

А.В. Муравьев

Огонь и свет в сакральном пространстве старообрядческой церкви

Как известно, огонь в церкви или монастыре в византийском и древнерусском богослужении играл необычайно важную роль, а его возжжение и поддержание имели большое значение. Оно определялось тремя факторами: необходимостью отсчета сакрального времени, обозначением центра богослужения (чтимой иконы, иконы праздника) и мистагогической символикой света / тьмы¹. В силу ареопагитической мистики тьмы как $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \gamma\nu\beta\acute{o}\phi\omicron\varsigma$, необходимо предостеречь от дуалистической трактовки оппозиции «свет-тьма»². Для древнерусского и византийского христианина семиотические «координаты» храма были заданы его архитектурой и внутренним устройством, но именно источники света и звука позволяли управлять богослужением, делать его динамичным.

Уставы церковные³ регламентировали возжжение свечей на богослужении: малое (на вечерне, павечернице ($\mu\epsilon\sigma\sigma\nu\kappa\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$), полунощнице, третьем и шестом часе), среднее (на утрене и на девятом часе) и великое (на литии, на девятом часе, на литургии или обеднице). Стояние со свечами также имело большое значение. Каждый момент богослужения в греческом и дореформенном русском богослужении имел свой световой «профиль», связанный с символикой того или иного момента в богослужении. Важнейшим моментом были выносы огня из алтаря: свечи перед Евангелием, перед священнослужителем, а также возжжение свечей на крещальной купели и на сосуде с освещаемой водой. Все эти моменты использовали огонь как источник света, в виде свечей и масляных ламп (ламппад). Устав «Око церковное» в главе VI (12) указывает, что перед некоторыми иконами (праздника, иконой Владыки Христа) свечи (или масляные лампады) возжгаются отдельно⁴. Особо оговаривается увеличение количества света на утреннем чтении воскресного канона (от полиелеоса до 3-й песни и на 9-й до Великого Славословия) и на литургии («горят все свечи», как у Этерии: $lumen\ infinitum$ ⁵). Особое значение придается выносу свечи на вечерне (которая в греческой традиции называлась $\lambda\upsilon\chi\upsilon\iota\kappa\acute{o}\nu$ ⁶). Важным были и моменты погашения свечей, уменьшения света, перехода к сакральной тьме-вниманию: между 3-й и 9-й песнями канона на утрене, на експалмах, после отпуста литургии.

Огонь не в качестве света в церковном пространстве допускался лишь в виде угля, горящего в кадилнице и имеющего свою отдельную символику, связанную с богородичным богословско-историческим кругом образов. Большое значение придава-

лось в Древней Руси (а впоследствии в старообрядческой традиции) материалу свечей и чистоте масла. Естественные условия древнерусского богослужения (темнота, климатически маркированный переход между профанным и сакральным пространством) способствовали дополнительной символизации (через архаическую оппозицию «чистое-нечистое», «светлое-темное»). Можно сказать, что христианин Древней Руси жил в сгущенном символическом пространстве, где каждый элемент быта, а особенно сакральные элементы церковного здания определяли его место в мире и в храме.

Начало реформ Никона (1653–1666 г.) первоначально не затронуло световую символику, сосредоточившись на перстосложении, поклонах, текстах и облачениях священнослужителей⁷. Однако не стоит недооценивать мощный импульс десакарлизации и десемантизации, который переводил все богослужение на облегченный символический язык, близкий к западному христианству. Дело в том, что в задачу реформаторов входила не модернизация одной формы, смысл реформ был в модернизации содержания православного христианства. В ходу у реформаторов были идеи разумности, эссенциалистской редукции, социальной ориентированности, десимволизации. Сильнее всего это отразилось в реформе музыкальной церковной культуры, где западная тоническая система с многоголосием сменила ладовое столповое монодическое пение. Десемантизировался и изобразительный ряд — хотя и медленнее, чем музыка. Постепенно, в ходе «модернизации» (1690–1820-е гг.) и борьбы с «дикостью» реформированная церковь стала все больше использовать постоянное освещение, отказываясь в важных моментах богослужения от семантизации перехода «тьма-свет». Позднее в церковный быт новообрядцев по образцу католических и протестантских храмов пришло уже и газовое (первый им был оборудован Исаакиевский собор в Петербурге), а затем уже и электрическое освещение. В настоящее время практически все новообрядческие храмы оборудованы электрическими светильниками. Итак, первым элементом смыслового восприятия огня была архаическая оппозиция «свет-тьма», переосмысленная в духе Ареопагитик как двунаправленная.

