



ПРАВОСЛАВИЕ И ЦЕРКОВЬ



УДК 113 DOI 10.25986/IRI.2022.8.89.018

М. В. Шпаковский

Институт философии РАН, Москва, Россия. shpakovich@mail.ru

СИМВОЛИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ИВАНА БЕГИЧЕВА В «ПОСЛАНИИ О ВИДИМОМ ОБРАЗЕ БОЖИИ»

В статье рассматривается богословие символа Ивана Бегичева, изложенное им в так называемом «Послании о видимом образе Божии». Согласно этому посланию в библейских теофаниях являлся не сам Бог, а ангелы, которые принимали видимый образ и именовались богом. В исследовании детально комментируется и разбирается богословие Бегичева, а также выявляются новые параллели и заимствования из *Cogrus Aegoragiticum*, «Богословия» и «Диалектики» Иоанна Дамаскина, «Просветителя» Иосифа Волоцкого и др. Обсуждается вопрос о месте Бегичева в древнерусской традиции богословия символа, восходящей к «Просветителю» Иосифа Волоцкого.

Ключевые слова: Иван Бегичев, «Послание о видимом образе Божии», богословие символа, древнерусское богословие, древнерусская философия

Иван Бегичев (ум. до ноября 1651 г.) хорошо известен исследователям как автор «Послания о видимом образе Божии» (далее – «Послание»), опубликованного А. И. Яцимирским по единственному известному ему списку середины XVII в. [Яцимирский, с. I–X]. Послание оканчивается тайнописью, расшифровав которую А. И. Яцимирский установил имя автора. Несколько позднее И. Е. Забелин разыскал новый список XVIII в., восходящий к иной рукописи, где сохранилось имя адресата, и установил, что послание было направлено царскому стольнику (на тот момент) и брату царицы Евдокии Стрешневой С. А. Стрешневу, который, если верить «Посланию», был благодетелем Бегичева [Забелин, с. 3–5]. И. Е. Забелин также отождествил Ивана Бегичева с Иваном Ивановичем Бегичевым, патриаршим, а затем и царским стольником, бежавшим в 1643 г. в Литву из-за обвинений в «жидовстве». К 1646 г. Бегичев, по-видимому, вернулся в Россию [Забелин, с. 5–8]. Отождествление И. Е. Забелина было подтверждено Б. Н. Флорей, который на основе польских источников описал польский период жизни Бегичева, где он был благосклонно принят как дворянин и христианин [Флоря].

Поводом для написания «Послания» стала ссора между Бегичевым и Стрешневым на охоте под «Черной грязью», вотчиной Стрешнева. Стольники поспорили о рассказе 33-й и 34-й глав книги Исход о схождении Бога к Моисею и о том, что Бог показал задняя своя (Исх 33: 21). Стрешнев высказал мнение, что Бог сам явился и беседовал с пророком, и он был поддержан своим другом, Никифором Воейковым, и другими. Бегичев же выразил резкое несогласие и заявил, что Богу не было нужды являться Самому в отличие от плотского смотра

(то есть Воплощения) и он послал Моисею ангела [Яцимирский, с. 2–3]. В пылу ссоры Стрешнев обвинил Бегичева в том, что тот считает, что Божие на землю схождение и воплощение не было, а что не было, то все действие ангельское [Яцимирский, с. 2], то есть в отрицании Воплощения Христа. Именно это обвинение послужило основой для осуждения Бегичева, ибо этот спор, как установил Б. Н. Флоря, привлек внимание патриарха Иосифа. Однако Бегичев не побоялся спорить с первоиерархом и в итоге был вынужден бежать [Флоря, с. 81–82]. Впоследствии он был прощен по причине раскаяния в бегстве и за свою помощь в разоблачении самозванства Тимофея Анкудинова [Флоря, с. 83–84].

«Послание» написано спустя определенное время после ссоры. В нем Бегичев отвергает обвинения Стрешнева и предлагает доказательства своей точки зрения. Содержание «Послания» не так часто привлекает к себе внимание специалистов: имеются только два исследования, в которых взгляды Бегичева обстоятельно рассматриваются.

Первое исследование принадлежит О. В. Чумичевой [Чумичева]. В нем отмечаются сложность позиции Бегичева, его фактическая принадлежность неоплатонической традиции¹, а также возможное знакомство с «Просветителем» Иосифа Волоцкого. О. В. Чумичева не решила всех вопросов, связанных с «Посланием», но ей удалось верно поставить проблему. Так, она отмечает, что при глубоком знании, понимании и использовании богословских источников Бегичев все же не создал оригинального богословского концепта.

Второе исследование, принадлежащее А. Ю. Григоренко [Григоренко], предлагает неоднозначную, по моему мнению, интерпретацию «Послания». Он считает, что Бегичев спорит с «Просветителем» [Григоренко, с. 30], а также является последователем взглядов еретиков-«жидовствующих» [Григоренко, с. 29]. Последнее предположение исследователя вызывает два возражения. Во-первых, такая гипотеза создает явный анахронизм. Во-вторых, сам Бегичев упоминает этих еретиков и, в частности, Феодора Курицына и протопопа Алексея в сугубо негативном контексте:

А иже в древнихъ лѣтахъ явлено безумныхъ самохвальныхъ богомерзскихъ еретикъ, перваго Ария і Нестория и Сергия і Павла Самосадцкаго и Евтиха и Макѣдония и Диоскора і потом Новгородскихъ, иже в нынѣшнихъ вѣсехъ возвѣсившихся: Фѣдыка Курицына і протопопа Алексея и прочихъ всѣхъ стаивниковъ ихъ... [Яцимирский, с. 3].

Кроме того, А. Ю. Григоренко делает заключение о противоположности богословия Бегичева воззрениям Иосифа Волоцкого, что, как мне кажется, является слишком поспешным выводом².

