

# ФИГУРА РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВОГО ИКОНОПИСЦА В КОНЦЕПЦИИ ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОГО СВЯТООТЕЧЕСКОГО ХОЛИЗМА

**Соколов Иван Александрович**

Северный (Арктический) федеральный университет

им. М.В. Ломоносова

IvanSok33@yandex.ru

## THE FIGURE OF RUSSIAN MEDIEVAL ICONOGRAPHER IN THE CONCEPT OF EASTERN CHRISTIAN PATRISTIC HOLISM

**I. Sokolov**

*Summary:* This article is an attempt to consider the theological foundations for understanding the figure of a Russian medieval iconographer through the prism of Eastern Christian phenomenological, psychosomatic and teleological holism. The article examines the reflection of patristic holism in texts devoted to the personality and work of Alipy Pechersky, Theophanes the Greek, and Andrei Rublev. The main sources used are medieval texts of didactic and hagiographic literature and the additional sources are late liturgical literature of the 17th–20th centuries. The analysis demonstrates the ideas of patristic holism, articulated in the works of the Holy Fathers of the 4th–7th centuries, not only remain relevant, but also form the basis for the formation of ideas about the iconographer as the ideal of integrity and harmony of the human personality and about icon painting as communion with God.

*Keywords:* phenomenological holism, psychosomatic holism, teleological holism, deification, the mind, the heart, icon painting, iconographer.

*Аннотация:* Данная статья является попыткой рассмотрения богословских оснований осмысления фигуры русского средневекового иконописца сквозь призму восточнохристианского феноменологического, психосоматического и телеологического холизма. Рассматривается отражение святоотеческого холизма в текстах, посвященных личности и творчеству Алипия Печерского, Феофана Грека, Андрея Рублева. В качестве основных источников используются средневековые тексты учительной и агиографической литературы, в качестве дополнительных — поздняя литургическая литература XVII–XX веков. В результате анализа демонстрируется, что идеи святоотеческого холизма, артикулированные в творениях Святых Отцов IV–VII веков, не просто остаются актуальными, а составляют основу для формирования представлений об иконописце как идеале цельности и гармонии человеческой личности и об иконописании как богообщении.

*Ключевые слова:* феноменологический холизм, психосоматический холизм, телеологический холизм, обожение, ум, сердце, иконопись, иконописец.

Икона – поистине особый феномен русской культуры, визуализирующий в художественном произведении метафизическую реальность преображенного мира, созданный по особым канонам образ, обладающий сакральным статусом. Изучение памятников древнерусского искусства и, в частности, иконописи началось на рубеже XIX–XX веков и после перерыва, связанного с политическими гонениями на Церковь после Революции 1917 года, возобновилось в середине столетия в работах таких советских исследователей, как В.Н. Лазарев, М.В. Алпатов, С.С. Аверинцев, Н.К. Голейзовский, Г.М. Прохоров и т.д. Современные исследования иконописного искусства освещены в трудах И.К. Языковой, В.В. Бычкова. Огромный вклад в изучение истории иконописи Русского Севера принадлежит Т.М. Кольцовой. Результаты научных изысканий составили многогранную базу для осмысления иконы в историческом, культурологическом, искусствоведческом и эстетико-философском плане.

Вместе с тем исследовательского внимания требует фигура самого иконописца. Вследствие того, что иконописец выступает в качестве субъекта создания образа, одновременно с воспроизведением канона он отража-

ет в иконе черты собственной личности и особенности историко-культурного контекста эпохи. Целью настоящего исследования выступает рассмотрение разных точек зрения на фигуру иконописца в контексте богословской церковной традиции в средневековой культуре Руси XI–XV веков.

Русь вместе с основами восточной христианской веры восприняла от Византии и ее святоотеческую традицию и оформленный в ходе многовекового развития и противостояния иконоборчеству иконописный канон. Особое место в культурном сознании средневековой Руси занимает богословское восточнохристианское учение об исихии (греч. ἡσυχία – «безмолвие», «молчание») – исихазм, характерными чертами которого выступает феноменологический, психосоматический (сомапсихический) и телеологический холизм, т.е. представление о преображенном человеке как едином целом. Феноменологический святоотеческий холизм заключается в восприятии феноменов ума и сердца в их единстве, отводя особое место сердцу как центру человеческой личности, главному мыслительному и одновременно телесному органу. Психосоматический (сомапсихический) холизм состоит в соответствующем феноменоло-

