



*Иеромонах Илари́й (Шишковский),
кандидат богословия*

Религиозно-эстетические воззрения Древней Руси

*Бог есть Красота.
Именно эта Красота
дает всякую дружбу
и всякую причастность.
Именно эта красота движет
и охраняет все сущее,
внушая ему страстное
влечение к его собственной
красоте.
Св. Дионисий Ареопагит.*

Православная Церковь сегодня сталкивается с особо ощутимыми попытками ее обмирщения, секуляризации. Эти попытки предпринимаются с разных сторон. С одной стороны, это экспансия католицизма и протестантизма, прозелитизм и тоталитарные секты. А с другой стороны — атеизм, пропаганда язычества и неоязычества, оккультные и теософские доктрины, пришедшие с Востока. Все это уводит людей, не знающих основ веры и корней своей самобытной культуры, от Православия¹.

Из истории Церкви мы знаем, что эта проблема не нова: на протяжении всего времени ее существования стремление «мира



сего» подвести Церковь под свои стандарты, свои представления, вкусы, приспособить ее к себе, проявлялось то с большей, то с меньшей силой. Эта борьба за адаптацию Церкви к миру, лежащему во зле, началась с первых дней бытия христианства. Эти попытки «цивилизованного», «культурного» мира исправить Церковь по своему «лажеименному знанию» (1 Тим. 6, 20) приводили к потокам крови, сонмам мучеников². Особенно сильно проявилось стремление секуляризовать Церковь, сделать ее более удобной и подходящей для мира в эпоху иконоборчества. Хотя наступление иконоборцев было направлено преимущественно на икону, оно преследовало всю сложившуюся систему религиозно-богословско-эстетического сознания Церкви, имеющую живую связь с литургической традицией.

Вторая крупная попытка была предпринята в XIV–XV вв. в Византии, в период возрождения интереса к античному наследию. Георгий Гемист Плифон (XV в.) стремится восстановить языческий культ на новом уровне религиозности. Верховный бог Зевс в культе Плифона наделяется трансцендентальностью, характерной для христианского Бога³. Это демонстративное обращение к языческому пантеону, теоретическое возрождение древнего культа указывало на то, что каноны традиционной религиозной эстетики, связанной с христианским мировоззрением, некоторым гуманистам казались (в чем сказывалось и влияние католицизма) уже тесными для эстетического сознания времени, и они направляли свои усилия на их разрушение. Это лишний раз доказывало тот факт, что в глазах «мира сего» Церковь и все, что с ней связано и в ней находится — юродство, безумие (1 Кор. 1, 18; 23). Церковь, находясь в то время перед лицом двойной угрозы обмирщения и окатоличивания, дала достойный ответ этому вызову через мистико-аскетический подвиг — исихазм, где не последнее место занимало учение



о Присносушном Свете, как красоте Божества, т.е. категории эстетической.

Современная секуляризованная культура являет собой полный антипод православной культуре⁴. Она находится в состоянии глубочайшего кризиса. Добившись полной автономии и независимости от какой бы то ни было «внешней религиозной нормы», а в действительности оторвавшись от духовных корней, которые ее питали, современная культура приняла «жертвенную решимость пройти... процесс расщепления, расплывания и распыления», с головой окунуться в тот «космический вихрь», в конце которого видны «демонические гримасы скованных духов природы»⁵. Доискавшись до того, что «корень зла» — христианство с его «сковывающей» моралью, и, в конце концов, Бог, культура «мира сего» отвернулась от этих «химер»⁶, и ждет «девятого вала», мечтая «сделать Православие «вселенскую смазь», стерев в безликую массу его глубокое своеобразие», смести все то, что породил «фанатичный фашистский христианский ум»⁷.

Красота, в традиционном понимании этого слова, уже почти не привлекает современную культуру, ее все более манит к себе безобразное, уродливое, разлагающееся, антиэстетическое, и в этом она находит красоту и истинное наслаждение. Она все более проникается «пафосом разрушения всего и отречения от всего»⁸. Она тоскует по мистерии⁹.

Причина этого в кризисе веры или религиозного акта, по выражению И. А. Ильина. Оторвавшись от Бога, человек погружается в хаос небытия, подпадает под власть демонических сил, и секулярная культура лишь отражает этот процесс. И его единственный выход — восстановление связи с Богом¹⁰.

Именно ознакомление с религиозно-эстетическим сознанием Древней Руси способно донести до мятущегося человека истину о Небесной Красоте и ненавязчиво объяснить, что самое



прекрасное, что может быть у человека, наполнять его жизнь смыслом, дарить ему духовную радость, есть Богообщение. И что это Богообщение дарует ему ту красоту, которой он когда-то лишился, а вместе с ней и вечную жизнь, где он опять же сможет наслаждаться духовной умной красотой¹¹

Непреходящая задача эстетики — разъяснять связь выразительных форм с мировоззрением, постигать соотношение содержания и выражения, для чего требуется глубинное понимание отечественной культурной традиции, понимание духа, а не просто буквы, понимание не разумом (или не только разумом), а всем своим существом. И здесь, в силу некоторой прерванности традиций, весьма актуальным становится вопрос нашего прошлого, нашего наследия, требующего качественного усвоения¹²

Древняя Русь усвоила от Византии три основных направления религиозно-эстетической мысли, которые находились в тесной взаимосвязи и взаимодействии: **святоотеческое** (или богословско-церковное), **аскетическое** (интериорная эстетика) и **антикизирующее***. Вместе с ними были усвоены всесторонне разработанные концепции символа, образа, знака, иконы, прекрасного (на всех уровнях), духовного наслаждения, традиции, соотношения слова и образа, подражания, красоты и искусства и т.п. Но самое главное, что усвоила Русь — это понимание глубинной связи трансцендентного (нетварного) Фаворского Света с **красотой** и **славой**, что с особой силой проявилось уже на древнерусской почве, особенно в XIV–XV вв. Творчество ряда поколений очень разных древнерусских иконописцев в глубинных своих основаниях питалось исихастской эстетикой **света — красоты — славы**¹³

* Необходимо заметить, что последнее направление усваивалось в переработанном, в оцерковленном его виде. Кроме того, частью каждого из них является литургическое направление.



Попутно заметим, что в древнерусском религиозно-эстетическом сознании мы не найдем особой оригинальности, т. к. для древнерусской культуры, как и для любого ее средневекового типа, характерен как раз традиционализм, а не оригинальность. Хотя древнерусская мысль имеет свои неповторимые черты и отличается существенной самобытностью.

Религиозная и светская эстетика существенно различны между собой. Если светская эстетика имеет своим предметом «упрощенный образ действительности»¹⁴, созерцание которого она считает самодостаточным, то эстетика религиозная — мир горний, и если и обращается к вещам земным, то обычно для того, чтобы описать неопишемое, и в них усматривает образы небесного. Кроме того, светская эстетика часто останавливается на акте созерцания, как самодовлеющем, и не более, а в эстетике религиозной акт созерцания обязательно побуждает к нравственно-этическому действию¹⁵.

Древняя Русь не знала специальных трактатов, посвященных религиозной эстетике, но элементы эстетического сознания и мысли восточных славян широко представлены в иконописи, архитектуре, летописях, «Словах...», поучениях, житиях святых, гимнографии и других вербальных источниках. На них в основном и опирается в данной работе реконструкция древнерусской эстетики.

Бесспорно, что центральное место в древнерусской культуре принадлежит иконе, в которой «чувствуется созерцание верующей души»¹⁶. Икона открывает взору ту зримо-явленную Истину, перед которой умолкает суета мира сего. Она открывает человеку знание о его сокровенной глубине, как духовное зеркало показывает не его лицо, а его лик. «Вопрос об отношении к иконе — это вопрос самоопределения человека, в известном смысле эсхатологический вопрос...»¹⁷. В иконе, говоря словами профессо-



ра Н. В. Покровского, видны «следы древних воззрений, обрядов и обычаев...»¹⁸.

Живо воспринятая в Киевской Руси, религиозная эстетика стала одной из важных доминант православной жизни. Красота, однажды очаровав восточного славянина, уже не покидала его никогда. Прп. Феодосий Печерский, Нестор Литовисец, митр. Иларион, св. Кирилл Туровский, Климент Смолятич, Владимир Мономах и др. мыслят, в первую очередь, в эстетических категориях, оценивают все окружающее с позиций религиозно-нравственной красоты. И эта чудесная метаморфоза сознания приводит к метаморфозе бытия, к совершенно новому качеству христианского мировосприятия и делания, которое пышным цветом расцветает в последующие века...

Но все же, со временем, западный способ мышления начинает доминировать. Происходит разрыв святоотеческой традиции. И тем самым задачи православной эстетики вообще снимаются с повестки дня, что в целом вполне объяснимо¹⁹.

Оживление религиозно-эстетической мысли происходит в последней четверти XIX—начале XX в. В этот период даже стали звучать призывы к созданию нормативной православной эстетики, причем в них обнаруживается и понимание богословской стороны проблемы, и знакомство с древнерусской религиозно-эстетической мыслью²⁰.

