

О.В. Чумичева

«Огонь просветительный» в русской богословской по- лемике первой половины — середины XVII в.

Родственные понятия света и божественного огня порой представляются почти очевидными, а в русском средневековом контексте ассоциируются обычно с идеями исихазма. Так что появление в древнерусском источнике любого упоминания света и огня становится чуть ли не автоматическим доказательством вездесущности исихазма. Однако дело обстоит не так просто. На протяжении веков русская культура усваивала из византийской и поствизантийской греческой традиции разные идеи, и тот материал, который представлен в данной статье, убедительно показывает абсолютно иную интерпретацию огня в контексте литургической практики и в широком богословском истолковании, далеком от исихазма, обсуждения «фаворского света» и прочих связанных сюжетов.

История, о которой пойдет речь, началась с прецедента, который лишь при поверхностном взгляде может показаться случайным.

После Смуты в Москве была предпринята первая попытка унификации богослужебных книг, но в отсутствие патриарха, при многолетнем «нестроении» в государстве и церкви исправление столь важных текстов привело к резкому внутрицерковному конфликту, в ходе которого архимандрит Троице-Сергиева монастыря Дионисий Зобниновский и его помощники были осуждены за то, что в чине богоявленского освящения воды после слов «освящаю Духом Святым» убрали дополнение («прилог») «и огнем». Судя по документам, решение убрать это дополнение — действительно, появившееся в русских Требниках не ранее середины XVI века, — а также внести еще некоторые изменения в текст основывалось не только на сопоставлении русских рукописей разного времени, но и на сравнении их с греческими текстами, с которых выполнены переводы¹. Известно, что были использованы пять греческих Требников. Проблема в том, что Дионисий и его помощники не знали греческий, так что сведения им предоставил грек, митрополит Элассонский Арсений, много лет служивший настоятелем Архангельского собора в Кремле и переживший в этой почетной, но рискованной должности всех правителей России эпохи Смуты, русских и польских — это, безусловно, требовало невероятной политической гибкости, близкой к акробатике. Когда же русских справщиков

стали судить, Арсений Элассонский присутствовал, но промолчал.

1616–1618 гг. оказались для почтенного настоятеля Троицкого монастыря Дионисия, а также для старца Арсения Глухого и священника Ивана Наседки непростыми, но впоследствии вернувшийся из польского плена патриарх Филарет встал на их защиту и наказал уже их противников, в частности, Антония Подольского, наиболее активно отстаивавшего злополучный «прилог». И инициатором действий Филарета стал, как ни удивительно, все тот же Арсений Элассонский, который привлек к делу патриарха Иерусалимского Феофана, посетившего Москву в поисках даров, но в итоге совершившего чин поставления Филарета в патриархи Московские.

Формальные обстоятельства этого конфликта были подробно описаны еще в XIX веке Д. Скворцовым, важные детали были добавлены в монографии Т.А.Опариной о деятельности Ивана Наседки. Обзор сочинений, посвященных спору «об огне», выполнен мной и опубликован в ТОДРЛ (в общей сложности, речь идет о 15 сочинениях, написанных с 1616 по 1646 гг. русскими и греческими авторами)². Это следующие тексты:

1. Защитительная речь Ивана Наседки на соборе;
2. Сочинение Ивана Наседки против Антония Подольского;
3. «О огни» Дионисия Зобниновского;
4. Защитительная речь Дионисия Зобниновского на соборе;
5. Послание Арсения Глухого к Салтыкову;
6. Утешительное послание (Ответ Арсению Глухому) неизвестного автора;
7. Послание Арсения Глухого к Ивану Лукьяновичу³;
8. Советование патриарха Филарета с иерусалимским патриархом Феофаном (в некоторых рукописях он ошибочно назван Феофилом) о богоявленском освящении воды;
9. Изложение того же (рук. 7)
10. Послание alexандрийского патриарха Германа о том же;
11. Грамота о исправлении Требника;
12. «Изложение на люторы» Ивана Наседки, редакция с прибавлениями;
13. Житие Дионисия Зобниновского;
14. Послание Аффония;
15. «Писание» Софрония, митрополита Филиппийского и Драмского, и Дионисия, архимандрита Иверского, к окольникову Ф.М.Ртищеву о богоявленском освящении воды.

