Андрей Охоцимский

Образ-парадигма Божественного Огня в Библии и в христианской традиции

Прежде всего надобно рассмотреть, почему Богословие почти более всего употребляет символы огня...
Дионисий Ареопагит, «О небесной иерархии», XIV, 2

Статья посвящена образам огня в христианстве. Основное содержание составляют обзор, классификация и обобщение упоминаний огня в Библии. Обсуждаются иеротопические аспекты использования огня в библейских сакральных пространствах и в церковной традиции, а также тема огня в иконографии и в богослужебных текстах. Выделены основные темы (как-то огонь карающий, адский, благодатный, жертвенный), которые объединены при помощи образа-парадигмы Божественного Огня, как единой духовной сущности, стоящей за разнородными явлениями огня в христианской традиции.

ВСТУПЛЕНИЕ

Образы божественного составляют реальность духовного опыта, которая одновременно и творится и воспринимается верующим сознанием. Они встают со страниц священных книг, возникают при молитве, заполняют сакральное пространство храмов, ассоциируются с реликвиями и святынями и переживаются в литургической жизни. В этом мире духовной образности важное место занимают образы связанные с огнем и светом[1]. Эти два фундаментальных элемента человеческого бытия приобретают специальное значение в системе религиозных представлений. При этом роль света в христианской традиции изучена более полно, чем роль огня. Образ Божественного Нетварного света играет важную роль в святоотеческой литературе, и его связь с драматургией света в храмах[2] и образом света в иконописи хорошо известна. Исходящий от Бога Свет – это традиционный образ, восходящий к неоплатонической философии[3] и выражающий как самое природу Божества, так и Его благодатное, «просвещающее» воздействие на тварный

---

[1] *Лидов А. М.* Иеротопия Огня и Света // Огонь и Свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов, Москва: Индрик, 2011, с. 11– 17.

[2] *Рожнятовский Вс. М.* Световые эффекты в пространстве византийского храма: исторические этапы и особенности развития // Там же, с. 95–101; *Годованец А. Ю.* Икона из света в пространстве Св. Софии Константинопольской // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов, Москва: Индрик, 2011, с. 119–142.

[3] *Плотин*. Эннеады, IV 3.17; V 6.1,4; V 8.4; VI 4.8,9; *Хоружий С. С.* Свет Плотинов и свет Фавора: мистика света в неоплатонизме и исихазме // Огонь и Свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов, Москва: Индрик, 2011, с. 29–37.

мир. В данной работе сделана попытка описать религиозный образ, связанный с огнем, который пока не имеет столь же очевидной и общепринятой интерпретации [4].

Между тем, о важности сакрального огня свидетельствует любой человек, ставящий в церкви свечку, что остается и теперь, в век электрического освещения, важнейшим религиозным действием. Интерпретация богослужебного огня многозначна и не очевидна. Напоминает ли он верующим о жертвенном огне, адском пламени, огне веры или о Благодатном Пасхальном огне и вечной жизни? Образ огня в религиозном сознании представляется столь же неоднозначным, как и огонь в быту, который может и согреть и обжечь. Но не стоит ли за многозначностью явления единая духовная сущность – Божественный Огонь? Если понятие Божественного Света помогает понять разнородные явления драматургии света в богослужениях, иконописи и архитектуре, за которыми встает единый образ Нетварного Света, нельзя ли подобным же образом ввести понятие Божественного Огня как единый образ-эйдос порождающий разнородные проявления и смыслы огня в христианской традиции[5]? Подобно тому как как огонь в печи и пламя пожара вызывают разное к себе отношение, но при этом имеют единую физическую природу, не стоит ли за адским пламенем и необжигающим Святым Огнем Пасхи единый образ Божественного Огня, который пожирает грех, но ласкает праведников?

Образы божественного рождены верой и, как правило, не-иллюстративны. Берцовая кость святого может вызвать в памяти эпизоды его жития и напомнить о его добродетелях. Пояс Богоматери – это просто кусок материи, на котором ничего не изображено, но благодаря нему возникает с особенной ясностью образ самой Богоматери. Это – образы-воспоминания, образы-идеи[6], постоянно сопровождающие верующего и укорененные в сознании еще до того, как созерцание связанных с ними святынь вызывает их переживание. Похожий пример из обычной жизни – посещение могил. Созерцание камня, под которым похоронен близкий человек, вызывает волнующие переживания, не имеющие прямого отношения к самому камню. Камень лишь обозначает место контакта с умершим. Он играет роль символа-посредника и оказывается дверью в мир воспоминаний, связанных с покойным. Подобным же образом, святые предметы и иконические образы выполняют роль посредников между Земным и Небесным.

---

[4] По мнению Бенджамина де Ли, образ огня был менее популярен в святоотеческой литературе, чем образ света из-за своего «пугающего» потенциала: *de Lee B.* Fire and Light: the Polemics of the Divine presence // Там же, с. 47–49. Другую причину большего внимания к теме света можно усмотреть в тенденции связывать образы огня преимущественно с Ветхим Заветом. Ветхозаветный период неполного «символического» богопознания противопоставлялся Новому Завету, в котором Бог постигается прямо и в своей полноте, т.е. как невещественный Свет: *Макаров Д. И.* Некоторые аспекты учения о Свете и символе в Богородичном слове Феофана Никейского // Там же, с. 42–46. Отметим, что наш обзор темы огня в Библии свидетельствует о значительном единстве обоих Заветов в трактовке темы огня.

[5] Божественный Огонь может быть понят как один из эйдосов-первообразов, которые в неоплатонической космогонии порождают формы и идеи тварного мира, при этом оставаясь нетварными эманациями Всеобщей Причины имеющими бытие в Едином.

[6] В символическом выражении *образ* и *идея* сливаются в *образ-идею* : *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа, V.2.

Для описания подобных образов в контексте восприятия сакральных пространств А. М. Лидов ввел понятие *образа-парадигмы*[7]. Здесь слово «парадигма» подчеркивает ассоциативный, контекстуальный аспект этих образов. Образ-парадигма является смысловым стержнем сакрального пространства, средством коммуникации между творцами иеротопического проекта и его участниками-зрителями. Это – образ-видение, предмет которого непосредственно не изображен. Например, образ-парадигма Небесного Иерусалима связан с сакральным пространством христианского храма. Эта категория пространственных образов не принадлежит сфере *символического* в узком смысле: они связаны с восприятием сакрального пространства в его образной целостности, а не с конкретным предметом-символом.

Однако не относится ли само понятие *образ-парадигма* к более широкому кругу явлений, чем область его первоначального определения? Данный термин можно применить к описанию разнообразных явлений и образов божественного, которым присуще свойство парадигматичности. Эти образы могут быть связаны с сакральными пространствами, однако они также могут принадлежать сфере молитвенного и мистического опыта или могут быть ассоциированы с предметами-символами. При этом они сохраняют основные характеристики, заложенные в понятии *образа-парадигмы*. В этом понятии соединяются *образ* и *идея*, чувственное и мыслимое, имманентность религиозного опыта и трансцендентность Божественного. Это понятие указывает на множественность источников духовного опыта, порождающего данный образ, а также на его самостоятельное бытие как духовной реальности, независимой от конкретных символических соотношений, в которых этот образ может проявляться.

В данной статье образ Божественного Огня рассматривается как образ-парадигма в таком, более широком смысле этого слова. Действительно, этот образ парадигматичен и связан с широким диапазоном религиозного опыта. Его переживание связано как с сакральным огнем, так и с иными элементами богослужений и молитв, мистическим опытом и размышлениями над священными текстами. Образы огня имеют свои характерные черты и несколько отличаются от тех пространственных образов, к описанию которых первоначально применялось понятие «образа-парадигмы». Во-первых, их первообраз является стихией и не обладает пространственной определенностью. Во-вторых, огненные образы можно назвать частично символическими и даже в определенном смысле иллюстративными: сакральный огонь очевидно можно рассматривать как символ Божественного Огня, что особенно явно выступает в явлении Иерусалимского Благодатного Огня. В-третьих эти образы не только зрительные, но и связаны с осязанием и чувством тепла (т.е. это не только образы-видения, но и образы-ощущения). В-четвертых, образы огня существенно укоренены не только в коллективном, перформансном, но и в интимно-личном, мистическом опыте. В таком расширительном

[7] *Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва: Феория, 2009, глава 10 «Образы-парадигмы как категория визуальной культуры», с. 293–305.

понимании термина «образ-парадигма» мы и применяем его к описанию образа Божественного Огня. Отметим кстати, что значительная часть вышеприведенных рассуждений применима и к образу Божественного Света, который также можно характеризовать как образ-парадигму в подобном же смысле.

ОГОНЬ И БОЖЕСТВЕННОЕ

Человечество имеет глубокие и многогранные взаимоотношения с огнем. Огонь кажется почти одушевленным: он рождается, нуждается в питании, воспроизводит себя и умирает. В дикой природе огонь встречается крайне редко – он принадлежит именно человеческому бытию. Его функции разнообразны и противоречивы: он разрушает и придает форму, соединяет вещества и разделяет их, способствует жизни и может отнять её. Психология отношения человека к огню также неоднозначна[8]. Огонь тянет к себе, но и пугает, он является обыденным и таинственным одновременно. Он завораживает наблюдателя и вызывает особое чувство, в котором присутствует благоговейный трепет, чувство, напоминающее то, что мы испытываем по отношению к Божеству[9]. Бог, как и огонь, вызывает смешанное чувство любви и страха, оставаясь при этом самим собой.

Связь огня с Божественным явно выражена в философии древних и в ранних религиях. Гераклит и стоики считали огонь перво-основой бытия. Согласно представлениям древних физиков, огонь невидимо присутствует во всех веществах и придает материи способность меняться, динамику и жизнь. Видимый огонь – это лишь проявление этой скрытой внутренней силы одушевляющей мир. Поэтому огонь воспринимался как символ вечной жизни. В зороастризме святой огонь (атар), сын Бога-создателя (Ахура-Мазды), является предметом поклонения. Святой огонь горит перед Ахура Маздой в раю, а также в скрытой форме присутствует во всех живых созданиях.

В нашем обсуждении темы огня в христианстве основное место принадлежит Библии, которая одновременно и формирует и выражает религиозное сознание. Согласно богословскому словарю[10] , в Библии имеется более 400 словесных упоминаний огня (**πυρ** в древне-греческих текстах), причем почти все они связаны с религиозным контекстом. Образы огня в Библии почти всегда связаны с человеком и его нравственными проблемами. Характерно, что если Свет появляется уже в первых стихах Библии как фундаментальный элемент до-человеческого мира, то первое упоминание огня – это пламенный меч херувима, который преграждает Адаму путь в рай (Быт. 3:24, Figure 1).

---

[8] *Башляр Г.* Психоанализ огня. Москва: Прогресс, 1993, 174 с.

[9] Наше отношение к огню напоминает о том иррациональном компоненте понятия «священное», которое Р. Отто называет «нуминозным». Нуминозное одновременно привлекает и отталкивает; оно вызывает страх и ощущение тайны, но в нем также присутствует привлекательное, очаровывающее и захватывающее: *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным, главы 2–6. СПб: Изд-во СПб. ун-та, 2008, 272 с. Отметим, что Божественный Свет в Новом Завете также нуминозен: он шокирует апостолов (Мт. 17:6) и ослепляет Савла (Деян. 9:1-9).

[10] Theological dictionary of the New Testament. Vol. 6. Ed. G. Friederich, Eerdmans Pub., 1964.

Огонь часто используется Богом как оружие, защищающее или карающее. Вечный огонь угрожает грешникам. Огонь обозначает Божественное присутствие в моменты заключения Его заветов с человеком, как своего рода «визитная карточка» невидимого Божества. Основной лейтмотив темы огня в Библии хорошо выражается фразой «огонь пылающий – служитель Господа» (Пс. 103:4; Евр. 1:7).

Глубокая связь огня с Божественным подтверждается прямым опытом пророков и мистиков. Перед пламенеющим Божественным престолом протекает огненная река (Дан. 7:9-10, Figure 1) и горят семь светильников (Откр. 4:5). Престол поддерживают возникающие из огня херувимы (Иез. 1,10). Образ Божий представляется в виде человека, нижняя часть тела которого горит огнем, а верхняя испускает сияющий свет (Иез. 1:27, 8:2, ср. Откр. 10:1), а апостол Иоанн видит его пламенные очи (Откр. 1:14;2:18;19:12, также Дан. 10:6). У Псевдо-Дионисия Ареопагита «огонь, невредимо светящий» является важнейшим образом Божества[11]. Дионисий указывает, что «святые Богословы описывают часто Высочайшее и Невообразимое Существо под видом огня, так как огонь носит в себе многие и, если можно так сказать, видимые образы Божественного свойства»[12]. Образ огня вдохновлял западноевропейских мистиков: Рюйсбрука, испытавшего влияние Дионисия, а также Блеза Паскаля, который начинает рассказ о преобразовавшем его жизнь мистическом опыте с загадочных слов «ОГОНЬ...»[13].

Образ Божественного Огня передает нравственное неравнодушие Бога, его реакцию на зло и грех в человеческом мире. Божественный Огонь различает добро и зло: он выжигает грех, но не опасен для праведников. Это свойство святого огня проявлялось уже в древнем обычае судебного следствия путем «испытания огнем», а также в зороастризме, в котором святой огонь (атар) ассоциируется с нравственным порядком (аша).

Религиозное сознание символично и стремится к синтезу понятий[14]. Оно видит связь между формами огня, которые представляются различными анализирующему уму. Не являются ли все эти формы лишь разными аспектами единого Огня, подчиненного Божественной воле? Религиозному образу огня трудно дать простую интерпретацию, но можно попытаться описать его как целостную духовную реальность.