Ощутимый вклад в осмысление философско-эстетического наследия Руси в данное время внесли: Федор Иванович Буслаев (1818—1897), Евгений Николаевич Трубецкой (1863—1920), о. Сергей Булгаков (1871—1944), о. Павел Флоренский (1882—1937). Недостатком указанных авторов является то, что их внимание, в основном, обращено на икону и лишь отчасти на древнерусскую литературу, в то время как другие аспекты религиозной эстетики ими не рассматриваются. Кроме того, в иконе они усматривают часто такие явления, которых в ней в



действительности нет, выходя при этом за рамки православной традиции²¹

Из современных нам исследователей необходимо назвать Леонида Александровича Успенского (1902–1987), Сергея Сергеевича Аверинцева, Виктора Васильевича Бычкова, Дмитрия Сергеевича Лихачева (1905–2000), которые не только углубили понимание и раскрыли значение древнерусской культуры, но и развеяли миф о ее отсталости

Автор, надеется, что данная работа послужит некоторым, хотя бы малым вкладом, в дело осмысления религиозного наследия Древней Руси и проникновения его красотой и мыслью²². Здесь мы рассмотрим два аспекта древнерусской эстетики, на наш взгляд самые интересные, это начальный период христианской эстетики на Руси, период «первой любви» (Откр. 2, 4), и такое малоисследованное явление, как эстетика юродства

* * *

В связи с усвоением византийского духовного наследия существуют представления о разного рода отрицательных последствиях приобщения Руси к византийской традиции. Говорят о «некультурности» Древней Руси, об отсутствии у русичей сколько-нибудь зрелых плодов мысли. Между тем, разговоры о «некультурности» Древней Руси давно пора оставить. Можно говорить только, выражаясь словами прот. Георгия Флоровского, о «загадочном, вековом русском молчании», и то отнюдь не безрезультатном в культурном отношении. Как писал С.А. Левицкий, хотя «русский Логос немотствовал», но «Лик Христа был воспринят в своем наиболее чистом виде»²³. Историки не раз ломали себе голову над загадкой древнерусского сфинкса, исполненного мудрости, но косноязычного на ее выражение.



«В истории русской мысли много загадочного и непонятного, — говорит Флоровский, — и, прежде всего, что означает это слишком долгое и затяжное молчание?»²⁴ Историк Федотов пишет: «Она (Древняя Русь) так скупа на слова и так косноязычна... В грязном и бедном Париже XIII в. гремели битвы схоластиков, а в золотом Киеве, сиявшем мозаиками своих храмов, — ничего, кроме иноков, слагавших летописи и патерики...»²⁵. Но сам же Флоровский, говоря о периоде такого «молчания», говорит: «За молчаливые допетровские века многое было испытано и пережито. И русская икона с какой-то вещественной бесспорностью свидетельствует о сложности и глубине, о подлинном изыскачестве древнерусского опыта, о творческой мощи русского духа»²⁶. Свой опыт красоты Русь выражала на особом языке церковного искусства и литургического творчества, в котором был силен религиозно-мистический момент. «Многовековое богословское молчание Русской Церкви — кажущееся. У нас не было научного богословия, ...но наши предки говорили... на другом языке, не менее глубоком и весомом, чем словесное богословие, — на языке иконографии и храмовой архитектуры»²⁷.

Русичи, приняв Крещение, «презирая все украшения и плодovitость речи», принялись «за одно спасение и за красоту умозерцаемую»²⁸. Они приобрели, по выражению Фридриха Ницше, «русский лад печальности», то есть постоянное присутствие в душе, в сознании ощущения бренности, конечности земного бытия, временности постороннего существования. Неизвестный славянский поэт писал с глубокой скорбью:

Горе тебе, убогая душе,
Солнце ти есть на заходе,
А дене при вечере,
И секира при корени.
Душе, душе, почто тлеющими печешися?²⁹



По признанию и современных, и более давних исследователей истории отечественной философии, проблема смерти — это, по сути дела, главная проблема восточно-славянской философской и духовной мысли. В книге философа Владимира Сабирова «Русская идея спасения» говорится: «Вопрос о смерти и ее преодолении составляет, таким образом, центральную болевую и основное задание русской религиозной философии»³⁰. (Как здесь не вспомнить слова св. Василия Великого, что философия — это упражнение в смерти). Другой современный исследователь, А. Карасев, пишет еще более однозначно: «Русское же изумление перед смертью вылилось в детский прямой вопрос, в первый и одновременно самый последний... Нет проблемы России, есть проблема смерти»³¹.

Постоянное, неотвратимое чувство, некое видение конечности земной жизни, — нормальное, можно даже сказать, обыденное славянское мироощущение. И чувство «печали» в этом мироощущении имеет непосредственное отношение к смерти. Печали, не как беспричинной хандры, а как покаянного чувства, сокрушения о своих грехах. Тот же неизвестный поэт, продолжая свой «Покаянный стих», пишет:

Душе, вострепещи, како ти явитися Создателю своему,
И како ти пити смертную чашу,
И како ти терпети смрадные ефиопы
И вечныя муки!³²

Примеры, опять же, можно приводить до бесконечности. И все они свидетельствуют только об одном — славянское сознание очень глубоко восприняло в себя первую заповедь Христа из Нагорной проповеди: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5, 3). Осознание сво-



ей духовной нищеты и делает древнерусского человека печальным, плачущим о своих грехах перед Богом, «а плачущим неприлично богословствовать», так как «богословствующий подобен сидящему на учительской кафедре, а плачущий пребывающему на гноище и во вретнище»³³. Для него важнее всего сознание одного-единственного факта — «зовет его Бог» или нет. Если зовет, — есть смысл в жизни, так как Бог «и есть то, ради чего стоит жить и без чего жизнь не имела бы цены»³⁴.

Таким образом, именно Бог и достижение богообщения воспринимается в душе народа Руси как высший идеал. И, видимо, не могло быть иначе, ибо и в Св. Писании не раз проводится та же мысль. У апостола Павла Бог прямо выступает как тот духовный образец (архетип), по которому человек строит свою новую сущность: «И облечься в нового человека, созданного по Богу» (Ефес. 4, 24).

Печаль древнерусского человека не пессимистична, не ведет к самоуничтожению. Его печаль светла, так как в глубинах человеческой души страдания человека соприкасаются со страданиями Христа, Его же Воскресение побеждает эти страдания и наполняет душу **радостью**³⁵. Таким образом, печаль непостижимо «заключает в себе радость и веселие» (Прп. Иоанн Лествичник).

С мыслью о смерти русичам приоткрывалась загробная жизнь и радость будущего века, вместе с продолжением и концом истории. Наряду с ужасом умирания, опытно открывалась и радость смерти как продолжающейся жизни, ее торжество, победа над смертью со Христом. Испытанные страдания побуждали к жизни будущего века, к новой земле и новому небу, смерть становилась вратами бессмертия. Все это приводило человека в **умиление**. Подобные настроения хорошо отобразились в древнерусском искусстве³⁶.



«Светлая радость», по выражению прп. Иоанна Лествичника, рождает «духовный смех души», душа от любви к Богу радуется «душевым смехом» и ее охватывает, как замечает Серапион Машкин, «влюбленность в Бога, пьянность Богом, amor Dei intellectualis», — в чем и заключалась истиннаяковка личности³⁷. Любовь к Богу способствует полному внутреннему преодолению тварного эгоизма, отказу от собственной воли и полной, беззаветной отдаче себя Богу. Она наполняла русского человека решимостью не иметь собственной жизни, а жить исключительно жизнью божественной — стать сосудом Божества. Для этого была нужна совершенная жертва самоумаления и смирения, так как «Бог привлекается красотой смирения»³⁸.

Поэтому «древнерусский лад печальности» — это одна из форм славянского национального религиозно-мифологического мирозерцания. Но лишь в православной традиции «древнерусский лад печальности», в высших и лучших своих проявлениях, становится одним из воплощений православной мудрости и безудержного стремления к Благой Красоте. Сказано ведь: «...Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь». И — «сердце мудрых — в доме плача» (Екк. 1, 18; 7, 4).

Наверное, именно поэтому на Руси так популярно было сказание о двух райских птицах, о птице Сирин и птице Алконост, поющих песню радости и песню печали.

Период становления и тяжких испытаний религиозно-эстетической мысли

«Если бы у русских не было ничего, кроме летописей от Нестора до 1630 г., то и тогда они имели бы уже многое. К этому еще прибавляется Игорь, творение, которому ничто не может быть противопоставлено»³⁹.



Так восхищенно оценивал основоположник научной славистики, чешский ученый Йозеф Добровский «Слово о полку Игореве».

Поэма о походе Игоря в Степь и сегодня воспринимается как живое и трепетное искусство, полное образов, пейзажей, лирических монологов, метафор и других поэтических троп.

Два мира органично объединяет «Слово» — мир зримотелесный, внешний, и мир, видимый только духовными глазами, то есть символический, условно обозначающий образ, понятия, идею, знак. Уже исходя из этого можно говорить о «Слове» как произведении эстетическом, так как «понятие Символа имеет большое значение в эстетике»⁴⁰.

Древнерусская литература мало знает других произведений, в которых так подробно, точно и красочно был бы воспроизведен мир природы.

М. В. Алпатов — один из проникновенных знатоков отечественного искусства — отмечает, что красочные симфонии той поры выражают не только отдельные состояния человека: радость или печаль, покой или возбуждение — они выражают его духовный подъем; вселяют в человека уверенность в том, что ему доступна высшая чистота чувств⁴¹.

В XII веке весьма ценили красоту, все то, что «красно дело», будь то лес, степь, река, город, оружие, живопись, музыка. Всей этой праздничной красотой насыщено «Слово». Уподобления природе, встречаемые в «Слове», пышным цветастым ковром переплетаются с подобными уподоблениями, встречающимися в сочинениях игумена Даниила, совершавшего путешествие на Ближний Восток; у св. Кирилла Туровского, любившего применять в Словах пышные, развернутые метафоры.

Иносказательная сторона — составная часть художественного мира, в который уверенно вводит нас автор. Это симво-



лизм поэмы, мятущаяся стихия произведения, полная намеков, иносказаний, развернутых уподоблений. В поэме затмение — не просто пролог грядущей трагедии; оно выявляет со всей очевидностью своеволие Игоря, оно — знак помрачения его разума, оказавшегося не в силах бороться с «неразумной частью» человеческой природы, как именовал страсти Платон. Небесное явление соотносится с душевным состоянием главы похода, исход которого очевиден изначально всем, кроме Игоря, самонадеянно решившего стать выше неподвластных ему земных обстоятельств. Потом князь будет приносить покаяние на реке Каяле. В сознании автора гидроним Каяла и глагол «каяти», то есть приносить покаяние, живут единой жизнью, соединяя реальное и символическое.