Впрочем, старообрядческое богослужение в XVIII–XIX вв. также претерпело вынужденные изменения. По причине государственных гонений у староверов произошла реактуализация раннехристианской идеи «гонимой Церкви» (парикии) с ее особой «потаенной» эстетикой (это соответствует «эпохе гонений» в периодизации литургического развития по Шмеману⁸). Среди старообрядцев в этот период ходит идея хранения веры как хранения тайного огня (об этом прямо пишут протопоп Аввакум в своих «Посланиях» и другие писатели раннестарообрядческой эпохи). Из-за полицейских обысков и карательных акций богослужения старообрядцев нередко происходят при одной-двух

свечах (см. описание богослужения у Мельникова (Андрея Печерского) в «Очерках поповщины»). Таким образом, свет «экономился» и значение каждого светильника увеличивалось.

В поповстве XIX веке в связи с присоединением греческого митрополита Босно-Сараевского Амвросия⁹ произошла нормализация богослужения, вернувшегося в полном объеме к старинным правилам возжжения огня в установленные моменты богослужения, включая архиерейское богослужение. Первоначальный период после присоединения митрополита Амвросия (1840–1905) использование света происходило все еще в режиме гонения, но возможность свободно совершать богослужение (согласно Указу 1905 г.) вернула свет в полном объеме в староверское богослужение. В новых условиях противостояния двух иерархий возникла новая оппозиция, на этот раз между усиливающимся модерном петровской и послепетровской эпохи, нашедшим в частности выражение в смещении структурно-сложного отношения между светом и сумраком в богослужении в сторону света.

Для старообрядцев XIX в. стала актуальной идея «жизни по естеству», древлеправославные христиане начинают (а по сути, продолжают вслед за протопопом Аввакумом) смотреть на новообрядческую реформу и церковный быт новообрядцев как на нечто неестественное, как на засилье «немецкого», «железного» и по сути нечистого¹⁰. В старообрядческой церкви наоборот стала культивироваться идея «естественности», связанная с другой старинной идеей — древности как гаранта истинности. Обе эти базовые идеи отражаются в наставлениях старообрядческих пастырей и писателей этого времени (например, свт. Арсения Уральского¹¹) о неуклонном использовании только огня от живых (восковых) свечей, но никак не от парафиновых и не бесчинно (беспорядочно). В возжигании свечей перед образами также установился строго соблюдаемый определенный чин с поклонами перед образом и поклоном народу. Огонь выступает в писаниях старообрядцев (например, в «Письмах» того же Арсения¹²) прежде всего, как источник света. Старообрядческие писатели XIX в. нередко используют и образ огня в связи с огнем геенским или огнем мучения, например костра Пустозерских мучеников. Впрочем, богослужебного закрепления эта топика не получила, она осталась лишь в иконографии пророка Илии, священномученика протопопы Аввакума, которого нередко пишут в столпе огня.

Идея сакральной чистоты присутствует в сочинениях писателей древнерусской эпохи. Так, Уставы Кирило-Белозерского монастыря подчеркивают необходимость соблюдения сакральной чистоты служащими священниками и просто иноками. Особое значение придается тому, когда и кто «вжигает свечи». Мысль о «чистом свете», свете, связанном с богослужением, прослеживается и далее, в сочинениях старообрядцев от протопопы

Аввакума до очерков богослужения, написанных перешедшим в старообрядческую церковь еп. Михаилом Семеновым. В писаниях еп. Арсения, особенно в его «Уставе», который был для старообрядцев главным литургическим справочником и ориентиром, придается большое значение вжиганию свечей (глава МЗ), в том числе на маслопомазании и на погребении. Важный момент здесь — четкая система, когда горит одна свеча в церкви, когда две, а когда (в самые торжественные моменты богослужения) — более. «Чистый свет» — свет, соединяемый с молитвой и символизирующий молитву. Для такого света более всего подходят по мнению старообрядцев восковые свечи, как происходящие от чистого источника (пчел), в то время, как парафиновые свечи сделаны индустриальным способом из отходов нефтяного производства.