гическому холизму гармоничном единстве духа, души и тела человека при достижении им единства ума и сердца. Этот же аспект иллюстрирует практическую сторону исихазма по творению умной молитвы, впервые упомянутую в творениях преподобных Иоанна Лествичника и Никифора Исихаста. Телеологический холизм является выражением конечной цели исихастского учения по достижению человеком состояния теозиса (греч. Θεωσις – «обожение») – сопричастности тварной природы человека с нетварной природой Бога при содействии Божественной благодати. Подобное учение требует анализа истоков исихастской традиции, послужившей необходимым условием для создания памятников средневековой Руси и формирования соответствующего понимания иконописца, его фигуры и личности в отечественной философо-богословской и религиозно-философской мысли. Однако, прежде чем перейти к осмыслению фигуры иконописца в контексте рассмотренных аспектов святоотеческого холизма, необходимо сделать несколько основополагающих уточнений.

При рассмотрении в текстах русской культуры фигуры иконописца, создающего образы горнего мира, мы исходим из представления об единстве ума и сердца, основанного на многовековом опыте традиции исихазма. Визуальная (материальная) и одновременно духовная природа иконописных изображений может быть охарактеризована в контексте двусторонних отношений. Во-первых, как диалог иконописца с Богом, выраженный в акте богообщения. Создавая иконописный образ, художник отражает в своем творчестве итог «духовного делания» его души. Таким образом, идеальное действие по созданию иконописцем иконы может быть описано, с ориентацией на принцип феноменологического и психосоматического холизма, следующим образом: по своей молитве иконописец сподобляется «чистой молитвы», «сведя ум в сердце», соединяет свою личность с Божественною личностью, действует в соработничестве с Ним, достигая в конечном итоге – обожения своей личности, души и тела по благодати, дарованной ему Богом. В процессе достижения теозиса иконописец становится полностью свободен. Именно эта наивысшая «мера свободы» позволяет ему воплотить и передать истинные смыслы Божественного откровения в красках. Во-вторых, практика иконописания может быть охарактеризована одновременно и как беседа иконописца с непосредственным реципиентом – человеком, воспринимающим этот образ. Икона является отражением метафизической реальности, преображенного мира, и через вещественный образ возводит ум и сердце человека к нематериальному Первообразу. Выразительность иконописного образа, напрямую зависящая как от духовного состояния, так и от художественной передачи его сути иконописцем, действует на человека, созерцающего этот образ.

Прежде чем обратиться к конкретным текстам, посвященным русским иконописцам, нужно выявить богословские основы холизма, в частности, рассмотреть православное понимание феноменов ума и сердца, которым в большей или меньшей степени уделяли внимание Святые Отцы IV–VII веков. Феноменологический и психосоматический холизм не является подходом, рожденным исключительно в лоне византийского православия. Его окончательному оформлению предшествует долгое развитие богословия Восточно-христианской Церкви в целом, опирающееся на Священные книги Ветхого и Нового Заветов. Кроме того, учение Святых Отцов вобрало в себя некоторые из аспектов греческой философии классического и эллинистического периодов [17].

Одним из первых примеров выражения основ холистического подхода в святоотеческом учении являются сочинения основателя отшельнического монашества Антония Великого. Известными творениями преподобного, раскрывающими взгляды на ум и сердце, выступают его письма к монахам. Сердце в текстах преподобного Антония выступает в качестве глубинного центра личности человека, вторжение греха в который может повлечь за собой дальнейшее повреждение души и тела человека. Преподобный иллюстрирует данный тезис, проводя следующую аналогию: «Как огонь, если его не погашают, истребляет большие леса, так коварство, если открывают ему ход в сердце, погубляет душу, оскверняет тело, причиняет много зла и порождает порочные мысли» [10].

Вместе с тем, говоря об осуществлении человеком Божественного закона преподобный отмечает необходимость чистоты тела, чистоты зрения, чистоты осязания и чистоты слуха. Особое место Антоний Великий отводит чистоте сердца: «Чтобы ходить по пути святых, должно исполнять закон Господень, то есть: иметь чистоту тела, чистоту зрения, чистоту осязания, чистоту слуха и наипаче – чистоту сердца. А для сего должно воссылать к Богу молитву Псалмопевца: сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей...» По мысли преподобного, молитва необходима для принятия Божественной благодати, поскольку она способствует чистоте сердца и только чистое сердце может принять дар, ниспосланный от Бога: «Сей Дух вселяется только в сердца чистые. Когда Он будет жить в вас, то откроет вам высокие тайны и много другого» [10].

