

ТРИАДОЛОГИЯ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО

М. В. ШПАКОВСКИЙ

Аннотация: В статье рассматривается тринитарная доктрина Иосифа Волоцкого. Эта доктрина до сих пор не была подробно и системно описана исследователями. Автор показывает, что Иосиф придерживался традиционной тринитарной онтологии, которая была им системно изложена в первом слове «Просветителя». Для описания общего в Троице он использует терминологическую пару «естество» и «существо», а для ипостасей — такие термины, как «состав», «собство», «лице», «образ» и «ипостась». Прояснение темных мест в терминологии игумена потребовало обращения к основным патристическим текстам, переведенным на славянский (Словам против ариан Афанасия Александрийского, гомилиям Григория Богослова и трактатам Иоанна Дамаскина), что позволило показать важные нюансы в философском употреблении этих слов. Выяснилось, что отождествление ипостасных терминов восходит к Клименту Охридскому. Природу Божества игумен трактует при помощи мистической апофатики, обуславливающей важные аспекты человеческого знания о Боге. В целом в вопросах тринитарной онтологии Иосиф занимает достаточно традиционную позицию. Впоследствии «Просветитель» Иосифа с его доктриной был провозглашен «Светилом православия» на Московском соборе на еретиков 1553–1554 гг. Игумен также разрабатывал тему Божественных имен, и из его рассуждений можно выделить три типа имен, описывающих (1) общее, (2) ипостаси и (3) общие действия и свойства в Троице. Poleмика с «жидовствующими» привела Иосифа к переосмыслению рациональной аргументации в пользу существования Троицы на основе аналогии с «образом Божиим» в человеке. Иосиф подкрепляет этот аргумент критическим анализом позиции «жидовствующих», с тем чтобы показать философскую несостоятельность их аргументации. Аргументы Иосифа интересны также тем, что они позволяют реконструировать некоторые философские взгляды еретиков и связать их с конкретными текстами литературы «жидовствующих». В конце статьи делается вывод о том, что появление триадологии Иосифа Волоцкого показывает значительно возросший интеллектуальный уровень культуры Московской Руси XVI в.

Ключевые слова: Древняя Русь, христианство, иосифляне, Иосиф Волоцкий, «Просветитель», «жидовствующие», Божественные имена, патристика, триадология, древнерусское богословие, древнерусская философия.

Введение

Религиозная жизнь России XVI в. во многом прошла под знаком тринитарных споров. Большинство текстов древнерусских богословов того времени создавались с полемическими целями, они нередко направлялись против совершенно определенных ересиархов или течений, отрицавших тринитарное учение. Однако исследователи положили почти все силы на реконструкцию учения гетеродоксов, упустив из виду содержательную сторону сочинений их религиозных оппонентов. Но эти сочинения представляют особый интерес для изучения древнерусской патристической мысли в период, когда часто писали в жанре, который Х. Трефандилов, по аналогии с западными схоластическими сочинениями, назвал «суммой»¹, охватывающей содержательные проблемы христианской веры. Первым такую сумму под названием «Просветитель» написал прп. Иосиф Волоцкий. Сочинение имело успех у интересующегося богословием древнерусского читателя (Я. С. Лурье нашел 97 списков «Просветителя» XVI–XIX вв.²), дав начало традиции «иосифлянского богословия». Оно было одним из самых значимых течений в древнерусской мысли XVI в., и к середине века под его влияние попали даже те авторы, которых традиционно относят к нестяжателям. При всей значимости учения игумена у нас до сих пор нет основательного исследования его философского содержания³.

Столкнувшись с антитринитаризмом «жидовствующих», Иосиф ответил им через создание системного изложения тринитарного богословия — впервые в Древней Руси. До Иосифа ни в одном из древнерусских оригинальных текстов мы не встречаем столь глубокого и целенаправленного погружения в триадологическую проблематику. Палея Толковая уделяет ей место лишь в контексте рассказа о творении⁴. Чуть раньше, чем «Просветитель», был написан текст «Повести об аллилуйе», где триадология также рассматривается достаточно подробно, но в сугубо полемическом контексте⁵. Исходя из этого, мы можем сразу очертить

¹ Трефандилов Х. «Богословие» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского («Небеса») и оригинальные произведения древнерусской литературы XI–XVI вв. // Преславска книжовна школа. 1998. Т. 3. С. 92–93.

² Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 441, 461–466.

³ На значимость философских взглядов волоколамского игумена обращал внимание Я. С. Лурье (Послания Иосифа Волоцкого / подготовка текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 67–80). О теологии и антропологии Иосифа Волоцкого писал А. Ф. Замалеев (Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб., 1998. С. 141–143), но его анализ представляется нам далеко не полным, а в ряде случаев и неудовлетворительным. Современный исследователь, много и плодотворно работающий над текстологией сочинений Иосифа, А. И. Алексеев, по сути, ограничился кратким изложением богословия преподобного по отдельным аспектам, указав на то, что оно в целом не изучено и не является простой компиляцией (Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510 гг. СПб., 2010. С. 42–50).

⁴ Палея Толковая / подг. древнерусского текста и пер. на совр. рус. язык А. В. Камчатнова. М., 2002. С. 14–16.

⁵ «Повесть об аллилуйе» заслуживает отдельного подробного исследования. Неизвестный автор текста отличался особой образованностью, богословской смелостью и талантом. Здесь отметим лишь то, что его триадология, тесно связанная с проблемой воплощения ипостаси

круг исследовательских вопросов: как игумен описывал онтологию Троицы (т. е. учение о том, как соотносятся природа и ипостаси Бога в философском плане), какие рациональные аргументы он приводил в пользу ее существования, на какую богословскую литературу он опирался? Чтобы ответить на эти вопросы, мы сосредоточимся на тексте «Просветителя» Иосифа Волоцкого. Подробное исследование его идей должно дать нам куда более содержательное представление о развитии древнерусской мысли XVI в.

Онтология Троицы: природа и ипостаси

Свою триадологию Иосиф Волоцкий излагает в 1-м слове «Просветителя», направленном против отрицания единосущия Троицы «жидовствующими», что трактуется им как отрицание этого догмата вообще и утверждение одной ипостаси в Боге⁶. Слово начинается с очень важного философского *expositio* тринитарных понятий, и поэтому для нас оно будет отправной точкой.

Учение о Троице берет начало с объяснения ключевых терминов. Следуя слову апостола Павла (1 Кор. 8, 5. 6), интерпретируемому в тринитарном духе, христианам подобает веровать и креститься во имя Отца, Сына и Св. Духа — в единое существо (сѣщество), природу (сѣтво) и Божество⁷. Оно имеет единое царство, начало, силу, три состава-ипостаси. Последнее указывает на лица⁸, также называемые образами, и на събства⁹, т. е. личные свойства. Здесь Иосиф разводит понятие сущности и состава. Термин «сущность» применяется по отношению к трем ипостасям и обозначает то, что является общим в них¹⁰. Единой сущностью и природой обладают три лица. Затем поясняется значение термина «состав»: «составом» называется сѣтво събразными събствами¹¹. Мы понимаем эту фразу так: «состав» — это образ природы с «собством». Именно через личные свойства составы-ипостаси отличаются друг от друга¹². При этом природа, которой принадлежат «составы», не разделяется¹³. Заметим, что он употребляет термины «собство» и «состав» почти как тождественные, что выглядит логично: уникальное особенное свойство есть только у отдельного «состава». Поэтому, когда говорится о «собстве», автоматически указывается «состав», и наоборот. После терминологического экскурса Иосиф дает традиционный абрис отношений между ипостасями, показывающий свойства «составов»: Отец не рожден,

Сына, если не является еретической, то, безусловно, стоит на границе ортодоксии. Публ. текста см.: Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты: в 2 т. СПб., 2007. Т. 2. С. 48–103.