С появлением электрического освящения в православных культовых зданиях (1910–1930-е гг.) у старообрядцев возникла еще одна оппозиция «чистый свет (от свечей) — нечистый свет (от электрической лампочки)». Восприятие электрического света как нечистого, профанного особенно фиксируется в сочинениях старообрядцев-часовенных (А. Килин, А. Мурачев, С. Ласкин), но исследователи отмечают такие же представления у беспоповцев-поморцев, и у поповцев Урала и Алтая. Они связывают развитие антихристового действия в мире с распространением массовых коммуникаций, вещей (икон, прежде всего) из пластика, химического и ядерного оружия... В этот ряд попадает и искусственное освещение. Эта оппозиция представляется архетипической для русского консервативного сознания.

Интересно, что отзвуки старообрядческого (а в сравнительной перспективе и древнерусского) отношения к искусственному свету встречаются у религиозного философа А.Ф. Лосева, который в «Диалектике мифа» указывал на разницу московского (строгого) и киевско-греческого типа православной религиозности¹³. Выражением первого он считал свет восковой свечи и монодийное («знаменное») церковное пение, а второго — стеариновую свечку, сокращенную службу и партесное пение. В мысли раннего Лосева эти два света, живой и неживой, символизируют два типа православной культуры — греко-киевский, ведущий в перспективе к возрожденческому мировоззрению, и старомосковский, ведущий к исихастско-византийскому, трезвенному и «не-западному» мировоззрению¹⁴. Примерно в этом же духе мыслил и о. Павел Флоренский.

Несмотря на появление черт современного церковного быта у старообрядцев (в современных городских общинах иногда встречается электрический свет, кое-где и парафиновые свечи), огонь и свет в целом сохраняют сакральный смысл в староверском церковном быту. Как правило, объяснение отрицательного отношения к электрическому свету староверами дается в рамках вышеназванной оппозиции.

Другим, новым аспектом восприятия огня в старообрядческой культуре мы обязаны такому явлению как казнь через сожжение, которой были подвергнуты протопоп Аввакум, дьякон Феодор и другие узники Пустозерского острога в 1682 г.¹⁵ Кроме того, важным моментом переосмысления огня как иконографического символа стала история старообрядческих самосожжений, недавно замечательно отраженная в ряде исследований. Изображение пламени, огня, в котором принимает мученическую смерть «огнепальный» протопоп, стало неотъемлемым элементом иконописной программы многих старообрядческих церквей. Кроме самого мученика Аввакума, изображение огня напоминало об жертвах Палеостровской и других «гарей», в которых нашли смерть многие противники никоновских реформ в XVII–XVIII вв. Исследования Е.М. Юхименко и Е. Романовой¹⁶ показали, что прежде популярные представления о безусловно добровольном самоубийственном характере «гарей» не всегда соответствовали исторической правде. В то же время старообрядцы произвели важную рационализацию самого процесса огненной смерти. Так или иначе, огонь как символ приобрел благодаря самосожжениям новые обертоны. В пространстве храма горящий огонь мог быть отдаленным и символическим напоминанием о «гарях» и трагической истории старообрядческого сопротивления расколу. Косвенным напоминанием о «гарях» и муч. Аввакуме была также и распространенная в старообрядчестве византийская по своему происхождению иконография пророка Илии, восхищаемого на колеснице на небо. Огненное облако («мандорла»), символизирующее божественную «плирому», играет в старообрядческой иконографии довольно значительную роль. Образ Илии, который обличал нечестивого царя и спасался в пустыне, питаемый от ворона, вообще был очень символическим в старообрядчестве. Своеобразным отражением представлений о невещественном «небесном свете» можно также назвать и иконографию Спаса в Силах, и Неопалимой Купины.