В «Слове» ощутимо присутствует личность автора. Он повествует о деяниях князей: Изяслав, «позвони своими острыми мечи», Всеслав «скоочи отъ нихъ лютымъ зверемъ в полночи», «в них трепещут синий мълнии», «чръпахуть ми синее вино», «злато стола киевского» и «крававые зори»⁴². Таков способ передачи автором своих суждений. Он зорко видит все, что касается природы, птиц и животных. Поэт видит перед собой широкие просторы родной страны: «О далече заиде соколъ», «высоко птицъ възбиваеъ». Он вспоминает то, что случилось в давние времена Трояна.

Художественные образы и патетика «Слова» видны на каждом шагу, они как жемчуг рассыпаны по поэме: «луче жъ потягу быти, неже полонену быти», «солнце ему тьмою путь заступае; ношь стонуши ему грозою», «итти дождю стрелами», «ничить трава жалощами, а древо с тугою къ земле преклонилось», «изрони жемчюжну душу из храбра тела чресъ злато ожерелие» и т. д. Действительно, «Слово это, — по выражению И.П. Елагина, — преисполнено всевозможной риторской красоты»⁴³, и, как отмечал Б.Д. Гре-



ков, «волнующая красота и удивляющая глубина «Слова» — не чудо, а закономерность»⁴⁴.

Современный поэт, в принципе, может эстетически сублимировать любое жизненное явление. В современной нам литературе почти отсутствует деление явлений самих по себе на эстетические и антиэстетические или внеэстетические.

Эстетическим или антиэстетическим может быть только подход к явлениям жизни.

В средневековой литературе, напротив, первенствующее место занимает явление в своей основной сущности, главная функция явления, его всесторонность и, как бы, всеобщность. Поэтому в средние века выделены определенные категории жизненных явлений, которые признаются эстетически ценными и откуда по преимуществу черпается поэтическая образность. Это одно из проявлений того монументализма, который характерен особенно для XI—XIII вв.⁴⁵

Звери, с которыми сравниваются герои «Слова», напоминают рельефы Георгиевского собора в Юрьеве-Польском. «Гзак бежить серым вълком», или же «Игорь князь поскочи горностаемъ къ тростию, и белымъ гоголемъ на воду», или же Ярославны голос слышен: «Полечю, рече, везицею по Дунаеви». То же можно сказать и о флоре обоих творений. Растительный мир «Слова» поэтизирует основные образы: «...мое веселие по ковылю развемъ», «уныша цветы жалобою», «нычть трава жалощами» и т. д.⁴⁶

В «Слове» представлены люди, которые живут мыслью о чести и славе. Но в их сознании видим и представления, которые заложены христианской верой. Их простой человеческий облик соприкасается с духовным обликом святых — особенно святых воинов⁴⁷.

Наиболее частое сравнение брани подвижника этого времени — с ратным трудом. Обратим внимание, что два княжеских дела считались в этот период наиважнейшими: война и охота.



Именно о своих «путях» (т. е. походах) и «ловах» (т. е. охотах) рассказывает в своем «Поучении» Владимир Мономах. Те же два княжеских дела, как наиважнейшие, неоднократно подчеркиваются в летописи. О воеводе Тите в Ипатьевской летописи под 1289 г. говорится: «бьшеть бо у него (князя) воевода Тит, везде словый мужеством: на ратех и на ловех»⁴⁸.

Красиво оружие воина, красиво все, что связано с боевым конем, красива княжеская охота — особенно соколиная. И даже тогда, когда нужно подчеркнуть величие дела подвижника Церкви, он сравнивается с воином, его дело объявляется воинским делом и сам он — «воин Христов». «Красота воину оружие и кораблю ветрила»⁴⁹, говорится в «Слове некоего калугера о чьтѣи книг», включенном в Изборник 1076 г.

Образ воина, подобно Всеволоду Буй Туру, «стоящего на борони», — это также по-своему эстетически канонизированное представление о красоте. О красоте оружия воинов неоднократно пишут славянские летописи и Хронографы.

Особую роль в поэме играют повторения. Здесь они носят явное эстетическое назначение. Повторения придают «Слову» своеобразную музыкальную организованность и весьма важны для атмосферы оплакивания происходящего. Они приобретают в «Слове» характер некоторого примирения с происшедшим, констатации безвозвратности совершившегося или носят церемониальный характер: «О Русская Земле! Уже за щеломянемъ еси!», «А Игорева храбраго плъку не кресити!», «ищуци себе чти, а князю славе», «Были вечи Трояни, минула лета Ярославля; были плъци Олговы, Ольга Святъславличя»⁵⁰.

Весьма символичен в поэме-памятнике плач Ярославны. Не случайно она плачет на городской стене, где славляли победителей и оплакивали павших. Ее плач носит церемониальный характер. Главное, что являет Ярославна — это горячее желание утереть «кровавые его раны на жестоцем его теле». Красота



сострадания, любви, жалости, деятельного соучастия, — вот что должно находить живой отклик у читателя. Необходимо «слышать плач Ярославны»⁵¹, по тонкому замечанию Марины Цветаевой.

«Слово о полку Игореве» наполнено характерной для этого времени «эстетикой дистанции», выражавшейся в обращении к славе и памяти отцов и дедов. Это упоминание об «Ольговом гнезде» (Олег — дед Игоря), сам автор «Слова» — внук Бояна, Ярослав Черниговский с подвластными ему войсками козвев звонит в «прадедную славу», Изяслав Василькович «притрепал» славу деду своему Всеславу Полоцкому и т. д. Не случайно поэтому и сами восточные славяне называются в «Слове» «русичами». В названии «русичи» подчеркивается, что они «одного деда внуки». И в этом проявляется временная эстетизация или эстетика связи времен, столь типичная для «Слова»⁵².

Стиль монументального историзма, властно подчинивший себе не только изобразительное искусство, зодчество и литературу XI—XIII вв., но и все вообще эстетические представления, не ограничивался, само собой разумеется, только принципом эстетизации дистанций — пространственных, временных (исторических) и иерархических.

«Историчность монументального стиля соединяется в нем со стремлением утвердить вечность»⁵³. Вечность не противоречит движению. Это не неподвижность. Библейские события — историчны и вечны одновременно. Христианские праздники существуют в данный момент священной истории и одновременно существуют в вечности, ибо праздник — это не только, и не просто воспоминание о событии, а и приобщение к его вечности. История и вечность составляют в средневековье некое диалектическое единство. В отношении эстетическом это единство осуществляется через церемониальность. Средневековая церемониальность и этикетность (в церковном плане это —



литургичность) — это способ эстетики утвердить вечное значение происходящего и отметить значительность события. Кроме того, «монументальность и церемониальность всегда связаны с традиционностью»⁵⁴.

Все сказанное как нельзя лучше воплощено в государственно-соборном жанре древнерусской архитектуры XI–XIII вв. — крестовокупольной системе, а также в ее стиле, отличающемся не только монументализированным величием, но и весомой уравновешенностью, конструктивной четкостью всей композиции⁵⁵. Такими же характеристиками отличаются и иконопись, и фрески данного периода⁵⁶.

Именно такое искусство зодчества храмов не случайно: оно выражает собой внутреннюю тайну строящего народа — религиозную тайну восприятия души. Древнерусские храмы не знают готики, они крепко стоят на земле. Здесь небо неотделимо от земли, и поэтому нет тоски по небу. Здесь все полно внутренней красотой, здесь — обладание, здесь — умная молитва и тихая радость обретения. И эти черты полностью выражают внутренний опыт Восточной Церкви, опыт начала иного плана бытия — «богоносного, опыт выявления Бога во плоти пришедшего, приобщения Ему, опыт выявления бессмертного Богочеловеческого образа, «неизреченной славы» — Лица Христова»⁵⁷.

В эстетическом плане один из ведущих жанров литературы этого периода — ораторский. «Слово» многое роднит с ораторской прозой — особенно орфоэпический строй произведения. В частности, риторы двенадцатого века свои речи называли словом, песнею или повестью — в этом смысле автор следует митр. Илариону и свт. Кириллу Туровскому и их продолжателям⁵⁸.

Поэма пронизана идеей мира и любви: мира, которого нет, поэтому «Слово» «со слезами смешено» и «туга ум полонила»; любви: материнской, братской, супружеской, любви к Отече-

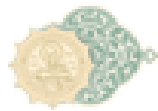


ству. И все размышления об этом перед лицом общей опасности обретают особую эстетическую мощь. Поэтому с любовью и трепетом автор произносит слово «брат», наполняя это понятие прямо-таки светлым сиянием. В решающее мгновение битвы Игорь поворотил полки, ибо — «жаль бо ему мила брата Всеволода». Игорь предпочел бы умереть, чем сдаться в плен, но любовь к брату оказалась превыше всего. И нельзя в этом видеть только родственные чувства.

Со «Словом о полку Игореве» перекликается «Слово о князьях», появившееся чуть ранее в литературе Древней Руси. Цель его — осудить княжеские раздоры. Призыв «Постыдитесь, враждующие на братию свою...» красной нитью проходит через все произведение. В «Слове о князьях» нарисован образ князя Давида Святославича, который, по словам автора, напоминал кроткого голубя. Подражать красоте его кротости и призывает автор. Кротость же всегда ценилась необычайно высоко. Летописцы всегда отмечали кротость у князей, которые ею обладали, как одно из важнейших качеств. Результатом праведной, кроткой жизни Давида Святославича является его праведная смерть: «В велице тишине бысть княжение его. Егда же изволиа Богъ пояти душу его отъ тела и болевшу ему недолго, позна епископъ Фектисть, яко уже князь преставитися хоцеть, повеле пети канунъ кресту, единою расседесе верхъ теремцю, и вси ужасашася. И ваете голубь белъ, и седе ему на грудехъ. И князь душу испусти, голубь же невидимъ бысть»⁵⁹.