Эти тексты представляют мнения непосредственных участников полемики, официальных церковных властей — русских и вселенских, а также продолжение спора на протяжении всей первой половины и середины XVII в.

Несмотря на то, что обстоятельства конфликта давно известны, полный список текстов, передающих содержание полемики и их классификация были проделаны лишь недавно, а суть спора

до сих пор ни разу не была предметом научного исследования. Очень краткий обзор основных тезисов дан только в работе Т.А. Опариной⁴. Остается непонятным, почему слова «и огнем» появились в богоявленском чине, что означало понятие «огонь просветительный» для русских книжников и для православных иерархов Востока, высказавших свое суждение о российском диспуте. А между тем дискуссия эта вышла далеко за рамки «технической», связанной исключительно с исправлением Требника. И именно это заставляет нас вновь обратиться к сюжету в контексте темы огня и света в сакральном пространстве.

Начавшись с разговора о точности текстов, полемика быстро развивалась в сторону богословских категорий, так или иначе связанных с понятиями огня и света — как атрибутов Бога и Его проявлений в мире, а также с богословием Святого Духа. Я не буду приводить обзор каждого сочинения — это привело бы к многочисленным повторам и путанице, так как авторы порой использовали сходные аргументы и обильно заимствовали и редактировали тексты товарищей. С точки зрения хронологии и определения этапов понимания темы огня в богословском и богослужебном контекстах, первым был Дионисий Зобнинский, который в Защитительной речи и сочинении, лаконично названном «Об огне», сформулировал простую и довольно четкую схему. Его помощник Арсений Глухой вкратце опирался на нее, но был сосредоточен больше на исправлении книги, чем на «богословии огня». Подхватил и развил аргументы Дионисия другой его соратник — Иван Наседка, который вступил в полемику с Антоном Подольским (сочинение последнего «об огне просветительном» не сохранилось, но основные взгляды автора можно реконструировать по тексту Ивана Наседки). Два греческих иерарха, привлеченных патриархом Филаретом, — Феофан Иерусалимский и патриарх Александрийский Герман — представили несколько разные системы доводов в пользу удаления «прилога» и по поводу различных богословских мнений русских авторов. Весьма вероятно, что идеи Феофана были взяты за основу Иваном Наседкой. В 1639 г., вероятно, в связи с подготовкой нового издания Требника — Мирского и Иноческого — на московском Печатном дворе, свое сочинение в защиту «прилога» написал инок Аффоний, который подал его патриарху; судя по всему, его аргументы были близки к идеям Антона Подольского, на полях много возражений, соответствующих доводам Наседки, так что рукопись с текстом Афония может считаться своеобразной фиксацией полемического диалога и прямым продолжением более ранней дискуссии. В изданиях Требника, начиная с эпохи Филарета, «прилог» «и огнем» уже не появлялся, хотя практика опускания зажженных свет в крещенскую воду сохранялась на Руси вплоть до реформы патриарха Никона.

Итак, перейдем от изложения внешних обстоятельств к содержанию полемики и попытаемся установить, какие именно пред-

ставления об огне существовали у русских и греческих участников дискуссии⁵.