Показательно также и то, что греху, по мысли Антония Великого, первоначально необходимо войти в сердце, человека, прежде чем в его уме будет рождена порочная мысль. В данном случае можно сделать вывод о представлении преподобного о сердце как об органе мышления человека. Однако, пусть Антоний Великий не пишет об этом открыто, данная мысль незримо присутствует в его наставлениях и получает свое развитие в творениях другого подвижника – преподобного Мака-

рия Египетского. Преподобный Макарий, подобно Антонию Великому, подразумевает под сердцем глубинный центр человеческой личности. При этом Макарий Египетский открыто пишет о сердце человека как об органе мышления, в котором явно присутствует Божественная благодать: «На скрижалях сердца благодать Божия пишет законы Духа и небесные тайны; потому что сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении. И когда благодать овладеет пажитями сердца; тогда царствует она над всеми членами [тела] и помыслами: ибо там ум (nous) и все помыслы, и чаяние души. Почему, благодать и проникает во все члены тела» [13].

Согласно мысли преподобного Макария, чтобы стяжать Божественную благодать необходимы усилия человека. Восприняв слова апостола Павла (Рим 12:2; 1 Кор 3:9), преподобный пишет о соработничестве человека Богу в делах сохранения (стяжания) благодати в его сердце: «... Насколько он [каждый христианин. – И.С.] в телесном и душевном борении придает себя всякому благоугождению заповедям, настолько он стяжает причастие Духу для духовного возрастания и обновления ума, приобретая себе, по благодати и дару Божию, спасение и, с помощью веры, любви и борения свободного произволения, усваивая себе преуспевание и возрастания в меру совершенного духовного возраста... Ведь как невозможно усвоить возрастание преуспевания посредством одной лишь Божией силы и благодати без содействия и усердия [самого] человека, так невозможно достичь совершенной воли Божией и прийти в [полную] меру свободы и чистоты лишь посредством собственной силы, усердия и настойчивости, без содействия и помощи Святого Духа...» [13].

Творения Евагрия Понтийского содержат в себе представления, выходящие за рамки библейского понимания ума и сердца и восходящие к классической философии Платона и Аристотеля, а также эллинистической философии стоицизма. В первом случае это учение Платона, изложенное в диалоге «Федр», где ум выступает в качестве «кормчего души», и учение Аристотеля. У последнего ум приобретает свойство деятельного начала души и сравнивается философом со светом, определяющим бытие разумной части души, в трактатах «О душе» и «Об ощущениях», в «Никомаховой этике» отождествляется с подлинным «Я» человека, а в «Метафизике» – с Богом [8]. Второй аспект, восходящий к философской школе стоиков, – понимание ума в контексте освобождения от страстей, достижения состояния свободы и состояния апатии (бесстрастия). В своих творениях преподобный Евагрий интерпретирует взгляды греческих философов в контексте христианского учения, опираясь на богословское наследие Оригена [17].

Преподобный не говорит о «всем телесном сочленении» и отводит особую роль феномену ума как «храму

Божественной Троицы», пищей для которого является молитва. Истинная чистая молитва дается человеку Богом посредством ниспослания Им Божественной благодати: «Тогда как прочие производят в душе помыслы, мысли и представления, пользуясь изменениями тела, Господь делает противоположное: Он входит в сам ум и влагает в него ведение о тех вещах, какие Ему угодны; посредством же ума Он унимает и невоздержанность тела» [13]. Именно тогда человек, посредством очищенного ума, в который Бог влагает Божественные замыслы о мире (логосы), сподобляется чистой молитвы, которую Евагрий Понтийский характеризует как «беседу ума с Богом», подразумевая под ней доверительный диалог человека со своим Творцом, в том случае, когда уму уже не требуется тварного посредничества для обращения к созерцанию Святой Троицы. Евагрий Понтийский был одним из первых аскетических писателей, обозначившим «делание» («практику») в качестве духовного метода. В данном случае «созерцание» в концепции Евагрия Понтийского неразрывно связывается с добродетелью и добывается ей в процессе аскетической «практики» [13]. Более того, выраженная Евагрием Понтийским мысль о нерассеянной молитве как о «высшем мышлении ума» соотносится с аскетическим выражением наивысшего уровня самособранности и цельности, когда дух человека оставляет все несоотносящееся с Богом и делает попытку свое «я поставить в соотношение с высшим не-Я, свою личность – с личностью Божественною» [13].

Феноменологический холизм ума и сердца также проявляет себя в аскетических беседах Диадокха Фотикийского, объединившего рассмотренные нами взгляды Святых Отцов на феномены ума и сердца в цельную самостоятельную концепцию. Диадокх Фотикийский пишет о повреждении способности познания человека в результате последствий грехопадения и разделении ума, одна часть которого соединилась со страстной частью души, «поэтому с приятностью ощущает житейские блага», а другая – с ее разумной частью.