⁶ Мы пользуемся «казанским» изданием славянского текста «Просветителя» в составе 16 слов: Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, Игумена Волоцкого. Казань, 1896. С. 55, 66, 70. Также см. седьмое слово: Там же. С. 288.

⁷ Там же. С. 55–56.

⁸ Там же. С. 56.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. Стоит отметить, что это не самая простая для понимания фраза.

¹² Там же.

¹³ Там же.

Сын рожден подобно свету от солнца или слову от ума, Св. Дух исходит от Отца¹⁴. Все три состава кроме общей природы имеют одно воление, действие, благость, силу и являются одним светом¹⁵. Эти ипостаси различаются не как люди между собой и не по характерам (**ниже нравы различны**) — они вместе вмещаются друг в друга неслитно и нераздельно, но при этом каждое лицо сохраняет свое свойство¹⁶. Где есть Отец, есть Сын и Св. Дух, и подобным образом существует каждый состав, не сводясь друг к другу¹⁷. Далее, используя цитату из 39-го слова Григория Назианзина, Иосиф отмечает, что «собство» в Троице не имеет движения и изменения¹⁸. Поэтому Божество неразделимо в разделении, а для пояснения этого контрадикторного тезиса приводится метафора, где Троица уподобляется трем солнцам, в которых сияет единый свет¹⁹. Таким образом, рассматривая единую природу Божества, причину и единоначалие, мы поклоняемся и представляем одно. Когда обращаемся к «собствам» и лицам, то поклоняемся трем²⁰. В конце *expositio* Иосиф предлагает еще несколько природных аналогий из Григория Богослова: солнце, свет и луч; ум, слово и дыхание; начало воды, источник и река²¹.

Размышления игумена о природе Божества мы также находим в 7-м слове «Просветителя». Существование нетварной Троицы непостижимо как для ангелов, так и для людей — тезис, основанный, по-видимому, на 6-м слове «Катехизиса» Кирилла Иерусалимского. Кирилл пишет, что невозможно объяснить, чем является Бог, поэтому лучше признать, что мы обладаем о нем незнанием²². Видимо, эти слова дали Иосифу основания для радикального вывода о Божественной природе: **Бѣъ во постижимъ, нѣ Бѣъ**²³. Далее он его раскрывает: коли для

¹⁴ Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв. С. 56.

¹⁵ Там же. С. 57.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 57–58. См. критическое издание славянского перевода четырех гомилий Григория Назианзина: Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. М., 2010. Т. I. С. 142. Соотв. Ог. 39,12 PG 36 Col. 348С.

¹⁹ Просветитель. С. 58.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Эти аналогии (за исключением аналогии с умом, словом и дыханием), как аналогия со светом в трех солнцах, применяются Григорием Богословом в 31-м слове (Ог. 31, 14 PG 36 Col. 149А; Ог. 31,31 PG 36 Col. 169А–В). В остальных словах они отсутствуют, а само 31-е слово неизвестно в славянском переводе. Так как Иосиф Волоцкий не знал греческого языка, то надо полагать, что он либо использовал неизвестный пока исследователям славянский перевод (или просто не дошедший до нас), либо кто-то, знающий греческий, помогал Иосифу при составлении «Просветителя», в том числе при помощи переводов отдельных фрагментов. Последнее предположение выглядит интересным, особенно в свете того, что мы знаем о наличии связей между игуменом и Нилом Сорским (сохранился частично переписанный рукой Нила список «Просветителя» (РНБ, Солов. собр., № 326/346)), знавшим греческий. Однако для подтверждения второй гипотезы также необходимо найти больше случаев использования неизвестных в славянском переводе цитат в «Просветителе».

²² Die altbulgarische Übersetzung der Katechesen Kyrills von Jerusalem (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 51) / E. Weiher, Hrsg. (GIM Sin. 478). Freiburg i.Br., 2017. S. 125.

²³ Букв. «Постижимый Бог — не Бог». Просветитель. С. 288.

нас непостижим ангел и даже нашу собственную душу мы не можем познать²⁴, эти созданные сущности, то насколько подобает Творцу быть непостижимым²⁵? Поскольку Бог непознаваем, то любые попытки познать Его сущность сравниваются с измерением бездны горстью. Неуместное схождение в эту неизмеримую глубину уводит в ересь, ибо Божество неизреченно, и несказанно²⁶. Не следует спрашивать о Боге «как», ведь существование Троицы выше человеческого «как», и не следует исследовать «образ» Бога, т.к. Божественный «образ» выше тварного «образа»²⁷. Здесь сразу появляется противоречие: почему тогда Писание говорит о превышающем все Божестве? Иосиф разрешает его так: Писание не сообщает нам о Боге таким, каким Он является по природе, а сообщает о нем сообразно с нашим несовершенством. Исходя из этого Писание сообщает нам, что Бог вечен, что Он всегда был и будет, что Он не имеет ни начала ни конца. И эти описания прилагаются к Троице в целом²⁸. То есть он фактически говорит о том, что непостижимый Бог Сам открывается людям²⁹.

Стоит остановиться на источниках терминологии игумена, чтобы еще лучше понять его представление о бытии Троицы. Иосиф хорошо знал переводные сочинения Отцов, и в его текстах есть глубоко скрытые цитаты из них. Однако он, видимо, приводил их по памяти, как хорошо усвоенные формулы. Поэтому установление точных соответствий — отдельная задача для текстологического исследования. В нашем же случае было бы более продуктивным обратиться к самим этим сочинениям и установить контекст, т. е. указать на тринитарные термины и их значения в самих переводах. Начнем со «Слов на ариан», переведенных Константином Преславским. Хотя Иосиф знал эти Слова, сравнение славянской терминологии, передающей философские понятия Афанасия, с терминологией Иосифа не позволяет говорить о глубоком влиянии лексики Слов. Сущность (οὐσία) в абсолютном большинстве случаев передается через *естество*³⁰; φύσις, природа, синоним к οὐσία, обычно передается как *сутьство*³¹; редко используемый у Афанасия термин ὑπόστασις (обычно в значении Сына как

²⁴ Данный тезис мог быть заимствован у Кирилла Иерусалимского. Die altbulgarische Übersetzung der Katechesen Kyrills von Jerusalem. S. 131.

²⁵ Просветитель. С. 288–289.

²⁶ Там же. С. 289.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Вообще немощь человека, которую можно также трактовать как ограниченность, связана с его чувственным восприятием. Эта тема важна в иконопочитании Иосифа Волоцкого, который, исходя из этого эпистемологического ограничения, строит свою теорию почитаемых символов церкви (Kriza Á. A középkori orosz képvédő irodalom I: Bizánci források — Древнерусские тексты в защиту икон, часть 1: Византийское наследие. Budapest, 2011. P. 221–223). В наиболее подробном виде Иосиф мог познакомиться с этим учением в Ареопагитском корпусе (см., например: Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert) (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 64) (далее — CDASU) / H. Goltz, G. M. Prochorov, Hrsg. Freiburg i. Br., 2011. Bd. 2. DN–T: 75v, 22 — 76, 18).

³⁰ Lytvynenko V. V. Selective Textual Evidence as a Case for a Single Translator of Athanasius' Orations Against the Arians into Old Slavonic // SLOVO, Journal of the Old Church Slavonic Institute. 2018. № 68. P. 203–205, 213–214.

³¹ Ibid. P. 205–207, 214–215.