Почему в чине освящения воды на Крещение господне вообще появились слова «освящаю тебя Духом Святым и огнем»? В греческих книгах их не было, в старинных русских тоже. Однако слова эти не были — и не могли быть, учитывая важность текста — досужим вымыслом неких «невежд». Во-первых, это буквальная цитата из Евангелия от Луки (но только его). Во-вторых, выбор именно этого варианта основывался на достаточно серьезных богословских идеях. Эти идеи можно реконструировать по аргументам Антония Подольского (известных нам фрагментарно) и Аффония, которые выражали широко распространенное мнение, сложившееся на Руси второй половине XVI — первой половине XVII в. и представлявшее собой местную интерпретацию византийской традиции. Главным авторитетом послужил Григорий Богослов (отметим, что косвенно — еще и не упомянутый русскими авторами Григорий Синаит). Ссылаясь на Григория Богослова, защитники «прилога» утверждали, что в день Страшного Суда исходящий от Бога свет будет виден праведникам, а для грешников обернется огненным «жжением» (по сути «генной огненной»), но до того принципиальное разделение одной эманации Бога на свет и огонь в тварном мире не может восприниматься человеком, не способным непосредственно лицезреть Бога. И богоявления — помимо Воплощения Сына — возможны лишь как некие видения. Среди них огненные видения составляют основную и наиболее важную часть, указывая не только на очистительные свойства божественного огня, но и на его просветительную роль. Примерами служили, прежде всего, огненное явление Бога Моисею на горе Синай, Неопалимая Купина, явленная тому же Моисею, свет в сложном видении пророку Иеремии. То есть ветхозаветные богоявления, предшествующие Воплощению. А также новозаветные явления: уже процитированные слова Евангелия от Луки, дополняющие «голубиный образ» Святого Духа в Крещении, и, конечно же, Пятидесятница и Сошествие Святого Духа на апостола в виде «яко огненных языков» (напомним, что в традиционной иконографии они представляли как лучи из единого светового центра и/или буквально изображенные язычки пламени над головами апостолов). Таким образом, включение цитаты Евангелия от Луки в чин богоявленческого освящения воды представлялось глубоко оправданным, указывая на то, что Святой Дух явился в Крещении и как голубь, и как божественный свет — «огонь просветительный», не опаляющий и указывающий на сам факт теофании. Огонь, который якобы освящает воду в Богоявление, интерпретировался как один из даров Святого Духа. «Огонь просветительный», как дар Святого Духа, служит каналом связи между Богом и людьми: он указывает апостолам их миссию, дарует святую воду и приобщает несовершенного человека к высшему миру⁶.

Можно предположить, что появление образа Богородицы в русской иконографии Пятидесятницы XVII в. и ее «осиянность» нисходящим на апостолов светом имело ту же причину, что и популярность в XVI–XVII веках аналогичного по сути иконографического сюжета Неопалимой Купины как образа Богородицы, принимающей в себя божественный огонь и не опаленной им в силу своей чистоты. По крайней мере, Неопалимая Купина ставилась защитниками «прилога» в один ряд с Сошествием Святого Духа на апостолов в качестве «огненных» или «световых» богоявлений.

Противники «прилога» не ограничились «историческим аргументом», который, безусловно, был отправным: в древних чинах такого не было, значит, незачем вводить «новины» и искажать литургические тексты и вводить не известные прежде и за пределами Руси обряды (опускание зажженных свечей в воду). Первое, против чего возражали и Герасим Александрийский, и Феофан Иерусалимский, и (вслед за ними?) Иван Наседка, это ветхозаветные свидетельства. С точки зрения этих авторов, огонь, как манифестация Бога, был показан иудеям, не удостоившимся истинного Богоявления в Воплощении Христа, а потому ограниченных только примитивной формой эманации Бога в земном мире, «кажимостью» для тех, кому не дано истинной веры. В таком контексте толковались богоявления Моисею и его «жестоковыйным» соплеменникам. Причем, огонь материальный и зримый противопоставлялся при этом невидимой Славе Божией. В этом можно, конечно, усмотреть отголоски исихазма и идей «нетварного света», но только с изрядной натяжкой, поскольку отсутствует определенный акцент на этот свет, ни разу не упомянуто Преображение и богоявление на Фаворской горе, вообще центр внимания перенесен в совершенно иную область.

Зато греческие иерархи и Иван Наседка специально и подробно обратились к теме гееннского, «чистительного» огня. Он интерпретирован в словах Иоанна Крестителя: «крещу вас в воде покаяния, а тот, кто придет за мной, будет крестить Духом Святым и огнем» как угроза неверным: то есть верным и обращающимся в христианство — крещение Духом Святым, а неверным — огненная кара. Надо признать, что такое толкование было откровенной натяжкой, но авторы подкрепили свой аргумент несколькими яркими цитатами об адском пламени. Не отвергая базовую идею о разделении света и огня, они попытались вывести «огненную тему» из Крещения.