Согласно учению Диадокха, объединить разделенный ум возможно, т.к. Бог «призывает душу к сильной любви славы Своей» [14]. Преподобный сравнивает благодать Бога с жемчужиной, которую человек может приобрести «продав свое имущество», т.е. приобретя навык «презирать блага мира сего». Однако истинное соединение разделенного ума возможно только по благодати Божией и устремлению к этому самого человека – синергию. Диадокх Фотикийский говорит о необходимости сохранения ума с помощью призывания имени Иисуса Христа. Только в результате бесстрастия ум может «невыразимо ощущать Божественную благодать». При этом ум, видя памятование человека о Боге, требует от него добродетельного дела при его влечении к Нему. Диадокх Фотикийский иллюстрирует это следующим образом: «Ибо кто в глубине сердца непрестанно занимается сим святым с



славным именем, тот может некогда увидеть и свет ума своего. <...> Ибо это славное и многовожденное имя посредством памяти ума долго пребывающее в теплоте сердца производит в нас навык совершенно любить благодать Его, так как дальше нет никакого препятствия» [14].

Человек творящий молитву и призывающий Имя Иисуса Христа становится всецело пребывающим своим умом в сердце. В этом заключается принципы феноменологического и психосоматического холизма, получившие свое окончательное оформление в концепции исихазма, оформившейся в XIV веке в результате богословских споров между варламитами – сторонниками учения Варлаама Калабрийского – и паламитами – сторонниками Григория Паламы, одного из основных представителей исихазма как молитвенной практики и богословского учения. Мысль о феноменологическом холизме преподобный Григорий выражает следующим образом: «Сердце – сокровищница разумной способности души и главное телесное орудие рассуждения. Стараясь в строгом трезвении соблюдать и направлять эту свою способность, что же мы должны делать как не то, чтобы, собрав рассеянный по внешним ощущениям ум, приводить его к внутреннему средоточию, к сердцу, хранилищу помыслов?» [18]. Говоря о достижении человеком обожения, Григорий Палама так иллюстрирует этот процесс: «потому что, как у одержимых чувственными, гибнущими наслаждениями сила душевного желания вся целиком опустошается в плоть, из-за чего они полностью становятся плотью, и Божий Дух, по Писанию, не может жить в них (Быт. 6: 4), так у восходящего к Богу и привязавшихся душой к Божией любви даже плоть, преобразившись, тоже возвышается и тоже вкушает общение с Богом, сама делаясь Божиим владением и местожительством» [18].

В целом, святоотеческое учение о человеческой природе и человеческом предназначении, обобщенное в богословии исихазма, определило и интерпретацию фигуры иконописца в средневековой культуре. Феноменологический холизм ума и сердца и следующий за ним психосоматический холизм души и тела лежат в основе исихастского учения, положения которого были переняты Древней Русью вместе с учением христианского Востока.

## II

Наиболее известным и примечательным представителем русского иконописного искусства домонгольского периода является преподобный Алипий (Олимпий) Печерский (ок.1065 или 1070 – ок.1114 гг.). Преподобный Алипий является одним из первых иконописцев Киевской Руси, имя которого упоминается в Киево-Печерском патерике. Текст агиографического сборника содержит сюжеты о чудотворном исцелении преподобным Алипием прока-

женного, явлении ему ангела и написания им иконы в момент болезни святого, а также созерцании преподобным иконописцем явления чудотворного образа Пресвятой Богородицы при украшении греческими иконописцами – учителями Алипия Печерского – Печерской церкви [4]. Однако в повествовательном тексте патерика отсутствуют прямые указания на внутреннюю природу иконописца в согласии со святоотеческим учением, появляются они в литургической литературе XVII века.

Одно из первых упоминаний, свидетельствующих о местном почитании иконописца, относится к XVII веку и отмечено включением тропаря Алипию Печерскому в четвертую песнь канона преподобным отцам Печерским, созданного иеромонахом Милетием Сирига по благословлению Петра Могилы в 1643 году до установления общецерковного почитания Алипия Печерского в лике преподобных после указов Священного Синода в XVII веке [1]. К тому же времени исследователи относят появление славословной службы «преподобного Алипия, иконописца Печерского, в Ближних пещерах почивающего» [1]. Несмотря на тот факт, что литературный памятник посвящен иконописцу домонгольского периода, его можно трактовать, как позднюю интерпретацию учения исихазма о богообщении, основанную на положениях святоотеческого холизма.