образа Отца, а не индивидуально существующего, как у каппадокийцев) равно переводится как *составъ* и *ѣпостась*³²; термины *ἰδιότης* и *ἰδιώμα* обычно передаются как *своиство*³³. Тринитарные понятия Афанасия несколько запутанны, что усложняет их использование: отождествляя *ѣство* и *существо*, Иосиф не использует *сжтьство*, а в случае ипостасей применяет другой набор терминов с четкими логическими значениями. Он явно опирался на сочинения более поздних Отцов и прежде всего, конечно, на Григория Богослова. Маркированные извлечения из его переводного собрания слов присутствуют в философском *expositio* 1-го слова «Просветителя». Обычно Григорий употребляет *φύσις*, переданное в переводе как *естество*, для обозначения природы Божества и исключительно редко при переводе этого понятия используется термин *вещьство*, обычно обозначающий материю³⁴. В 40-м слове он описывает Бога как бесконечный, неприступный, неизреченный и необъемлемый умом первый свет. Этот свет созерцается в Троице, и Ее богатство заключается в единой природе (*ѣдина вещь*) и исхождении светлости. Второй свет — ангелы, причастные первому свету, а третий — люди³⁵. А в 38-м слове мы находим своеобразное исследование того, как существует (*εἶναι* переведено как *вытоу*) простая природа на примере Божественной бесконечности. Простота не исчерпывает природу Бога, так же как сложность не исчерпывает природу сложных существ. Рассматривая бесконечное с точки зрения начала и конца, ум, изучив высшую бездну, не сможет остановиться и положить себе предел и назовет непостижимое (*неоудъразоумѣнии*) и бесконечное безначальным. Затем ум, изучив нижнюю бездну, обнаружит бесконечное бессмертным и не имеющим тления. Соединив все вместе, получит вечность, которая не является временем или его частью, ибо она неизмерима³⁶.

Еще один набор текстов, где используется термин «естество» — славянский корпус сочинений Иоанна Дамаскина, включающий сокращенный перевод «Точного изложения православной веры» (далее ТИПВ, в славянской традиции известном под названиями «Богословие» и «Небеса») и «Диалектику», к которым книжники той эпохи проявляли особый интерес (сам Иосиф Волоцкий нередко прямо цитирует этого автора)³⁷. В ТИПВ термины *естество* и *существо* в отношении Бога и единой природы Троицы употребляются как идентичные³⁸.

³² Lytvynenko V. V. Selective Textual Evidence... P. 208, 215–217.

³³ Ibid. P. 212, 220–221.

³⁴ Бруни А. М. Указ. соч. С. 143, 263, 264, 267, 273, 274.

³⁵ Там же. С. 225. Соотв. Or 40, 5 PG 36 Col. 364B—С. Иосиф Волоцкий демонстрирует знание учения о трех светах, по-видимому, почерпнув его непосредственно у Григория Богослова (Просветитель. С. 61).

³⁶ Бруни А. М. Указ. соч. С. 274–275. Соотв. Or. 38, 7–8 PG 36 Col. 317C — 320B.

³⁷ О так называемых троичских редакциях «Богословия» см. статью: Сапожникова О. С. Богословие Иоанна Дамаскина в составе древнерусских сборников XV в. и Флорентийская уния // Византийский временник. М., 2008. Т. 67 (92). С. 117–141. В другом исследовании она делает вывод, что Иосиф Волоцкий цитирует именно троичские редакции «Богословия» в «Просветителе»: Сапожникова О. С. «Богословие» Иоанна Дамаскина и вопросы цитирования в «Просветителе» Иосифа Волоцкого // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: «История, филология». 2013. Т. 12. № 2. С. 153.

³⁸ См., к примеру, употребление этих терминов в словах 1, 2, 4 и 8 (нумерация этих слов идентична порядку данных глав в греческом тексте). Также употребляется еще и связанное

Второй термин является переводом греч. οὐσία, и он также восходит к каппадокийцам (прежде всего к Василию Великому). Если мы хотим понять основу этого отождествления, то следует обратиться к «Диалектике», представляющей собой переработку «Исагоги» Порфирия на «Категории» Аристотеля — именно она являлась основным введением в логику и философию для древнерусских книжников с XV в. по мере ее распространения на Руси (сам перевод сделан в XIV в.). Сущее, являющееся общим названием для всего, что есть, разделяется на два вида — сущность (сѣщство) и привходящее-акциденция (слѣчан). Сущность определяется как то, что имеет бытие само по себе, и как подлежащее³⁹, в котором созерцается привходящее, имеющее бытие в подлежащем. Наряду с примерами тварных сущностей Дамаскин называет Бога сущностью, но с оговоркой, что она сверхсущественна. Вообще можно говорить существенно или о существе. Если мы говорим существенно, выявляется сущность вещей, т. е., как поясняет сам Дамаскин, их природа. Если мы говорим о существе, то в него входит то, что сказывается акцидентально⁴⁰. Сущность разделяется на роды и виды, а последние на неразделяемые индивиды — составы⁴¹. Дамаскин отождествляет сущность и природу⁴², а также уравнивает состав и лицо, обосновывая это тем, что Отцы отождествляли эти понятия, и так же поступает Иосиф⁴³. И когда волоколамский игумен рассуждает о том, что составы различаются по свойствам, то он говорит об этом не в терминологии акциденций, при помощи которых различаются отдельные тварные индивиды⁴⁴. Собственно, этот момент он оговаривает, когда пишет, что ипостаси Троицы различаются не как люди друг от друга. Вспомним здесь цитату из Григория Богослова о «собстве» Троицы 1-го слова «Просветителя». Дело в том, что в славянских рукописях с гомилиями Григория Богослова в цитируемом пассаже вместо «собство» стоит слово **своиство**, передающее греческое ἰδιότης, что можно переводить и как свойство,

со вторым термином понятие **соущіе**. Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5 (далее — ВМЧ. Дек. 1–5.). Изд. Археографической комиссии. М., 1901. Стб. 142, 143, 146–148, 152–164.

³⁹ Там же. Стб. 312–313.

⁴⁰ Там же. Стб. 314–315.

⁴¹ Там же. Стб. 324.

⁴² У Дамаскина есть отдельные главы про сущность и природу, где сущность понимается как то, что существует самостоятельно, а природа — как то, что является началом движения и покоя для каждого сущего. В главе о природе он отождествляет эти понятия, т. к. сущность дает вещам то же, что и природа. Наконец, в греческом тексте говорится о том, что слово φύσις происходит от глагола γεννέσθαι, т. е. родиться (De orthodoxa fidei 41, 10–11). Славянские переводчики XIV в. заменили эту лексическую ремарку на пояснение о происхождении аналогичного славянского термина: **Гѣтъ же слъ естъства ѿ еже естъ** (Там же. Стб. 354).

⁴³ Там же. Стб. 340.

⁴⁴ **Паки разньствѣтъ чакъ чакѧ, и конь конѧ, и песь ѷѧ, по еже швъ оубо естъ длъгъ, овъ же кратокъ, швъ оубо старъ, шв же мла(д), единъ чакъ мѧдръ, дрѧги же людъ. Сѧ всѧ осоущствѣна разньствѧ и качества гяются, еже оубо естъ слоучан** (Там же. Стб. 326). Дамаскин выделяет два вида акциденций — отделимые (общие различия) и неотделимые (отличительные свойства). Первые указывают на состояние, положение и т. д., к примеру: стоять, сидеть, быть молодым, старым и т. д. Так, неотделимые акциденции указывают на такие свойства индивида, как, например, тупоносость или цвет глаз (Там же. Стб. 327).