БИБЛИЯ: ОГОНЬ ЖЕРТВЕННЫЙ

В Ветхом Завете огненные жертвоприношения являются основным способом общения человека с Богом. Жертвоприношение Авеля и Каина – это первый значимый эпизод Библии после грехопадения и изгнания первых людей из Садов Едема. Жертвоприношения упоминаются раньше и чаще чем молитвы, и им уделяется больше

---

[11] *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. II.5.
[12] Там же, XV.2.
[13] *Кокорев М.Ф.* Мистика огня у Паскаля и Башляра. Автореферат кандидатской диссертации, СПб, 2000.
[14] О символизме в средневековом религиозном сознании см., например: *Хейзинга И*. Осень средневековья, главы 14,15. Москва: Прогресс, 1995.

внимания в ветхозаветной обрядности. Жертвоприношения в Ветхом Завете полагалось делать только при помощи огня (Лев. 1-4; Чис. 19:5,6; 1 Царств 2:28) «в приятное благоухание Господу» (Лев. 1-4; 23; Чис. 15; 18:17; 28;29). Другие возможные формы жертвоприношений даже не рассматриваются. В жертвоприношении огонь выступал как Божий посланник, забиравший жертву в пользу того, кому она приносилась. Стихия огня поглощала жертву, унося её из сферы Земного в сферу Божественного, переводила её через границу видимого. Аннулируя бытие жертвы в земном мире, огонь посвящал жертву Богу, который принимал её как дар в своем мире.

Основным смыслом ветхозаветных жертвоприношений было очищение грехов (Лев. 1:4). Функция жертвенного огня как орудия очищения становится ясной, если принять, вместе с большинством исследователей, концепцию «переноса греха»[15] согласно которой вина грешника переносилась на жертвенное животное и уничтожалась вместе с ним. Принесение жертвы было не просто штрафом, покупающим прощение. Подводя жертву к алтарю, ветхозаветный иудей возлагал руки на голову животного, перенося на него свой грех (Лев. 1:4) и затем убивал жертву, наказывая её вместо себя. Огонь сжигал не только тело жертвы, но и перенесенный на неё грех. Как будет видно из дальнейшего, «выжигание греха» является вообще основной функцией огня в Библии.

Как истинный служитель Бога, жертвенный огонь возгорался чудесным образом. Чудесные возгораниями отмечено служение богоизбранных пророков и царей: Моисея (Лев. 9:24), Гедеона (Суд. 6:21), Давида (1 Пар. 21:26), Соломона (2 Пар. 7:1-3), Илии (3-я Цар. 18:24,38-40). Чудесные возгорания продолжаются в православной традиции в самовозгораниях свечей, упоминающихся во многих житиях святых , а также в ежегодном возжигании Иерусалимского Благодатного Огня[16](Figure 2).

БИБЛИЯ: ОГОНЬ КАРАЮЩИЙ

В Библии огонь неоднократно возгорается из искр Божьего гнева и уничтожает грех. Огонь с неба сжигает Содом и Гоморру (Быт. 19:24), поражает египтян (Исх. 9:23,24) и карает грешных израильтян в пустыне (Лев. 10:2; Чис. 11:1-3; Чис.16:35). Пророк Илия вызывает огонь с неба, который сжигает два пятидесятка воинов, пришедших его арестовать (4-я Цар. 1:10-14). Апостолы предлагают Иисусу сделать то же и вызвать огонь с неба на отвергших его самаритян (Лук. 9:54-56).

---

[15] Концепции переноса греха посвящена обширная литература, см. например: *Tidball D.* The message of Leviticus. Free to be holy. Inter-Varsity Press, 2005, p.39–40. Перенос греха на жертву путем возложения рук происходил также в обряде козла отпущения (Лев. 16:21).

[16] *Лидов А. М.* Святой огонь. Иеротопические и искусствоведческие аспекты создания «Новых Иерусалимов» // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред.-сост. А. М. Лидов, Москва: Индрик, 2009, с. 277–312.

Божий гнев неоднократно сравнивается с огнем[17]: «пред Ним идет огонь и вокруг попаляет врагов Его» (Пс. 96:3). Образ пламени, выражающий ярость и силу Божьего гнева часто соседствует с образом вихря, выражающего быстроту и неотвратимость Божьей кары[18], сливаясь в образе пламенного смерча[19] или «столпа огненного» (Исх. 13:22, Figure 3). Гневное слово пророка Иеремии, вложенное в его уста божественной волей, становится огнем, сжигающим неверный народ, как дрова (Иер. 5:14). Язык Господа (Ис. 30:27), его слова (Иер. 23:29) и дыхание (2 Царств 22:9; Пс. 17:9; Ис. 30:33) уподобляются огню. Сам Бог сравнивается с пожирающим огнем (Втор. 4:24; Ис. 10:17; Мих. 1:4; Евр. 12:29). Огонь однако не тождествен Богу и не содержит его (3 Царств 19:12). Огонь является орудием или образом Божьей кары в разных контекстах: в исторических описаниях[20], общих утверждениях о неизбежности Божьего суда и наказания (Пс. 20:10;67:3; Ис. 26:11), а также в молитвах[21] и пророчествах[22], центральная мысль которых одна: зло будет уничтожено и добро восторжествует.

Огонь Господень помогает воинству Божию и готов покарать его врагов[23] (Figure 4). Слуга пророка Елисея видит огненные колесницы, спешащие на помощь израильтянам, осажденным в Дофаиме[24]. Исполняющий Божью волю Израиль сам становится пламенем, пожирающим идумеян и другие народы (Ис. 31:9; Авдий 1:18; Зах. 12:6). В житиях святых огонь также часто служит орудием Божьей кары настигающей врагов веры.

В День Господень (Судный День) «придет Господь в огне» и «огнем и мечом Своим произведет суд над всякою плотью» (Ис. 24:6; 66:15,16; Иоиль 2:30; Амос 7:4). У Господа «горит гнев, и пламя его сильно, уста Его исполнены негодования, и язык Его, как огонь поедающий» (Ис. 30:27). Огненная кара ожидает не только врагов избранного народа, но и «грешников на Сионе»[25]. Пророки призывают Божий Суд на нечестивцев, используя

---

[17] Исх. 15:7; Втор. 32:22; Пс. 88:47; Ис. 13:13; 30:27,30; 42:25;64:2; Иер. 4:4;7:20;15:14;17:4;21:12; Плач Иер. 2:3,4; 4:11; Иез. 36:5; Наум 1:6; Соф. 1:18, 2:2.

[18] Пс. 10:6; 49:3; 82:15,16; Ис. 29:6; 66:15; Иер. 30:23,24; 3 Ездры 3:19.

[19] Изображения Бога-Отца в виде смерча распространены в христианском искусстве. Одно из наиболее ранних изображений такого рода можно найти на обороте креста Лотаря (10 век). Там Бог-отец изображен как огненный смерч, из которого выходит рука, венчающая распятого Иисуса лавровым венком победителя: *Carl A.* Aachen and its cathedral. Aachen: Einhard, 2011, p.80-82 + fig. 35.

[20] Суд. 20:48; 2 Пар. 36:19; 4 Цар 25:9; Неем. 1:3;2:3,13,17; Пс. 73:7,8; Иер. 29:22; 37:8,10; 39:8; 52:13.

[21] Суд. 9:20; Пс. 82:15,16;88:47; 139:11

[22] 4 Цар 8:12; Пс. 10:6; Иер. 2:15;21:10; 22:7; 32:29; 34:22; 38:18; Ис 1:7; Ис. 13:13; 24:21-24; 66:15,16; Иез. 5:2,4; 23:25; Иоиль 2:30-32; Мал. 4:1.

[23] Втор. 9:3; Иов 22:20; Пс. 45:10; Ис 1:31, 27:4; Иез. 21:32; Авв. 2:13; Зах. 2:5; огненная кара ожидает Ассирию (Ис. 10:16,17; Наум 2:13;3:13,15), Самарию (Мих. 1:7), Тир (Зах. 9:4), Вавилон (Иер. 50:32;51:30,32,58), Египет (Иер. 43:12,13; Иез. 30:8, 14,16) и другие враждебные или нечестивые народы (Ис. 34:9; Иер. 49:2; Иез. 38:22; 39:6; Амос 1,2; Зах. 11:1).

[24] Флорентийский обычай «возжигания колесницы», описанный в А. М. Лидова «Иеротопия. Пространственные иконы ...» на с. 277, может быть связан с библейскими огненными колесницами (4-я Цар. 2:11, Figure 5, 4-я Цар. 6:17; Ис. 66:15; Наум 2:3,4), а также с образом колесниц-херувимов (Иез. 1,10; 1 Пар. 28:18; Сир. 49:10), о которых напоминают огненные крылатые колеса на иконах (см.Figure 1, Figure 6).

[25] Ис. 1:7;33:14; Иер 17:27**;** Иез. 5:2,4; 20:47; 23:25; 24; 28:18; Ос. 8:14; Амос 5:6.

образ пламени, пожирающего солому[26]. Этот же образ использует Иоанн Креститель, призывая Израиль к покаянию: пшеница будет отделена от соломы и собрана в житницу, а солома будет сожжена (Мф. 3:12; Лк. 3:17). Древо, не приносящее доброго плода, бросают в огонь (Мф. 7:19, Лк. 3:9). Туда же отправляют и сорняки (Мф. 13:40; Лк. 12:28) и даже засохшие ветви виноградной лозы (виноград – образ Израиля или христианской церкви) (Пс. 79:17; Иез. 15:4-7; 19:12,14; Ин. 15:6). Геенна огненная и огонь вечный, ожидающие грешников, неоднократно упоминаются Иисусом[27]. В День Господень огонь разрушит земной мир[28] и поглотит нечестивых (2-е Фес. 1:7; Евр. 10:27).

Иисус в Евангелии от Луки говорит, что он приносит на Землю огонь (Лк. 12:49). Предрекает ли он благодатное пламя Пятидесятницы или имеет в виду «конец века сего»? В Откровении море огня и стекла сопровождает Божий Суд (Откр. 15:2). Ангелы управляют огнем (Откр. 14:18) и карают грешников солнечным пламенем (Откр. 16:8). Поклонившиеся Антихристу сгорают в серном пламени (Откр. 14:10). Огонь с неба пожирает народы, обольщенные дьяволом (Откр. 20:9), а сам сатана ввергается в огненное озеро (Откр. 20:10) вместе с Антихристом (Откр. 19:20), теми, кто «не записан в книге жизни» (Откр. 20:15) и виновными в смертных грехах (Откр. 21:8). В огненное озеро ввергаются «смерть и ад» (Откр. 20:14). Падшие ангелы также сгорят в огне Судного Дня (Мф. 25:41). Змея, сожженная Павлом на костре, не является ли она прообразом огненной смерти Сатаны (Деян. 28:5)?

Образ адского пламени пронизывает все христианское сознание от высокой библейской поэзии до бытового мышления (Figure 1). В аскетической традиции этот образ возникает в мистическом опыте покаяния в страхе Божьем в связи с известной практикой «держать ум во аде». В современном фильме «Остров» кающийся монах не только часто появляется на фоне горящей топки, но и сам разжигает в ней огонь по долгу службы. Этот мотив саморазжигания огня грешником перекликается с Ис. 50:11, где нечестивые погибают в огне, который сами разжигают. Огонь, таким образом, возникает не столько как акт Божьего произвола, сколько как образ самоуничтожения греха[29].

Библия никогда не представляет дьявола хозяином ада или разжигателем адского пламени. Напротив, дьяволу и ангелам его уготован такой же вечный огонь, как и грешникам (Мф. 25:41). Согласно святоотеческой традиции (например, у Исаака Сирина), ад – это мучения грешной души в Божественном Свете, которым будет наполнен мир после Второго Пришествия. Божественный Свет заполняет мир в День Господень, но порождает огонь, натолкнувшись на грех и материальное (1-е Кор. 3:13-15). Божий Свет, сам по себе идеальный, породит разрушительный физический огонь во взаимодействии с грешным миром. Лучи того же света, попадая на грешные души, порождают адский огонь.

---

[26] Исх. 15:7; Ис. 5:24; 47:14; Авд. 1:18; Наум 1:10; Мал. 4:1; Иоиль 2:5; 3 Ездры 15:23;16:6.
[27] Мф. 5:22; 13:42; 13:49,50; 18:8,9; 25:41; Мк. 9:43-48; Лк. 16:24.
[28] Соф. 3:8; 2-е Пет. 3:7,10,12; Откр. 8:7-10, 9:17,18; Евр. 6:8.
[29] 3 Цар 16:18; Иов 31:12; Сир 8:13; Сир 23:21,22; Ис. 1:31; 9:18; 33:11; 50:11; 65:5; 66:24; Иез. 28:18.

С этой точки зрения адский огонь – это лишь чувственное выражение страданий грешной души, выставленной на «свет Божий». Именно в этом смысле грешники разжигают свой адский огонь сами, и между образами адского огня и всепроникающего Божественного Света нет никакого противоречия.

В этом же смысле можно понять, почему порочная страсть в Библии неоднократно уподобляется огню (Ос. 7:4-7; 1-е Кор. 7:9; Прит. 6:27;30:16). Огонь грешной страсти – это предвкушение адского огня. Закоренелые грешники, замышляющие зло против Израиля, сравниваются с горящими головнями (Ис. 7:4). Тот же образ используется и для характеристики спасенных грешников: они похожи на головни, вытащенные из огня (Амос 4:11; Зах. 3:2; Иуд. 1:23)[30]. Грешный язык, говорящий неправду, сравнивается с огнем, который, «воспаляясь от геенны», «зажигает много вещества» (Притчи 16:27; Иак. 3:5-6). Дьявол стреляет огненными стрелами, от которых защищает щит веры (Ефес. 6:16). Грешник ходит по горящим углям (Прит. 6:28). Вряд ли случайно, что Евангелия изображают апостола Петра в момент предательства вблизи пламени костра (Лк. 22:55,56; Ин. 18:18, также Figure 7). Ассоциация «огонь – грех» не противоречит ассоциации «огонь – Бог», так как она прямо указывает на последствия греха.