Обобщая, можно сказать, что свет и огонь в старообрядческом богослужении находятся в рамках византийской парадигмы мистического восхождения, заданного ветхозаветным образом появления первого света в книге Бытия, новозаветным образом светильника (как огня под спудом и веры как света, который «светит пред человеки» в Ин 1:16). В византийской патристической мысли свет и мрак равно имели мистагогический смысл. Средневековое богослужение в Византии и Древней Руси использовало дуализм света-тьмы в условиях отсутствия альтернативы свечному и лампадному освещению. Радикальным вызовом этой системе стало проникновение газа и электричества, которое вписалось в оппозицию «естественное-противоестественное». Как говорилось выше, тьма и свет в византийском и древнерусском богословии амбивалентны. Именно эта амбивалентность делает

символически наполненными не только ритуалы возжжения света, но и гашения светильников. Огонь имеет мистическую привязку к кадилнице как образу Богородицы Неопалимой Купины, а также присутствует как огонь веры и страдания. В таком качестве он виден как на иконах Спаса в Силах и Восшествия Илии, так и на образах мученической смерти на костре пророка Аввакума. Несмотря на проникновение в старообрядческий церковный быт элементов модерна, в целом символика огня и света продолжает византийско-древнерусскую традицию мистагогической символики.

Alexei Muraviev
(Institute of World History, Russian Academy
of Sciences)

Fire and Light within the Sacred Space of the Old Believers' Church

The lighting of fire in the course of church and monastic services in Byzantium and Medieval Rus was of great significance. Three major factors were involved into it: the need to refer to the sacred time; the necessity to single out the central object of worship (the revered icon or the feast icon); the mystagogical symbolism of light / darkness. The church canons regulated the lighting of fire/ candles during worship by means of the so called minor (vespers, midnight service, the third and the sixth hour), medium (during matins and at the ninth hour) or great (at litiya, at the ninth hour, during the liturgy) fire lightings. The fact of standing and praying with lit candles also had a profound significance. Every moment in Greek and Russian pre-Nikonian worship had its own definitive light characteristics, associated with symbolic significance of this or that particular moment of religious service.

Fire as such outside its symbolical role was allowed in the church only as coals for the incense burner and was connected with its own separate set of symbols. Compendium of church canons *The Eye of the Church* instructs in Chapter BI (12) that candles or oil lamps should be lit separately in front of some icons (feast icons or the icons of Christ, our Lord). It is especially indicated that fire should be more intense during the matins on Sundays (from polyeleion until the 3rd hymn and at the 9th hymn of the Great Doxology) and at the liturgy ("all the candles should be lit", or as described by Egeria: *lumen infinitum*). Particular importance was attached to the candles procession at vespers (which in the Greek tradition was known as *λυχνικόν*).

Initially, the Nikonian reforms (1653-1666) did not affect the system of light symbolism, mostly revolving around finger-folding, bows, liturgical texts and clerical vestments. However, gradually, in the course of Petrine "modernization" (1690-1820's) and campaigns against "savagery", the Reformed church came to use continuous lighting more and more often. Soon afterwards gaslight was introduced into the life of the newly reformed church in imitation of Catholic and Protestant church practices (gas lighting was installed in the Isaakievsky Cathedral in St. Petersburg). Electric lighting followed suit. At present, almost all post-Nikonian churches have electric lights installed.

Old Believers' worship also had to undergo changes in 18th-19th centuries. Due to the state-initiated persecutions of the Old Believer communities, the early Christian ideal of "the persecuted church" (*parikia*) with its particular "hidden" aesthetics was re-introduced (this corresponded to the "era of persecution" in Shmeman's liturgical periodization). At this stage among the Old Believers spread the idea of preserving their faith as hidden fire. Being constantly raided by police and suffering from punitive measures, Old Believers frequently worshipped with only one or two candles lit (e.g. see the description of service in the book by Melnikov (Andrei Pecherskii) *Sketches of the Priestly Old Believers*). Thus, the "economy" of light was introduced, and the symbolic significance of each candle or oil lamp increased exponentially.

In the 19th century priestly Old Believer communities, due to joining of the Greek Metropolitan of Bosnia and Sarajevo Ambrose, managed to normalize their worship, thus, fully recovering medieval rules of kindling of lights during worship, including episcopal services. Initially, after receiving the Metropolitan Ambrose (1840-1905), Old Believers continued to use light as if still under the persecution, however the newly granted freedom to officiate (according to the Decree of 1905) completely re-instated the kindling of light into the Old Believers' rite. In the new situation of confrontation between the two hierarchies, a new opposition emerged. This time – between the ever-progressing modernity of Petrine and post-Petrine era, which found its particular expression in the shift of complex structural liturgical dynamics of light and darkness towards the idea of light.