Следует отметить, что упоминаемые в «Слове» языческие символы и образы не являются отражением религиозных представлений автора. Это отражение его поэтического мышления. И в этом плане произведение можно охарактеризовать как произведение переходного периода⁶⁰.

О христианском мировоззрении автора говорят многие исследователи. Как отмечает Д. С. Лихачев, «автор «Слова» —



христианин, старые же дохристианские верования приобрели для него новый, поэтический смысл. Он одушевляет природу поэтически, а не религиозно... Языческие представления для него обладают эстетической ценностью», а «сам он — несомненный христианин»⁶¹. Игорю помогает бежать из плена Бог, Игорь по возвращении едет к Богородице Пирогощей, полководцы воспринимаются как поганые «дети бесови»; кроме того, исследователи обнаружили множество лексических параллелей к «Слову» в чисто христианских литературных памятниках, таких как «Шестоднев», «Повесть об Акире Премудром», «Изборник» и др.⁶²

Черты нового мирозерцания явственно выступают в «Слове о Законе и Благодати» (середина XI века) митрополита Киевского Илариона (1051–1054). Появление личного самосознания, вызванного христианством, способствовало новому открытию и познанию мира и новых духовных ценностей. Процесс этого познания древний русич переживает, прежде всего, эмоционально, эстетически, — он радуется, изумляется, скорбит, восхищается. В этих эмоциональных реакциях на мир, зафиксированных древними книжниками, и выявляется комплекс его религиозно-эстетических представлений

Опираясь на дошедшие до нас литературные источники, можно заключить, что русичей, с принятием нового мировоззрения, особенно радовала, доставляла духовное наслаждение сама сфера духа, которая до этого оставалась у восточных славян вне поля их осознанного внимания.

Особым источником духовного наслаждения, радости общения к Истине была книжная мудрость, сами книги. Поэтому «Слово» обращено к собору единоверных соотечественников, к тем, кто «преизобильно насытился книжной сладостью». Ведь не «къ неведущим бо пишем, нъ преизлиха насытешемъся сладости кънижныя»⁶³, — пишет Иларион.



В центре внимания митрополита Илариона стоит совершенно новая для восточных славян того времени духовная ценность — Благодать. Это понятие используется Иларионом не в уикобогословском смысле слова, как *χάρις, χάρισμα*, а в широком, аксиологическом. Благодатью, пришедшей на смену закону, Иларион обозначает весь комплекс духовных ценностей, принесенный Христом на смену иудейскому закону, всю христианскую веру и, наконец и прежде всего, олицетворение этих ценностей — самого Иисуса Христа. Сам интерес Илариона к вопросу о благодати не случаен. Закон — это внешняя сила, которая требует повиновения; благодать нисходит на человека, она действует в нем самом, предполагает свободное принятие ее свободной человеческой личностью. «Преже закон, ти потомъ благодать, преже стень, ти потомъ истина. Образъ же закону и благодати — Агарь и Сарра, роботьная Агарь и свободная Сарра, роботьная преже, ти потомъ свободная»⁶⁴.

Все относящееся в христианстве к сфере духа, приносящее духовную радость, противопоставляемо чувственным наслаждениям. И Иларион активно и последовательно проводит идею предпочтения и высшей ценности духовных наслаждений. Только не постигшие истину пекутся о земных благах («о земных веселяхуся»), христианам же уготованы наслаждения небесные.

Закон дается народам, благодать — личности. Ниспослание благодати и принятие ее человеком — это акт личностной встречи человека с Богом. «Како верова? — обращается Иларион к князю Владимиру. — Како разгореса въ любовь Христову? Како вселися въ тя разумъ, выше разума земных мудрець, еже невидимаго возлюбити и о небесных подвигнутися?»⁶⁵ Свои вопрошания Иларион облекает в эстетические покровы: «Отъкуду припахну воня Святаго Духа? Отъкуду испи памяти будущее жизни сладкую чашу? Отъкуду въкуси и виде, яко благ Гос-



подъѣ»⁶⁶ И тут же он отвечает: «Блажен еси»⁶⁷, «тебе сила Божия въменися»⁶⁸. «Ты же, — говорит Иларион, — ни закона, ни пророкъ почитавъ, Роспятому поклонися!»⁶⁹ Митрополит Иларион делает акцент на возможности для человека реального мистического постижения Божества, на ином, не книжном, постижении Слова Божия, на возможности встречи с Богом лицом к Лицу⁷⁰.

Особенно восприимчив Иларион к антиномиям, которые являются основным языком православного богословствования, он буквально упивается ими. Он глубоко понимал, что сущность умонепостигаемого Божества может быть выражена только с помощью антиномий. С нескрываемой радостью превращает он богословскую формулу в развернутый гимн двуединой природе Богочеловека.

«Яко человекъ бо утробу матерню ростяше, и яко Богъ изыде, девства не врежъ; яко человекъ матерне млеко приять, и яко Богъ пристави ангелы съ пастухы пети: «Слава въ вышнихъ Богу!»; яко человекъ повиться в пелены, и яко Богъ волхвы звездою ведяше» и т. д.⁷¹ Произнесение «Слова» на Кириопасху давало Илариону особый повод раскрыть тонкости христологического антиномизма⁷².

Автор «Слова» в своем сочинении неоднократно обращается к сравнению Христа с благодатью и светом. Противопоставление луны и солнца, ночной тьмы и солнечного тепла у Илариона входит в систему аргументов, обличающих иудеев: они пользуются лунным календарем, сообразуют по фазам луны свои главные праздники. Христос уподобляется солнцу. Дела же иудеев — темные, утверждают себя они «при свече закона» и т. д.

Усмотрев во Христе и в духовной сфере вообще религиозно-эстетический идеал, древнерусские книжники связали с ним и основные свои представления о прекрасном. Прекрасным почитался на Руси и духовно-нравственный облик чело-



ка. Поэтому похвала св. Владимиру, князю-апостолу, находится в полной гармонии с гимном Богочеловеку. Князь Владимир, по выражению митрополита, «красовался» своим духовным обликом — «правдою бе облеченъ, крепостию препоясан, истиною обутъ, смысломъ венчанъ и милостию, яко гривною и утварью златою красуюся»⁷³. И в этом одно из проявлений «эстетического способа философствования», ставшего важнейшим отличием отечественной культуры вплоть до Нового времени⁷⁴.

Знаковая функция красоты с особой силой выявлялась для средневекового человека в церковном искусстве. Церковную красоту, символизирующую красоту духовную, небесную, в Киевской Руси усматривали в архитектуре, в богослужении, в церковной утвари⁷⁵. Фрески и иконы, сияние множества свечей, блеск и сверкание драгоценных камней и металлов, красивая церковная утварь — все это и понималось древним русичем как красота церковная.

Ярослав, по Илариону, построил «домъ Божиим великимъ Святии Его Премудрости, създа на святость и освящение граду», и «всякою красотою украси: златомъ и серебромъ, и каменемъ драгимъ и сосуды честными»⁷⁶. И действительно, Софийский собор не мог не поражать, особенно в то время, когда он чудесным монолитом возвышался над всем городом. Поразительны и лики святых на фресках храма Софии, особенно их глаза*. Их глаза — «это просветы из мира духа в мир материи»⁷⁷. Взгляд их смотрит из вечности. Он как бы охватывает всю вселенную. В нем отражены вечность и бесконечность. В их взгляде сила строгой духовной любви и всецелое желание — спасение человека. Взгляд этот смотрит как бы сквозь молящегося как луч, проходя через стекло, устремляется

* Как на самый яркий пример, можно указать на фрески св. архистратига Михаила и св. Георгия Победоносца в боковых апсидах храма.



вдаль; он видит человека на фоне вечности, в пересекающихся сферах земного и трансцендентного мира; он видит в сердце человека то, чего не видит, а часто боится увидеть сам человек.

Церковная красота, таким образом, была одним из важных стимулов приобщения древних руссов к христианской духовности. Автор «Повести об убиении Андрея Боголюбского» также констатирует, что красота храмов, выстроенных св. князем, способствовала обращению язычников и иноверцев в христианство: «...Аче и гость приходилъ... отъ иныхъ странъ,... аче латининъ... и до всея погани... и рече: въведете въ церковь и на полаты, да видять истинное християнство и кресться... видевше славу Божию и украшеньє церковное»⁷⁸.

В «Повести временных лет» под 1037 г. упоминается, что «заложил Ярославъ городъ великий Киевъ, у него же града врата суть златая»⁷⁹. «Златые врата» — особо любимый и почитаемый элемент княжеского строительства Киевской Руси, которым усваивалось особое символическое значение. Главным здесь был символ золота⁸⁰.

Упоминаются «златые врата» и в «Повести об убиении Андрея Боголюбского». Часто использует образ золота и «Слово о полку Игореве» при восхвалении воинской доблести героев*. В «Повести» упоминаются златые сосуды, иконы, дарохранильницы, «и по столпомъ ковано золотомъ и двери же и ободверье церкви златомъ же ковано; бьшеть же и сень златомъ украшена от верха и до деисиса»⁸¹.

Золото символизировало широкий спектр христианских понятий: это образ Божественного Фаворского Света, образ духовной чистоты и страданий за Христа. В плане агнографической литературной символики автор «Повести» опирался на известный эстетический символ — образ мученического подвига

* В повести об убийстве князя образ-метафора «золото» встречается 26 раз, а в «Слове» — 22 раза.