В упомянутых исследованиях, к сожалению, не рассмотрены детально вопросы об источниках и заимствованиях Бегичева, за исключением параллелей с Псевдо-Дионисием, указанных А. И. Яцимирским [Яцимирский, с. 2–3], и схолией Никиты Ираклийского к литургической коллекции Слов Григория Богослова, отмеченной А. Ю. Григоренко [Григоренко, с. 33]. Объясняется это тем, что исследователи приняли во внимание лишь некоторую часть заимствований, указанных в самом «Послании». Правильному же пониманию богословия Бегичева также должно способствовать рассмотрение его сочинения с точки зрения идейной ретроспективы.

¹ На Руси эта традиция была представлена славянским переводом *Corpus Areopagiticum* инока Исаии Серрского. Обзор отдельных ареопагитских традиций у средневековых православных славян дал Г. Гольц [Holz]. Схожую работу в несколько ином ключе выполнил В. В. Мильков [Макаров, Мильков, Смирнова, с. 9–34]. К сожалению, оба исследователя не упоминают Бегичева.

² К примеру, А. Ю. Григоренко полагает, что согласно Иосифу Волоцкому (однако без учета контекста) Бог являлся ветхозаветным праведником непосредственно [Григоренко, с. 29].



В данной работе будет предпринята попытка дать историко-философское исследование, которое стремится решить две задачи: 1) по возможности уточнить источники «Послания»; 2) выяснить его отношение к предшествующей древнерусской традиции.

Вступление «Послания»

Бегичев начинает апологию своих взглядов с краткого исповедания веры [Яцимирский, с. 3–4]. Затем он выстраивает оппозицию, вызвавшую интерес у исследователей, заявляя, что его оппоненты не сведущи в богословии, и противопоставляя богословскую книжность другим жанрам. Это заявление совмещено с жестом самоумаления: Бегичев пишет о том, что он человекъ простой и учился буквамъ единымъ, дабы могъ прочести и написати нужды своея ради, но он не беседовал с мудрыми философами и любителями истины, а печется о теле [Яцимирский, с. 4]. В связи с этим он приводит цитату из схолии к 13-й главе «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисия:

Въ книзѣ же Деонисиеве Ареопагита пишетьъ, яко нѣсть навъиснуті божественная писания, аще не будетъ первѣе грѣхомъ отпущенія получитьі [Яцимирский, с. 4]³.

Интересно отметить, что в самой схолии речь идет о том, что пророку Исаии для постижения Божественного необходимо было очищение грехов серафимом. Бегичев же меняет в цитате просто «Божественное» на «Божественные Писания», постижение которых требует очищения от греха, – это практическое уточнение мысли схолиаста.

И далее Бегичев резко отмечает, что удивительны не его заблуждения, а то, что Стрешнев и его друзья пытаются сами рассуждать о предметах богословия, в коих они совершенно не разбирались – их книжная начитанность ограничивается баснословными повѣсти, то есть произведениями светской беллетристики, и не включает в себя творения богословов [Яцимирский, с. 4]. Это противопоставление не только в определенном смысле наследует известной оппозиции высокого книжного языка [Калугин, с. 92–128] простому, но и указывает на представление об иерархии знания, которое было хорошо усвоено русскими книжниками. Так, двумя десятилетиями ранее старец Арсений Глухой в послании боярину Борису Салтыкову по поводу книжной sprawy и споров вокруг исправления Требника писал, что его оппоненты поверхностно знают грамматическую науку и уж тем более никогда не занимались богословием – священной философией (священная жъ философія и въ рукахъ не бывала)⁴. Бегичев же ясно отмечает, что его оппоненты знают только буквы, но дальше этого не пошли [Яцимирский, с. 5] – это важный мотив в его «Послании», с которым мы еще раз столкнемся.

Символическое богословие

Защиту своих взглядов Бегичев начинает с того, что предлагает длинное перечисление описаний Бога, подводящих к мысли о Его полной непостижимости. Данное перечисление отражает влияние самых разных источников (некоторые из них мы выделили в тексте) и демонстрирует совпадение с русским анонимным «Шестодневом» первой половины XVII в.⁵:

³ Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert) (далее – CDASU) / H. Goltz, G. M. Prochorov, Hrsg. Freiburg i. Br., 2013. Bd 5. (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. 61). S. 116.

⁴ Сворцов Д. И. Дионисий Зобниновский, архимандрит Троице-Сергиева монастыря (ныне лавры). Тверь, 1890. С. 426.

⁵ Этот «Шестоднев» ранее приписывался Афанасию Холмогорскому, но открытие нового списка второй четверти XVII в. Т. В. Анисимовой показало, что памятник создан значительно раньше [Анисимова].