Следующим аспектом богословских рассуждений этих трех авторов, а также Дионисия Зобниновского о божественном огне стал вопрос о том, какому именно лицу Троицы следует атрибутировать огненные проявления. В целом, они утверждали, что свет исходит от всей Троицы, но, прежде всего, от Отца, так как именно от него исходит Святой Дух, явивший себя «яко в огненных языцах» в Пятидесятнице. Сложность составляла роль Бога

Сына в контексте света. Дионисий Зобниновский говорил, что и Сына огнем называли, но ни одно из лиц Троицы, ни она в целом не включают огонь, как отдельную, самостоятельную сущность. Бог — жизнь и свет, но это всего лишь человеческие определения, а не суть. Тот же аргумент — огонь — не суть Святого Духа или Бога-Троицы, а лишь внешнее появление — приводили Феофан и Иван Наседка, обвиняя оппонентов в неправильном понимании Троицы и целом сонме ересей, включая несторианство, савелианство и т.п. Однако это можно признать лишь традиционным средневековым приемом с целью опорочить противника. Нет ни малейших оснований предполагать, что Антоний Подольский, Аффоний или кто-то из их единомышленников полагали огонь самостоятельным лицом Бога или Его существом!

Однако другой аргумент, наиболее полно развитый Наседкой, в некоторой степени отражал реальную трудность богословской интерпретации. В Сошествии Святого Духа на апостолов все ясно: от Отца исходит Святой Дух в виде «яко огненных языцев», а Второе Лицо Троицы не представлено. Разве что при введении в композицию Богоматери, как носительницы божественного света. Но если перенести огонь в Крещение, исхождение Святого Духа «в голубине образе» на Христа в Иордани, по мнению авторов, усложнялось рассуждениями об огне, роли Христа в освящении вод, и возникла путаница, способная спровоцировать сомнительные суждения и соблазн заподозрить исхождение Святого Духа и от Сына. Надо признать, что в текстах всех участников полемики описание крещенского богоявления выглядит весьма путано и невнятно. Феофан Иерусалимский ограничивается самыми общими определениями, из которых остается непонятным, что именно ему не нравится в аргументах противников (фактически, он обвиняет их, но никак не показывает их неправоту), Иван Наседка совершенно очевидно оспаривает некие потенциальные трудности, а не реальные ошибки оппонентов. Но и Аффоний в данном случае пишет сумбурно. Можно предположить, что затруднения, вызванные желанием одних связать Крещение с Пятидесятницей, но избежать путаницы ипостасей, как очевидно огненной манифестацией божества, и стремлением других приписать противникам еще и «латинство», послужило причиной, по которой все участники полемики как бы «забыли» об очевидно огненной, световой природе Преображения. Оно явно превысило их готовность к теоретическим построениям в области богословия света.

В целом, российская полемика, начатая исправлением текста Требника, вскоре приобрела характер серьезного богословского диспута с активным участием греков, о сути огня и света — не материальных и доступных нашему непосредственному восприятию, а трансцендентных, а также к постановке теофанических проблем (в каких формах может являться Господь людям). Уро-

вень богословской подготовки греков и русских этой эпохи оказался вполне сопоставимым. Его трудно назвать образцовым — логика порой хромает, сказывается средневековая традиция приписать противнику максимальное количество осужденных ересей и т.п., хотя и недооценивать глубину интереса и понимания текстов Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина и других авторов, упоминавшихся в ходе дискуссии, не стоит.