Образ адского пламени складывался постепенно. Если в книгах Нового Завета мы встречаем образ огня вечных мук в смысле близком к современному, то в Пятикнижии огонь появляется скорее как орудие отдельных изолированных актов Божьей кары, а также как образ устрашающего аспекта Божества в общем смысле. Концепцию огненного Дня Господня, как времени окончательного расчета Бога со злом, впервые находим у Амоса, самого раннего из пророков, причем наказанию подлежат как враги Израиля, так и плохие израильтяне (т.е. как неверующие, так и верующие грешники – идея, унаследованная христианством). Если основная тема первых книг Библии – это взаимоотношения Бога с избранным народом, то у Иеремии и Иезекииля на первый план выходит тема личной ответственности каждого перед Богом, достигающая кульминации в Новом Завете, где адское пламя становится хорошо знакомым нам образом личной кары грешника. Хорошо известно, какое значительное влияние на авторов книг Нового Завета оказали пророческие книги, особенно поэзия Исайи, который развил тему Божьего Суда с широким использованием огненных образов.

В Библии огонь применяется людьми в войнах[31], а также в качестве орудия казни и уничтожения[32]. При этом даже в руках человека огонь служит инструментом Божьей Воли. В соответствии с прямым Божественным предписанием (Втор. 13:16) израильтяне

---

[30] Джон Уэсли, основатель методизма, в возрасте 5 лет был спасен во время пожара: его вытащили из горящего здания. Уэсли всю жизнь считал себя «головней вытащенной из огня»: *Wallace Ch. Jr.* Susanna Wesley : the complete writings, New York: Oxford University Press, 1997, p. 67.

[31] Суд. 9:49,52;12:1; 14:15;15:5,6; Суд. 18:27; 1 Царств 30:1,3,14; 3 Царств 9:16; 1 Мак. 3:5; 5:65; 6:31, 51; 9:67; 11:4.

[32] Ис. Нав. 7:15,25; Лев. 13:52,55,57; 1 Царств 31:12; 3 Цар 13:2; 2 Пар. 34:5; Ис. 9:5.

сжигают захваченные города язычников[33]. Согласно Божественным указаниям (Втор. 7:5,25;12:3) сжигаются языческие идолы (4 Цар 10:26; 19:18; 23:4,6,15; Ис. 37:19; 1 Мак. 5:44; 10:84), бесполезность которых очевидна в силу тленности дерева (Ис. 44:15-19). Моисей сжигает в огне золотого тельца (Исх. 32:20; Втор. 9:21). Сжигание на костре предписывается как форма смертной казни для совершивших блудодеяние (Лев. 20:14, 21:9). Не случайно именно казнь через сожжение использовалась во времена инквизиции. Сожжение на костре создавало образ Божьей кары более явно, чем другие способы казни. Сожигаемый грешник представлял собой живую «пространственную икону» адского пламени и вечных мук, своего рода антипод райскому образу Небесного Иерусалима, который создавался в христианских храмах.

БИБЛИЯ: ИСПЫТАНИЕ ОГНЕМ И ТЕМА БЕССМЕРТИЯ

Пожирая нечестивых, Божественный Огонь щадит верных и является им как необжигающий, благодатный. Согласно книге Исхода, во время получения Моисеем Десяти Заповедей, израильтяне, стоящие под горой Синай, видели Славу Господню на горе в виде пожирающего огня, вызывавшего страх (Исх. 24:17; Втор. 5:5,25,26;18:16; Евр. 12:18). В этом ключевом эпизоде Ветхого Завета огонь угрожал народу, которому было запрещено приближаться к горе, но не опалил Моисея, получившего скрижали на самой вершине (Иез. 28:14; Втор. 4:11;5:23;9:15), подобно тому как он не опалил купину.

Огонь не наносит ущерба трём праведникам, брошенным в печь по указу Вавилонского царя (Дан. 3; 1 Мак. 2:59; 3 Мак. 6:5, также Figure 8), причем эти три мужа заранее убеждены, что огонь не причинит им вреда. Господь обещает Исайе, что Божественный огонь не опалит Израиль (Ис. 43:2). Необжигающее пламя появляется над головами апостолов в день Пятидесятницы (Деян. 2:3, см. также Figure 9). Современный Иерусалимский Благодатный Огонь также не обжигает. В зороастризме Вселенский огонь ведет себя похожим образом: он ласкает праведников и пожирает грешников[34].

Неопалимая купина (Исх. 3:2-4; Деян. 7:30) дает пример нетленности освященной Богом материи (Figure 10 - Figure 14). Может быть, речь идет не столько об особом огне, сколько об особом, «несгораемом» материале? Неопалимая купина – предвкушение бессмертия. Один и тот же огонь поглощает то, что предназначено к уничтожению и щадит то, чему предназначено жить. «Обработка» огнем ожидает каждого (Мк. 9:49), но не каждый её выдержит. Согласно пророчеству Иоанна, Иисус будет крестить Святым Духом и огнем (Мф. 3:11; Лк. 3:16). Огонь испытывает дела учителей веры, проверяя на прочность результат их работы – души новых христиан (1-е Кор. 3:13-15). Огнем испытывается подлинность золота, причем вера должна быть прочнее последнего, т.е. должна выдержать испытание (3 Ездры 16:74; 1-е Пет. 1:7; ср. Откр. 3:18). Способность христиан и их веры выдерживать испытание огнем связана с ожидающим их бессмертием.

---

[33] Чис. 31:10; Ис. Нав. 8:19,28;11:11,13; Суд. 1:8; 1 Мак. 5:28,35; 2 Мак. 10:36.
[34] Авеста, Гата Ахунаваити, Хаити 34.

Апостол сравнивает страдания верующих с огненным испытанием и призывает не бежать от них (1-е Пет. 4:12).

Ориген пишет о Божественном Огне, испытующем и очищающем тех, кто посвятил себя Богу[35]. Этот мистический огонь выжигает грех в сердцах верующих. Когда грех уничтожен, душа может видеть Божественный Свет в чистом виде. Ориген пишет о духовном опыте пророка Иеремии, для которого Слово Божие стало огнем, пожирающим его сердце (Иер. 20:9). Переживание этого огня привело Иеремию к исповеди грехов и очищению. Ориген приводит высказывание Иисуса, которое ему приписывает устная традиция: «Тот, кто приближается ко мне, приближается к огню». Уподобление Иисуса огню кажется странным, но не оно ли является наиболее прямым смыслом Иерусалимского Благодатного огня: ведь появление «нового огня» символизирует именно воскресение Иисуса! Далее будут приведены и другие примеры использования огня как символа Иисуса[36].

Переживание очищающего огня верующими (Иеремия, Ориген, Паскаль, современные христиане[37]) нетрудно связать с образом адского пламени, которое ожидает отвергающих Бога. И в том и в другом случае Божественный огонь возникает при взаимодействии Божественного Света с грехом. Согласно Исааку Сирину, адские муки не являются вечными и заканчиваются с «выжиганием греха». Божественный Огонь выжигает сгораемое (грех) и оставляет несгораемое (чистый дух). Отличие праведников от грешников в том, что праведник открывается Божественному Свету уже при жизни, переживает опыт Божественного Огня как следствие своей изначальной греховности и делает первый шаг к очищению путем «выжигания греха». В особые моменты наивысшего очищения праведники «видят свет». Путь к созерцанию Божественного Света проходит через опыт Божественного Огня.

БИБЛИЯ: ОГОНЬ ОСВЕЩАЮЩИЙ

Тема огня как источника света также встречается в Библии. Огненный столп, указывавший Израильтянам путь в пустыне по ночам (Исх. 13:21,22;14:24; Figure 3), является хорошо известным символом божественного руководства. После сооружения Скинии Собрания ту же функцию исполняло огненное облако, которое покрывало скинию ночью (Исх. 40:38; Чис. 9:15,16; Пс. 104:39). Менора зажигалась в скинии по ночам для постоянного освещения (Исх 27:20,21). Огонь, использовавшийся для освещения в домах, нельзя было зажигать по субботам (Исх. 35:3).

---

[35] *Origen.* Spirit and fire. A thematic anthology of his writings. Ed. H. U. von Balthasar. The Catholic University of America Press. 1956, p. 325–331.

[36] Интересное сочетание образа Иисуса с огнем можно увидеть в современном православном видео-клипе http://youtu.be/wXiIzLwBbEI

[37] *Cox H.* Fire from heaven. The rise of Pentecostal spirituality. Da Capo Press, 2001 (о видениях огня см.: Ch. 3. The fire is spreading, p.67–70). См. также *Cleator M.* The God who answers by fire STL books, 1978 (о видении огня см. Ch. 11. Holy fire, p.69–70).

В те времена, когда «светлость огня»[38] была единственным искусственным источником света, образы огня и света были тесно связаны и воспринимались как единое целое. Драматургия огня в церквах была одновременно и драматургией света способствуя слиянию образов Божественного Огня и Божественного Света в единый солнце-подобный образ Божества, которое и сияет и согревает. Можно предположить, что утрата огнем своей осветительной функции в связи с появлением электричества привела к ослаблению сакрального значения как огня так и света. Ностальгическая тоска о разделении огня и света звучит у А. Ф. Лосева [39].

БИБЛИЯ: ГОРЕНИЕ ВЕРЫ

В Библии образ огня часто используется как характеристика сильной веры и религиозного порыва. Огонь в сердце и мыслях псалмопевца выражает силу и подлинную Божественность его вдохновения (Пс. 38:4). Горящий огонь в теле пророка Иеремии побуждает его служить орудием Божественной Воли, невзирая на опасности (Иер. 20:9; Плач Иер. 1:13). Горят сердца апостолов, только что видевших воскресшего Христа (Лк. 24:32). Подобное использование образа огня типично и для современного христианского религиозного языка, когда речь идет о контрасте между формальной верой и «горением веры», и часто появляется в проповедях разных конфессий[40]. При этом как правило подразумевается, что «огонь Господень» зажигает «огонь веры» в сердцах и душах.

С. С. Хоружий обсуждает важность не-зрительных образов в духовной практике исихазма, чуждающейся зримых проявлений Божественного[41]. Сознательно отказываясь от зрительных образов, подвижник-исихаст использует вместе с тем чувственно-эмоциональный опыт, который Феофан Затворник (следуя 2 Тим. 1:6) называл «возгреванием чувств». Развивая далее эту мысль, С. С. Хоружий отмечает, что для описания взаимоотношений человека с Богом важна не столько зрительная, сколько «температурная» метафора. С этой точки зрения образ огня можно рассматривать как один из источников и аспектов «температурной» метафоры [42].

БИБЛИЯ: ОГОНЬ ОЧИЩАЮЩИЙ И ПЕРЕПЛАВЛЯЮЩИЙ

В отношении человека к огню важна диалектика разрушающего и формирующего начала. Огонь в быту, ремеслах и промышленности разрушает то, что предназначено для

---

[38] Тропарь Св. Иоанну Златоусту, Молитвослов издания Московкой Патриархии.

[39] Обсуждая символику света, А. Ф. Лосев характеризует электрический свет как «мертвенный», анти-сакральный: *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа, V 4d.

[40] *Bevere J.* A heart ablaze. Igniting a passion for God. Messenger International, 2005; *Chapman J.* Setting hearts on fire. A guide to giving evangelical talks. St. Matthias Ltd., 1984.

[41] *Хоружий С. С.* Визуальный опыт и пространственный опыт в практике исихазма. Выступление на семинаре «Пространственные иконы». Эту работу можно найти на сайте «Иеротопия»: http://hierotopy.ru/contents/PostedPapers_2_Horujii_VisualExprienceIsihasm_seminar_2008_Rus.pdf

[42] Джон Уэсли описывал свой опыт обращения как ощущение тепла в сердце: *Dreyer F. A.* The Genesis of Methodism. Lehigh University Press, 1999, p. 27.

сожжения или переплавки, и помогает творить новые материалы (см. Иов 28:1-5). Подобная же тема огня как преобразующей и очищающей силы встречается и в Библии (Чис. 31:23). Божественный огонь очищает Иерусалим (Ис. 4:4) и переплавляет Израиль как серебро или золото (Пс. 65:10; Ис. 48:10; Зах. 13:9; Мал. 3:2-3), хотя процесс «переплавки» не обязательно увенчивается успехом (Иер. 6:29,30; Иез. 22:20). Исход из Египта также сравнивается с переплавкой (Втор. 4:20; 3 Царств 8:51): Израиль закаляется пройдя через огонь и воду (Пс. 65:12; Ис 43:2). Образ очищающего огня помогает интуитивно понять Господа как преобразующее начало, которое может быть и разрушающим.

ОГОНЬ В БИБЛИИ: ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Тему огня в Библии легче понять, если согласиться с тем, что Библия – это в конечном счете набор проповедей разных эпох, предназначенных для укрепления веры и изъясняющих эту веру на языке образов. Образ огня помогает верующим не столько понять умом, сколько прочувствовать по аналогии, как им строить свои отношения с Господом. Бог, как и огонь, хорош, но небезопасен. Инстинктивное знание опасностей и табу, связанных с огнем, транслируется через ассоциацию «огонь – Бог» в укрепление Страха Божьего и более органичное восприятие религиозных запретов. С помощью образа огня верующий создает в душе образ Бога, как глубоко притягательного начала, ассоциирующегося однако не столько с удовольствием, сколько с фундаментальной необходимостью, а также требующего уважительного отношения и содержащего потенциальную угрозу.