и как личное/особенное свойство («собство»)⁴⁵. Чуть ранее, в той же гомилии, Григорий Богослов говорит об идиомах Божественных ипостасей, что *трьма же по своиствомъ рекъше собствомъ*⁴⁶. Именно такое отождествление у Григория в этом конкретном случае является основанием для замены термина у Иосифа в приведенной им цитате. Наконец, отождествление терминов, при помощи которых выражается концепция ипостасей Троицы, вообще свойственно культурной области *slavia orthodoxa*: оно было сформулировано еще Климентом Охридским в Слове о Троице и Страшном суде (более известным на Руси под именем Иоанна Златоуста (в составе сборников «Златоуст» и «Златоструй»))⁴⁷:

Пѣвно ѿ намъ, браѣ, присно свирающѣ въ цркъвь с любовью, чѣѣ и клананіе и хвалоу воздогати, въ триѣ собствѣхъ соуцоу, сирѣчь ипостасѣхъ, еже сѧ и лица и состави могууть разумѣти... ⁴⁸

Традиция отождествления терминов была продолжена в Киевской Руси XI в. Григорием Философом⁴⁹. В Слове об апостолах он дает крещальной формуле «во имя Отца и Сына и Святого Духа» догматическое толкование. Из него следует, что необходимо поклоняться трем составам; «во имя» указывает на единого Бога, а имена Отца, Сына и Св. Духа показывают три лица. Одна природа (ество) является Божеством в трех образах, которые тождественны свойствам — тому, каким образом существует каждый состав⁵⁰. Обратим внимание на то, что, следуя традиции, Иосиф воспроизводит это уравнивающее перечисление, но, говоря о термине *лице*, специально оговаривает, что это также и *вбразъ*. Игра этой парой слов вообще характерна для славянской письменности⁵¹, но философское значение последнего термина у игумена не совсем ясно, в отличие от поучения Григория Философа. Сразу следует исключить одно из значений слова *характѣр*, которое, например, употребляется Дамаскином для обозначения отношения Сына к Отцу, как к образу второго⁵², т. к. употребление термина в этом значении не описывает отличительное свойство ипостаси само по себе.

⁴⁵ Бруни А. М. Указ. соч. С. 142.

⁴⁶ Там же. С. 141. Соотв. Ог. 39, 11 PG 36 Col. 345C.

⁴⁷ Слово известно только по русским спискам (см.: Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1970. Т. 1. С. 620).

⁴⁸ Там же. С. 639.

⁴⁹ Григорием Философом был написан цикл поучений на шесть дней недели. В рукописной традиции они сохранились либо под именем Кирилла Философа, либо под именем самого Григория. Источники сообщают, что он приехал на Русь вместе с митрополитом Георгием и, видимо, работал в его окружении митрополичьим дьяком. По происхождению, вероятнее всего, был болгарин. Подробнее о Григории см.: Рыков Ю. Д., Турилов А. А. Незвестный эпизод болгаро-византийско-русских связей XI в.: (Киевский писатель Григорий Философ) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1982. М., 1984. С. 170–176.

⁵⁰ Соболевский А. И. Шестоднев Кирилла Философа // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1901. Т. VI. Кн. 2. С. 190.

⁵¹ О происхождении, семантике и употреблении этой лексической пары см.: Камчатнов А. М. О символическом истолковании семантической эволюции слов ЛИЦЕ и ОБРАЗЪ // Герменевтика древнерусской литературы. XI–XIV вв. Сб. 5. М., 1992. С. 285–299.

⁵² ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 154, 156–157. De orthodoxa fidei 8, 40; 110. Тут же Иоанн Экзарх переводит словом *вбразъ* лексему *εἶδόν*, употребляемую здесь в христологическом контексте

Возможный ответ подсказывает контекст: если образ равен составу-лицу тождественных собству, то, вероятно (в силу этого мы не настаиваем на предложенном варианте истолкования), Иосиф имеет в виду такое понятие, как «способ существования» (τρόπος ὑπόρξεως), традиционное онтологическое понимание которого было сформулировано Максимом Исповедником⁵³. Отличие «способа существования» от ипостаси в том, что второе указывает на «что», а первое на «как». Сам термин в этом значении применительно к Троице, очевидно, был известен Иосифу из ТИПВ, где это выражение было переведено Иоанном Экзархом как *образъ бытия* или как *образъ соущія*, обозначающее *свъръшенію и оупостаси*⁵⁴, т. е. ипостась как реализацию ипостасных идиом⁵⁵. Дамаскин имеет в виду способ существования, обозначаемый через идиомы: отечество, сыновство и исхождение⁵⁶. Правда, стоит помнить, что при передаче греческой терминологии Иоанн Экзарх не всегда выдерживает последовательность, и поэтому мы видим своеобразную терминологическую путаницу, ярким примером которой в славянском переводе Дамаскина будет все то же слово *вбразъ*, которое может также передавать образованное от уже упомянутого термина *χαρακτήρ* субст. сущ. среднего рода (*χαρακτήριότηόν*) в значении отличительного свойства (или, точнее, характерной особенности)⁵⁷. Если все сказанное верно, то правильнее было бы говорить о том, что Иосиф использует этот термин, учитывая его значение и как синонима «собства», и как способа существования⁵⁸. И когда Иосиф рассуждает об отличии тварного «образа» от Божественного, он, видимо, имеет в виду отличие по способу существования.

Итак, разобравшись в патристическом контексте терминологии Иосифа, мы можем суммировать его онтологию Троицы. Она описывается как парадоксальная: Бог одновременно существует как одно через единую природу и как три несводимые друг к другу ипостаси. Природа существует через ипостаси, а ипостаси обладают общими свойствами природы, отличаясь по собствам и способам существования, т. е. образами природы. Тварные существа могут отличаться

(воплотившийся Христос как образ/икона Божества). ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 154. De ortodoxa fidei 8, 41.

⁵³ Его философские разработки по этому термину затрагивали прежде всего христологическую область, но термин также применяется и для характеристики ипостасей Троицы. Подробнее см.: Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 24–28.

⁵⁴ ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 162. (для второго варианта см.: Там же. Стб. 157) Соотв. De ortodoxa fidei 8, 252. Иосифу Волоцкому это понятие также могло быть известно из «Изложения о правой вере» Псевдо-Иустина Философа. Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. С греческим и латинским текстами (далее — Изборник 1073 г.) // ЧОИДР. М., 1882. Кн. 4. С. 25–26.

⁵⁵ Дамаскин поясняет это на примере со способом происхождения Адама (создан Богом), Сифа (рожден) и Евы (произошла из ребра). Эта позиция строится на том, что существуют только общие природы, а не частные. ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 157. De ortodoxa fidei 8, 117–123.

⁵⁶ ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 162.

⁵⁷ ... не сѣщїем, но вбразѣ своѣ оупостаси неѣлоучими ѡлѣчлєми (Там же. Стб. 160. De ortodoxa fidei 8, 202–203).

⁵⁸ При этом это же слово у Иосифа может применяться к природе Боге, как он это делает при толковании образа Божьего в человеке (Просветитель. С. 62).

проявлением своих свойств и включают в себя акциденции, но Троица обладает неизменяемыми свойствами и единым бытием, а не тремя. При этом он явно понимает, что Троица может быть описана на человеческом языке только через аналогии, а чрезмерное исследование такого Божества не только бессмысленно, но и опасно для веры.

Божественные имена

Естественно, что вопросы тринитарной догматики затрагивают проблему имен Бога и Его ипостасей. Эту проблему можно свести к вопросу о том, что должно обозначаться и как эти обозначения соотносятся. Иосиф отводит этой теме место в 7-м слове «Просветителя».