Анонимный «Шестоднев»	«Послание»
<p>Бог въ присно и есть и будет, паче же есть присно, прежде бо всех век и надо всеми веки. Веком творец великий, крепкий, непостижимый, пресветлый, преразумный, присно живый – пресущественное и неизреченное, и недоведомое существо. Бесплотен бо, – рече, – духъ есть. Весь око, весь слухъ, весь разум, ничим же обдержится, ни на месте уставляется, ни умом постигается. Существо Божие просто и несложно, ни седит, ни стоит, присно подвижно и всемоцно, непременно суще и не требующе от иного ничто же. Не ино и ино, ни ино, паче иного, но еже в себе и о себе собою, един начатокъ безначален, ни начат, ни кончаем, ни мерим, ни доведом, присно не создан, ни уставен, ни умом постижен, ни словом изречен. Богъ совершен, не рожден николи же, нетленен, безвреден, неизвратен, сам в себе и сам у себе, всяя высоты свыше и всего величества болши, мысленныя высоты превосходя. Кто всуе трудится, не к чему прилепитися и во глубину разума не на чем стати, иже везде и нигде, зане неведом, иже горнейшими непостижимый и долнейшими недоведомый и выше невидимых. Не качествен, ни количествен, не обземлем, не преложен, не обмыслим, всехъ естественныхъ словъ превосходя, иже сый и прежде сый, и присно сый во веки. Из него же и им же и о нем же вся состоятся. Невидимое и неизменное присносущное существо, иже присно суще – присно сущим, и безсмертие – безсмертным, невидимымъ невидим, и неизреченен неизреченным...⁶</p>	<p>Богъ въ присно и есть и будетъ паче же есть присно⁷, прежде бо всѣхъ вѣкѣ и надо всѣми вѣки Творецъ великий, крѣпкий, непостижимый, пресвѣтлыи, вышеразумныи, присноживыи, пресущественныи, неизреченное реченное и недовѣдомое и безимѣнное существо, бесплотенъ и вѣзномѣненъ, Богъ есть Духъ весь, око весь, слухъ весь, разумъ весь⁸, ничимъ же обвершися, ни на мѣсте уставляется, ни умомъ постигается, существо Божие просто, несложно, ни сѣдитъ, ни стоитъ, присно подвижно и всемоцно, непремѣнно сущно и не требующе отъ насъ ничтоже: не ино, и ино паче же иного, но еже в Себѣ и о Себѣ и у Себѣ собою, единъ начатокъ безначаленъ, ни начатъ, ни кончаемъ, ни мѣримъ, ни доведомъ присно, не созданъ, ни уставенъ, ни умомъ постиженъ, ниже словомъ изреченъ, Богъ совершенъ, нетлѣненъ, безвреденъ, не извратенъ, Самъ в Себѣ и Самъ Себѣ достигаетъ, всеѣ высоте свыше и всего величества болше – и, аще мысленныя высоты возводятъ, и то всуе трудится: не к чему прилѣпитися и во глубину разума не на чем стати⁹; – ни качественъ, ни каличественъ, не обземлемъ, не преложенъ, ни обмыслимъ, всѣхъ естественныхъ словъ превосходя, иже сый присно сый, и прежде сый и вездѣ сый, и вся исполняя, невидимое и неизмѣнное присно сущее существо, иже присно суще присно сущимъ, и безсмертія безсмертнымъ, невидимымъ невидимыи и неизреченнымъ неизреченныи [Яцимирский, с. 5–6].</p>

По-видимому, анонимный «Шестоднев» послужил источником для Бегичева (если это так, то это задает *terminus post quem* для времени составления «Шестоднева»), хотя нельзя исключать и того, что в обоих произведениях использовался общий и пока неизвестный источник.

Далее следуют две цитаты из Златоуста (по-видимому, парафраз «Бесед против аномеев»¹⁰) и Иоанна Дамаскина (приписываемый ирмос 9-й песни в канонах), подкрепленные знаменитыми словами Ин 1: 18 и выражающие идею о невозможности постижения

⁶ Панич Т. В. «Шестоднев» Афанасия Холмогорского // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 141.

⁷ Совпадает с Ор. 45 и Ор. 38 Григория Богослова (Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. М., 2010. Т. 1. С. 273).

⁸ Буквально совпадает с «Катехизисом» Кирилла Иерусалимского (Die albulgarische Übersetzung der Katechesen Kyrills von Jerusalem (GIM Sin. 478) / E. Weiher, Hrsg. Freiburg i. Br., 2017. (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. 64). S. 132).

⁹ Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Т. 1. С. 275.

¹⁰ Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 14–24. М., 1869. Стб. 801.



и видения Бога [Яцимирский, с. 6]. Затем Бегичев раскрывает эту идею, прибегая к скрытому заимствованию из Ареопагитского корпуса:

Corpus Areopagiticum	«Послание»
по всем бо оубо не достоино смѣти рещи, ни же оубо разумѣти что о прѣсоушествномъ и скрѣвенномъ бжѣтѣвѣ вьнѣ ꙗже намъ ѿ сѣнненъ словесъ изъясненъ. ꙗко бо паче слова и оума и соуства тогова прѣсоуствина, тому оу прѣсоуствинное художество да налагаетсе ¹¹ .	І по всему бо убо недостойно смѣти рѣци, ниже разумѣти что о пресушествнемъ и сокровенномъ божествѣ, в неѣже намъ отъ священныхъ словесъ изъясненыхъ, еже бо паче слова и ума и соуства того во пресушествное художество да налагается... [Яцимирский, с. 6].

От словесъ изъясненыхъ мы узнаем, что не должно ничего говорить о сверхсущественной сущности Бога, которая во пресушествное художество да налагается, то есть в сверхсущностное знание. Вопрос о Божественной природе специально разъясняется: она является особым видом сущего, отличаясь от тварных видов и превышая их. Бегичев отмечает, что термин «сущность» происходит от глагола «быть», и это выдает то, что данные рассуждения строятся при помощи выражений, которые встречаются как в схолии к приведенному выше Бегичевым к тексту Псевдо-Дионисия, так и у Дамаскина (подчеркиваниями выделены совпадения во всех трех текстах):

Corpus Areopagiticum	«Богословие»	«Послание»
соуство глѣтсе ѿ еже быти. а еже быти, приведениа нѣкоего мысль пописоуетъ. не оубо глѣтсе истѣвише соуство при бжѣ. всакого бо соуства прѣввышележитъ бѣ. ни едио что соущий сын. нѣ паче соущихъ и ѿ негоже соушад ¹² .	Ни едио бо ѿ сѣцаго ѣ бжѣ... ¹³	... и не убо глаголется и святѣйшее соуство при Божѣ. Всякого бо соуства прѣввыше лежитъ Господь, <u>ни едио что от сущихъ сый</u> , но паче сущихъ и отъ него вся сущая і <u>соуство же глаголется отъ еже быти</u> ... [Яцимирский, с. 6].
	«Диалектика» Иоанна Дамаскина	
	Глѣть же са сѣство ѿ еже быти ¹⁴ .	