СТАТИСТИКА УПОМИНАНИЙ ТЕМЫ ОГНЯ В БИБЛИИ

Нижеследующая таблица содержит упоминания огня в Библии, классифицированные по категориям. Двумерная классификация, включающая в общей сложности 25 возможных категорий, значительно детальнее известных классификаций и дает возможность провести независимое разбиение по двум разным аспектам огня: онтологический аспект (виды огня разграниченные по степени «материальности») и его функции по отношению к людям. При всем несовершенстве и схематичности, данная классификация позволяет достаточно детально разделить упоминания огня на действительно похожие случаи и объединять их статистику для последующего обобщения. Номер ряда и номер столбца образуют индексацию группы, которая приводится для удобства в верхнем левом углу каждой клетки таблицы. Там же указано общее количество ссылок в даннной группе.

Верхний ряд таблицы содержит упоминания огня в негативном (разрушительном, карающем, устрашающем) смысле. Первый слева столбец содержит упоминания огня как реального, естественного явления. В частности, в группу (1,1) попадают многочисленные случаи использования огня в войнах. Группа (1,2) содержит случаи прямого божественного вмешательства в ход земных событий с использованием огня как орудия

разрушения и наказания (разрушение Содома и Гоморры и подобные эпизоды). В группу (1,3), самую большую в таблице, попадают многочисленные случаи использования карающего «огня Господня» как образа в пророчествах и библейской поэзии. В некоторых случаях пророчества грядущих войн и нашествий весьма конкретны, что их делает их похожими на часть эпизодов группы (1,1). Разграничение между группами (1,1)+(1,2) и группами (1,3)+(1,4) определяется временем повествования: первые две группы содержат эпизоды исторического плана (уже происшедшие события), тогда как во вторые две группы включены пророчества и видения. В группе (1,3) находятся пророчества о Божьей каре в ходе грядущей земной истории (грядущие войны, завоевания), в то время как группа (1,4) содержит упоминания адского пламени и родственных образов; сюда включены цитаты из Нового Завета, относящиеся к «концу века сего» и парузии, а также те эпизоды пророческих книг, которые имеют мессианский или апокалипсический характер. Разграничение между группами (1,3) и (1,4) (те. между событиями земными и небесными) подчас зависит от интерпретации текста и по-видимому характерно в большей степени для современного читателя, чем для самих Библейских авторов.

Второй ряд содержит более редкие (однако в некоторых случаях принципиально важные) упоминания огня в положительном, благоприятном для человека смысле. Группа (2,1) содержит немногочисленные в Библии случаи использования огня как средства освещения или приготовления пищи. В группу (2,2) попадают разнородные эпизоды, в которых чудесный огонь сопутствует теофании. Многочисленные упоминания синайского огня были разделены между группами (1,2) и (2,2) в соответствии с тем, фигурирует ли в них огонь в явно устрашающем или в более нейтральном смысле. Группа (2,3) содержит в основном случаи упоминания огня в образном смысле как средства духовного очищения или «переплавки».

В третьем ряду (жертвоприношения) группа (3,1) содержит две подгруппы: жертвоприношения Богу «Авраама и Исаака» и упоминания языческих обрядов, причем последние отмечены звездочкой (*). В группу (3,2) включены случаи чудесного самовозгорания жертвенного огня. В четвертом ряду (огонь как атрибут Божественного) наиболее многочисленна группа (4,3) в которую включены эпизоды, подчеркивающие роль огня как отличительной характеристики видений Божественного (пламенные очи Сына Человеческого, огонь между херувимами у Иезекииля и т.п.). Здесь огонь не имеет явно выраженной функции по отношению к человеку, а скорее является аспектом зрительно-чувственного образа Бога. Пятый ряд включает эпизоды, в которых огонь сопутствует греху и передает идею самоуничтожения греха.

Немногочисленные упоминания огня, не связанные с религиозным контекстом, в статистику не включались (например, Исх. 22:6; Суд. 16:9; Юдифь 7:5; Прит. 26:20; Сирах 3:30;8:4;22:28), так же, как и каждение и воскуривание благовоний (Лев. 17:6 и т.п.). Часто встречающиеся в Библии выражения типа «возгорелся гнев Господа», хотя и связаны с

темой огня, но в целом являются скорее идиомами и помещены в отдельный от таблицы список, содержащий 26 ссылок[43].

Виды огня: Функции огня:	Обычный физический огонь	Физический огонь, проявляющий сверхъестественные свойства или посылаемый свыше	Огонь-образ, огонь в видениях, притчах, пророчествах и молитвах	Огонь Божьего Суда, Дня Господня и последних дней; пламя геенны и вечных мук	Внутренний огонь (в душе или в теле)	всего
Кара, разрушение, угроза, страдание, выражение гнева Божия	(1,1) **59** *Исх 32:20* *Лев 13:52,55* *Лев 20:14* *Лев 21:9* *Чис 31:10* *Втор 7:5,25* *Втор 9:21* *Втор 12:3* *Втор 13:16* *ИсНав 7:15,25* *ИсНав 8:19* *ИсНав11:11* *Суд 1:8* Суд 9:49,52 Суд 12:1 Суд 14:15 Суд 15:5,6 Суд 18:27 *Суд 20:48* 1 Цар 30:1,3 *1 Цар 31:12* 3 Цар 9:16 3 Цар 13:2 *3 Цар 16:18* *4 Цар 8:12* *4 Цар 10:26*	(1,2) **18** *Быт 19:24* *Исх 9:23,24* *Исх 19:18* *Лев 10:2,6* *Чис 11:1-3* *Чис16:35* *Втор 5:25,26* *Втор 18:16* *4 Цар 1:10-12* *Иов 1:16* *Сир 45:24* *Сир 48:3* ПосИер 1:62 *Лк 9:54-56* *Лк 17:29* *2 Пет 2:6* *Иуд 1:7* *Евр 12:18*	(1,3) **81** *Быт 3:24* *Исх 15:7* *Втор 9:3* *Втор 32:22* *Суд 9:20* *2 Цар 22:9* *Иов 22:20* Иов41:12,13 *Пс 10:6* *Пс 17:9* *Пс 20:10* *Пс 45:10* *Пс 67:3* *Пс 77:21,63* *Пс 79:17* *Пс 82:15,16* *Пс 88:47* *Пс 96:3* *Пс 139:11* Сир 36:10 Сир 38:36 *Ис 1:7* *Ис 5:24* Ис 9:5 *Ис 10:16,17* *Ис 26:11* *Ис 27:4*	(1,4) **54** *Пс 49:3* *Сир 7:18* *Сир 21:10* *Сир 28:24-26* *Сир 51:6-9* *Ис 9:19* *Ис 13:13* *Ис 24:6* *Ис 29:6* *Ис 30:27,* *Ис 30:30,33* *Ис 33:14 !* *Ис 34:9 !* *Ис 66:15,16* *Иер 30:24* *Вар 4:35* *Иез 20:47,48* *Иоиль 2:30* *Амос 1,2* *Амос 5:6* *Амос 7:4* *Соф 1:18* *Соф 3:8* *Зах 12:6* *Мал 4:1* *3Езд 5:8* *3Езд 15:41*	(1,5) **2** Иов 30:30 Пс 101:4	**214**

[43] Исх 4:14;32:11; Чис 12:9;25:3;32:13; Втор 6:15;7:4;11:17;29:27; ИсНав 7:1;23:16; Суд 3:8; 2Цар 24:1; 4 Цар 13:3;22:13;22:17;23:26; Иов 19:11; Пс 77:21;77:59;78:5; Ис. 5:25; Осия 8:5; Зах 10:3; в том числе применительно к людям: Суд 14:19; 1 Цар 11:6.

	4 Цар 19:18 *4 Цар 23:4,6* *4 Цар 23:15* *4 Цар 25:9* *2 Пар 34:5* *2 Пар 36:19* *Неем 1:3;2:3, ,13,17* *2 Езд 1:55* *2 Езд 6:16* Юдифь 2:26 *Пс 73:7,8* Сир 38:29 *Сир 49:8* *Ис 27:11* *Ис 37:19* *Иер 2:15* *Иер 29:22* Иер 36:23 *Иер 39:8* *Иер 52:13* *Вар 1:2* 1Мак 1:31,56 *1Мак 3:5* 1Мак 4:38 *1Мак 5:28,35* *1Мак 5:44,68* 1Мак 6:31,51 1Мак 9:67 *1Мак 10:84* *1Мак 11:4* *2Мак 10:36* 1Кор 13:3		*Ис 42:25* *Ис 47:14* *Ис 64:11* *Иер 4:4* *Иер 5:14* *Иер 7:20* *Иер 15:14* *Иер 17:4,27* *Иер 21:10* *Иер 21:12,14* *Иер 22:7* *Иер 32:29* *Иер 34:22* *Иер 37:8,10* *Иер 38:18* *Иер 39:8* *Иер 43:12,13* *Иер 49:2* *Иер 50:32* *Иер 51:30,32* *Иер 51:58* *Плач 2:3,4* *Плач 4:11* Иез 5:2,4 *Иез 15:4-7* *Иез 19:12,14* *Иез 21:32* *Иез 22:20-22* *Иез 23:25* *Иез 24:3-14* *Иез 30:8* *Иез 30:14,16* *Иез 36:5* *Иез 38:22* *Иез 39:6* *Осия 8:5,14* *Иоиль 1,2* *Авдий 1:18* *Мих 1:7* *Наум 1:6,10* *Наум 2:13* *Наум 3:13,15* *Авв 2:13* *Зах 9:4, 11:1* 3 Езд 4:16	*3Езд 16:15* *3Езд 16:78* *Мф 3:10,12* *Мф 5:22* *Мф 13:40,42* *Мф 13:50* *Мф 18:8,9* *Мф 25:41* *Мк 9:43-48* *Лк 3:9* *Лк 3:18* *Лк 12:49* *Лк 16:24* *Ин 15:6* *2Пет 3:7-12* *2Фес 1:8* *Евр 6:8* *Евр 10:27* *Откр 8:7-10* *Откр 9:17,18* *Откр 14:10* *Откр 15:2* *Откр 16:8* *Откр 19:20* *Откр 20:9,10* *Отк 20:14,15* *Откр 21:8*		

			3 Езд 7:7,8 *3 Езд 13:38* 3 Езд 14:21,39 *3 Езд 15:23,61* *3 Езд 16:6* *Мф 7:19* *Мф 22:7* *Лк 12:28* *Откр 11:5*			
Защита, очищение, испытание, укрепление, огонь неопаляю-щий, источник света и тепла	(2,1) **12** Исх 12:8-11 Исх 27:20,21 Исх 35:3 *Чис 31:23* 3 Цар 19:21 2 Пар 35:13 2 Езд 1:12 Иов 18:5 Сир 39:32 Ис 44:15-19 1 Мак 12:28 Деян 28:5	(2,2) **22** *Быт 15:17* *Исх 3:2-4* *Исх 13:21,22* *Исх 14:24* *Исх 40:38* *Чис 9:15,16* *Чис 14:14* *Втор 1:33* *Втор 9:10,15* *Суд 13:20* *Неем 9:12,19* *Пс 77:14* *Пс 104:39* *Ис 4:5* *Ис 43:2* *Иез 28:14* *Дан 3* *1Мак 2:59* *3Мак 6:5* *3Езд 1:14* *Деян 2:3* *Деян 7:30*	(2,3) **16** *Втор 4:20* *3 Цар 8:51* *4 Цар 6:17* Иов 28:1-5 *Пс 65:10,12* *Ис 4:4* *Ис 6:7* *Ис 31:9* *Ис 48:10* *Иер 6:29* Иез 39:9 *Наум 2:3,4* *Зах 2:5* *1Пет 1:7* *1Пет 4:12* *Откр 3:18*	(2,4) **7** *Зах 13:9* *Мал 3:2-3* *3 Езд 16:74* *Мф 3:11* *Мк 9:49* *Лк 3:16* *1Кор 3:13-15*	(2,5) **1** 3Езд 6:36	**58**
Жертво-приношения	(3,1) **28** Быт 22:6,7 Лев 1-4,7,8 *Лев 6:12-13* *Лев 16:12* Чис 3:4 *Чис 16:46* Чис 18:17 Чис 19:5 Втор 12:31* Втор 18:10* 1 Цар 2:28	(3,2) **6** *Лев 9:24* *Суд 6:21* *3 Цар 18:24,38* *1 Пар 21:26* *2 Пар 7:1-3* *2Мак 1:18-36*	(3,3) **2** Ис 40:16 *Откр 8:5*	(3,4) **0**	(3,5) **0**	**36**

	4 Цар 16:3* 4 Цар 17:17* 4 Цар 17:31* 4 Цар 21:6* 4 Цар 23:10* 2 Пар 28:3* 2 Пар 33:6* Неем 10:34 2 Езд 6:24 Сир 50:13 Иер 7:18* Иер 7:31* Иер 19:5* ПосИер1:18 * Иез 20:31* Иез 43:21* *2Мак 13:8*					
Атрибут Бога или признак Божествен-ного	(4,1) **0**	(4,2) **6** *Исх 24:17* *Втор 4:11,15* *Втор 4:33,36* *3 Цар 19:12* *4 Цар 2:11* *Сир 48:9*	(4,3) **25** *Втор. 4:24* *Пс 103:4* Сир 43:2-5 Сир 43:23 *Ис 64:2* *Иер 23:29* *Иез 1:4,5,13* *Иез 1:27* *Иез 8:2* *Иез 10:2,6,7* *Дан 7:9-10* *Дан 10:6* *Мих 1:4* *3Езд 3:19* 3Езд 4:5,9 3Езд 4:48 *3Езд 13:4-11* *Евр 1:7* *Евр 12:29* *Откр 1:14* *Откр 2:18* *Откр 4:5* Откр 10:1 *Откр 14:18* *Откр 19:12*	(4,4) **0**	(4,5) **5** *Пс 38:4* *Иер 20:9* *Плач 1:13* *Лк 24:32* 2Тим 1:6	**36**
Образ греха и страстей	(5,1) **2** Лк 22:54-56	(5,2) **0**	(5,3) **26** Песнь 8:6	(5,4) **4** *Прит 25:22*	(5,5) **3** Сир 40:32	**35**

	Ин 18:18,25		*Иов 20:26* *Иов 31:12* Пс 119:4 Прит 6:27 *Прит 16:27* Прит 30:16 *Сир 8:13* Сир 9:9 Сир 11:32 *Сир 23:21,22* Сир 28:13 Ис 1:31 *Ис 7:4* *Ис 9:18* *Ис 50:11* Ис 57:5 *Ис 65:5* *Ис 66:24* *Иез 28:18* *Амос 4:11* *Зах 3:2* *Иак 3:5-6* *Иуд 1:23* Ефес 6:16 Откр 13:13	*Ис 33:11* *3Езд 16:54* *Рим 12:20*	*Осия7:4,6* 1Кор 7:9	
всего	**101**	**52**	**150**	**65**	**11**	**379**

Table 1. Перечень упоминаний огня в Библии. Один эпизод с несколькими упоминаниями в одном сюжете засчитывался как одно упоминание. Вверху каждой клетки таблицы указана индексация (ряд, столбец) и количество библейских ссылок в данной клетке. Курсивом выделены ссылки, наиболее прямо связанные с темой Божественного Огня: всего 291 из полного количества ссылок 379. Звездочкой (*) отмечены эпизоды с использованием огня в языческих жертвоприношениях.