Его рассуждения о Божественных именах следует сразу за учением о Божественной природе. Фактически он выделяет три вида теонимов: 1) общие имена «Бог» и «Божество», которыми Троица всегда именуется, 2) имена ипостасей, 3) имена свойств, связанные с первым термином. Иосиф не просто разделяет значения имен, но фактически разводит их по функциям. Бог и Божество как имена природы указывают на все общие свойства Троицы, и сам игумен перечисляет в основном Божественные действия и качества, т. е. названия свойств. Имена «составов» указывают на характер отношений между ипостасями внутри Божества, он подробно перечисляет как общие атрибуты, прилагаемые к каждому составу, так и те имена, которые указывают на разность. Игумен настаивает, что вторые имена обладают жесткой референцией — Отцу свойственно называться Отцом, Сыну — Сыном, Духу — Духом и никак иначе⁵⁹. Далее, в контексте полемики против *filioque* Иосиф вводит через авторитет Псевдо-Дионисия тему катафатического богословия: имена имеют принципиальное значение и для веры, т. к. через них мы воспеваем Божество, которое по природе непостижимо⁶⁰. Этот аргумент против «латинян» может показаться странным, но его логика проста и понятна: в православного Бога надо верить, а вера эта возможна постольку, поскольку вообще возможно описание христианского Бога при помощи аналогий. Парафраз Дионисия является поводом для того, чтобы привести классическую аналогию с солнцем, являющимся началом для лучей, и света, дабы отметить учение о двух началах у Духа, которое видится Иосифу в *filioque* вслед за

⁵⁹ Просветитель. С. 290–294. Еще более прямо об этом говорит Климент Охридский в слове на Рождество Христово: *Сѣмъ же тры имена сирѣчь лицъ...* (Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1970. Т. 2. С. 214). При этом возможно, что речь идет об именах как обозначениях способов существования ипостасей, по которым они отличаются друг от друга. Об этом прямо говорится в тексте Псевдо-Иустина Философа, в котором специально оговаривается, что имя ипостаси — это обозначение, а не сам способ существования (см.: Изборник 1073 г. С. 25).

⁶⁰ ... такоже глеть великїи Дионисїе: како Бѣтвѣ по сѣществѣ непостижимо, но ѿ виновьственѣ достоинно ѣ въспѣватиса, сирѣчь ѿ видимыхъ приемлемъ нѣкыа ѡказы ѿ Бѣтѣ... (Просветитель. С. 302). Здесь Иосиф Волоцкий делает сверхкраткое изложение завершающей части 1-й главы «Божественных имен», где изложено учение о катафатическом богословии в том аспекте, что имена даются Богу как причине всех вещей. Курсивом мы выделили буквальное совпадение с текстом Дионисия (CDASU, DN–T: 81, 1–3).

традицией православной полемики⁶¹. Причем Иосиф в этой аналогии отвергает другие каузальные объяснения этого природного процесса (например, последовательность «круг солнца — луч — свет»), ссылаясь на то, что такое изменение причинности демонстрирует отсутствие понимания природных вещей (в ориг. *естественного смысла не имели*)⁶² и тем самым придает традиционной метафоре силу натурфилософского аргумента.

Triadologia naturalis

Занимаясь апологией тринитарного учения, иосифляне использовали аргументацию, подразумевающую определенные природные или бытовые (в частности ремесленные) аналогии. К ней стоит отнести уже рассмотренный натурфилософский аргумент Иосифа Волоцкого против *filioque*, построенный на основе катафатического богословия. Игумен применяет и другие аналогии. Так, мы находим у него природно-ремесленную аналогию при комментировании Быт 1. 26. «Жидовствующие» говорят, что слова «сотворим человека по образу нашему и подобию» надо понимать как обращение Бога к самому себе, т. е. без советников⁶³. Иосиф решительно отвергает это мнение, считая, что это безумие и ложь. Он приводит в качестве контрпримера ремесленников (строителя, дровосека и кожевника), которые, занимаясь своим делом в одиночку, не будут говорить сами с собой и поучать себя. Поступать так, как предлагает оппонент игумена, — это безумный обычай, и мудрый человек так поступать не будет. И если так не будет делать мудрый человек, то уж тем более так не будет делать Бог⁶⁴. Поэтому Бог обращает эти слова к другому Лицу как к советнику⁶⁵. Литературной основой контраргумента Иосифа, видимо, послужил пролог Шестоднева Иоанна Экзарха. В нем Иоанн, перерабатывая выдержки из «Врачевания эллинских недугов» Феодорита Кирского⁶⁶, описывает действие Бога, создающего мир из ничего, и отмечает, что это действие нельзя уподоблять работе ремесленников. Ремесленники, чтобы сделать свои изделия, должны иметь образец и работать сообща, а Бог обладает способностью создавать только силой своей воли⁶⁷. Похоже, что игумен просто переделал это сравнение для своих нужд.

Иосиф не останавливается на этом, и его размышления приводят к появлению того, что можно было бы назвать «естественной триадологией». В конце 1-го слова он подробно обсуждает и разрабатывает основополагающую для последующего иосифлянского богословия аналогию, объясняющую природу Троицы и являющуюся ключевым аргументом в пользу ее существования. Аналогия сводится к тому, что между человеком и Троицей есть сходство, которое может рассматриваться как естественный аргумент в пользу наличия у Бога трех

⁶¹ Просветитель. С. 302.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 62.

⁶⁴ Там же. С. 63.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 828.

⁶⁷ Там же. С. 302–303.

ипостасей. В греческой патристике этот аргумент в наиболее полном виде был сформулирован Григорием Нисским⁶⁸. Аналогия строится следующим образом: наш ум аналогичен нерожденному Отцу, слово, произведенное умом, аналогично рожденному Сыну, а дыхание аналогично исходящему Св. Духу. Эта метафора прочно вошла в философский арсенал византийцев и была хорошо известна на Руси по переводам византийских текстов Иоанна Дамаскина⁶⁹, Филиппа Монотропа⁷⁰, «Жития» Григория Омиритского⁷¹ и др. Иосиф пошел дальше: если отцы Церкви приводили ее как некое «общее место», то древнерусский отец Церкви занялся упорядочиванием деталей этого аргумента.

Иосиф Волоцкий особо возмущался тем, что еретичеству **втроцы** сравнивали Св. Дух даже не с бессмертными и бестелесными ангелами и душами, а с дыханием, которое, как ветер или дым, растворяется в воздухе и уходит в небытие⁷². После толкования в триадологическом духе библейских свидетельств в 1-м Слове игумен переходит к рациональным доводам.

Иосиф начинает свое рассуждение с утверждения, что Божественное Слово сущностно отличается от человеческого слова, которое производится при помощи трех орудий — языка, зубов и губ (вместе называемых **врѣдїѣ гласнымъ**), а слово человека при своем появлении сразу растворяется в воздухе⁷³. Здесь он четко проводит разграничение между человеком и Богом в рамках аналогии, видимо взятой из 2-го Слова против ариан Афанасия Александрийского⁷⁴: слово человека мертво, а Слово Бога всегда живое по сущности и является составом (ипостасью); Дух Божий не как дыхание человека — не разливается по воздуху, а имеет совершенную и неизменную ипостась Божественной природы. Итоговая аналогия формулируется так: если человек не существует без слова и духа, то насколько превышает существование таким образом Бог⁷⁵, что отсылает нас к уже знакомой аналогии с непознаваемостью Бога.

Затем приводится аргумент оппонента-еретика, согласно которому, если человек — это образ Божий, то Троицы не существует. Доказательство следующее: человек обладает только душой, а слово и дух являются продуктами ее деятельности, которые тут же распадаются. Следовательно, если это образ Божий, то

⁶⁸ Фокин А. Р. Рациональные методы обоснования Божественной Троичности в западной и восточной патристике // *Философия религии: альманах 2010–2011. М., 2011. С. 101–104.*

⁶⁹ ВМЧ Дек. 1–5. Стб. 149–151. Издатели греческого текста отмечают, что Дамаскин повторяет текст Григория Нисского из Большого огласительного слова: *De orthodoxa fidei* 6, 7–9, 11–20; 7, 3–25.

⁷⁰ «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья / ред. Г. М. Прохоров, Х. Миклас, А. Б. Бильдюг. М., 2008. С. 177.

⁷¹ Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 18–23. Изд. Археографической комиссии. М., 1907. Стб. 1227–1228.

⁷² Просветитель. С. 81.

⁷³ Там же. С. 88.