Данный богослужебный текст описывает преподобного как человека, который «образ славы Божия во уме своём имея выну... и Егоже лице в сердце твоём начертал еси» [15]. Приведенный стих описывает Алипия Печерского как человека, созерцающего «Божью Славу». В данном контексте под «Божией Славой» понимается как проявление свойств Бога в материальной действительности, так и фигура речи, использованная для иллюстрации высшей степени постоянного Божественного присутствия в уме преподобного. Подобное специфическое состояние ума, по святоотеческому учению, невозможно без нахождения Бога в ядре человеческой личности – сердце. Поскольку святоотеческое предание отводит сердцу главное место в существе человека, начертание Алипием «Божиего лица» в сердце означает глубинное умопостижение Бога – «умное деятельное размышление» иконописца о Боге и дальнейшее воплощение сакрального Первообраза, в иконе как результате богообщения.

Несомненно, написание иконописных изображений Алипием Печерским помимо «умного размышления» сопровождалось и духовным чувственным переживанием: размышлением о Боге в сердце во всякое время и особенно – во время написания иконы. Подобное переживание описывается в тексте службы с акцентом, на «плотянном» сердце, выражением глубокого чувства которого является плач: «потёр вапы безпрестанных моли́тв,/ растворив т́я слезными пото́ки,/ написа́л еси́ на се́рдце плотьа́нем ви́дение невидимы́я сла́вы

Пресвятѣя Троицы». Более того, богослужебный текст в равной мере способствует раскрытию участия иконописца в диалоге человека с Богом через созданные им иконы: «не мзды ради, но ревностно двѣжим, прилежал еси делу своему... яко да вси, зряще на иконы твоѣ, в любовь Божию сердца свои обращают». Создание икон, таким образом, в литургическом тексте трактуется как соработничество Алипия Печерского, исполненное его решимостью в осуществляемом им служении, отмеченное, с одной стороны, любовью самого иконописца к Создателю, а с другой – обращением в любовь человеческих сердец, созерцающих иконографический образ, созданный иконописцем.

Не менее значимым для раскрытия средневекового понимания иконописания и фигуры иконописца в связи с идеями святоотеческого холизма выступает образ Феофана Грека (ок.1340 – ок.1410 гг.). В литературе и культуре Древней Руси не сохранилось ни одного свидетельства, подтверждающего местное почитание Феофана Грека как святого. В отличие от Алипия Печерского, иконописец не был канонизирован Русской Православной Церковью, и вследствие этого мы не имеем какого-либо агиографического или литургического текста, непосредственно посвященного личности Феофана. Тем не менее в истории зафиксировано представление о Феофане Греке как о человеке выдающемся и глубоко духовном. Летописные источники, повествующие лишь о созданных образах и не содержащие каких-либо подробных биографических сведений об иконописцах, отмечают фигуру Феофана Грека [6]. Об иконописце упоминается в Третьей новгородской летописи 1378 года в связи с описанием возведения церкви Спаса Преображения на Ильине улице. Софийская и Воскресенская летописи содержат указания на роспись Феофаном Греком Церкви Святого Михаила в Москве: «а мастер бѣше Феофан иконник со учениками своими» [6]. Кроме того, одним из свидетельств современников о Феофане Греке является сочинение Епифания Премудрого – послание к игумену тверского Спасо-Афанасьева монастыря Кириллу Тверскому

В этом тексте ум Феофана Грека представлен Епифанием Премудрым абсолютно собранным. Бог вкладывает в ум иконописца Свои идеи-логосы – замыслы о мире, под которыми, таким образом, понимаются представления о святости: Феофан Грек «умом обдумывал далекое и мудрое» [8]. Эта мысль иллюстрируется и противопоставлением, проводимым Епифанием Премудрым между Феофаном Греком и «некоторыми» другими иконописцами, которым присуща «непонятливость» в написании икон, от чего они постоянно вынуждены ориентироваться на материальный образец. Вероятно, в соответствии с учением о холизме, под «непонятливостью» предположительно подразумевается не только лишь одно возможное отсутствие знаний о художественной передаче образа, а общее «непонимание Бога» – отсутствие Его в уме

иконописцев в противоположность уму Феофана Грека, который уже не нуждается в тварном посредничестве в созерцании Бога и поэтому не обращается в процессе иконописания к образцам, тем самым не злоупотребляя излишним «всматриванием» в другие иконы, и поэтому имеет возможность деятельно созерцать изображения святых, сохраняя сокровенный Первообраз у себя в уме. Подобное умопостижение Феофаном Греком святости способствует точному изображению им иконописного образа. Не исключено, что именно подобная мысль легла в основу характеристики Феофана Грека как «преславного мудреца» и «философа зело искусного» [10].