как «злата в горниле», то есть золота, очищенного огнем. Здесь золото символизировало высшие духовные качества человека, прошедшего через все испытания, включая и смертную страсть. Образ «злата в горниле» введен в предсмертный плач князя, где он символизирует мученический подвиг: «...Яко и святини священномученици и приподобнии и отци и горькыя муки различниа смерти прияша и съкрушени быша отъ дьявола, яко злато въ горниле, ихъ же молитвами, Господи, избраномъ твоимъ стаде съ десными овцами причти мя...»⁸²

Вообще, использованию образа золота в символическо-метафорическом контексте уделяется большое внимание в средневековой эстетике. В Библии образ золота, испытанного огнем, нередко символизирует «горнило испытаний»: «Тогда настанет испытание избранным Моим, как золото испытывается огнем» (3 Ездры 16, 74); «Плавильня для серебра и горнило для золота, а сердца испытует Господь» (Притч. 17, 3); «Дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испытываемого золота» (1 Петр. 1, 7); «Советую тебе купить у Меня золото, огнем очищенное, чтобы тебе обогатиться» (Откр. 3, 18). Особенно характерен этот символ в ранних византийских и древнерусских житиях — мартириях: «Якоже злато явися чистее, огньмъ мученымъ просвети ся, Сусано добродевая» (Миния октябрьская 1095 г.)⁸³, «И был он в средоточии огня не как плоть горящая, но как злато, как серебро, в печи разжигаемое» (Житие мученика Поликарпа)⁸⁴.

Особую работу посвятил символике золота в ранневизантийской культуре С. С. Аверинцев, показавший, что золото являлось предпочтительным символом мученичества: «Чтобы загореться чистым блеском, золото должно перегореть в истязующем и испытующем огне и очиститься в нем, как очищается «горящее» человеческое сердце... Блистательность золота сродни блистательности мучеников — самых блистательных, самых



изящных, самых праздничных персонажей византийской и древнерусской агнографии»⁸⁵.

Символ золота, испытанного огнем, встречается уже в древнейшей из рукописных книг Древней Руси, в Изборнике 1076 г.: «Въсе елико нанесено ти будетъ прими съ сѣмерениемъ, дѣлго трыпи, яко огньмъ искушено бываеть злато, а человеци приятни въ веремья сѣмерения»⁸⁶. Впервые в русской летописи этот символ встречается под 1096 г. в «Повести временных лет»: «Яко Богъ казнить рабы Своя напастыми и ратьми, да явятся яко злато искушено у горниле: хрестыянѡмъ бо многими скорбѣми и печальми [подобает] внити въ Царство Небесное»⁸⁷.

Тема скорбей и печалей, которыми надлежало войти в Царство Небесное, занимает важное место в интерьерной эстетике преподобного Феодосия Печерского (†1074).

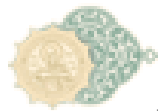
Воспитывая братию в духе Студийского Устава, преподобный Феодосий составлял поучения, произносил проповеди, произанные мыслью о том, что именно иночество является хранителем «девственной благодати освящающего совершенства», хранителем тайны Нового Завета Бога с человеком, которой не вмещает внешний христианский мир. Поэтому иноки идут «по пути Господню, ведоущимъ... в породу», ибо они отвергли мир, оставили по заповеди Христа, отца и мать, жену и детей, имения и села, превратившись в неутомимых искателей драгоценной Божией жемчужины. Отсюда жизнь их — сплошная борьба с «супостаты», мирскими желаниями и влечениями. Причина же этого, как указывает «Киево-Печерский патерик», проистекает от страстей, поработивших человека еще со времен Адама, и помрачающих чистую духовную радость. Созданный руками Самого Бога и предназначенный для жизни духовной, Адам «земнаа любя, къ сласти поплъзєся, и сласти ему преложишася, и обладанъ бысть оттоле род человекъ страстию, и въины сласти уклонися, и боримы есмы всегда»⁸⁸.



Св. Феодосий призывал братию вооружиться постом и молитвой, познавать Бога рыданием и послушанием. В «Поучении о пользе душевной» он писал: «...въспрянем, яко отъ сына, отъ своихъ обычай и отъ воль своихъ и възненавидимъ я... Да и еще, любимицы мои, молю вы ся: подвижаємся и възненавидимъ мира и яже въ мире...»⁸⁹ По его словам, монастырская жизнь — это своего рода горнило, совлекающее с человека «ветхого Адама» и утверждающее его на стезе избранных — «воинов Христа».

Св. игумен Печерский говорит в своем «Поучении о терпении и милостыни»: «...воинну Христову лепо ли есть ленитися? Да или то они за тцую славу и изгыбающую не помнятъ ни жены, ни детей, ни имения. Да что мню имение, еже есть хуже всего, но и главы своея ни въ что не помнятъ, дабы имъ не посрамленнымъ быти»⁹⁰.

Иноки — искатели своей души — умной Божией красоты, которая обретается на пути умного делания и исполнения добродетелей, ибо «добродетели поучаеми, красныхъ показуеть (Бог) исправляющихъ ю»⁹¹. Бог прославляется нашими делами. «И кто не удивится, возлюблению, яко Богу прославится нашими делесы?», — говорит прп. Феодосий в «Слове о терпении и любви»⁹². Феодосий Печерский утверждает, что храмы и изображения созданы «на честь нам». Он призывает «съ страхом стати безмолвно при стене... не имеюще себе подъяпоры стены, ни стълпа, еже намъ суть на честь створена...»⁹³, и далее: «И в церкви боле того есть: на честь бо намъ стълпи суть и стены церковныя, а не на бещестие»⁹⁴. Затем прп. Феодосий переходит к каждению в церкви и снова подчеркивает обращенность и этого священнодействия к молящемуся. Храмы и все их величество, богослужение — все это честь именно человеку. Для спасения человека — клепание в била, призывающие его ко святой службе, для человека пение церковное, для него и обра-



зы, и кадило, к нему обращенное, и чтения Евангелия и житий святых⁹⁵. Таким образом, прп. Феодосий Печерский формулирует **сотериологическое назначение** религиозной эстетики.

Особое внимание уделяет он и пению. В монастырском пении должны быть, как он пишет в «Поучении о терпении и смирении», «слаженность и добротинство», которые достигаются «взиранием на старейшего». Прп. Феодосий Печерский вводит основополагающее понятие византийской музыкальной эстетики — «ангелогласное пение». Понятие ангелогласного пения сформулировано у св. Дионисия Ареопагита, который видел эхо божественной гармонии и красоты во всех сущностях материального и духовного мира, в том числе и в пении⁹⁶. Задачей художника было отразить в своем творчестве эту красоту, в иконописных образах передать красоту Фаворского Света, золотом отразить блеск не вечернего сияния, задачей музыканта — передать божественные мелодии небесной иерархии, задачей исполнителя — правильно их исполнить, как можно точнее приблизиться к нематериальному их архетипу, на что и настраивает своих слушателей прп. Феодосий⁹⁷. Ангельское пение, не терпящее суеты и пустословия, своим возвышенным строем выражает экстатически-молитвенное состояние. О таком пении и говорит св. Григорий Нисский в одном из поучений: «...Мелодия есть не что иное, как призыв к возвышенному образу жизни, наставляющий тех, кто предан добродетели, не допускать в своих нравах ничего немзыкального, нестройного, несозвучного... избегая как чрезмерной расслабленности, так и излишней напряженности»⁹⁸.

Прп. Феодосий Печерский, понимавший эстетическое и воспитательное значение церковного пения, в своем поучении говорит о поведении поющих на клиросе. Так же как и пение, поведение должно подражать ангельскому: «И егда, починающе песнь или аллилуиа, поклонание между събою творим, под-



и жающе о сем ангелы... Ангелы бесплотныя видеша пророки
и поюще и поклоняющася и Богу хвалу въздающе съ престояни-
ем. Нам же кадем быти достоин, сподобившимся съ ангелы
Богу невидимому служити и престояти, от Него же мзды
даждьныя чаем»⁹⁹.

Таким образом, прп. Феодосий обосновывает и вводит важ-
нейшую византийскую концепцию «божественного», «богодух-
овенного», «ангелогласного» церковного пения, являющегося
отражением божественных небесных песнопений. Назначение
божественных гимнов — привести душу к покаянию, к гармо-
нии, к примирению с Богом. Потому прп. игумен и наставляет
иноков в одном из своих поучений со страхом участвовать в
богослужении: «На божественное пение приходяще же со стра-
хомъ, стоимъ до отпущения нереева, главу долу поклоняюще, а
ум горе, внемлюще пению и чтению»¹⁰⁰.

Вообще, уподобление и подражание ангелам, достижение их
красоты и совершенства формулируется св. Феодосием как одна
из насущных задач иноков¹⁰¹.

Для прп. Феодосия прекрасна красота чистой души, покаян-
ных слез, красив монастырь, построенный на иноческих слезах,
а не на княжеские деньги. Да и сам преподобный служит ис-
точником духовной красоты и наслаждения: многие приходят к
святому старцу дабы насытиться «от него божественных сло-
вес»¹⁰². Главное же духовное наслаждение ожидает человека
после смерти, когда он в сонме праведных приобщится к «неиз-
реченныхъ онехъ небесныхъ красоть» неиссякаемой пищи ду-
ховной, когда, по словам прп. Феодосия, мы войдем в боже-
ственный покой и «оная радости неизглаголанная насытим-
ся»¹⁰³.