⁷⁴ *Die Grossen Lesemenäen Des Metropolitens Makarij. Uspenskij Spisok (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 51)* (далее — ВМЧ Май 1–8) / E. Weiher, S. O. Šmidt, A. I. Škurko, Hrsg. Freiburg i.Br., 2007. 1. — 8. Mai. Bd. 1. Л. 109d–110a. Не учтено у Литвиненко: *Lytvynenko V. V. Anti-Arian arguments in the Iosif Volotskij's Polemic against the Judaizers // Parresia. Revue pro východní křesťanství. A Journal of Eastern Christian Studies. 2015. Vol. 9–10. P. 53–75.*

⁷⁵ Просветитель. С. 88

сам Бог не имеет трех ипостасей, а слово и дух — это Его производные, которые растворяются в воздухе⁷⁶. Есть основания считать, что игумен воспроизводит реальное мнение гетеродоксов. В свое время М. Таубе обратился к одному из самых загадочных образцов литературы «жидовствующих», «Лаодикийскому посланию» Ф. Курицына. По его мнению, вступительная часть этого сочинения, «Поэма о душе», серьезно испорчена. Сопоставив этот стих с другими текстами из литературы «жидовствующих» (и обратив особое внимание на параллель из «Тайная тайных» и ее еврейский оригинал), он предложил для ее первой строки исправление: *душа самовластна* → *Душа самость властна*⁷⁷. В «Тайная тайных» с опорой на Александра Афродисийского говорится о том, что Бог сотворил духовную сущность («самость»), называемую умом, сообразно с которой сформировал (*вообразова*) все вещи, из которой он затем создал отдельную и более низкую сущность — душу (возможно, речь идет о мировой душе). Затем душа была соединена с чувственным телом, и Бог уподобил плоть стране, ум — царю, а душу — правителю⁷⁸. Строго унитарное понимание образа Божия у «жидовствующих» могло базироваться на понимании души как отдельной сущности, произведенной из ума. Соответственно, именно душа создана по образу Бога. С точки зрения Иосифа, под образом надо понимать не только душу, но троичный комплекс ум—слово—дыхание, что и обуславливает его дальнейшую критику.

Игумен видит в суждениях оппонентов неявное допущение о тождестве и отвечает им так: то, что бывает по образу, никогда не бывает точным и неизменным подобием того, что отображается⁷⁹. Свою критику он строит на основе рассуждения Афанасия Александрийского из 3-го слова против ариан⁸⁰. Возможно, он использовал его не случайно: если Таубе прав насчет философских представлений о сущности у еретиков, то Иосиф, если знал о них, по сути полемически перетолковывает их же аналогию. Игумен делает это так: мы не обладаем полностью образом телесного царя, но имеем его настолько, насколько сами можем его вместить, и если бы мы были точным образом царя, то сами были бы этим царем⁸¹. Так же и с Богом — человек образ и подобие Божие ровно настолько, насколько он может вместить этот образ⁸². После этого Иосиф, заимствуя несколько связанных суждений из Диоптры⁸³, разъясняет, что же в точности означают отношения по образу и подобию между Богом и человеком. Плоть является мертвым и видимым покрывалом невидимого в человеке, состоящего из души, слова и духа, и, в силу своего качества, подобного невидимому и несозданно-

⁷⁶ Просветитель. С. 88–89.

⁷⁷ Taube M. The Spiritual Circle in the Secret of Secrets and the Poem on the Soul // Harvard Ukrainian Studies. 1994. Vol. XVIII (3/4). P. 346; Taube M. The “Poem on the Soul” in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. 1995. Vol. XIX. P. 674–677.

⁷⁸ Ibid. P. 676.

⁷⁹ Просветитель. С. 89.

⁸⁰ Афанасий использует эту метафору, чтобы показать, каким образом Сын может быть образом Отца. ВМЧ Май 1–8. Л. 125с–125d. Не учтено у Литвиненко: Lytvynenko V. V. Op. cit. P. 53–75.

⁸¹ Просветитель. С. 89.

⁸² Там же.

⁸³ «Диоптра» Филиппа Монотропа. С. 116, 117.

му Богу⁸⁴. Он отождествляет душу с умом, способным подражать Творцу через способность представления: человек своим умом может мысленно обхватить и обойти все сущее⁸⁵. При этом Бог, в отличие от человека, объемлет все Своим существом, Премудростью и Силой⁸⁶. После этого Иосиф выводит окончательную троичную параллель⁸⁷. Кроме того, образ Божий проявляется у человека в свободе воли, способности владения другими видами сущего в иерархии мира (как Бог выше всего, так и человек выше всего созданного) и способности быть милостивым и щедрым ко всем, в т. ч. и ко врагам⁸⁸. Противное этому понимание образа (т. е. мнение оппонента), согласно аргументу тождества, делает из образа Божия самого Бога⁸⁹. Последнее, как нам кажется, коррелирует с доктриной Иосифа о непостижимости Божественной природы, а значит, невозможно, чтобы с ней был сравним какой-либо тварный образ, поэтому он и отмечает по ходу полемики, что точный образ тождествен оригиналу.

Заключение

Тринитарное учение игумена получило признание в Московской Руси, о чем свидетельствует его влияние на ряд литературных памятников XVI в. Триадология «Просветителя» стала основой вероучительного вступления к такому авторитетному сочинению, как Хронограф редакции 1512 г.⁹⁰, составленному в Иосифо-Волоколамском монастыре. А новгородский архиепископ Феодосий, убежденный иосифлянин, в послании (сер. XVI в.) к новокрещенным лопянам просто скопировал текст expositio 1-го Слова «Просветителя»⁹¹. Наконец, на московском соборе против еретиков 1553–1554 гг., если верить Сказанию о рязанском епископе Кассиане, «Просветитель» был назван «светилом православия», а сама книга активно использовалась для критики осужденных на этом соборе гетеродоксов⁹².

⁸⁴ Просветитель. С. 89.

⁸⁵ *вмгновени бо ѡбтичеть вса, гаже на земли и на нѣси, не сществомъ сконмъ, но мечтаниѣмъ помысленымъ* (Там же).

⁸⁶ Там же. С. 90.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Русский хронограф: Хронограф редакции 1512 года. ПСРЛ. Т. 22. СПб., 1911. Ч. 1. С. 14–17.

⁹¹ Смирнова Д. Д. К публикации послания новгородского архиепископа Феодосия (1542–1551 гг.) к новопросвещенным лопянам // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». 2014. Вып 1. С. 156.

⁹² Бодянский О. М. Московские соборы на еретиков XVI века. ЧОИДР. М., 1847. № 3. С. 1. Сказание сообщает о том, что епископ Кассиан, защищая своего старца Исаака Белобаева, раскритиковал «Просветитель», после чего его разбил паралич. Сказание также сообщает, что Кассиан считал, что Христа нельзя называть Вседержителем, т.к. тем самым мы согрешаем перед Богом. Скучность сведений не позволяет даже и близко судить о реальных взглядах епископа. Однако, т.к. он не понес строгого наказания на соборе и в дальнейшем жил на покое, по-видимому, речь точно не идет об очередном казусе «арианства». Можно предположить, что Кассиан исповедовал какую-то форму субординационизма, или говорил о том, что Вседержителем нельзя называть Христа по человеческой природе. Сказание также конспективно

Хотя игумен защищает традиционную триадологическую доктрину, это ни в коем случае не должно умалять значимости его размышлений: мы видим у него ясное и эрудированное изложение философской терминологии, основная цель которого заключалась в том, чтобы показать рациональную внятность догмата о Троице. Наконец, все это здание тринитарной теологии строится на апофатическом и мистическом богословии. Важно, что Иосиф не только удачно систематизирует доступное ему наследие греческих отцов (прежде всего Григория Богослова и Иоанна Дамаскина), но и синтезирует его со славянской терминологической традицией, восходящей еще ко временам деятельности учеников Кирилла и Мефодия. Все это обусловило популярность *opus magnum* игумена в XVI в.