Отражение холизма, единства умного делания и сердечного переживания, мы находим в небольшом тексте, входящем в состав «Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руського» [12]. В Погодинском № 27 Апостоле данный текст именуется «Посланием мужа мудра къ преподобну мужю, — именем Феофанъ, а емуже посла, имянуется Прохорос», авторство которого, по предположению Г.М. Прохорова, принадлежит самому Феофану Греку. Адресат данного послания отождествляется с его и Андрея Рублева соработником при росписи в 1408 г. Благовещенского собора в Московском Кремле – известным иконописцем XV века – Прохором с Городца [12].

В анализе композиционной структуры произведения Г.М. Прохоров выделяет центральную часть послания, посвященную теме «Божественной любви», которую иконописец обрамляет своим «философским размышлением» о суетности жизни. Тема «Божественной любви» раскрывается в цитировании Феофаном Греком отрывков из Священного Писания: «Богъ любви есть», — якоже научимся от божественных Писаний, аиже пребывает в любви в Бозе, пребывает и Бог в нем...» (Ин. 4:16) [12]. Данный текст, подобно службе Алипию Печерскому, сопрягает научение и сердечное переживание в процессе богопознания, однако делает это в форме философской манифестации Божественной любви, свойственной Феофану Греку. В случае, если само послание не принадлежит руке иконописца, то это ничуть не умаляет значимости в образе Феофана Грека ума и сердца в соответствии со святоотеческим учением, поскольку «умозрение», отмеченное Епифанием Премудрым в послании к Кириллу Тверскому и вхождение в ум Божественных логосов, согласно концепции святоотеческого холизма (Антоний Великий, Евагрий Понтийский) вторично по отношению к просвещению сердца человека и вхождению туда благодати, ниспосылаемой Богом.

Формирование иконописного искусства монгольского периода напрямую связано с окончательным оформлением учения исихазма, в русской традиции нашедшем воплощение в фигурах преп. Сергия Радонежского и иконописца-богослова Андрея Рублева (ок.1360

– ок.1430). Обращаясь к творчеству Андрея Рублева, трудно говорить о его личностных особенностях вследствие практически полного отсутствия биографических сведений об иконописце. Тем не менее данные, дошедшие до нас, свидетельствуют о принятии преподобным Андреем в зрелом возрасте монашеского пострига, тем самым закрепившего за ним статус инок (чернеца) – самое низкое положение в церковной иерархии. [2]

Как пишет Е.Н. Телицына, есть основания полагать, что после смерти Андрея Рублева достаточно быстро формируется местное почитание его как преподобного. Миниатюры в лицевом житии преподобного Сергия и Никона Радонежских XVI–XVII вв. изображают Андрея Рублева с нимбом [2]. В месяцеслове Симона (Азарьина) иконописцы Андрей Рублев и его сопостник Даниил упоминаются как святые [2]. Близость Андрею Рублеву идей исихастского учения в определенном смысле подтверждается связью с преп. Сергием и Никоном Радонежскими. По благословию преподобного Никона Андреем Рублевым и была написана икона Пресвятой Троицы в похвалу учителю Никона – Сергию Радонежскому. Искусствовед И.К. Языкова отмечает, что в данном произведении Андрей Рублев отразил «образ молитвы» преподобного, связанный с прославлением им единства Троицы Божия в течение всей своей жизни [19].

Отражение связи фигуры Андрея Рублева с исихастской традицией прослеживается в сочинении преподобного Иосифа Волоцкого (14 ноября 1440 – 9 сентября 1515 гг.) Данный текст достаточно подробно демонстрирует опыт «созерцания» икон и последующее возведение ума к Богу. «Добродетель имели и любовь к воздержанной и к иноческой жизни, и как им Божественной благодати удостоиться, и только старались заботиться о Божественной любви так, чтобы никогда о земном не стараться, но всегда ум и мысль возносить к невещественному и Божественному свету, мудрое же око всегда устремлять от мирской жизни к изображенным образам Владыки Христа и Пречистой Его Матери и всех святых. Так и в праздник светлого Воскресения Христова на скамьях сидели и перед собой имели божественные и достойные высшего почитания иконы и, постоянно на них смотря, исполнялись Божественной радости и светлости. И не только в этот день так полагали, но и в прочие дни, когда не занимались живописательством» [7].