Одну из граней древнерусской эстетики представляет исто-
риософия прп. Нестора, ученика прп. Феодосия. Его историко-
софия наполнена провиденциализмом. Бог постоянно промыш-



ляет о мире и человеке и премудрым Своим Домостроительством все направляет к благой цели. Мир полон не только ангелов, исполняющих волю Божию в Его промыслении о мире, но и бесов, которые на «злое посылаемы бывают». Последним сродни «злые люди»; они даже опаснее бесов, ибо «беси бо бояться Бога, а зол человек ни Бога ся боить, ни человек стыдиться»¹⁰⁴. И умножается в мире неправда, беззаконие. Люди без страха преступают церковные заповеди, забывают «целование креста». За это они приемлют от Бога всевозможные казни, «нахождения ратных». Разные беды насылает Бог и за неправедных князей: «Аще бо князи правдивы бывают на земли, то много отъдаются согрешения; аще ли зли и лукавы бывают, то большее зло наводить Богъ на землю ту, понеже глава есть земли то»¹⁰⁵. Отсюда «усобная же рать», «иноплеменики», «кровопролиты», «братоненавидения», «клеветы». Но казни Божии «земле» приводят ее к покаянию, «в нем же ны Бог велить быти», а через это и к истине¹⁰⁶. Прп. Нестор показывает себя приверженцем мира и единения русских земель по духу христианской любви, и твердо уверен, что об этом промышляет и Бог. Смысл бытия, по мысли прп. Нестора, дает человеку христианская вера и порожденная ею культура. Они организуют соборное сознание, осью которого является культ. Вот почему святой летописец постоянно призывает отложить земную суету, грех и убоицы и начать восхождение к Богу. Чрезмерная любовь к миру — вот препятствие на этом пути. А ведь по заповеди Апостола: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин. 2, 15). Новый Завет упраздняет старое: «Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5, 17). Это новое не принадлежит настоящему как таковому. Оттого особый смысл приобретает антиномия «время—век». Время — это установленная Богом перемена реального, оно разделяется на лета, дни, числа, по которым



человек «читать своея жизни конецъ». На смену исчезающему времени приходит век — бытие потустороннее, вечное, наличествующее неизменно, вне всяких измерений, целостно и нераздельно. Для прп. Нестора «жизненное, экзистенциальное время человеческого существования преобразуется в сотериологическое «время спасения»¹⁰⁷. По сути прп. Нестор весь переполнен ощущением сотериологического времени, которое в Новом Завете выражается греческим понятием «керос» (καῖρός). В противоположность всепожирающему хроносу, керос есть такое время, которое обладает непреходящей духовной ценностью, это есть новое качество времени. Для Древней Руси оно наступило с момента ее Крещения. Оно вновь соединяет ветхие куски разорванного грехом мира, открывая в нем новый непреходящий смысл и эсхатологическую перспективу¹⁰⁸.

С мыслями прп. Нестора Летописца перекликаются воззрения Климента Смолятича (XII в.), содержащиеся в «Послании к Фоме». В истории человеческого общества он выделяет три последовательно сменяющих друг друга состояния — «завет», «закон» и «благодать». Первые два важны не столько сами по себе, сколько как прообраз или своеобразное пророчество, преддверие полной истины, которая наступает с началом христианства. Климент отдает явное предпочтение язычникам, жившим вне закона, над подзаконными израильянами — первые оказываются ближе к Богу через имеющуюся у них возможность искренне уверовать во Христа; израильяне же не могут «перешагнуть» через закон, ибо он — «тень», преграда для благодати: «Израильяне покров имели на сердце своем, то есть были наклонны к неверию, а язычники..., преуспев в правильной вере и искренне уверовав в Спасителя, с корнем исторгли неправду»¹⁰⁹. Такое понимание времени сближает Климента не только с прп. Нестором, но и с митр. Иларионом.



Климент писал, что ум дан человеку для рассмотрения и разумения того, как все образуется и содержится в мире волей Божией. Посмотри, говорил он Фоме, на гребцов корабельных, ведь они, прежде, чем узнать о погоде, испытывают силу ветра. Также и астрономы по течению звезд предсказывают воздушные знамения. Не приличествует ли и нам, познавая величие Господа, обращать ум на рассмотрение дел Его? Познание разумности природы, по мысли Климента, — ступень к познанию Бога. Но если целесообразность и разумность окружающего нас мира — результат Домостроительства и Промысла Божия, то через свои поступки, обращенные или не обращенные к Богу, человек может воздействовать на окружающий нас мир, а Бог, в свою очередь, — пойти ради человека на чудесное деяние. В этом смысл рассказов Климента в «Послании» о пророке Ионе, о св. Григории Богослове, о трех отроках. «И если Бог о бессловесных заботится и все делает так, — говорит Климент, — то ради нас, созданных по образу и подобию Божию, какого чуда не совершит»¹¹⁰. «Это, — подводит итог Климент, — и нам поучение — как просить у Бога добрых и полезных дел и как достигнуть и получить спасение»¹¹¹.

Климент Смолятич показывает знание античной философии, которая наделена для него некоторой ценностью. Это ризы, в которые облачается богословие. Здесь примером для Климента служат «святни и божествении отцы наши», которые «подобнаа ко господьскимъ словесемъ приложиша сказати и истолковати»¹¹². Вера для Климента, безусловно, выше разума. Однако он считает возможным использовать философию, подчинив ее христианскому учению. Он видит в античной философии некий низший пласт, на который может опереться истинная мудрость, дарованная в Откровении, а потому являющаяся высшим авторитетом, как идущая непо-



прямственно от Бога. Этот взгляд Климента восходит к раннехристианским апологетам¹¹³.

Глубокая любовь к философии роднит митрополита Климента со св. Кириллом Философом, просветителем славян. Понимание философии рассматривается Климентом как любовь к Софии Премудрости, безраздельное служение истине, высокий духовный подвиг. Он «сознательно избирает Софию, блистающую своей неземной красотой»¹¹⁴. Здесь проступает эстетическое содержание мудрости, высшая красота истинного знания. Подлинную мудрость можно не только познавать умом, но и любить всем сердцем.

Философскими, по сути, являются и размышления великого князя Владимира Мономаха (1053–1125), запечатленные в его «Поучении». Через обновленное и духоносное христианское сознание вся тварь Божия является для него как нечто самобытное и страждущее, прекрасное и реально существующее, обращенное к человечеству. И это не узко-языческое, а христианское эстетическое истолкование природы и ее роли для человека. Владимир Мономах восклицает в «Поучении»: «Что есть человек, яко помниши и? Велий еси Господи, и чюдна дела твоя, никак же разумъ человеческихъ не можетъ исповедати чюдесь твоихъ». И далее продолжает: «И сему чюду дивуемъся, какъ отъ персти создавъ человека, како образи различнии въ человеческихъ лицихъ, — аще и весь миръ совокупить, не вси въ одинъ образъ, но кый же своимъ лицъ образомъ, по Божии мудрости»¹¹⁵. Эта мысль поразительно перекликается с высказыванием раннехристианского апологета Минуция Феликса, содержащимся в его «Октавии», который написан около 215 г. В этом трактате тезис о разнообразии всего созданного Богом подкрепляется и обращением к человеку: «У человека, — рассуждает Минуций Феликс, — нет ни единого члена, который не был бы ему необходим и не сообщал бы ему благообразия.



И что еще удивительнее... все мы схожи между собой, но ни один не похож на другого»¹¹⁶. Таким образом, в «Октавии» человек предстает как существо уникальное и неповторимое. У Владимира Мономаха мы находим полную близость к воззрениям автора «Октавия». Мономах связывает эту тему с размышлениями о чудесном устройстве мироздания, так же как и раннехристианский мыслитель¹¹⁷.

Согласно Мономаху, уникальность, неповторимое своеобразие каждого отдельного человека отнюдь не приводит к разобщению человечества; людей объединяет, сплачивает вера, которая действует через любовь. И самая их причастность к человеческому роду осознается ими не иначе, как через деятельное служение ближнему: «Избавите обидима, судите сироте, оправдайте вдовицу»¹¹⁸. Князь Владимир излагает, по сути, задачи христианской диаконии¹¹⁹. Для Владимира Мономаха это огненное служение. «Придете да сожжемься, глаголет Господь»¹²⁰, — пишет великий князь.

Служение ближнему в вере и любви достижимо, по убеждению Мономаха, только через покаяние и благочестивую жизнь. Уклонение от зла, разрыв с грехом, покаяние — вот предпосылка духовной перемены, нового жизненного поведения: «Научися верный человеце быти благочестию делатель... очима управленье, языку удержанье, уму смиренье, телу порабошенье, гневу погубленье, помысль чисть имети, понужался на добрая дела, Господа ради; лишаемь — не мсти, ненавидимь — люби, гонимь — терпи, хулимь — моли, умертви грехь»¹²¹ и тогда «воссияеть весна постная и цветь покаянья»¹²².

«Поучение» полно радостного восторга перед мудростью мироустройства, обнаружением связей и значений, ранее не замечавшихся, обнаружением какого-то нового ритма в мире, которые до глубины души удивляют человека. И это удивление перед тем, что все окружающее подчиняется новому мировоз-



...нию, наполняет Владимира Мономаха радостью. Мироустроенство это не замкнуто в самом себе: природа служит человеку, она не враждебна ему и именно потому прекрасна: «Все же ты далъ Богъ на угодые человекомъ, на снѣдь, на веселье... человека деля грѣшна»¹²³. Через природу Бог открывает человеку заповеди поведения. Природа содержит в себе притчи, нравоучения. Это — «второе Писание».

Восхищает Мономаха богатство образов этого мира, устроенное Промыслом Божиим, который, по выражению Владимира Лосского, бытие преобразует в благобытие¹²⁴. Князя Владимира удивляют великие чудеса и доброты, устроенные в этом мире: «како небо устроено, како ли солнце, како ли луна..., Господи, Твоим Промыслом! Зверье разноличнии, и птицы и рыбы украшено Твоим Промыслом, Господи!»¹²⁵ И даже «птице небесныя умудрены Тобою, Господи; егда повелиши, то вспоють, и человеки веселять тебе»¹²⁶.