Необходимость полемики с оппонентами, отличавшимися высокой степенью интеллектуализма, вынудила Иосифа обратиться к способам рациональной аргументации в пользу существования Троицы. В своей основе она также традиционна и стремится к системности: Иосиф комбинирует свои аргументы из разных пропозиций, с тем чтобы дать не только полемический ответ, но и содержательное объяснение того, чем является «образ и подобие» Божие в человеке. Аргументация игумена имеет еще один важный аспект: она позволяет реконструировать аргументы самих «жидовствующих». Это способствует более глубокому и нюансированному пониманию той дискуссии: вероятно, Иосиф Волоцкий прямо и по существу полемизировал с людьми, которые, как предполагается, находились под влиянием традиции иудейского перипатетизма⁹³. Наличие этих дискуссий, спровоцировавшее создание «суммы» Иосифа, свидетельствует о сильно выросшем уровне интеллектуальной культуры Московской Руси XVI в. Само тринитарное богословие преподобного Иосифа Волоцкого знаменует качественно новый этап в развитии русской мысли — появление первой богословско-философской традиции, которая системно рассматривала базовые проблемы христианского мировоззрения.

Список литературы

- Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510 гг. СПб., 2010.
- Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001.
- Бодянский О. М. Московские соборы на еретиков XVI века // ЧОИДР. М., 1847. № 3.
- Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. М., 2010. Т. I.
- «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья / ред. Г. М. Прохоров, Х. Миклас, А. Б. Бильдюг. М., 2008.
- Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. Изд. Археографической комиссии. М., 1901.

излагает учение Иосифа о Боге, используя его описания непостижимости природы Бога, и триадологию. Автор сказания также счел нужным включить в него запреты игумена на постижение Божественного существа, противопоставляя ему категорию веры. Там же. С. 2.

⁹³ Таубе М. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих // In memoiam: Сборник памяти С. Я. Лурье. СПб., 1997. С. 239–246.

- Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 18–23. Изд. Археографической комиссии. М., 1907.
- Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб., 1998.
- Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. С греческим и латинским текстами // ЧОИДР. М., 1882. Кн. 4.
- Казаква Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–начала XVI века. М.; Л., 1955.
- Камчатнов А. М. О символическом истолковании семантической эволюции слов ЛИЦЕ и ОБРАЗЪ // Герменевтика древнерусской литературы. XI–XIV вв. Сб. 5. М., 1992. С. 285–299.
- Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1970. Т. 1.
- Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1977. Т. 2.
- Охотникова В. И. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследования и тексты: в 2 т. СПб., 2007. Т. 2.
- Палея Толковая / А. В. Камчатнов, подг. древнерусского текста и пер. на совр. русский язык. М., 2002.
- Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007.
- Послания Иосифа Волоцкого / ред. А. А. Зимина, Я. С. Лурье. М.; Л., 1959.
- Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, Игумена Волоцкого. Казань, 1896.
- Русский хронограф: Хронограф редакции 1512 года. ПСРЛ. Т. 22. СПб., 1911. Ч. 1.
- Рыков Ю. Д., Турилов А. А. Неизвестный эпизод болг.-визант.-рус. связей XI в.: (Киевский писатель Григорий Философ) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования, 1982. М., 1984. С. 170–176.
- Сапожникова О. С. Богословие Иоанна Дамаскина в составе древнерусских сборников XV в. и Флорентийская уния // Византийский временник. М., 2008. Т. 67 (92). С. 117–141.
- Сапожникова О. С. «Богословие» Иоанна Дамаскина и вопросы цитирования в «Просветителе» Иосифа Волоцкого // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер. «История, филология». 2013. Т. 12. № 2. С. 177–187.
- Смирнова Д. Д. К публикации послания новгородского архиепископа Феодосия (1542–1551 гг.) к новопросвещенным лопянам // Вестник Удмуртского университета. Сер. «История и филология». 2014. Вып. 1. С. 154–159.
- Соболевский А. И. Шестоднев Кирилла Философа // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1901. Т. VI. Кн. 2. С. 177–202.
- Таубе М. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующий // In memorem: Сборник памяти С. Я. Лурье. СПб., 1997. С. 239–246.
- Трефандилов Х., «Богословие» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского («Небеса») и оригинальные произведения древнерусской литературы XI–XVI вв. // Преславска книжовна школа. 1998. Т. 3. С. 85–119.
- Фокин А. Р. Рациональные методы обоснования Божественной Троичности в западной и восточной патристике // Философия религии: альманах 2010–2011. М., 2011. Р. 95–115.
- Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert) (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 56) / H. Goltz, G. M. Prochorov, Hrsg. Freiburg i. Br., 2011. Bd. 2.
- Die altbulgarische Übersetzung der Katechesen Kyrills von Jerusalem (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 64) / E. Weiher, Hrsg. (GIM Sin. 478). Freiburg i. Br., 2017.

- Die Grossen Lesemenäen Des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 51) / E. Weiher, S. O. Šmidt, A. I. Škurko, Hrsg. Freiburg i.Br., 2007. 1. — 8. Mai. Bd. 1.
- Kriza Á. A középkori orosz képvédő irodalom I: Bizánci források — Древнерусские тексты в защиту икон, часть 1: Византийское наследие. Budapest, 2011.
- Taube M. The “Poem on the Soul” in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. 1995. Vol. XIX. P. 671–685.
- Taube M. The Spiritual Circle in the Secret of Secrets and the Poem on the Soul // Harvard Ukrainian Studies. 1994. Vol. XVIII (3/4). P. 342–355.
- Lytvynenko V. V. Anti-Arian arguments in the Iosif Volotskij’s Polemic against the Judaizers // Parresia Revue pro východní křesťanství. A Journal of Eastern Christian Studies. 2015. Vol. 9–10. P. 53–75.
- Lytvynenko V. V. Selective Textual Evidence as a Case for a Single Translator of Athanasius’ Orations Against the Arians into Old Slavonic // SLOVO, Journal of the Old Church Slavonic Institute. № 68. 2018. P. 199–226.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo
gumanitarnogo universiteta.
Serija I: Bogoslovie. Filozofia. Religiovedenie.
2019. Vol. 85. P. 52–70
DOI: 10.15382/stur1201985.52-70

Mikhail Shpakovskiy,
Junior Research Fellow
Department of Philosophy of Religion,
Institute of Philosophy
of the Russian Academy of Sciences,
12/1 Goncharnaya Str., Moscow,
109240, Russian Federation
shpakomih@mail.ru
ORCID: 0000-0002-0905-2988

TRIADODOLOGY OF JOSEPH VOLOTSKY

M. SHPAKOVSKIY

Abstract: This article deals with the Trinitarian doctrine of Joseph Volotsky. This doctrine has not yet been described by scholars in a detailed and systematic way. The article shows that Joseph followed the traditional ontology of the Trinity, which he presented systematically in the first section of *Просветитель* (Russ. ‘Enlightener’). In order to describe the general in the Trinity, he uses the terminological pair *естество* (‘nature’) and *существо* (‘substance’), and for the hypostases such terms as *состав*, *собство*, *лице*, *образ*, *ипостась* are used. In order to clarify the obscurities in the hegumen’s terminology, it was necessary to address the main patristic texts translated into Slavonic (Athanasius of Alexandria, Gregory of Nazianzus, John of Damascus), which allowed us to demonstrate important shades in the philosophical use of these words. It became clear that the similarity of terms related to hypostases goes back to Clement of Ochrid. The hegumen interprets the nature of the deity by means of apophatic mysticism, which conditioned significant aspects of human knowledge of God. On the whole, in questions of Trinitarian ontology, Joseph takes quite a traditional position. Afterwards, the *Enlightener* with its doctrine was proclaimed “Luminary of Orthodoxy” at Moscow council against heretics of 1553–54. The hegumen was also developing the topic of

divine names, and in his reasoning the following types of names can be distinguished: (1) general, (2) hypostases, (3) common actions and properties in the Trinity. Joseph's polemic with the Judaisers led him to revising the rational argumentation in favour of the existence of the Trinity based on analogy with the "image of God" in man. Joseph's arguments are also interesting in that they make it possible to reconstruct some philosophical views of heretics and relate them to specific texts of the Judaisers. At the end of the article, the conclusion is made that the emergence of the triadology of Joseph Volotsky demonstrates that the intellectual level of culture of Moscow Rus' rose considerably in the 16th century.