Официальная канонизация Андрея Рублева в лике преподобных произошла в 1988 году, тогда же была написана славословная служба, ставшая богословской манифестацией триединства Бога и одновременно с этим – иллюстрацией идей святоотеческого холизма: гармоничного единства ума и сердца в иконописании преподобного Андрея, воплотившего учение Сергия Радонежского в вещественном образе. Текст службы закрепляет за Андреем Рублевым преемственность по отношению

к Сергию Радонежскому, переданную в словах «ученик великаго Сѣргія быв, преподобне Андрѣе». А преподобный Сергий «яко свѣтильникъ превознесенный возсиялъ еси, блистая лучами Божественнаго свѣтолітія». Традиционный образ света как воплощения святости восходит в том числе к Фаворскому свету — центральной богословской идее Григория Паламы о Божественных энергиях и богопознании. Упоминание в тексте службы имени Григория Паламы – «сей свѣтъ видѣша апостоли на Фаворѣ, / Афѳоніи же отцы со свѣтымъ Григоріемъ исповѣдаша яко нетварную силу Божію» – закрепляет факт достижения Андреем Рублевым состояния теозиса, обожения ума и сердца. Согласно характеристике, заключенной в богослужебном тексте, Андрей Рублев устремляется к богопознанию и в процессе «Троїческій ѿмать ѡбраз и число» – смог «поймать», «увидеть» образ Троицы и воплотить его. Преподобный познает Божественную Любовь и Славу: «тѣмже любовь и красоту совершенную... Господа Славы позналъ еси» и, соответственно, святоотеческое учение приводит Андрея Рублева к познанию Божиего величия, явленного ему через чистоту ума и сердца: «...чистоту ума и сердца, / целомудрие и кротость возлюбив, отче Андрѣе, / очернѣвшее естество міра сего отвѣргл еси / и устремился еси к Совершенному». Преподобный стяжает благодать через молитвенный и постнический подвиг и возносится умом к «невещественному и божественному свету Пресвятой Троицы» [16]. Таким образом, современный текст службы создает одновременно и индивидуальный образ преподобного Андрея, и универсальный образ иконописца, основанный на обобщении холистических идей как святоотеческого учения, так и отечественной культурной традиции.

В заключение, рассмотрев составляющие святоотеческого восточнохристианского холизма применительно к формированию средневековых представлений об иконописании как богообщении, мы можем сформулировать некоторые выводы. Как видно из представленного анализа, учение исихазма представляет многовековую развитую религиозную традицию, начиная от времени становления монашества (Антоний Великий, Макарий Египетский, Евагрий Понтийский, Диадокх Фотикийский) и заканчивая ее окончательным оформлением в молитвенной практике и богословии подвижников Афона, выдающимся представителем которых выступает преподобный Григорий Палама. Феноменологический, психосоматический и телеологический аспекты святоотеческого холизма составляют структурные элементы православного учения, способствующие гармонизации человеческой жизни в достижении человеком цели его существования – обожения его личности, тела, духа и души при установлении единства ума и сердца и содействии Божественной благодати.

Идеалы духовной цельности человеческого существа, присутствующие в исихастской традиции, были

восприняты русской средневековой культурой, одним из ярких проявлений которой стало понимание иконописи как гармонизации духовного и телесного (плотного) зрения, а иконописания как богообщения. Единство просветления ума и радости сердца воплощено в образах преподобных иконописцев Алипия Печерского, Андрея Рублева, а также исключительного для своего времени иконописца-философа Феофана Грека. Вместе с тем, подобный анализ неизбежно ставит вопрос об идеализации фигуры иконописца в более поздних интерпретациях – литургических памятниках XVII–XX веков – и, как следствие, вопрос о соответствии подобных представлений контексту русской средневековой культуры. Однако, на наш взгляд, привлечение поздних текстов для осмысления средневековой культуры имеет смысл по