Внимательное изучение содержания таблицы свидетельствует не только о многообразии темы огня в Библии, но и о её существенном смысловом единстве. В самом деле, практически все упоминания огня прямо связаны с ключевыми в Библии темами Бога, Божественного и греха. Большинство упоминаний (75%) относится к чудесному огню, огню как образу или к огню в потустороннем мире, т.е. в них идет речь об огне как прямом «служителе Господа». Даже обычный физический огонь в Библии в большинстве случаев исполняет Божью Волю, например сжигая богопротивные языческие идолы руками израильтян или разрушая (руками вавилонян) отступивший от Господа Иерусалим. Жертвенный огонь исполняет ту же функцию, так как уничтожает перенесенный на жертву грех. Образ Божественного Огня выражен в многочисленных эпизодах, относящимся ко всем группам. Божественный Огонь проявляет себя и как огонь Судного Дня, уничтожающий погрязший в грехе мир, и как адское пламя вечных

мук, и как неопаляющий праведников благословенный огонь Пятидесятницы. Этот огонь безжалостно выжигает грех, но очищает и закаляет праведников и укрепляет веру. Несмотря на различные проявления, это единый образ, ассоциирующийся в верующем сознании с силой и святостью Бога, его праведным гневом и справедливым судом, а также с конечной победой Добра над Злом. Этот образ способствует укреплению Страха Божьего: карающий огонь упоминается заметно чаще (214 раз), чем огонь играющий более позитивную роль (58 раз). Упоминания, наиболее прямо связанные с темой Божественного Огня, выделены в таблице курсивом; их общее количество (291 из 379) свидетельствует о домировании данной темы в библейских текстах.

УЧЕНИЕ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА ОБ ОГНЕ КАК ОБРАЗЕ «БОЖЕСТВЕННЫХ СВОЙСТВ»

Дионисий Ареопагит интерпретировал огненные образы Библии в духе своего учения об образах Божественного. Согласно Дионисию, авторы Св. Писания использовали «несходные» чувственные образы для описания бестелесных существ и небесных сил. Не будучи адекватны для передачи явлений, недоступных нашему сознанию, эти образы представляют собой полезную и единственно возможную для нас форму «Божественного просвещения», так как «ум наш не иначе может восходить к близости и созерцанию небесных Чинов, как при посредстве свойственного ему вещественного руководства, признавая видимые украшения отпечатками невидимого благолепия»[44].

Исходя из принципов своего учения, Дионисий истолковывает образ Божественного Огня, который, подобно другим «грубым уподоблениям», «являет видимый образ Божественного свойства. Ибо чувственный огонь находится, так сказать, во всем, чрез все свободно проходит, ничем не удерживается; он ясен и вместе с тем сокровенен, неизвестен сам по себе, если не будет вещества, над которым бы он оказал свое действие, неуловим и невидим сам собой; все побеждает, и к чему бы он не прикоснулся, над всем оказывает свое действие; все изменяет и сообщается всему, что к нему каким либо образом приближается; животворною своею теплотою все возобновляет, все освещает ясными лучами; неудержим, неудобосмесим, имеет силу отделять, неизменяем, стремится вверх, проницающ, выходит на поверхность и не любит быть внизу; всегда движется, самодвижен и движет все; имеет силу обымать, но сам не объемлется; не имеет нужды ни в чем другом, умножается неприметно, и во всяком удобном для него веществе показывает свою великую силу; деятелен, силен, всему присущ невидимо; оставленный в небрежении кажется несуществующим, чрез трение же, как бы через некое искание, в сродном с ним веществе внезапно появляется и тотчас опять исчезает, и всему обильно

[44] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. I.3. Учение Дионисия об отображении «невидимого благолепия» «несходными образами» оказало значительное влияние на формирование византийского эстетического идеала.

сообщая себя, не уменьшается. Можно найти и другие многие свойства огня, как бы в чувственных изображениях показывающие Божественные свойства. »[45]

Мысли Дионисия отражают физические представления древних ученых об огне как первоэлементе материи и далеки от современного атомистического взгляда на природу вещества. Важным аргументом в пользу того, что огонь «находится во всем», было то, что огонь можно было добыть путем трения или высекания из камня: в обоих случаях он как бы извлекался из вещества, в котором очевидно уже содержался. Реальный огонь мыслился как зримое проявление одушевленного всепроникающего внутреннего огня, который невидимо пребывал во всех веществах и придавал материи динамику, развитие и жизнь. Поэтому огонь и стал образом всеобщего жизненного начала, а в христианском контексте – образом вечной жизни Бога и Его имманентности миру, а также обожения человека и его вечной жизни в Боге.

Современное понимание огня совсем другое. Для нас огонь – это химический процесс, который имеет начало и конец и мыслится как внешнее воздействие на вещество, а не как проявление его внутренней сущности. Не удивительно поэтому, что современное восприятие сакрального огня опирается более на интуицию и религиозное чувство, чем на рациональное учение. Оно почти инстинктивно. Можно предположить, что религиозный образ огня утратил свое рациональное обоснование и, вместе с ним, часть своего значения в связи развитием научных представлений о природе вещества в XVII - XVIII веках.

На основе тех же принципов Дионисий строит теорию огненных свойств небесных сил: «Богомудрые мужи представляют небесные Существа под видом огня, показывая тем самым их Богоподобие, и возможное для них подражание Богу.»[46] При этом степень «огненности» зависит от близости Богу: «Первый чин святых Ангелов более всех обладает огненным свойством и обильным общение огненной мудрости ... чины же низших существ, хотя участвуют в огненной, мудрой, познавательной и приемлющей Бога силе, но в низшей степени, обращая свои взоры к первым...»[47]. Серафимам приписывается свойство очищать посредством огня, что неудивительно, так как их «само святейшее имя означает пламенеющий».

Примечательно, что образ огня занимает столь видное место в учении Дионисия несмотря на то, что он совсем не касается карательно-разрушительной функции огня, столь существенной в Библии. Это связано с общим духом его учения, в котором зло не имеет собственной реальности и мыслится как недостаток добра, как тень по отношению к свету[48]. Ведь если зло не имеет предметного существования, то и «выжигать» нечего. В

---

[45] Там же. XIV.2.
[46] Там же. XIV.2.
[47] Там же. XIII.3.
[48] *Dionisius the Areopagite.* The Mystical Theology and The Divine Names. Translated by C. E. Rolt. N.Y.: Dover Publications, 2004, IV.19-34, p. 111–129; also introduction, p. 20–25.

самом деле, тень не является предметом и пытаться её уничтожить бессмысленно – нужно дать больше света. Взгляд Дионисия обращен в надмирную высь; его Бог безэмоционален и ему чужд гнев. Человек с его грузом греха и ожиданием Суда остается вне сферы его внимания. Впрочем Дионисию принадлежал несохранившийся трактат «О справедливом и божественном суде», в котором он по-видимому более явно высказывал свое эсхатологию.

МИСТИКА ПЛАМЕННОЙ ЛЮБВИ: ИОГАНН РЮЙСБРУК И РИЧАРД РОЛЛ

Если Дионисия можно назвать теоретиком образа огня, то Иоганн Рюйсбрук, фламандский современник Григория Паламы и Сергия Радонежского – это скорее мистик-практик, использовавший «несходные» огненные образы для описания своего духовного опыта. Огненная любовь Бога властно влечет Рюйсбрука к себе. Его душа стремится слиться с Божественным Огнем. Выжигание греха перерастает у него в экстремальный опыт уничтожения всего индивидуального и «раздельного», в котором душа «сплавляется» с Единым. В этом трансцендентном состоянии его «дух ощущает в себе вечное пламя любви и в нем теряет ощущение начала и конца и ощущает себя единым с вечным пламенем любви»[49]. Опыт «огненной любви» Рюйсбрука напоминает о кульминационных стихах «Песни песней», в которых любовь также сравнивается с огнем и смертью[50].

Если душа Рюйсбрука рвется из оков личности навстречу Божественному Огню, находящемуся вне её, то английский мистик Ричард Ролл, также испытавший влияние Дионисия, ощущает любовь Бога как огонь, проникающий извне внутрь своего существа. "Безмерно удивился я, – пишет Ролл в своем трактате «Incendium amoris», – когда ощутил, что сердце мое горячо, как воск, и воистину пылает, не воображаемым, а ощутимым огнем. Огонь этот ворвался в мою душу, принеся с собой великое утешение. И по незнанию своему, пораженный таким обилием тепла, я стал ощупывать себя, стараясь отыскать телесную причину этого пламени. Но обнаружил я, что причина моего горения таится глубоко внутри, и не плотской любовью или страстью вызвано оно, а является великим даром Творца"[51]. Образ огня у Ролла сближается с образом внутреннего тепла, с той «температурной метафорой», о которой пишет С.С. Хоружий.

---

[49] *Рюйсбрук И.* Искристый камень, III. Искристый камень - это образ Иисуса; он имеет две половины: белую (свет) и красную (огонь). См.: John of Ruysbroeck. *The adornment of the spiritual marriage*. Grand Rapids, MI: Christian Ethereal Library, 216 p. Огненный опыт Рюйсбрука - это пример мистической конкретизации павловского «умирания греху» (Рим. 6:3).

[50] Песнь песней, 8:6: «Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою: ибо крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность её; стрелы её - стрелы огненные; она пламень весьма сильный.» Любовь описана здесь как смерть личности, конец раздельного существования, сгорающего в её пламени. Это видение любви оказало большое влияние на западную мистическую традицию, в которой любовь-эрос и любовь-агапэ сплелись в едином понятии «пламенной любви».

[51] *Richard Rolle.*The fire of love. Christian Ethereal Library. Prologue, p. 49–50. См.также: Андерхилл Э. Мистицизм: опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. Киев: София, 2000, ч. 2, гл. II.

ДРАМАТУРГИЯ ОГНЯ В САКРАЛЬНЫХ ПРОСТРАНСТВАХ

Огненный меч херувима играет роль преграды между земным и Божественным уже в случае самого первого в библейской истории сакрального пространства – садов Едема, которые после грехопадения становятся запретной для человека зоной Божественного, своего рода Святая Святых (Быт. 3:24, Figure 1). Появление чудесных огней в движущихся горшках обозначало сакральное пространство завета Бога с Авраамом (Быт. 15:17). Пламя неопалимой купины было центром первого в библейской истории явно определенного сакрального пространства, имеющего огонь своим центром. Бог велит Моисею снять обувь, приближаясь к горящей купине, «ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исх. 3:5, Figure 10). Во время дарования заповедей Моисею на горе Синай, огонь на горе играет роль внешнего окаймления священного пространства присутствия Божия, открытого одному Моисею. Таким образом, в Библии огонь служит своего рода завесой, отделявшей Божественное от Земного. Через эту завесу могли проходить посланники Божьи: ангел, говоривший с Маноем и его женой перед рождением Самсона, восходит на небо в столбе жертвенного пламени (Суд. 13:20). Ангел говорит с Захарией в храме через дым каждения (Лк. 1:9-11).