Восхищается природой и св. Кирилл Туровский (ок. 1130—1182), прозванный «Златоустом, паче всех просиявшим на Русь». Весь природный мир воспринимается и толкуется им как полный символов и аллегорий, указывающих на духовные сущности и христианские догматы¹²⁷. Прекрасные картины весеннего пробуждения природы, ее первоизданной красоты возводят св. Кирилла к весне человечества — Воскресению Христову и приобщению людей к Евангельскому учению. «Ныне солнце красуясь к высоте восходит и радуясь землюогревает, взиде бо нам от гроба праведное Солнце Христос и вся верующая Ему спасаеть... Днесь весна красується, оживляючи земное естество, и бурнии ветри тихо повевающе плоды гобъзуют [умножают], и земля семена питаючи зеленую траву ражаеть. Весна убо красная есть вера Христова, яже крещениемъ поражаеть человеческое паки естество; бурнии же ветры — грехотворнии помыслы, иже



покаянием претворьшися на добродетель душеполезныя плоды гобъзуютъ»¹²⁸ и т. д.

По мнению Кирилла Туровского, через символические образы люди приобщаются «мудрости и разуму и помыслу благу», прозревая их смысл и глубину. Желая показать в «Слове о премудрости» красоту кротости и смирения, последнее он представляет в образе кроткой матери, все остальные человеческие добродетели, в том числе и мудрость, являются ее детьми, отец же им Сам Господь. Им противостоит дьявольская родня, в которой гордыня предстает матерью пороков человеческих, отец же им сам сатана. Неужели, восклицает мыслитель, человек захочет вместо матери истинной иметь мать ложную, вместо Господа — дьявола, вместо добродетелей — пороки: «Да еще хощеши матере ся лишити, а мачеху любити и ея дети; то с теми обрящеши себе гордаго дьявола, вязащего во тьме кро́мешней и во огни негасимемь, иде же и ты будеши привязан с нимь»¹²⁹. Лишь высоконравственный человек, смиривший свою гордыню, может не только приобрести многие душевные блага, но и стать мудрым книжником, носителем глубокого и истинного знания, могущим передавать его иным людям для их духовной пользы: «Да аще будеши послушави, и умякчиши землю сердечную и приимеши малое семя, и расподиши в собе много спасенаго жита, яко будеть немочи в душевном дому всего положить, но инем будеши раздавая требующим того же»¹³⁰.

Символические образы представляются Туровскому епископу сладким плодом на духовном пиршестве. Евангелие, пишет он в притчах, «плод устен на умней трапезе вашего ока предлагающе»¹³¹. Обращаясь к Евангелисту, он говорит: «Господень честный аргань, ибо во всю землю изыде вещание твоего сладкого гласа, украсивый Церковь святыми ти словесы»¹³². В другом месте он замечает, что понимание пророческого образа рож-



нет духовную радость: «Се убо пророчество разумеюще веселимся»¹³³.

«Мысленное» у св. Кирилла прекрасно. Оно неразрывно связано с понятием духовной красоты. Она включает в себя и божественную красоту, которая не имеет меры качества. В духовную красоту включается и мысленная красота, которая доступна разуму и имеет «меру качества». Таким образом, Кирилл Туровский говорит об иерархии красоты.

Носителями этой красоты являются, в первую очередь, святые, которые и сами становятся прекрасны: «Красныя обители, в них же Святая почивает Троица! Неувядающи цветы райскаго сада! Небесного винограда красныя леторасли! Благоплодная дерева, наслажающе верных душа же и сердца!»¹³⁴

Св. Кирилл не жалеет слов, чтобы возвысить и возвеличить деяния пастырей стада Христова. Он их называет верными, недремлющими стражами Святой Церкви, сравнивает с апостолами, которые не допускают лжи, готовы пожертвовать своей жизнью ради защиты божественных законов. «Вы есте реки разумнаго рая, весь мир напаяющи спасенным учением и скверну греховную омывающи струями вашего наказания. Вы — земнии ангели, высокопарнии орли, благоразумье воспитывающе в каждом человеце, молитесь за каждого христианина»¹³⁵.

Для человека нет ничего прекраснее истинного знания. Он должен заботиться о постоянном приобретении этого знания. Отсутствие спасительных знаний служит препятствием для раскрытия подлинной глубины и сущности веры. Только крылья «умного знания» спасают человека от незнания, от греха. Разумное превосходит чувственное, внутреннее — внешнее. Стремление разума в бесконечность делает нашу мысль ясной и совершенной. Если у человека смятение чувств берет верх, то он лишается радости, надежды и смысла жизни. Потеря душевной ясности приводит человека к духовному уродству. Неразум-



ность неизбежно ведет в «мысленные волны, в моря любви и жительство», туда, где «торжествуют гнусные дела»¹³⁶. Стремление ума души к простоте, ясности и совершенству открывает путь в «мысленный рай», где ожидает «будущаго века неизреченных благ»¹³⁷ наслаждение.

В эпоху становления Киевской Руси особую весомость эстетическое значение приобретает идеализированный образ князя, особенно святого князя. Особое внимание обращалось на духовную красоту князя, хотя и физическая красота приобретала особую значимость как знак и указатель на красоту духовную¹³⁸. Князь должен быть украшен христианскими добродетелями и благочестием, быть образцом для своих подчиненных. Особенно умиляла древних русичей жертвенность, которую проявляли князья. Вот как представлен образ князя в «Сказании о Борисе и Глебе»: «Се убо бловєрньи Борис благаго корєне сый послушлив отцю бе... Тєлом бѣше красєн, высок, лицѣм круглѣмъ, плєчи велицє, тѣлѣмъ в чресла, очима добраама, весєл лицѣмъ, борода мала и ус млад бо бе ещє, свєтяся цєсарьскы, крєпѣк тєлѣмъ, всѣхъскы украшен акы цвєт цвѣтѣый въ унєсты своєй, в ратѣхъ хрѣбѣр, въ свѣтєхъ мудр и разумѣн при всѣмъ и благодатѣ Божия цвѣтѣашє на нємъ»¹³⁹.

Как видно, физическая красота юного князя Бориса, князя-мученика, погибшего от руки брата, для древнерусского человека еще и знак его чистоты и святости, знак праведности, который вызывает сочувствие и поток благочестивых чувств.

В «Повести об убиении Андрея Боголюбского» также находим «образ идеального князя, блистающего всеми возможными христианскими добродетелями»¹⁴⁰. Таким же идеальным образцом признается и черниговский князь Давид Святославич. В «Слове о князьях», памятнике второй половины XII в., читаем: «Князь этот ни к кому не имел вражды. Когда кто рать на него воздвигал, он рать ту покорностью своєю умирал... Если кто



...иду ему какую чинил, он вину на себя перелагал. Когда кому целовал, крепко держал слово; когда кто нарушал клятвенное крестное, он и тогда клятвы не переступал. Братия, видя такое его беззлобие, слушались его, как отца, и покорялись ему, как господину своему. В великой тишине княжил. Еще большей красотой блистает образ его сына Николая, оставившего княжение и суетный мир и постригшегося в монахи. Устами Святоши провозглашается идеал самоотречения и беззаветного служения ближним. «Я благодарю Бога, Он освободил меня от мирской работы и сделал рабом рабов своих, то есть сих блаженных черноризцев». И далее: «Если же из князей никто не поступал так, то я, последую за Богом Небесному, пусть явлюсь предводителем для них, дабы, после ревнуя, последовали мне»¹⁴². Таким образом, конечная цель княжеского служения — достижение Царства Божия.

Начиная с XIII в. — времени нашествия на Русь монголо-татар, — появился целый ряд замечательных церковных творений, посвященных борьбе с захватчиками. Описание бедствий, ободрение в борьбе, восхваление воинского героизма и мужества — вот основные темы этих произведений. На первом плане здесь, конечно, князь, главная черта которого — мужество. Так в «Жизнеописании Даниила Галицкого» повествуется, как во время битвы с монголо-татарами на реке Калке в 1223 г., в пылу боя 22-летний Даниил не ощутил ран на теле своем и, только выйдя из боя и утолив жажду, почувствовал их: «Был ибо отважен и храбр, от головы и до ног не было на нем пороков»¹⁴³, — заключает писатель свое повествование.

Под пером другого книжника возник образ князя Василька (Василия) Константиновича Ростовского, замученного татарами за нежелание «веру их прияти»: «Сей князь Василько бысть телом велик, лицом леп, очи светлы, храбр и мужествен, вельми изучен многим рукоделиям и хитростем, милостив ко всем и



отнюдь не памятозобен, винным прощателен». Когда тело князя было доставлено в Ростов, среди ростовчан «бысть по нем жалость велия и никто из служащих его до смерти можаше забыти, ниже хотяху иным князем служити»¹⁴⁴. Описав гибель этого князя, летописец показал, что страшные бедствия поразили Русь лишь внешне, чисто физически, а внутренний дух русичей остался несломленным, в чем он видит залог будущего возрождения святой и несгибаемой Руси. Летописец показывает мужество и твердость духа этого князя, попавшего в плен, но остающегося верным своей Родине. Он не идет на позорную сделку с совестью, предпочитая мучения и смерть от руки врагов измене своей вере, народу и Отечеству. Летописец призывает подражать этому князю и в этом явно выражается **эстетика подражания**.

В период монголо-татарского нашествия понятие «веры христианской» приобретает еще более широкий и глубокий смысл. Им обозначают весь комплекс национальных духовных ценностей, все самое дорогое и близкое восточно-славянскому человеку; оно часто выступало синонимом Родины, всей Киевской Руси. Напротив, все негативное, враждебное, ужасное, принесенное на Русь захватчиками, обозначалось понятиями «поганое», «нехристианское».