следующим причинам. Во-первых, они никоим образом не противоречат учению о феноменологическом, психосоматическом и телеологическом аспектах холизма. Более того, они опираются и обобщают святоотеческое представление о человеке, в котором наиболее полно раскрывается идеал духовной цельности. Во-вторых, данные источники являются показателем устойчивости оснований духовного опыта, воспринятого и развитого русской культурой и во многом предопределившего исторический опыт русского народа. Можно утверждать, что святоотеческий холизм в дальнейшем получил свое развитие в религиозно-философских работах русских мыслителей: И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Е.Н. Трубецкого, П.А. Флоренского.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Алипий Печерский [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия – Режим доступа: <https://www.pravenc.ru/text/114292.html> (дата обращения: 10.03.2023). – Загл. с экрана.
2. Андрей Рублев [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия <https://www.pravenc.ru/text/115312.html> (дата обращения: 10.03.2023). – Загл. с экрана.
3. Адрианова-Претц В.П. Слово о житии и о представлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руського // ТОДРЛ М.;Л 1947 Т.5; Соловьев А.В. Епифаний Премудрый как автор «Слова о житии и о представлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руського» // Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ) М.;Л 1961. Т. 17
4. Киево-Печерский патерик [Электронный ресурс] // Президентская библиотека имени Б.Н. Ельцина – Режим доступа: <https://www.prilib.ru/item/436520> (дата обращения: 10.03.2023). – Загл. с экрана.
5. Лепахин В.В. Исихазм: содержание понятия и его границы // Валерий Владимирович Лепахин // Православный портал «Азбука веры» – Режим доступа: <https://azbyka.ru/isixazm-soderzhanie-ponyatiya-i-ego-granicy>, свободный (дата обращения: 10.03.2023). – Загл. с экрана.
6. Ляхова, К.А. Мастера иконописи и фрески / [Авт.-сост. К.А. Ляхова]. – Москва: Вече, 2003 (ГУП Моск. тип. j 2). – 286, [1] с.: ил.; 27 см. – (Magistri artium); ISBN 5-94538-262-0 (в пер.)
7. Иосиф Волоцкий. Ответ недоверчивым и рассказ короткий о святых отцах живших в монастырях, которые в русской земле находятся [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры» — Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/iosif\\_volotskij/otvet-nedoverchivym-i-rasskaz-korotkij-o-svyatym-otcym-zhivshim-v-monastyryah-kotorye-v-russkoj-zemle-nahodjatsja/](https://azbyka.ru/otechnik/iosif_volotskij/otvet-nedoverchivym-i-rasskaz-korotkij-o-svyatym-otcym-zhivshim-v-monastyryah-kotorye-v-russkoj-zemle-nahodjatsja/), свободный (дата обращения: 05.12.2024) – Загл. с экрана.
8. Макарова И.В. Об одном атрибуте деятельного ума у Аристотеля // Ирина Владимировна Макарова // [Электронный ресурс] / «КиберЛенинка» : науч. электрон. библиотека – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/ob-odnom-atribute-deyatelnogo-uma-u-aristotelya/viewer/>, свободный (дата обращения: 05.12.2024) — Загл. с экрана.
9. Письмо Епифания Премудрого к Кириллу Тверскому [Электронный ресурс] / Православный портал «Азбука веры» — Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Epifanij\\_Premudrogo/pismo-epifanija-premudrogo-k-killu-tverskomu/](https://azbyka.ru/otechnik/Epifanij_Premudrogo/pismo-epifanija-premudrogo-k-killu-tverskomu/), свободный (дата обращения: 13.01.2025). – Загл. с экрана.
10. Поучения / Преподобный Антоний Великий; [Сост. Е.А. Смирнова]. – Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 701 с., [1] л. цв. ил. (Духовная сокровищница) / Двадцать слов к монахам. 132–160 с.
11. Прохоров Г.М. Непонятный текст и письмо к заказчику в «Слове о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руського» // ТОДРЛ. Л., 1985 Т.40.
12. Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://reallib.org/reader?file=1349763&pg=97> – Загл. с экрана.
13. Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Том 2. Золотой век святоотеческой письменности (начало IV–начало V вв.) / Под общей редакцией митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). – М. Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2017. – 720 с.
14. Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Том 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. / Под общей редакцией митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева). – М. Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2021. – 648 с.
15. Славословная служба Алипию Печерскому [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры» – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe\\_Bogoslužhenie/mineja-avgust/17](https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogoslužhenie/mineja-avgust/17), свободный (дата обращения: 13.01.2025). – Загл. с экрана.
16. Славословная служба Андрею Рублеву [Электронный ресурс] // Православный портал «Азбука веры» – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe\\_Bogoslužhenie/mineja-dopolnitelnaja/33](https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogoslužhenie/mineja-dopolnitelnaja/33) (дата обращения: 13.01.2025). – Загл. с экрана.
17. Соколов И.А., Бедина Н.Н. Дэвид Брэдшоу «Разум и сердце в понимании христианского Востока и Запада» // Вестник славянских культур. 2024. Т. 73. С.



- 18–46. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-73-18-46>
18. Триады в защиту священо-безмолвствующих: [Перевод] / Св. Григорий Палама; [Послел. В. Вениаминава, с. 344–381]. – М.: Канон, 1995. – 380,[3] с. – (История христианской мысли в памятниках).; ISBN 5-88373-026-4
19. Языкова, И.К. История иконописи [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://magisteria.ru/category/icon>, свободный (дата обращения: 13.01.2025) — Загл. с экрана.
- 

© Соколов Иван Александрович (IvanSok33@yandex.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»