Развитие библейской иеротопии связано с алтарями и горевшим на них жертвенным огнем. Эти сакральные пространства можно представить себе как круговые структуры вокруг огня как фокуса (focus = очаг по латыни). Огонь являлся полюсом, точкой притяжения мыслей и чувств, транслировавшим их в направленный ввысь вертикальный вектор, обозначенный мятущимися языками пламени. Сакральное значение и самого алтаря и огня на нем видно из особого к ним отношения. «Святой огонь» (2 Мак. 13:8) на алтаре у Скинии Завета или Храма должен был гореть непрерывно, символизируя постоянство присутствия Божия среди Израиля (Лев. 6:9,12-13; 2 Езд 6:24). Поддерживать огонь и класть на него жертвы могли только священники «по чину Ааронову» (Лев. 1,2). Левиты отвечали за постоянную доставку дров (Неем. 10:34). Только алтарный огонь мог использоваться в богослужениях (Лев. 16:12; Чис. 16:46), причем нарушители этого правила «умерли пред лицом Господа» (Лев. 10:2; Чис. 3:4). Храмовый огонь был чудесно сохранен во время вавилонского пленения под видом «густой воды» (нефти?) (2 Мак. 1:19-36). Крылатый серафим использует горящий уголь с алтаря для очищения грехов Исайи (Ис. 6:6,7). В видении Иоанна алтарный огонь превращается в огонь Божьего Суда (Откр. 8:5).

Воспроизведение сакральных пространств – основной метод иеротопии[52]. Сакральное пространство Скинии воспроизводится в первом Храме, в то время как сам первый Храм является прооообразом христианских храмов, в которых горящие свечи на алтаре обязательны во всех алтарных конфессиях, включая лютеранство и англиканство. В

[52] *Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва: Феория, 2009, 352 с.

православной традиции в алтаре горит семисвечник, прямо напоминая о меноре, Скинии и Храме (Figure 15). Эти свечи определяют алтарь как место евхаристического жертвоприношения и позволяют говорить об аналогии с жертвенным огнем. Если классифицировать христианский богослужебный огонь как жертвенный, то Иерусалимский Благодатный Огонь напоминает нам ветхозаветные самовозгорания жертвенных огней, отличаясь от них регулярностью и постоянством, указывающими на нерушимость и окончательность Нового Завета. Этот аспект церковного огня выступает особенно явно в праздник Пасхи. Зажигаясь одновременно со Святым огнем, пасхальный огонь является его образом, превращая христианский храм в реликварий Святого огня, причем не только символически, но и буквально, так как Святой огонь разносится по всему христианскому миру. Вполне вероятно, что католическая традиция зажигания Пасхала (большой пасхальной свечи горящей до Пятидесятницы) от освященного огня восходит ко временам, когда возжигание Иерусалимского Святого огня объединяло западное и восточное христианство, и Пасхал зажигался от принесенного Святого огня (либо зажигание Пасхала символизировало его чудесное явление).

В главе «Катапетасма Софии Константинопольской» той же книги А. М. Лидова показано, что в православном храме путем осознанного иеротопического творчества создается образ Завесы, барьера между земным и Небесным. В создании этого образа участвуют иконы, одежды священнослужителей, ритуалы, песнопения, архитектурные элементы (алтарная преграда), и также богослужебный огонь (Figure 16). Свечи и лампады, расположенные в основном вокруг алтаря, перед иконами и распятием способствуют отделению той части пространства, в которой находится молящийся, от самих икон, алтаря, распятия и других святынь храма. Огни этих свечей и лампад создают мерцающую полупроницаемую среду, которая одновременно и разделяет и соединяет мирское и Небесное. А. Г. Мельник пишет о расцвете драматургии огня в русских храмах в XVI – XVII веках[53]. В этот период возрастает количество паникадил в храмах. В наиболее значимых храмах по большим праздникам свечи устанавливались перед всеми иконами высокого иконостаса, что создавало уникальное зрелище «огненной завесы». Так как иконостас отгораживал зону наиболее прямого Божественного присутствия, в этом можно увидеть (в соответствии с дионисиевскими идеями) роль сакрального огня как зримого образа Божественного. А.Г. Мельник отмечает, что к концу XVII века происходит спад интереса к огненной драматургии в храмах и, можно добавить, к перформативной сакральности вообще. Этот период совпадает с другими созвучными изменениями: сокращается длительность богослужений, усиливается роль проповеди, происходит гуманизация иконного образа.

[53] *Мельник А. Г.* Драматургия огня в пространстве русских храмов в XVI-XVII вв. // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. Москва: Индрик, 2011, с. 443–473.

Многозначность богослужебного огня можно осмыслить через существование общей основы, также многозначной, в которой разные интерпретации церковного огня являлись бы аспектами, ипостасями. Эта основа - Божественный Огонь, как духовная реальность, как порождающий образ, эйдос для других огней, имеющих религиозное значение. Применительно к иеротопии храма, можно говорить о присутствии в христианских храмах образа-парадигмы Божественного Огня, в создании которого ведущую роль играет богослужебный огонь, но участвуют также и другие элементы службы. Этот образ Божественного Огня тесно связан с огненными видениями пророков и мистиков, о которых говорилось выше. Этот огонь выжигает грех как солому, отличает добро от зла, испытывает и очищает душу и, остается, несмотря на кажущуюся многозначность, одним и тем же Божественным Огнем, «служителем Господа». Как уже упоминалось, образ-парадигма Божественного Огня не совсем обычен, так как он включает не столько видимый образ огня, но и набор ощущений, связанных с осязанием и чувством тепла.

Интересно отметить связь церковного огня с темами физической смерти и вечной жизни. Именно этим темам посвящены два вида богослужения, в которых огонь используется наиболее активно, т.е. все участники службы держат в руках горящие свечи: отпевание и Пасхальная служба. Несмотря на очевидное различие в настроении участников, их тема в сущности одна – грядущее воскресение и встреча с Богом. Огонь свечей в руках молящихся, на канунах и алтаре, пламя свечей и лампад перед иконами сливаются вместе и вызывают в сознании верующих образ единого Небесного Огня, который притягивает и страшит одновременно, который может и согреть и обжечь, и за которым угадывается сияние нетварного Божественного Света.

БОГОМАТЕРЬ-НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА И ДРЕВНЕРУССКОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ

Помимо Иерусалимского Благодатного Огня, важную роль в формировании образа-парадигмы Божественного Огня играет другая важнейшая святыня христианства – Неопалимая Купина, для которой был построен на Синае монастырь-реликварий, получивший позже имя Св. Екатерины. Реликвия Неопалимой Купины демонстрирует характерное свойство образа-парадигмы – его неиллюстративность. Действительно, зеленый куст Неопалимой Купины совсем не похож на пламя, однако в верующем сознании он очевидно вызывает хорошо знакомый образ-воспоминание горящего куста. Неудивительно, что для иконописной традиции монастыря Св. Екатерины характерно внимание к теме Божественного огня. На известной синайской иконе (Figure 10) создан образ сакрального пространства «как-бы храма» вокруг Неопалимой Купины и сдержанными средствами подчеркнуто взаимодействие «невечернего» света, заполняющего иконное пространство, с освящающим это пространство святым огнем[54]. Интересно, что на этой иконе XIII века, а также на имеющей с ней общие черты мозаике той же эпохи из собора Сан-Марко (Figure 14) и на иллюстрации из Ингеборгской

[54] Лидов А. М. Византийские иконы Синая. Москва-Афины: Христианский Восток, 1999, 146 с.

псалтыри (Figure 13), образ святого огня присутствует более явно, чем на более древних мозаиках VI века из того же синайского монастыря (Figure 11) и пресбитерия Сан-Витале в Равенне (Figure 12). К этой же эпохе (времени крестовых походов) относится и рост популярности Иерусалимского Святого огня.

Образ «невещественного» огня как нетварной энергии Бога является ключевым для понимания уникальной синайской иконографии Богоматери-Неопалимой Купины, в которой изображение горящей купины совмещено с фигурой Богоматери (Figure 17, Figure 18). Здесь Неопалимая Купина не просто предвещает чудо воплощения, но сливается с ним в едином образе, смысловым стержнем которого является Божественный Огонь, в котором и купина и Богоматерь пребывают «без истления». На этих иконах Неопалимая Купина теряет свойства куста и больше похожа на ветвистое дерево, указывая на другой важнейший архетип – Древо Жизни, связанное с Животворящим Крестом, вечной жизнью и раем. Охватывающие Богоматерь горящие ветви не изменяют её человеческой сущности, но сообщают ей новое качество, создавая незабываемый образ обожения человека. Первый известный пример сочетания Неопалимой Купины с Богоматерью представлен на известной синайской иконе Воскресения (Figure 19), на которой красные штрихи-всполохи на фигурах апостолов и огневидный фон Елеонской горы создают атмосферу присутствия Божественного Огня, а горящая купина венчает Богоматерь, «радующуюся о восстании Рожества своего», венком победительницы.

Образ Божественного Огня играл важную роль в благочестии Древней Руси. В тексте «Часовника», древнерусского молитвенника (книги использовавшейся для обучения чтению, текст которой грамотным людям полагалось знать наизусть), можно найти около 80 упоминаний огня, в которых без труда прослеживается влияние описанных выше библейских тем. Однако акценты смещены: всего 10 упоминаний огня однозначно связаны с «огненными муками» и присутствуют в основном в покаянных молитвах и просьбах об избавлении от «огня негасимого». Явно присутствует упоминавшаяся выше тема «выжигания греха»: Божественный Огонь призывается для «попаления злобы душ наших». Шесть раз упоминается Неопалимая Купина, причем в пяти случаях в сочетании с образом Богоматери. Тексты этих молитв помогают лучше понять сложный молитвенно-иконографический образ Богоматери - Неопалимой Купины.

Так, в воскресной полунощнице, глас 5 читаем: «Явися еси Моисею в купине, яко ангел совета великаго вседержителева, Твое от Девы проявляя воплощение Божии Слове. Им же нас ознаменовал еси и на небеса возвел еси». Далее, в гласе 7: «Явися при купине Моисеови Божии Слове, яко огонь снедаяй, неопаляя же отнюд: еже от Девы прообразуя твое воплощение, им же человеки вообразил еси»[55]. Неопалимая Купина таким образом явно провозглашалась образом Рождества Христова. Нашим современникам, привыкшим

[55] Цитаты заимствованы из современного древлеправославного молитвослова, издание старообрядческой митрополии, 1985 г. Использован также Псалтырь того же издания.

воспринимать Рождество через сентиментальный образ младенца, трудно понять возникающий здесь образ Рождества как огненной теофании[56]. Неопалимая Купина не просто прообразует Рождество, но и сливается с ним в едином образе: «Образ чистого рожества Твоего, распалаему купину яви неопалиму, ..., Тя Богородице, непрестанно величаем» (воскресная полунощница, глас 1, Песнь 9), также в каноне Благовещению: «Явила есть купина, неопальна пребывши, приемши пламень, обрадованная Пречистая». Обратившись снова к синайским иконам Богоматери-Неопалимой Купины (Figure 17, Figure 18), обратим внимание на то, что на них не изображен Иисус. Однако действительно ли его нет, или Он присутствует в образе пламенных ветвей, охвативших Богоматерь, «Божии Слове, яко огонь снедаяй, неопаляя же отнюд»? «Приемшая пламень» Богородица не только рождает Сына Божия, но и являет живой и важный для всех христиан пример обожения человека «невещественным» огнем.

Особую роль в Часовнике играет эпизод с вавилонскими «отроками в пещи», упоминающийся более 30 раз (по 2 раза почти в каждой молитве). Значение этого эпизода вырастает до уровня теофании, прямо указывающей на возможность спасения от угрозы «огня гееньского» по благодати и молитвам Богу «в пещь огненную к детям еврейским сошедшему» (Figure 8). Так, в каноне умершему читаем: «Иже июдейския три отроки спасый во огни, иже в триех лицех воспетый, избави огня вечного усопшего Ти верно, отец наших Боже благословен еси». Значение образа «несгораемых» отроков видно из существования ежегодного обряда «Пещного действа», в котором сакральное пространство вавилонской «пещи» ежегодно воспроизводилось в древнерусских соборах в последнее воскресенье перед Рождеством. Этот обряд был в популярен в XVI-XVII веках, т.е. именно в то время, которое, согласно А. Г. Мельнику, следует считать периодом расцвета огненной сакральности на Руси. Как уже отмечалось, роль сакрального огня уменьшается в конце XVII века. В этот период отменяется пещное действо и уменьшается роль образов огня и другого ветхозаветного материала в богослужебных текстах. Характерна богословская дискуссия XVII века, описанная О. В. Чумичевой[57]: в Троице-Сергиевом монастыре обсуждался вопрос, нужно ли в чине освящения воды на Богоявление говорить: «освящаю Духом Святым и огнем». Дискуссия кончилась устранением «.. и огнем», однако в обряде освящения воды свечи присутствуют и по сей день.

---

[56] На иконах Рождества Христова Богоматерь как правило изображается возлежащей на ложе покрытом тканью ярко-огненного цвета. См., к примеру, икону Рождества, описанную в книге А. М. Лидова «Византийские иконы Синая».

[57] *Чумичева О. В.* «Огонь просветительный» в русской богословской полемике первой половины – середины XVII века // Огонь и Свет в сакральном пространстве. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов, Москва: Индрик, 2011, с. 147–150.

«ОГНЬ БО ЕСТЬ...»[58]

В литургической жизни современного православия образ-парадигма Божественного Огня особенно явно проявляется в таинстве Св. Причащения, в котором Тело и Кровь уподобяются одновременно и Огню и Свету[59]. Канон ко Святому Причащению готовит верующего к этому моменту встречи с Богом, светлому и в то же время страшному и таинственному, с использованием огненного образа во всех его основных аспектах. Причастник «трепещет приемля огонь». Причастие «попаляет огнем невещественным» «терние страстей и прегрешений» и «греховное вещество». В этом каноне опять находим Неопалимую Купину, которая прообразует не только Рождество, но также и Евхаристию и Второе Пришествие, символически объединяя их в единый образ огненной теофании. «Огневи причащающийся» верующий подобен траве, которая чудесным огнем «орошаема неопально, якоже убо купина древле неопальне горящи». Огонь причастия объединяет в себя все основные обсуждаемые выше смыслы и функции Божественного Огня: он выжигает грех и тем самым очищает, закаляет веру, дает обожение и приобщает вечной жизни Бога.