Для Бегичева особо важно то соображение, что еже быти привидѣния нѣкоего мысль подписуетъ, то есть что глагол «быть», к которому возводится термин «сущность», несет в себе значение движения, изменчивости и в том числе обмана (на что указывает слово приведение, являющееся переводом греч. *παράγωγη*, несущим все эти оттенки). Отсюда автор заключает, что нельзя говорить и мыслить о наличии у Бога не только задняя, но и предняя и никакой другой части – ведь это невозможно не только для глаз, но и для ума [Яцимирский, с. 6]. Здесь Бегичев вновь обвиняет Стрешнева, ведь будь он прав, то выходит, что Моисей частично видел Бога, а это, несомненно, является умалением Бога [Яцимирский, с. 6–7]. Бегичев также обвиняет адресата в том, что он мыслит видение Моисея подобно тому, как Бога символически изображают на иконах и в священных текстах, то есть при помощи антропоморфизмов [Яцимирский, с. 7]. Точно так же изображаются и бестелесные ангелы, видимая телесность

¹¹ CDASU. S. 164.

¹² Ibid.

¹³ Великие Минеи Четии собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. М., 1901. Стб. 147.

¹⁴ Там же. Стб. 354. Подобное объяснение является буквальным переводом с греческого. Допустимо, что Бегичев мог знать оба текста: мирянин Бегичев вполне мог быть знаком с «Диалектикой», ибо как показывают наблюдения Н. К. Гаврюшина данный трактат приобрел в XVII в. широкое распространение [Гаврюшин, с. 40–45].



коих не свойственна их природе (не отъ существа ихъ). Бегичев предлагает такое объяснение описаний ангелов: сия же по насъ вина тѣмъ пресущественнымъ существомъ да налагается, а не истѣйшее. То есть эти изображения не описывают ангелов истинно, а сообразно с нашим чувственным восприятием. Это объяснение проясняет предыдущую мысль Бегичева о том, что сущность связана с кажимостью – по-видимому, он полагал, что можно уверенно говорить только о чувственных сущностях. К пресущественнымъ же видам сущего Бегичев относил Бога и ангелов, как умные сущности.

Чтобы раскрыть своему адресату эти идеи, Бегичев прибегает к цитированию 15-й главы трактата *De coelisti hierarhia* Псевдо-Дионисия вместе со схолиями [Яцимирский, с. 7–8]¹⁵. Это заимствование является примером использования метода так называемых «неподобных подобий», когда умопостигаемые существа обозначаются при помощи противоположных им материальных символов. Вкратце изложим содержание цитат: в приводимом тексте перечисляются различные антроморфизмы, описывающие ангелов, и даются особые толкования им: юношеский вид ангелов – особая жизненная сила, плечи с мышцами и руками – сила ангельского действия, сердце указывает на богоподобную жизнь и жизненную силу Бога, промыслительно рассеянную в сущем, и т. д. Все эти описания есть образы прикладные к небесным силам, необходимые людям в силу их тѣлеснаго... многочастия, и адаптированы под наши телесные глаза (естествословится свойство тѣлеснаго ока). Именно этот метод, как настаивает Бегичев, следует применять при толковании теофаний, ведь Бог не описанъ по Божеству и данное двусмысленное причастие указывает как на неограниченность Бога, так и на его неопикуемость. При этом Бог описанъ по челоувчеству, то есть через Воплощение Христа [Яцимирский, с. 8].

Бегичев опять переключается на своего оппонента, который в ходе спора менял свое мнение, ведь Стрешнев теперь утверждает, что Моисей беседовал с ангелами и также что, когда Аврааму явился Бог в трех лицах, ангѣли... дѣйствоваша [Яцимирский, с. 8]. Но Бегичев говорит, что велика бо естъ словесъ сего тайна. Загадка теофании у мамврийского дуба ни с чем не сравнима, кроме события Боговоплощения: подобно тому как дом Авраама вместил невместимого Бога, так и утроба Марии вместила Его [Яцимирский, с. 8]. И тут же Бегичев замечает, что мнение о том, что Бог пришел к Аврааму с двумя ангелами, является ересью [Яцимирский, с. 8].

Размышления Бегичева над мамврийской теофанией выдают его знакомство с «Просветителем» Иосифа Волоцкого, и А. Ю. Григоренко показал, что здесь есть текстуальные совпадения [Григоренко, с. 31–32]¹⁶. Именно Иосиф заклеил представление о приходе Бога с двумя ангелами к Моисею как еретическое, приписывая его «жидовствующим»¹⁷. И он же придавал исключительный статус событию гостеприимства Авраама и его изображению в пятом Слове «Просветителя». В то же время сравнение этой теофании с Воплощением Бога через Деву вместе с особым акцентом на том, что в этих двух событиях невместимая сущность вместила в тварные вещи, подробно была разработана Зиновием Отенским¹⁸, и нельзя исключать, что Бегичев был знаком с его «Истины показанием».

Но продолжим рассматривать «Послание» дальше. Теперь встает вопрос: если с Моисеем беседовал не сам Бог, то почему в писаниях мы встречаем такие противоречия? Схожий вопрос в

¹⁵ А. И. Яцимирский указывает соответствие с Ареопагитиками по тексту ВМЧ. Мы указываем в соответствии с современным изданием автографа перевода: CDASU. S. 138–142.

¹⁶ Следует иметь в виду, что во фразе Пишетъ бо, яко явился Богъ Аврааму въ трехъ лицахъ слова пишетъ бо могут относиться не к «Просветителю», как настаивает А. Ю. Григоренко [Григоренко, с. 32], а к Моисею как автору Пятикнижия, чей текст обсуждается в «Послании».

¹⁷ Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, Игумена Волоцкого (далее – Просветитель). Казань, 1896. С. 171–172.

¹⁸ Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 305–307.