Highly characteristic of the Old Believers of the 19th century was the idea of "life according to nature". They began (although, strictly speaking, continued, following the archpriest Avvakum) to view the post-Nikonian church and secular life as something unnatural, dominated by all things "German", artificial and made of iron. In contrast to this, the Old Believers began to cultivate the idea of everything "natural", associated with the idea of returning to the archaic pattern of life. Both of these fundamental ideas found their expression in teachings of Old Believers' pastors and writers (e.g. St. Arseny of Urals) who also admonished to use only fire kindled from live (wax) candles, but not from the paraffin ones, and least of all, do so disor-

derly (or randomly). As part of the lighting of candles in front of the holy images there was established a strictly observed practice of bowing in front of the image and in front of the people in the church. The fire appeared in the writings of Old Believers (first of all, in the Letters of bishop Arseny), primarily as a source of light. However, some Old Believer writers of the 19th century frequently resorted to the image of fire in connection with the fire of Gehenna, as for example, was demonstrated in the descriptions of fire of the Pustozersk martyrs. Nevertheless, this tradition did not receive any liturgical validation and remained included only in the iconography of the archpriest Avvakum, who is very often depicted in the pillar of fire.

The idea of purity and "sacredness as purity" was also present in works of medieval Russian writers. Thus, the Rule of Kirill-Belozersky monastery emphasized the need to respect the sacred purity among the officiating priests and rank-and-file monks. Particular importance was attached to when and who "lit up the candles." The idea of the "pure light", the light associated with liturgical worship, can be traced back to writings of Old Believers starting from Avvakum and then to St. Arseny of Urals. In writings of St. Bishop Arseny, especially in his Rules and in his Eye, a great deal of importance was attached to the lighting of candles (Chapter M3), including chrisms and burial. Crucial importance there was played by the clearly defined system explaining when and how many candles should be lit in each particular situation (the more solemn the service — the more numerous were the candles).

With the advent of electric lighting and its installation in Orthodox religious buildings (in 1910-1930s) the Old Believers introduced another dichotomy of "pure light (from candles) - impure light (from electric bulbs)". The characteristic of electric light as profane and impure was a recurring theme in the writings of Chasovennye Old Believers, such as A. Kilin and S. Laskin. However, scholars pointed out to the same set of beliefs advocated by the priestless Pomortsy, and priestly Old Believers of the Urals and Altai region. They linked manifestations of Antichrist's activity in the world with spreading of mass communications, things (icons, most of all) made of plastic, proliferation of nuclear weapons, and finally, with the emergence of artificial lighting. This dichotomy appears to be archetypal for Russian conservative thinking.

Echoes of Old Believers' (and, possibly, medieval Russian) attitudes towards artificial light may be found in writings of Russian religious philosopher Aleksei Losev, who in his *Dialectics of Myth* pointed out to differences between the Moscovite (strict) and Greeco-Kievan type of Orthodox religiosity. As the expression of the former, he mentioned the light of the wax candle and monodic (or *zamnenny*) chant, while the latter was associated with the stearic candle, shortened church services and polyphony. In thought of the early Losev these two lights—live and artificial, symbolising two types of

Orthodox culture: Greeco- Kievan, eventually leading to the Renaissance mindset, and Old Moscovite, serving as the expression of hesychast-Byzantine, sober and "non-Western" perception of the world.

Despite the introduction of certain post-Reform features into the Old Believers' church life (occasionally, some contemporary urban communities use electric lights and paraffin candles), fire and light as such generally preserved their sacred meaning in the Old Believers' everyday life. As a rule, negative attitudes of Old Believers' communities towards the electric light are expressed within the above-mentioned dichotomy framework.