Подходя к причастию, верующие произносят про себя:

Се приступаю к Божественному Причащению.
Содетелю, да не опалиши мя приобщением:
Огнь бо еси, недостойныя попаляяй.
Но убо очисти мя от всякия скверны.

ВЫВОДЫ

1. Статистика упоминаний огня в Библии указывает на важность темы Божественного Огня. Это в первую очередь огонь Божьего Суда, который выжигает грех, но не опасен для праведников. Жертвенный огонь исполняет ту же функцию, так как уничтожает перенесенный на жертву грех. Библейских авторов интересует огонь как «служитель Господа».
2. Наше естественное отношение к огню похоже на то, как верующий должен относиться к Богу: огонь одновременно притягивает и вызывает страх. Огонь, как и Бог, фундаментально необходим, но и небезопасен. Образ огня помогает верующим строить свои взаимоотношения с Божеством, сочетая противоречивые элементы: любовь и страх, ожидание вечного блаженства и боязнь вечной кары.
3. Согласно Дионисию Ареопагиту огонь является чувственным образом недоступных пониманию человека Божественных свойств. При этом огонь

[58] В этом разделе цитируется Последование ко Святому Причащению, издание Московской Патриархии.
[59] Там же, песнь 9. В этом примере опять видим не-иллюстративность образа-парадигмы: хлеб и вино совсем не похожи на пламя.

мыслится в смысле античной физики: как всепроникающая одушевленная стихия сообщающая материи движение и жизнь. Огонь – это не только инструмент Божества, но и образ Его сущности, Его имманентности миру и вечной жизни. Поэтому огонь также является образом обожения человека и его вечной жизни в Боге.

4. В мистическом опыте два вышеупомянутых аспекта Божественного Огня (функциональный и онтологический) сливаются в единый образ пламенной любви Бога, сжигающей не только грех, но и самое «раздельность» личности.
5. Божественный Огонь – это многозначный образ-парадигма, в создании которого важную роль играют богослужебный огонь и две важнейшие святыни христианства: Иерусалимский Святой Огонь и Неопалимая Купина. Иконографический образ Богоматери-Неопалимой Купины выражает способность человека к обожению через восприятие Божественного Огня.
6. В переживании богослужебного огня важная роль принадлежит образу Завесы (границы раздела сакрального и мирского), а также ожиданию грядущей встречи с Богом и Божьего Суда. Расцвет драматургии огня в на Руси относится к периоду 16-17 веков.
7. Образ-парадигма Божественного Огня имеет существенный литургический аспект и явно присутствует в таинстве Св. Причащения.

<u>Некоторые идиомы, связанные с библейскими образами и использующие образ огня:</u>

Крещение огнем (Мф. 3:11; Лк. 3:16)
Пройти огонь и воду (чтобы выйти из египетского рабства) (Пс. 65:12; Ис. 43:2)
Огнем и мечом (Ис. 66:16)
Огненные очи, пламенный взор, обжигающий взгляд (Дан. 10:6; Откр. 1:14, 2:18, 19:12)
Пламенное или горящее сердце, сердечный огонь (Пс. 38:4; Иер. 20:9; Лк. 24:32)
Огонь страсти (Притчи 6:27; Песнь 8:6; Осия 7:4-6; 1-е Кор. 7:9)

БЛАГОДАРНОСТЬ

Автор признателен А. М. Лидову за критические замечания и вдохновляющее общение.

Andrew Simsky

The Image-Paradigm of the Fire of God in the Bible and in the Christian Tradition

Therefore I think that this image of fire
signifies the perfect conformity to God…
Dionisius Areopagite, *The Celestial Hierarchy, XIV*

This paper deals with the themes of fire in Christianity, first and foremost in the Bible. It focuses on the hierotopy of fire as well as on relevant mystical experience and iconography and unites varied fire-related themes under a concept of the image-paradigm of the *Fire of God*.

Images related to fire and light are essential in the creation and perception of the sacred spaces as well as in the related mysticism and devotional practices[1]. These two fundamental elements of the human world have special significance in the religious context. Of these two, light is relatively well studied and understood. The concept of the Uncreated Divine Light has its origins in patristic literature and in neoplatonic philosophy, and its relationship to the dramaturgy of light in churches and to the representation of Light in iconography is well known[2]. This paper attempts to characterize in a similar way the religious concept related to fire.

The perception of the sacred was described by A. Lidov in terms of image-paradigms[3]. This term denotes an image-idea, or an image-recollection which is evoked when contemplating a sacred object or a sacred space. Image-paradigms are not illustrative: e.g., a bone of a saint reminds of the story of his life and of his virtues. The image-paradigm of the *Fire of God* introduced in this paper represents a wide variety of spiritual experiences: collective, performative as well as individual[4].

The importance of the sacral fire can be confirmed by any Orthodox believer who would light a votive candle, which still remains a fundamental devotional act even in the age of electrical lighting. The interpretation of the sacral fire is as ambivalent and complex as our attitude to fire in daily life[5]. Does it remind the faithful of fire sacrifices or of the fire of hell, of the fire of faith or of the eternal life? All these meanings really exist in the minds of the faithful. They can be

---

[1] *Lidov A.* Hierotopy of Fire and Light // Light and Fire in the Sacred Space. Materials from the International Symposium / Ed. A. Lidov. Moscow: Indrik, 2011, p. 11–17.

[2] *Rozhniatovsky Vs*. Light effects in the Space of Byzantine Church. Peculiarities and Stages of Evolution // Ibid, p. 95–101; *Godovanets A.* The Icon of Light in the Architectural Space of Hagia Sophia // Spatial icons. Performativity in Byzantium and Medieval Russia / Ed. A. Lidov, Moscow: Indrik, 2011, p. 119–142.

[3] *Lidov A.* Hierotopy. Spatial icons and image-paradigms in Byzantine culture. Moscow: Theoria, 2009, 352 p., see Ch. 9 “Holy fire” and Ch. 10 “Image-paradigms as a category of visual culture”.

[4] A. Lidov has introduced the concept of *spatial image-paradigms*, which are evoked by the entire experience of the sacred space rather than by any particular object-symbol. This concept of paradigmatic (i.e., associative, contextual) images can be applied to the broader range of spiritual experience including personal devotions and monastic mysticism as well as to the description of symbolic relationships, where ‘image’ and ‘idea’ are merged into an ‘image-idea’.

[5] Our perception of fire in daily life includes contradictory emotions: fire warms and burns, it fascinates but requires caution. See: *Bachelard G.* The psychoanalysis of fire.

understood as manifestations of the same higher-order spiritual entity, the *Fire of God*, which engenders multiple interpretations of the sacral fire as well as other allusions to fire in Christianity[6].

Similarly to God Himself, fire causes the mixed feeling of love and fear[7], but remains the same in essence. The existence of the deep connection between fire and the Divine influenced the ancient Greek philosophy (Empedocles, Heraclitus, the stoics) and was explicitly expressed in early religions (Zoroastrianism). In the Bible, the word *fire* (**πυρ** in Greek) occurs more than 400 times, and it almost always appears in direct connection with a religious context[8]. We see fire in the key episodes of both Testaments. The various aspects and themes of fire found in the Bible can be united together by a well-known Biblical phrase: "He makes … flames of fire His servants" (Ps. 104:4; Heb. 1:7). The connection of fire with the Divine can also be seen in the visions of the prophets and mystics. The throne of the Ancient of Days in Daniel's visions is "flaming with fire", and a river of fire flows in front of it (Dan. 7:9-10). Ezekiel sees the Son of Man in-flamed from his waist down (Ez. 8:2). John sees His blazing eyes (Rev. 1:14). Blaise Pascal, both a man of science and a mystic, begins his *Memorial* with an enigmatic header: "FIRE…"[9].

Our discussion of the themes of fire in the Bible begins with fire sacrifices, which appear to be the main channel of communication of man with God in the Old Testament (Ex. 12:8-11; Lev. 1-4). By destroying the existence of the sacrifice in this world, the fire was committing it to God, who would receive it in his world. The central meaning of sacrifices in the Old Testament was the atonement of sins (Lev. 1:4). The function of the sacrificial fire as a cleansing tool becomes clear if we accept, with most theologians, the concept of "substitutionary atonement", or a "transfer of sin"[10]. According to this concept, the transgression of a man offering the sacrifice was transferred onto the offering and destroyed together with it. As we shall see later on, the burning of sin is the main function of fire in the Bible.

On many occasions, fire in the Bible would ignite from the sparks of God's wrath and destroy the sin. The Lord burns the fallen cities of Sodom and Gomorrah with the fire "out of the heavens" (Gen. 19:24) and uses fire in similar ways in other violent episodes. The wrath of God is often compared to fire and even the Lord Himself is described as "a consuming fire" (Deut.

---

[6] The *Fire of God* can be understood as one of those Universals which in the neoplatonic cosmogony of Pseudo-Dionisius engender the forms of created things being themselves uncreated emanations of the Universal Cause and existing in the Absolute. See: *Dionisius the Areopagite*. The Mystical Theology and The Divine Names, translated by C. E. Rolt. N.Y.: Dover Publications, 2004, ch. V.8, p. 140–142.

[7] Our attitude to fire is similar to the perception of the Holy in the sense of R. Otto's term *numinous*: it stirs human mind with the inseparable mix of awe and fascination, fear and excitement: *Otto R.* The idea of the Holy. Oxford Univ. Press, 1936, Ch. II – VI, p. 5–42.

[8] Theological dictionary of the New Testament. Vol. 6. Ed. G. Friederich. Eerdmans Pub., 1964.

[9] Pascal's *Memorial* is his own description of his mystical experience, see, e.g., *Kokorev M.* Pascal and Bachelard about mystical experiences of fire (Ph. D. thesis, in Russian).

[10] The concepts of substitutionary atonement and transfer of sin are discussed in many sources, e.g.: *Tidball D.* The message of Leviticus. Free to be holy. Inter-Varsity Press, 2005, p.39–40.

4:24; Is. 10:17; Heb. 12:29). On the Day of Judgment, the *Fire of God* executes God's will. The Old Testament prophets, John the Baptist, John the Evangelist, and Jesus himself frequently used the metaphor of fire when alluding to God's Judgement.

The *Fire of God* devours those living in iniquity, but spares the righteous, appearing before them as a holy fire, the fire of God's Grace. When Moses received the Decalogue, the consuming fire threatened the people, who were forbidden to approach the mountain, but posed no threat to Moses (Ex. 24:17). Similarly, fire did no harm to three men of Israel who were thrown into a blazing furnace (Dan. 3, Figure 8). God promised to Isaiah that His fire would not burn Israel (Is. 43:2). And the flames over the heads of the apostles on the day of Pentecost did not burn them (Acts 2:3, Figure 9). The same fire devours what is to be destroyed and spares what is intended for immortality.

Origen wrote that the *Divine Fire* tests and purifies those who devote themselves to God[11]. This mystical fire burns the sin in the hearts of the believers. When the sin is burnt off, the soul can see the Divine Light in its wholeness and purity. Origen gives the example of the spiritual experiences of Jeremiah, for whom the Word of God had become a fire devouring his heart (Jer. 20:9). The experience of this fire brought Jeremiah to repentance. Origen refers to the oral tradition of his time, which held that Jesus had said: 'The one who approaches me, approaches the fire'.

The enlightening experiences of fire by believers (e.g. Jeremiah, Origen, Pascal, as well as today's Christians[12]) may be linked to the frightening image of the fires of hell, even though these two seem so different. In both cases, we see the interaction of the *Divine Fire* with sin. The *Divine Fire* burns up the perishable (sin) and spares the imperishable (pure spirit). The difference between sinners and the righteous is this: while the righteous open up to God in this life, living through the experience of the *Divine Fire* as a result of their sinfulness, unbelievers close themselves to God and are expected to be fully subjected to the fires of Judgement in the life to come.

In the Bible, the image of fire is also often used to characterize strong faith and religious zeal (Ps. 39:3; Jer. 20:9; Luke 24:32). Similar use of the metaphor of fire is also typical for modern Christian language: we often hear that the *fire of faith* is ignited by the *Fire of God*[13]. This metaphor is frequently used in preaching. The awareness of the *Fire of God* helps believers to feel and understand intuitively the nature of their relationship with the Divinity: both God and fire are good but both impose certain taboos and can punish if these are not respected.

---

[11] *Origen*. Spirit and fire. A thematic anthology of his writings / Ed. H. U. von Balthasar. The Catholic University of America Press, 1956, p. 325–331.

[12] *Cleator M.* The God who answers by fire, ch. 11 "Holy fire". STL books, 1978, p. 69–70; *Cox H.* Fire from heaven. The rise of Pentecostal spirituality, ch. 3 "The fire is spreading". Da Capo Press, 2001, p.67–70.

[13] *Bevere J.* A heart ablaze. Igniting a passion for God. Messenger International, 2005; *Chapman J.* Setting hearts on fire. A guide to giving evangelical talks, St. Matthias Ltd. 1984.

The table in the paper contains the complete collection of fire-related Biblical passages, which are grouped according to two different aspects of fire: its ontological aspect (i.e. the different *kinds* of fire: natural, supernatural, allegoric, apocalyptic, internal), and its functional aspect (i.e. what the fire *does:* punishes, blesses, protects, purifies, consumes the offering, etc.). The table clearly shows that the Biblical writers are interested in fire as a "servant of God": in 75% of the quotes fire is miraculous, heavenly or allegoric. Moreover, even physical fire often does God's will, for example, when Israelites are burning pagan cities or destroying idols. The sacrificial fire does the same because it burns the sin transferred onto an offering. In fact, a remarkable unity of meaning can be observed across all the categories in the table: most of the passages can be clearly united under the concept of the *Fire of God* (291 out of the total of 379). This fire burns up sin, but purifies the righteous and refines their faith. The Biblical themes of fire are meant to foster the fear of God; indeed, the punishing fire in the Bible occurres a lot more often (214 times) than the benign fire (58 times).