Keywords: Ancient Rus', Christianity, Josephites, Joseph Volotsky, *Enlightener*, Judaisers, divine names, patristics, triadology, Old Russian theology, Old Russian philosophy.

References

- Alekseev A. (2010) *Sochineniia Iosifa Volotskogo v kontekste polemiki 1480–1510 gg.* [Writings of Joseph Volotsky in Context of Polemic of 1480–1510]. St Petersburg (in Russian).
- Barankova G., Mil'kov V. (2001) *Shestodnev Ioanna ekzarkha Bolgarskogo* [The Hexaemeron of John the Exarch]. St Petersburg (in Russian).
- Bruni A. (2010) *Vizantiiskaia traditsiia i staroslavianskii perevod Slova Grigoriia Nazianszina* [Byzantine Tradition and Old Slavonic Translation of Gregory's of Nazianzus *Orations*], vol. 1. Moscow (in Russian).
- Fokin A. (2011) "Ratsional'nye metody obosnovaniia Bozhestvennoi Troichnosti v zapadnoi i vostochnoi patristike" [Rationalist Methods of Substantiating the Divine Trinity in Western and Eastern Patristics]. *Filosofiiia religii: al'manakh 2010–2011*. Moscow. Pp. 95–115 (in Russian).
- Goltz H., Prochorov G. (eds) (2011) *Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert) (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 56)*, Bd. 2. Freiburg i. Br.
- Kazakova N., Lur'e Ia. (1955) *Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia na Rusi XIV — nachala XVI veka* [Antifeudal Heretic Movements in Rus' of the 14th — Early 16th Centuries]. Moscow; Leningrad (in Russian).
- Kamchatnov A. (1992) "O simvolicheskom istolkovanii semanticheskoi evoliutsii slov *litse* i *obraz*" [On Symbolic Interpretation of Semantic Evolution of the Words *litse* and *obraz*]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury. XI–XIV vv.*, 5. Moscow. Pp. 285–299 (in Russian).
- Kamchatnov A. (ed.) (2002) *Paleia Tolkovaia*. Moscow (in Russian).
- Kliment Okhridski (1970, 1977). *Sbrani schineniia* [Selected Works], vols 1, 2. Sofia (in Bulgarian).
- Kriza Á. (2011) *A középkori orosz képvédő irodalom I: Bizánci források — Drevnerusskie teksty v zashchitu ikon, chast' I: Vizantiiskoe nasledie* [Ancient Russian Texts in Defence of Icons, Part 1: Byzantine Legacy]. Budapest.
- Lytvynenko V. (2015) "Anti-Arian Arguments in the Iosif Volotskij's Polemic against the Judaisers". *Parresia Revue pro východní křesťanství. A Journal of Eastern Christian Studies*, 9–10, pp. 53–75.
- Lytvynenko V. (2018) "Selective Textual Evidence as a Case for a Single Translator of Athanasius' Orations Against the Arians into Old Slavonic". *SLOVO, Journal of the Old Church Slavonic Institute*, 68, pp. 199–226.
- Okhotnikova V. (2007) *Pskovskaia agiografiiia XIV–XVII vv.: Issledovaniia i teksty* [Pskov Hagiography of the 14th — 17th Centuries. Studies and Texts], in 2 vols. St Petersburg (in Russian).

- Petrov V. (2007) *Maksim Ispovednik: ontologija i metod v vizantijskoj filosofii VII v* [Maximus the Confessor: Ontology and Method in Byzantine Philosophy of the 7th Century]. Moscow (in Russian).
- Prokhorov G., Miklas X., Bil'diug A. (eds) (2008) “*Dioptra*” *Filippa Monotropo: antropologičeskaia entsiklopediia pravoslavnogo Srednevekov'ia* [*Dioptra* by Philip Monotropos: Anthropological Encyclopaedia of Orthodox Middle Ages]. Moscow (in Russian).
- Rykov Iu., Turilov A. (1984) “Neizvestnyi epizod bolgarsko-vizantijsko-russkikh sviazei XI v.: Kievskii pisatel' Grigorii Filosof” [Unknown Episode of Bulgarian-Byzantine-Russian Links of the 11th Century: Kievian Writer Grigoriy the Philosopher]. *Drevneishie gosudarstva na territorii SSSR: Materialy i issledovaniia*, 1982. Moscow. Pp. 170–176 (in Russian).
- Sapozhnikov O. (2008) “Bogoslovie Ioanna Damaskina v sostave drevnerusskikh sbornikov XV v. i Florentiiskaia unii” [Theology of John of Damascus in Old Russian Collections of the 15th Century and the Florentine Union]. *Vizantijskii vremennik*, 67 (92), pp. 117–141 (in Russian).
- Sapozhnikova O. (2013) “«Bogoslovie» Ioanna Damaskina i voprosy tsitirovaniia v «Prosvetitele» Iosifa Volotskogo” [*Theology of John of Damascus and Problems of Quoting in the Enlightener* by Joseph Volotsky]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. «Istoriia, filologija»*, 12 (2), pp. 177–187 (in Russian).
- Smirnova D. (2014) “K publikatsii poslaniia novgorodskogo arkhiepiskopa Feodosiia (1542–1551 gg.) k novoprosveshchennym lopianam” [On the Publication of the Epistle of Feodosiy, the Archbishop of Novgorod (1542–1551), to the Newly-Enlightened Laplanders]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. «Istoriia i filologija»*, 1, pp. 154–159 (in Russian).
- Taube M. (1994) “The Spiritual Circle in the Secret of Secrets and the Poem on the Soul”. *Harvard Ukrainian Studies*, 18 (3/4). P. 342–355.
- Taube M. (1997) “Posleslovie k «Logicheskim terminam» Maimonida i eres' zhidovstvuiushchikh” [Afterword to the *Terms of Logic* by Maimonid and the Heresy of the Judaizers], in: *In memoriam: Sbornik pamiati S. Ia. Lur'e* [Collection of Papers in Memory of S. Ia. Lur'ye]. St. Petersburg. Pp. 239–246 (in Russian).
- Taube M. (1995) “The “Poem on the Soul” in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers”. *Harvard Ukrainian Studies*, 19, pp. 671–685.
- Trefandilov Kh. (1998) “«Bogoslovie» Ioanna Damaskina v perevode Ioanna Ekzarkha Bolgarskogo («Nebesa») i original'nye proizvedeniia drevnerusskoj literatury XI–XVI vv.” [*Theology* by John of Damascus Translated by John the Exarch (“Heaven”) and Original Texts of Old Russian Literature of the 11th — 16th Centuries], in: *Preslavska knizhovna shkol*, vol. 3, pp. 85–119 (in Russian).
- Weiber E. (ed.) (2017) *Die albulgarische Übersetzung der Katechesen Kyrills von Jerusalem (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 64) (GIM Sin. 478)*. Freiburg i. Br.
- Weiber E., Šmidt S., Škurko A. (eds) (2007) *Die Grossen Lesemenäen Des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 51)*. Freiburg i. Br.
- Zamaleev A. (1998) *Vostochnoslavianskie mysliteli: Epokha Srednevekov'ia* [East Slavonic Thinkers: Period of Middle Ages]. St Petersburg (in Russian).
- Zimin A., Lur'e Ia. (eds) (1959) *Poslaniia Iosifa Volotskogo* [Epistles of Joseph Volotsky]. Moscow; Leningrad (in Russian).