свое время вставал и перед Иосифом Волоцким, который в пятом Слове «Просветителя» тоже отмечал, что отцы толкуют мамврийскую теофанию по-разному¹⁹, и Иосиф приложил большие усилия, дабы показать мнимость этих противоречий. Как же предлагает снять их Бегичев? Он сравнивает тексты Писания со слаженностью музыкального инструмента (яко во множествѣ струнъ сочланеніе и согуждение єдино, тако и в божественномъ писании ничто же стропотно, ни развращенно) и указывает на то, что наше непонимание этого показывает неискренность, что подкрепляется мнением Афанасия Александрийского и словами 2 Кор 3: 5. Здесь стоит заметить, что если сравнение с музыкальными инструментами восходит к стихиологической метафоре Никиты Иракийского [Григоренко, с. 33]²⁰, то последующий текст находит прямое совпадение с началом одиннадцатого Слова «Просветителя»:

«Просветитель»	«Послание»
<p>Потребно оубо єсть, ꙗ Бѣтвенна Писла разѣмѣти хотащїи, глѣть великыи Афонасіе, истезати, съ многымъ впаcнѣствѣмъ, плоды и лица и оумъ глѣщаго. Сего ради глѣ бѣтвенныи Аплѣ, тако писма оумрѣцѣваетъ, дѣхъ же животворитъ. Многа оубо ѿ бѣтвенныи Писанїи, аще не по писмени разѣмѣваѣтѣ, но плоды дѣха истезовати съ многыи впаcнѣствѣмъ, съкровеныа въ бѣтвенныи Писанїихъ: сего оубо дѣхъ живитъ. Не разоужаа же сїа, но по писмени разоумѣвааи: сего оубо писма оумрѣцѣваетъ. Того ради въ многыа єреси впадають²¹.</p>	<p>Потребно же убо єсть, яко глаголетъ великий Афонасий, иже божественное писаніе хотящимъ разумѣти, прежде подобаетъ истязовати со многимъ опасствомъ. Сего же радї и божественный апостолъ глаголетъ, яко писма умерщвляетъ, а духъ живитъ, сирѣчь: аще кто не по писмени разумѣваетъ сокровенная въ божественномъ писании, сего убо духъ живитъ не разсуждая же сїа и по писмени разумѣвая, сего убо писма умерщвляетъ, сирѣчь убиваетъ; того радї во многыа єреси впадаютъ, якоже и нынѣ мнози пострадаша отъ такового недоумѣнія [Яцимирский, с. 9].</p>

Бегичев предлагает своему адресату не стоять на зыбкой почве (и не стой на единой ногѣ, да не явишия построменъ и всюду зыблемъ, но приступи и на вторую и пойдї далее, да увѣси і и искусившия, і к тому не будешї младъ разумъ имѣти), а сделать следующий шаг, чтобы найти согласный смысл в Писании, то есть призывает отвергнуть буквальную экзегезу: и обрящешї во иныхъ писанїихъ божественныхъ ино єсть сокрыто, а во иныхъ таяжде писания откровенна, да по сему не будетъ в нихъ распрїа [Яцимирский, с. 9]. Это развитие мотива из начала «Послания», где говорилось, что критики Бегичева знают одни лишь буквы.

Далее Бегичев критикует буквализм, толкуя Быт 1: 2: он пишет, что понимание «Духа Божьего», веющего над водой, как Св. Духа является ложным и что Отцы, Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, толковали это как ветер: яко то речено быеть не о святѣмъ Дусѣ, но о воздухѣ, иже пошествиямъ своимъ творяше вѣтръ, и сей же верху водъ ношашесе, сирѣчь повѣваше [Яцимирский, с. 9]. Здесь имеются в виду «Шестоднев» Иоанна экзарха²², куда входят обширные выдержки из сочинений Василия Великого и Севериана Гавальского²³, и собственно «Шестоднев» Севериана, обычно приписывавшийся в рукописях Иоанну Златоусту (Бегичев знал это сочинение по данной атрибуции). Найти же схожее толкование в Словах Григория Богослова нам не удалось. Возможно, что имя Григория было добавлено, дабы толкование звучало как единое мнение трех великих святителей. А. Ю. Григоренко

¹⁹ Просветитель. С. 184–185.

²⁰ Книга глаголемая Соборник. М., 1647. Л. 651.

²¹ Просветитель. С. 407.

²² Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 330.

²³ Космологические произведения в книжности Древней Руси: В 2 ч. СПб., 2009. Ч. 2. Тексты плоскоотно-комарной и других космологических традиций. С. 97.



сравнивает данное толкование с противоположным в «Просветителе» [Григоренко, с. 32], хотя отдельное разногласие скорее свидетельствует в пользу того, что Бегичев просто был последователен в своей интерпретации Писания, а не о фундаментальном противоречии между двумя мыслителями.

В подтверждение своих рассуждений о том, что Бог беседует посредством ангелов, Бегичев ссылается на теофании Исаии (Ис 6: 1–3, 6: 5–8), Иезекииля (Иез 1) и Даниила (Дан 7) как более конкретные, чем теофания Моисея [Яцимирский, с. 9–11]. Он ссылается на 13-ю главу «Небесной иерархии» Ареопагита как на образец объяснения и приводит схолию к ней, согласно которой пророческие видения подаются ангелами, приписывая ее, правда, Никите Ираклийскому [Яцимирский, с. 11]²⁴. Путаницу можно объяснить тем, что Никита в своих комментариях к Словам Григория Богослова нередко заимствовал мысли из Псевдо-Дионисия²⁵ и Бегичев знал параллельные места в этих текстах. Цитата из Дионисия обращает на себя внимание и тем, что в ней используется терминологическая пара **ГДАДНІА** **ВО** и **ОВРАЗЫ**, которая встречается и у Иосифа Волоцкого²⁶: здесь Бегичев мог оглядываться на «Просветитель».

Далее Бегичев сокращенно цитирует другую схолию к 13-й главе, где утверждается, что ангелы возводили пророков к Богу, а затем к ближайшим к Нему умам²⁷. К последнему Бегичев добавляет, что эти умы – **серафимско видѣніе**, **понеже во близъ Бога предстоятъ** [Яцимирский, с. 11]. Итак, Бегичев вновь подтверждает свою мысль о том, что Моисей беседовал с ангелом, как согласную с мыслью Отцов [Яцимирский, с. 11]. Закрепляя это, Бегичев приводит рассказ о неопалимой купине (Исх 3: 1–6) и в своем объяснении, возможно, парафразирует слова Афанасия Александрийского из *Contra arianos* 3, 15:

«Против ариан»	«Послание»
но не бѣ агглы бгъ авраамовъ. но въ агглы бѣ бѣ. и видѣмый бѣ агглы бѣ же в немь... ²⁸	Се уже зѣло явственнѣ здѣ, яко ангелъ въ купинѣ явися, ангела яко самъ Богъ [Яцимирский, с. 11–12].