Важно и то, что полемика об «огне просветительном», по существу, вращалась вокруг понятие богоявления, которое представлялось данным авторам бесспорным. И в то же время стоит сравнить эту уверенность в принципиальной возможности богоявления, утвердившейся в русском богословском сознании со времен Иосифа Волоцкого (и, между прочим, построенную все на тех же ветхозаветных богоявлениях, столь низко оцененных в данном случае) с сомнениями в возможности богоявлений, высказанных братом царицы Семеном Лукьяновичем Стрешневым, высказанных в беседе с Иваном Бегичевым и послуживших последнему поводом для обширного трактата о теофании⁷. Понятие божественного света и огня, несомненно, ставилось именно в теофанический контекст. Внимательный анализ текстов и их сопоставление показывают, что мнимое «обрядоверие» и якобы чрезмерная приверженность русских людей к букве писания и чинам и ритуалам, на самом деле, отражала серьезное стремление к углубленному пониманию сложных богословских идей. А проблемы теофании веками оставались камнем преткновения для богословов Византии и Запада. Но тут мы подходим к границе данного сюжета — туда, где от спора об «огне просветительном» и исправлении крещенского богослужбного чина необходимо перейти к другим аспектам богоявления, прежде всего, тринитарным.

1. Обстоятельства дела достаточно подробно изложены в работах: Исправление богослужбных книг при патриархе Филарете // Православный собеседник. 1862. Ч. 2. С. 363–370; Скворцов Д. Дионисий Зобниновский, архимандрит Троице-Сергиева монастыря. Тверь, 1890; Он же. Инок-справщик Арсений Глухой. Тверь, 1890; Панченко А.М. Арсений Глухой. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (17 в.). Ч. 1. А-З. СПб., 1992. С. 103–105; Опарина Т.А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 41–43.
2. Чумичева О.В. Споры об исправлении Требника в первой половине XVII в.: вопросы текстологии, ч. 1 // ТОДРЛ. Т.56. СПб., 2004. С. 566–574.
3. Сочинения Арсения Глухого и Житие Дионисия Зобниновского — единственные опубликованные источники (см.: Скворцов Д. Инок-справщик Арсений Глухой; Житие архим. Троице-Сергиева монастыря Дионисия / Подгот. текста, пер. и коммент.: О. А. Белоброва // БЛДР. 2006. Т. 14. С. 392–396, 414–415, 723.), все остальные тексты существуют в различном количестве рукописных списков, см.: Чумичева

- О.В. Споры об исправлении Требника.
- 4 Опарина Т.А. Иван Наседка. С. 42–43.
 - 5 В работе использованы наиболее полные и авторитетные списки сочинений, зачастую составленные в виде тематических сборников, посвященных полемике. Прежде всего, это две рукописи: ГИМ, Синодальное собр. 416 — сборник Симона Азарьина, келаря Троице-Сергиева монастыря, автора Жития Дионисия Зобниновского, человека, отлично знавшего участников спора и все обстоятельства; РГБ, Троице-Сергиевское собр. 700, идентичный предыдущему. В них представлено девять из 15 сочинений (Житие Дионисия Зобниновского; Грамота об исправлении Требника; Защитительная речь Дионисия Зобниновского; Защитительная речь Ивана Наседки; Сочинение Ивана Наседки против Антония Подольского; Послание Арсения Глухого к Салтыкову; «О огни». Сочинение в 40 главах. (Дионисий Зобниновский); Советование патриарха Филарета с патриархом иерусалимским Феофаном; Утешительное послание. (Ответ Арсению Глухому).
 - 6 Представленные рассуждения основаны на множественных высказываниях участников полемики, в том числе критических (например, на словах Ивана Наседки, опровергавшего мнение Антония Подольского). Осознавая всю важность тщательного цитирования документов, в данном случае отказываюсь от него во имя краткости и ясности изложения темы. Каждый тезис многократно повторяется, опровергается, дробится в целом ряде источников. Перед автором статьи стояла задача: либо показать всю работу с текстом достаточно известных документов, уделяя каждому тезису не менее страницы и рискуя увязнуть в повторах, либо попытаться выявить их общий смысл, до сих пор не проанализированный в научной литературе, рискуя выглядеть голословно. При всех изъянах второго пути, избран именно он. Возможно, в ином формате удастся показать систему рассуждений в ходе полемики «об огне просветительном» более подробно и аргументировано.
 - 7 На эти аспекты я указывала в другом исследовании: Чумичева О.В. «Послание о видимом образе Божиим» Ивана Бегичева: полемика, предшествовавшая Большому Московскому собору 1666–1667 годов // Филёвские чтения XI. Тезисы конференции 24–26 декабря 2012 года. М., 2012. С. 100–102.