The Biblical themes of fire were interpreted by Dionisius Pseudo-Areopagite in the spirit of his teaching about "dissimilar", figurative symbols, which are employed to represent the ineffable qualities of the Divine. Fire is one of those symbols. His understanding of the *Fire of God* was essentially based on the ideas of ancient physicists about fire being the all-pervasive omnipresent element which imparts matter with dynamics and the ability to change and even be alive[14]. The real fire, being a visible manifestation of this invisible internal fire, was understood by the ancients as the symbol of Life. In the Christian context, it became the symbol of the eternal life of God and his immanence and also of the deification of man. Since we now know that fire is a chemical process which is limited in space and duration and is external to substances, it is not surprising that our contemporary perception of the sacral fire has lost most of its rational foundation and has a predominantly intuitive, almost instinctive character.

The ideas of Dionisius were put into spiritual practice by Medieval mystics. Characteristic examples can be found in the works of John of Ruysbroeck, a Flemish monk of the XIV century. He wrote that the soul of a God-seeing man is craving to burn its "otherness" in "the eternal fire of love" and to become one with "the simple Unity of God". In this transcendent state the soul "finds neither beginning nor end and feels itself one with this fire of love"[15]. Richard Rolle, a British hermit, wrote that the "fire of love" entered his heart with its "honey-sweet flame"[16].

The hierotopy of fire is also discussed in the paper. The Bible describes the creation of sacred spaces around altars and sacrificial fires. In the Christian tradition the sacral fire is also lit upon the altar, thus making obvious its direct link to the fire sacrifices of the Old Testament. Of course, liturgical fire also has other aspects: it symbolizes the Judgment and is also emblematic of the love of God and His eternal life. These multiple meanings have the common basis, which we find in the paradigmatic image of the *Fire of God* which is experienced by the faithful as a

[14] *Dionisius Areopagite*. The celestial hierarchy, ch. XV.
[15] *John of Ruysbroeck.* The sparkling stone, ch. III. Christian Ethereal Library.
[16] *Rolle R.* The fire of love, prologue. Christian Ethereal Library, p. 49.

foretaste of the future meeting with God, entailing an inseparable mix of yearning and fear. In brief, liturgical fire is the symbol of the *Fire of God*.

The most direct experience of the *Fire of God* in today's Eastern Christianity is available in the famous Paschal Holy Fire in Jerusalem. Another popular site of pilgrimage related to the theme of fire is St. Catherine's Monastery on the Sinai Peninsula, which enshrines the site of the Burning Bush. Among its icons we find not only the most ancient representation of the event itself (Figure 11), but also the unique iconography of the Theotokos in which the Burning Bush overlays the standing figure of the Mother of God (Figure 17, Figure 18). Here the miracle of the Incarnation is presented as the fiery theophany, in which the Virgin receives the *Fire of God* within her human nature. Such an interpretation of the Nativity, which by no means matches our customary sentimental image of the Virgin with the Child, can be evidenced in the direct analysis of the Medieval Russian liturgical texts, where the juxtaposition of the Theotokos and the Burning Bush is extensively used as the allegory for the Nativity and the Incarnation. Moreover, the blazing branches in these icons are likely to symbolize Christ himself who penetrated the material matrix of the Virgin's body, sanctifying and even deifying her with his presence.

Another Biblical episode, which played an important role in the devotional practices of Medieval Russia, is the miraculous salvation of three righteous men of Israel in the blazing furnace (Dan. 3, Figure 8). This was understood as a metaphor for the future salvation of the faithful by God's grace and was re-enacted in churches in the annual ritual on the last Sunday before Christmas. Existing evidence shows that in Medieval Russia the interest in the dramaturgy of fire and the associated image-paradigm had its peak in the XVI – XVII centuries[17].

SUMMARY

The main themes of fire in the Bible can be united around the concept of the *Fire of God*. This is in the first place the fire of Judgement which burns out sin, but spares the righteous. Fire is naturally associated with the Divine because it causes a similar attitude: love mixed with fear. The image-paradigm of the *Fire of God* pervades the Christian tradition. It is associated in particular with liturgical fire. According to Dionisius Areopagite, fire is a visible image of ineffable Divine qualities. It is not only "God's servant" but also the symbol of his eternal life and of the deification of man. The *Fire of God* is experienced by mystics as the "fire of love" which destroys the "otherness" of the soul and unites it with God. The image of fire also has an important liturgical aspect: the Holy Communion in the Eastern Church is understood as partaking of the *Fire of God*.

[17] *Melnik A.* The Dramaturgy of Fire in Russian Churches in XVI and XVII Centuries // Spatial icons. Performativity in Byzantium and Medieval Russia / Ed. A. Lidov, Moscow: Indrik, 2011, p. 443–473.

Figure 1. Икона Страшного Суда XII века из монастыря Св. Екатерины на Синае. Вверху – Иисус в деисусном образе Небесного Судьи. От его ног отходит огненная река (Дан 7: 9-10), там же видны огненные колеса с крыльями. Рядом ангел свивает небо как свиток (Откр 6:14). Слева внизу огненный Херувим охраняет райские врата. Last Judgement icon from Sinai St. Catherine monastery, XII century. The top shows Jesus as Heavenly Judge surrounded by Theotokos, John the Baptist, 12 apostles and the heavenly host above. Beneath his feet flows the river of fire, and also winged wheels of fire can be seen (Dan 7:9-10). On the right we see the apocalyptic angel with "the heaven departed as a scroll when it is rolled together" (Rev. 6:14). In the bottom left corner the fiery cherubim is guarding the entrance to Paradise.

Figure 2. Иерусалимский Благодатный Огонь. The Holy Fire of Jerusalem

Figure 3. Исход из Египта и огненный столп. Византийская икона XIII века. Российская Национальная Библиотека, СПб. The Exodus and the pillar of fire, Byzantine icon of the XIII century, Russian National Library, StPetersburg.

Figure 4. Икона XVI века «Благословенно воинство Небесного Царя» из Третьяковской галереи. В правом верхнем углу виден разрушаемый огнем (или очищаемый им?) город неверных. Слева – Небесный Иерусалим, в который направляются воины-победители под огненно-алыми стягами во главе с архистратигом Михаилом на крылатом огненном коне. Russian icon of the XVI century "Blessed is the army of the Heavenly King" from the Tretiakov Gallery, Moscow. In the top right corner we see a city of infidels being destroyed (or purified?) by the fire. In the top left corner we see the Heavenly Jerusalem, where the victorious army is heading under the fiery red banners and with Archangel Michael as leader.

Figure 5. Огненное восхождение пророка Илии, псковская икона XIV века. The ascension of prophet Elijah on the fiery chariot. Russian icon of the XIV century from Pskov.

Figure 6. Огненные херувимы (вверху) и крылатые колеса (внизу) на иконе «Отечество» XIV века из Третьяковской галереи. Fiery "strongholds" (at the corners of the footrest) and cherubims (above the throne) in the trinitarian Russian icon of the XIV century from the Tretiakov Gallery, Moscow

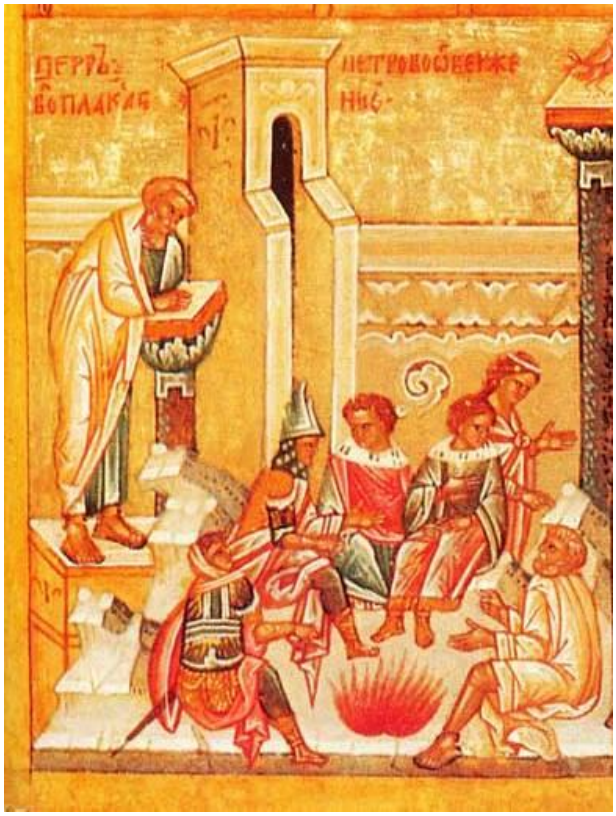

Figure 7. Отречение Петра. Новгород, конец XV – начало XVI века. Государственная Третьяковская Галерея. Peter's denial, a Russian icon of the XV or the first half of XVI century from Novgorod, the Tretiakov Gallery in Moscow.

Figure 8. Израильские отроки в пещи огненной (Дан. 3), Торос Рослин, Армения, XIII век. Three righteous men of Israel in the fiery furnace (Dan. 3), Toros Roslin, Armenia, XIII century.

Figure 9. Сошествие Св. Духа на апостолов, гобелен XII века из Берлинского музея. Pentecost on the XII century tapestry from the Berlin state museum.

Figure 10. Моисей и Неопалимая Купина. Византийская икона XIII века из монастыря Св. Екатерины на Синае. Moses and the burning bush; Byzantine XIII century icon from the Sinai St. Catherine Monastery.

Figure 11. Моисей и Неопалимая Купина. Византийская мозаика VI века из монастыря Св. Екатерины на Синае. Moses and the burning bush; Byzantine VI century mosaic from the Sinai St. Catherine Monastery.

Figure 12. Моисей и Неопалимая Купина. Мозаика правой стены пресбитерия в Сан-Витале, Равенна, VI век. Здесь огнем объята вся гора, а не только один куст. Moses and the burning bush, VI century mosaic on the right wall of the presbytery in San-Vitale, Ravenna. Here not only a bush, but the whole mountain is ablaze.

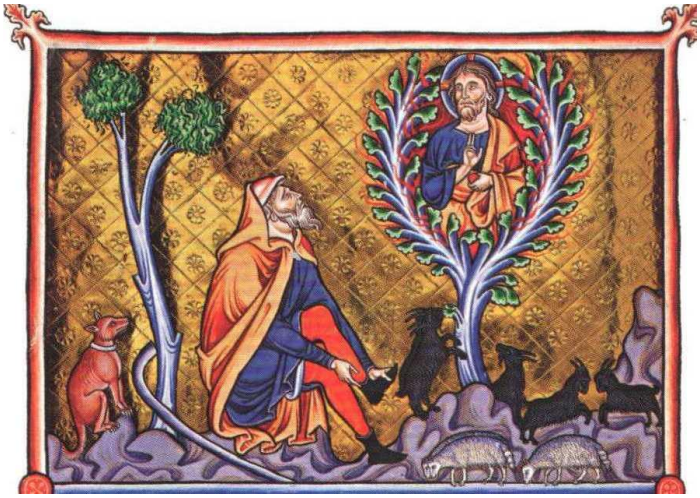

Figure 13. Бог говорит с Моисеем из Неопалимой Купины. Ингеборгская псалтирь, XII век. God is talking to Moses from the burning bush. Ingeborg Psalter, XII century.

Figure 14. Моисей и Неопалимая Купина. Мозаика купола собора Сан-Марко, Венеция, начало XIII века. Moses before the burning bush. XIII century mosaic from San-Marco's dome, Venice.

Figure 15. Семисвечник в алтаре православного храма. Menora behind the altar in the sanctuary of an Orthodox church.

Figure 16. Свечи в православном храме Св. Архангела Гавриила в Назарете (фото Ю. Когана). Votive candles in St. Gabriel's OrthodoxChurch in Nazareth (photo by Yu. Kogan).

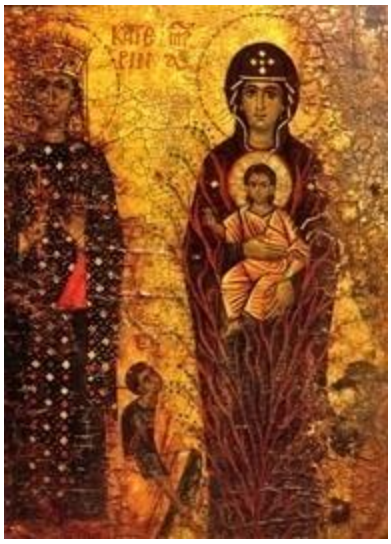

Figure 17. Богоматерь-Неопалимая Купина и Св. Екатерина. Синайская икона XIII века. *Theotokos of the Burning Bush*, with St. Catherine, a Sinai icon of the XIII century.

Figure 18. Богоматерь – Неопалимая Купина, фрагмент росписи придела Иакова – брата Божия в монастыре Св. Екатерины на Синае, XV век. The *Theotokos of the Burning Bush* in the murals of the Jacob, brother of the Lord, chapel at the Sinai St. Catherine monastery, XV century.

Figure 19. Икона Воскресения VIII века из коллекции Синайского монастыря является самым ранним известным примером иконографии Богоматери-Неопалимой Купины. This VIII century Resurrection icon from the Sinai collection is the earliest known example of the *Theotokos of the Burning Bush* theme (the burning bush makes a halo around Mary's head)