Наконец, приводятся Откр 1: 1, 1: 8 и 1: 17–18 как прямые указания на посредническую роль ангелов: они не только являются в образе Бога, но и приписывают себе атрибуты Бога (показуя имъ таинство велие и Богомъ себя... нарицая) [Яцимирский, с. 12]. Здесь Бегичев предлагает аргумент против интерпретации Стрешнева, рассматривая фрагмент книги Иова, где говорится о беседе Бога с дьяволом (Иов 1: 6–7). Буквальная интерпретация этой беседы безумна, ибо, как пишет Бегичев, **кая приобщина велияру со Христомъ, понеже тмою оболкъшуся дияволу невозможно къ свѣту Божию ни приблизитися, зане гордости раді сверженъ с небесныхъ кругъ и к тому не въздетъ** [Яцимирский, с. 12]. В то же время трактовка Бегичева достаточно радикальна, ведь, например, в «Беседах» Псевдо-Кесария говорится, что перед всеприсутствующим Богом даже дьявол и бесы предстоят (**прѣ нѣ стоати и видѣти его. не точь агглы но и дьявола и бѣсы...**)²⁹.

Завершает послание объяснение того, почему в книге Бытия не рассказывается о сотворении ангелов: если бы в Писании говорилось, что Моисей получил закон от ангела, то евреи стали бы поклоняться ему как Богу. Бегичев разъясняет мысль на библейском примере:

²⁴ CDASU. S. 116.

²⁵ К примеру: Книга глаголемая Соборник. Л. 631 об.–632 об., 639 об., 640 об., 645 об.

²⁶ Просветитель. С. 214.

²⁷ CDASU. S. 116–117.

²⁸ Die Grossen Lesemenäen des Metropolitens Makarij, Mai 1-8 / E. Weiher, Hrsg. 1. Freiburg i. Br., 2007. S. 256.

²⁹ Милтенов Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий. София, 2006. С. 344.



Бог был явлен Моисею не в дереве, а в купине, поскольку евреи могли начать почитать дерево как идол. Он также отмечает, что купина обозначает куст, то есть *дробные деревья* [Яцимирский, с. 13]. О. В. Чумичева полагает, что это пример толкования методом «неподобных подобий» [Чумичева, с. 440], однако очевидно, что это толкования с простым антиидолопоклонническим подтекстом. Развивая мысль, Бегичев воспроизводит мнение, согласно которому если бы Моисей упомянул о сотворении ангелов, то евреи стали бы поклоняться им как богам:

Подобныѣ же сему и в сотвореніи мира пишеть: в начало сотвори Богъ небо и землю; а дце бы преже сотворе небеси и земля, сотвори Богъ ангелы своя духи и слуги своя огонь палящъ, вкупѣ же бѣ с небомъ и землею сотвори Богъ три стихия: огонь, воздухъ, воду, Мойсей же скоростию претекъ и яко малымъ и неразумнымъ дѣтемъ Иудеомъ едино сотворение небеси и земля сказа и, оставивъ, яже о ангелехъ, и стихий не именова [Яцимирский, с. 13].

Данное мнение могло быть вычитано из «Диалогов» Псевдо-Кесария³⁰, Иосифа Волоцкого³¹ и анонимного «Шестоднева»³².

После этого «Послание» заканчивается тайнописью.

Место Бегичева в истории древнерусского богословия символа

Теперь необходимо кратко осветить генезис идей «Послания» Бегичева в традиции древнерусского символического богословия.

Начало этой традиции положил Иосиф Волоцкий, который в шестом Слове «Просветителя» формулирует символическую теорию, исходя из двух предпосылок: 1) Божество невидимо и непостижимо; 2) если так, то Бог должен открываться нам через материальные предметы и символы: *Но того рѣ оубо покланяхоуса столпѣ облачному и скинии, яко Бгъ оубо невидимъ ѣ естествомъ, и наша рѣ немощи облачшеся въ столпъ угнанны, и въ свѣтъ въномъ прихожаше в скинїю*³³. Вопреки мнению А. Ю. Григоренко, богословская позиция Стрешнева и его друзей не восходит к Иосифу, а скорее даже ему противоречит: согласно игумену, восприятие бестелесных Бога и ангелов возможно только опосредованно через материальные символы. Причем во многих видениях Бог использует ангелов, как тех, кто способен принимать человеческий облик³⁴. Как верно замечает А. Криза, в построениях Иосифа невольно возрождается символическая теория Дионисия [Kriza, 2011, р. 222]. В позднейшем на эту теорию опирался митрополит Макарий [Kriza, 2016, р. 148–151], однако уже в середине XVI в. мы можем наблюдать тенденцию, когда авторы, придерживающиеся этой теории, прибегают к объемным заимствованиям и из Дионисия (к примеру, Артемий Троицкий [Kriza, 2011, р. 222–223; Вилинский, с. 210–217]). Последнее можно объяснить тем, что русские богословы осознавали схожесть теорий Дионисия и Иосифа: позволительно сказать, что в богословии того времени произошло их сближение. И «Послание» Бегичева прекрасно укладывается в эту линию – он отталкивается от тех же посылок, что и Иосиф: Бегичев особо подчеркивает непостижимость и простоту Бога и примерно так же понимает учение о чувственных символах. Он также зависит от Иосифа в своем понимании противоположности буквального и духовного толкования. Помимо этого, некоторые другие мотивы «Послания» берут свое начало в богословии XVI в. К примеру, мнение о том, что Моисей не видел непосредственно Бога на Синае, сформулировано уже в «Послании к Симону Будному» Артемия Троицкого:

³⁰ Там же. С. 345.

³¹ Просветитель. С. 61.

³² Панич Т. В. «Шестоднев» Афанасия Холмогорского. С. 148–149.

³³ Просветитель. С. 224.