Overall, light and fire in the Old Believers' worship fit into the paradigm of Byzantine mystical perception of light and fire, defined by the OT passages from the Book of Genesis narrating about the creation of light, and by the NT verses about the lamp (as of the lamp under a bushel and of faith as light that "shines before men"). In Byzantine patristic thought light and darkness had a definitive mystagogical sense. Medieval church worship of Byzantine Empire and medieval Russia introduced duality of light and darkness in absence of alternatives to candle and lamp lighting. A radical challenge to this system of beliefs and practices was the advent of the age of gas and electricity, which was expressed in the dichotomy of "natural-unnatural."

- 1 Арранц М., Избранные сочинения по литургике. Т. 3. Рим-М., 2005, 312
- 2 Ps.-Areopagita, DMT, 1: B.R Suchla (hrsg.), Corpus Dionysiacum. Vol. 1. De mystica theologia. NY-London-Keln, 1990.
- 3 Пентковский А. Типикон патриарха Алексия Сиудита в Византии и на Руси, М., 2001, 45
- 4 Там же, 212, 215
- 5 (Etheria) Egerie, Journal de Voyage, traduit et йditй par M. C. Diaz y Diaz, Sources chretiennes, 296, Paris, 1982 (reimpr. 1997), 32, 34.
- 6 Ωρολόγιον το μέγα [Великий Часослов]. Αθήνα, 1992, 44.
- 7 См. по вопросу общие работы: Зеньковский, С. Русское старообрядчество. М., 2010; Паскаль П. Протопоп Аваакум и начало раскола Русской Церкви. М., 2011. Крамер А. Раскол Русской Церкви., СПб, 2010.
- 8 Шмеман, прот. А. Введение в литургическое богословие. Брюссель, 1968., 23-35. I.-H. Dalmais. Liturgies d'orient. P., 1980. P. 40.
- 9 Зеньковский, с. 33.
- 10 Ср. Протопоп Аваакум: «чего это тебе Русь, захотелось немецких обычаев?» // Протопоп Аваакум. Житие, М., 1959.
- 11 См. Арсений (Швецов), еп. Уральский. Избр. Соч.-я. М., 2010, с. 68.
- 12 Там же.
- 13 Лосев А.Ф. Диалектика мифа., М., 1989. С. 134: «Свет электрических лампочек есть мертвый, механический свет. Он не гипнотизирует, а только притупляет, огрубляет чувства. В нем есть ограниченность и пустота американизма, машинное и матерое производство жизни и тепла. Его создала торгашеская душа новоевропейского дельца, у которого бедны и нетонки чувства, тяжелы и оземлянены мысли. В нем есть какой-то пафос количества наперекор незаменимой и ни на что не сводимой стихии качества, какая-то принципиальная

серединность, умеренность, скованность, отсутствие порывов, душевная одеревенелость и неблагоуханность. В нем нет благодати, а есть хамское самодовольство полужнания; нет чисел, про которые Плотин сказал, что это — умные изваяния, заложенные в корне вещей, а есть бухгалтерия, счетоводство и биржа; нет теплоты и жизни, а есть канцелярская смета на производство тепла и жизни; не соборность и организм, но кооперация и буржуазный по природе социализм. Электрический свет — не интимен, не имеет третьего измерения, не индивидуален. В нем есть безразличие всего ко всему, вечная и неизменная плоскость; в нем отсутствуют границы, светотени, интимные уголки, целомудренные взоры. В нем нет сладости видения, нет перспективы. Он принципиально невыразителен. Это — таблица умножения, ставшая светом, и умное делание, выраженное на балалайке. Это — общение душ, выраженное пудами и саженьями, жалкие потуги плохо одаренного недоучки стать гением и светочем жизни. Электрическому свету далеко до бесовщины. Слишком он уж неинтересен для этого. Впрочем, это, быть может, та бесовская сила, про которую сказано, что она — скучища пренеприличная. Не страшно и не гадливо и даже не противно, а просто банально и скучно. Скуча — вот подлинная сущность электрического света».

- 14 Дугин А. Мартин Хайдеггер и возможность русской философии. М., 2011, 93–106.
- 15 Пустозерская проза. М., 1989.
- 16 Юхименко, Е. Каргопольские гари 1683-84 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России XVII-XVIII вв. / Ред, Е.М. Юхименко. М., 1994, с. 64-119; Романова Е. Массовые самосожжения старообрядцев в России XVII-XIX вв. СПб, 2012.