³⁴ Послания Иосифа Волоцкого. М., Л., 1959. С. 142–143.



И вправду: кто бо невидимаго описуетъ; не яви бо ся отнюдь инъ Богъ некоторымъ образомъ тогда. Аще бо и пишетъ, яко Богъ глагола Моисеви лицемъ к лицу; но гласъ точію слышаще, глаголющаго же образомъ никогда же видѣ³⁵.

Бегичев и Ареопагитики

Хотя «Послание» богословски и текстуально связано с «Просветителем» и восходящей к нему традицией, взгляды Бегичева на теофании с участием ангелов сложно связать с мнением Иосифа. С одной стороны, его утверждение о том, что ангел может именоваться богом, формально противоречит утверждению Иосифа о том, что ангел не может называть себя Богом (Аггльъ же не можетъ себе Бгомъ нареци)³⁶. С другой стороны, стоит помнить, что согласно игумену Бог не является непосредственно в буквальном смысле, ибо это невозможно: он использует ангельскую природу, способную принимать человеческий облик, а не является Сам³⁷. В таком случае утверждение Бегичева не вступает в столь серьезное смысловое противоречие со взглядами Иосифа.

Однако откуда все-таки растет самая спорная идея Бегичева? Сама идея, которую защищал Бегичев, была не совсем нова для Руси: из текстов близких по времени «Посланию» следует указать «Большой катехизис» Лаврентия Зизания, который в 56-й главе писал о том, что имя «бог» может применяться не только к Богу по естеству, но и в переносном смысле:

первое, аггли нарицаются бзи. того ради еже они сѣть посланники бжї³⁸.

Как хорошо видно, исходная идея «Большого катехизиса» в этом утверждении отлична от «Послания». В случае же Бегичева разумно искать корни его формулировки в Дионисиевом корпусе, на который он ссылается. Здесь следует обратить внимание на четвертую главу «Небесной иерархии», где обосновывается идея уподобления ангелов Богу из идеи причастности Божеству:

стїе бо оубо нѣный соущьствъ доброты, паче іаже тѣчю соущага, и бесловеснѣ жива, и іаже оу нѣ словеснаа, богоначелнаго прѣподаниа въ причестїи выше. оумнѣ бо въ бгоподражателное себе въвбражающе, и къ бгоначелномуу пѣбїю прѣмирнѣ зреще, и въвбражати оумны ихъ видѣ, вбилнѣшаага въ лѣпотоу имоуть іаже ѿ токе причестїа... сїе оубо соуть неже прѣвѣе и многаци въ причестїи божьствнааго бываемѣ, и прѣвѣе и многаци изъавителне богоначелнааго съкръвенства. тѣм же паче всѣхъ аггельскаго именованиа безмѣрнѣ спѣвїшисе. за неже прѣже въ тѣхъ бивати, богоначелномуу вснїанїю³⁹.

Сказанное выше связано с организацией небесных сил в форме иерархии из предшествующей главы трактата. Иерархия представляет собой способ распределения Божественных действий от высших чинов к низшим, дабы каждый ангел по мере возможности уподоблялся Богу и становился его образом:

мысль оубо сценноначелнаа кестъ, неже къ боу іако мощно, оупѣбление же и съединение... и къ тоговоу бжтвнѣшїемоу блголѣпїю неуклоннѣ оубо зрїмо, іако мощно же изъвбразоучемо...⁴⁰

У Ареопагита эта идея венчается концепцией совершенства членов ангельской иерархии: кестъ бо конемоужо иже сценноначелне наслѣдствовшїихъ съвршение, неже по своени мѣрѣ, на бгоподражателное възвестисе. и неже, всѣхъ бжтвнѣшїе, іакоже словеса рѣше, боу съпоспѣшникъ быти, и показати бжтвнѣное дѣїство въ себѣ по неже мощно іавлїанемо⁴¹.

³⁵ РИБ. СПб., 1878. Т. 4. Стб. 1305.

³⁶ Просветитель. С. 209, 212.

³⁷ Там же. С. 212–213.

³⁸ Большой катехизис Лаврентия Зизания. М., 1627. Л. 254.

³⁹ CDASU. S. 55, 56.

⁴⁰ Ibid. S. 47.

⁴¹ Ibid. S. 48–49.



Если принять во внимание учение Ареопагита об ангелах, то становится понятным, что за формулировкой Бегичева стоят ареопагитские концепции ангельского богоподобия и богоподражания⁴².

Заключение

В заключении я хотел бы подытожить следующие моменты. Во-первых, это то, что число цитируемых произведений (с учетом выявленных скрытых цитат и аллюзий) показывает крайне высокую погруженность Бегичева в богословско-философскую литературу. Во-вторых, основные положения символического богословия Бегичева прекрасно укладываются в традицию, восходящую к Иосифу Волоцкому. В-третьих, за «радикальной» формулировкой Бегичева стоит концепция ангельского богоподобия и богоподражания, связанного с пребыванием небесных умов в иерархии: ангелы могут называться и называли себя Богом, поскольку они были причастны и научены прямо от Него через иерархическую передачу осияний.

Литература

- Анисимова Т. В. Шестоднев второй четверти XVII в., приписываемый Афанасию Холмогорскому // Тринадцатые Загребинские чтения. Сборник по итогам международной научной конференции (3–4 октября 2018 г.). РНБ. СПб., 2019. С. 11–34.
- Вилинский С. Г. Послания старца Артемия (XVI века). Одесса, 1906. II, 425, [1] с.
- Гаврюшин Н. К. Премудрая святая диалектика. «Философские главы» преподобного Иоанна Дамаскина на Руси. Нижний Новгород, 2003. 100 с.
- Григоренко А. Ю. Религиозно-философские идеи Ивана Бегичева // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2019. № 3. С. 28–37.
- Забелин И. Е. Заметка о послании Ивана Бегичева // Археологические известия и заметки. 1899. Т. 7. № 1–2. С. 1–8.
- Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный. Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М., 1998. 414 с., [1] л. портр.
- Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А. Древнерусские Ареопагитики. М., 2002. 424 с., [80] л. факс.
- Флоря Б. Н. Материалы к биографии Ивана Бегичева // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1992. Сб. 5. С. 73–86.
- Чумичева О. В. «Все мысленное мнится видением» (к вопросу о восприятии иконного образа в первой половине XVII в.) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Сб. 10. С. 429–446.
- Яцимирский А. И. Послание Ивана Бегичева о видимом образе Божии // ЧОИДР. 1895. Т. 185. Кн. 2. С. 1–13.
- Holz H. Die Areopagitika in der slavischen Theologie- und Kirchengeschichte // Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert) / H. Goltz, G. M. Prochorov, Hrsg. Freiburg i. Br., 2013. Bd 5. (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. 61). S. 119–281.
- Kriza Á. A középkori orosz képvédő irodalom I: Bizánci források – Древнерусские тексты в защиту икон, часть 1: Византийское наследие. Budapest, 2011. 324 p.
- Kriza Á. Legitimizing the Rublev Trinity: Byzantine Iconophile Arguments in Medieval Russian Debates over the Representation of the Divine // Byzantinoslavica. 2016. Vol. 74. No. 1–2. P. 134–152.

References

Anisimova, T. V. Shestodnev vtoroi chetverti XVII v., pripisyvaemyi Afanasiyu Kholmogorskomu [Hexameron of the Second Quarter of the 17th Century Ascribed to Athanasius Holmogorsky]. In *Trinadtsatye Zagrebinskie*

⁴² Ср. также окончание цитаты из схолии к Ареопагиту, известной Бегичеву: єдинаго бо бѣ всѣмъ скръвенное божество, бѣгоначелнаа сила ꙗже глѣтесе. начелствоующи ꙗжемыне богы. или аглы, или стѣне члѣвкы. пожеже и съдѣтель ꙗже иже ꙗ причестна бываемыимъ бѣгомъ, ꙗже вѣистину ꙗ себе и невиновне самобѣство соущи (Ibid. S. 164).



chteniya. Sbornik po itogam mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (3–4 oktyabrya 2018 g.). RNB. Saint Petersburg, 2019. Pp. 11–34.

Chumicheva, O. V. “Vse myslennoe mnitsya videniem” (k voprosu o vospriyatii ikonnoogo obraza v pervoi polovine XVII v.) [“All Thought is Seems Imaginary” (Toward the Question of the Comprehension of Icon Image in the First Half of the 17th Century)]. In *Germenevtika drevnerusskoi literatury*. Moscow, 2000. Book 10. Pp. 429–446.

Florya, B. N. Materialy k biografii Ivana Begicheva [Materials for Ivan Begichev’s Biography]. In *Germenevtika drevnerusskoi literatury*. Moscow, 1992. Book 5. Pp. 73–86.

Gavryushin, N. K. Premudraya svyataya dialektika. “Filosofskie glavy” prepodobnogo Ioanna Damaskina na Rusi [The Wise and Saint Dialectics. “Philosophical Chapters” of John of Damascus in Rus]. Nizhniy Novgorod, 2003. 100 p.

Grigorenko, A. Yu. Religiozno-filosofskie idei Ivana Begicheva [Religious and Philosophical Ideas of Ivan Begichev]. In *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina*. 2019. No. 3. Pp. 28–37.

Holz, H. Die Areopagitika in der slavischen Theologie- und Kirchengeschichte. In *Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert)*. H. Goltz, G. M. Prochorov, Hrsg. Freiburg i. Br., 2013. Bd 5. (Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. 61). S. 119–281.

Kalugin, V. V. Andrei Kurbskii i Ivan Grozny. Teoreticheskie vzglyady i literaturnaya tekhnika drevnerusskogo pisatelya [Andrey Kurbsky and Ivan the Terrible. Theoretical Views and Literary Technic of Old Russian Writer]. Moscow, 1998. 414 p., [1] l. of portr.

Kriza, Á. A középkori orosz képvédő irodalom I: Bizánci források. Budapest, 2011. 324 p.

Kriza, Á. Legitimizing the Rublev Trinity: Byzantine Iconophile Arguments in Medieval Russian Debates over the Representation of the Divine. In *Byzantinoslavica*. 2016. Vol. 74. No. 1–2. Pp. 134–152.

Makarov, A. I., Mil’kov, V. V., Smirnova, A. A. Drevnerusskie Areopagitiki [Old Russian Areopagitics]. Moscow, 2002. 424 p., [80] l. facs.

Vilinskii, S. G. Poslaniya startsa Artemiya (XVI veka) [The Epistles of Elder Artemy (16th Century)]. Odessa, 1906. II, 425, [1] p.

Yatsimirskii, A. I. Poslanie Ivana Begicheva o vidimom obraze Bozhii [Ivan Begichev’s Epistle on Visible Image of God]. In *Chteniya v Obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete*. 1895. Vol. 185. Book 2. Pp. 1–13.

Zabelin, I. E. Zametka o poslanii Ivana Begicheva [The Note on Ivan Begichev’s Epistle]. In *Arkheologicheskie izvestiya i zametki*. 1899. Vol. 7. No. 1–2. Pp. 1–8.

Mikhail V. Shpakovskiy

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

IVAN BEGICHEV’S THEOLOGY OF SYMBOL IN HIS MESSAGE ON VISIBLE IMAGE OF GOD

The article considers the symbolic theology of the Message on the Visible Image of God by Ivan Begichev. According to it, the biblical theophanies were produced not by God but by angels which took a visible appearance and were named as God. In this research, the author analyzes and comments on the theological content of the Message in a detailed way. The article also demonstrates its new-opened parallels and borrowings from the works of Pseudo-Dionysius, John of Damascus, Joseph Volotsky and others. The author argues that Begichev belongs to the Old Russian tradition of symbolic theology which goes back to Joseph Volotsky’s Enlightener.

Keywords: Ivan Begichev, Message on Visible Image of God, symbolic theology, Old Russian theology, Old Russian philosophy