В это время важным в эстетическом плане явилось описание постигших Русь бедствий во время и после захвата ее территории степным народом, выражение скорби по погибшим и уведённым в плен. Автор «Повести о разорении Рязани Батыем», говоря об убиенных, отмечает, что они «лежаша на земли пусте, на траве ковыле, снегом и ледом померзюша, ни ким брегома. От зверей телеса их снедаема, и от множества птиц разъстерзаемо. Все бо лежаша, купно умроша, едину чашу пища смертную»¹⁴⁵.

Очевидно, что христианская героика мученичества за веру, за идеи и убеждения нашла глубокий отклик в сердцах людей



Древней Руси трагического периода ее истории. Осознав монголо-татарское нашествие как кару Божию за грехи, древнерусские книжники настоятельно говорят о необходимости полного покаяния, как покаялись в своих злодеяниях жители библейской Ниневии. Особым авторитетом пользовались «Слова» инок Киево-Печерского монастыря, а с 1274 г. епископа Владимирского Серапиона. В этих трагических памятниках эпохи монголо-татарского нашествия св. Серапион, как «труба dobroгласная» обличает пороки человеческие и изображает плачевную картину гибели древнерусской красоты и величия. «Не пленена ли бысть земля наша? ... Не въскоре ли падоша отци и братия наша трупиємь на земли? Не ведены ли быша жены и чада наша в плен? Не порабощени ли быхом оставше горькою си работою отъ иноплеменик? ... Князей наших воевод крепость ищезе, храбрии наша страха польнишеса, бежаша, села наша лядиною [сорной травой] поростоша, и величство наше смерися; красота наша погыбе... земля наша иноплеменикомъ в достояние бысть...»¹⁴⁶ Сравнивая монголо-татарское иго с вавилонским пленом, святитель Серапион пафосом своей речи поднимается до лучших высот византийского красноречия. Его «Слова» напоминают своей содержательной возвышенностью «Слова» св. патриарха Фотия, произнесенные им в те дни, когда войска русов-язычников стояли у стен Константинополя.

Образ Руси, отданной «иноплеменикомъ на горькую работу», то есть в печальное рабство, рождал особенно щемящий и прекрасный образ родной земли, Родины. В «Слове о гибели Руськой земли» читаем: «О светло светлая и украсно украшена земля Руськая! И многими красотами удивлена еси: озеры многими удивлена еси, реками и кладязми месточестными, горами крутыми, холми высокими, дубравами чистыми, полями дивными, зверьми различными, птицами бесчисленными, городы великими, селы дивными, винограды обителными, домаы церков-



ными, и князьями грозными, бояры честными, вельможами многими. Всего еси исполнена земля Русская, о правоверная вера христианская!»¹⁴⁷

Трагические события того времени выявили еще одну разновидность религиозной эстетики — **трагического умиления**.

Таким образом, в данный период Русь взошла на качественно новый уровень религиозной эстетики, что свидетельствует об успешном воцерковлении общества того периода. Христианский взгляд на мир в это время характеризуется «радостным космизмом», «бесконечной острой жалостью и трепетом благоговеющей любви»¹⁴⁸ ко всему сотворенному. Причем русичи восхищаются не только красотами природы, но и теми духовными реалиями, о которых они напоминают. Эстетические принципы тесно спаяны с принципами этическими, что обще для всех произведений этого времени. Особо следует отметить пронизывающую все эстетическое сознание идею единства, идею целого. Вся Вселенная представляется как единый монумент, прославляющий Творца; присутствует единая картина Русской земли, своеобразное единство человеческих чувств: тоски, печали, радости. Фундаментом этого единства является любовь: единоверцев, братьев, супругов, родных и т. д. Авторы этого периода являются удивительными художниками слова, преподнося настоящие словесные иконы (образы) той или иной исторической личности, предмета или явления.

Эстетика юродства

Юродство — это примечательный феномен культуры Древней Руси, привившийся и расцветший здесь с особой силой. В житейском представлении юродство непременно связано с душевным или телесным убожеством. Это заблуждение, о чем не



установлено утверждать православное богословие. В действительности, юродство — «самоизвольное мученичество», маска, скрывающая добродетель. Богословие учит различать юродство природное и юродство добровольное, «Христа ради».

Русь занимает ведущее место по численности почитаемых юродивых¹⁴⁹. Юродство на Руси ведет свое начало от прп. Исаакия Печерского, о котором повествует Киево-Печерский Патерик. Затем вплоть до XIV в. источники молчат о юродстве. Его расцвет приходится на XV—первую половину XVII столетия, время подъема умного священнобезмолвия. В это время православный Восток почти не знает юродивых¹⁵⁰.

Подлинный смысл юродства как явления в том, что поведение юродивого, действительно выходя за пределы законов земного бытия, в полном противоречии с рассудочными категориями, постоянно смущает разум, ставит его на место и подчеркивает надлогичность веры.

Странность и необычность юродства та же самая, что странность и необычность Евангелия, ибо Евангелие является подлинным вызовом всей мирской мудрости. «Погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну», — говорит Господь устами своих пророков, которых цитирует святой апостол Павел (1 Кор. 1, 19)¹⁵¹. Евангелие зовет к жизни во Христе, юродство эту жизнь показывает. Поэтому оно и прибегает к формам ненормальным и шокирующим, принимает крайние формы безумия в глазах мира, формы вызова этому миру¹⁵². Это скорбь, превращенная в радость «о Боже живе». Юродство — аскетическое самоуничтожение, мнимое безумие, оскорбление и умерщвление плоти. Это — добровольно принимаемый христианский подвиг из ряда так называемых «сверхзаконных», не предусмотренных иноческими уставами (*opera supererogatoria*)¹⁵³.



Неотъемлемая задача юродства заключается в обязанности ругаться горделивому и суетному миру, т. е. жить в миру, среди людей, обличая пороки и грехи сильных и слабых и не обращая внимания на общественные приличия. Более того: презрение к общественным приличиям составляет характерную черту и неперемennое условие юродства, причем юродивый не считается с условиями места и времени, ругаясь миру при каждом удобном случае.

Уже для Платона и неоплатоников имело эстетическое значение «безумие», то есть своего рода отвлечение от ума, чистое нерассуждающее пророчество, и, согласно Платону, «Бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению»¹⁵⁴. Но глубже на эту проблему смотрело христианство. Св. Иоанн Златоуст говорил, что буйство о Христе разогнало мрак вселенной и ввело «свет ведения». Буйство же о Христе есть упразднение своего ума и очищение его «для принятия Божественных вещей»¹⁵⁵. Подвижники исихазма также подчеркивали, что только божественно рожденное безумие, исступление способно постигнуть тайны Божественного мрака.

Ничтожность, некрасивость поступков и внешнего вида выступают в юродстве некоторым важным эстетическим принципом, то есть наделяются особой небуквальной, фактически диаметрально противоположной, значимостью. **Безобразное** приобретает в эстетике юродства особое значение, ориентирующее реципиента на нечто, принципиально отличное от явлений и реалий мира бытия.

Юродство не идеализировало безобразное, не подменяло им прекрасное, как это можно иногда слышать. Оно высоко, может быть выше, чем другие, ценило красоту; оно знало и почитало небесную красоту. Безобразное же, ничтожное выступало в эстетике юродства в качестве особой категории, не противостоящей прекрасному, но обладающей особой знаковой функ-



цией и стоящей в одном ряду с такими категориями, как символ и знак.

Через безобразное юродивый как бы позволял увидеть воочию пороки и грехи — самоуспокоенность и гордыню, доводя их до предела и логического завершения. Срывая благочестивую маску, юродивый обнажал уродство пороков. Он мерил мерой Мира Горнего, чтобы подчеркнуть малость и убожество мира дольнего, где зло скрывает свое истинное обличье под личиной благочестия. Под личиной безобразного безумия юродивый сражается с личинами греха, скрывающими зло¹⁵⁶. Вообще, в эстетике юродства важную роль играют понятия-символы: **лика**, как явленной духовной сущности, созерцаемого личного смысла, некоторой пренебесной красоты горней действительности, и **личины** (маски), как полной противоположности лику, лишенной метафизической субстанциональности¹⁵⁷.

Юродивый использует личину безумия, чтобы скрыть от мира свой лик, его подвиг совершается в тайне. В центре религиозного сознания юродивого — Христос, вечно лелеемый идеал, благодаря которому в человеческих душах изживается грех, преображается мир, — то есть высокое, святое очищает искаженное грехопадением сознание. Эту задачу и разрешает юродивый — освящает низшее, не смешиваясь с ним, в строгом соответствии с христианским мировоззрением. Агиографы постоянно подчеркивают, что юродивый наедине с собой не юродствует, он совлекает с себя маску безумия и предстоит Богу лицом к Лицу. «В день убо яко юрод хождаше, — повествуется в житии блаженного Прокопия Устюжского, — в нощи же без сна пребываше и молящеся непрестанно Господу Богу... В нощи ни мала покоя себе примаше, но по граду и по всем Божиим церквам хождаше и молящеся Господеву со многими слезами. Заутра же паки во весь день... исхождаше на улицы градныя и в похабстве пребывая»¹⁵⁸. То же читаем и в житии блаженного Максима: «Во дни



по улицам ристаше, похаб ся творяше, в нощи же без сна пребывая, Господу Богу молящися»¹⁵⁹.

Таким образом молитвы юродивые открывали свое истинно-благочестивое лицо. Этот молитвенный свет невозможно было укрыть от народа. По нему народ и отличал подвижников от лжеюродивых. В этих лжепророках русские люди узнавали козлиные хари скоморохов и лицедеев, а не светлые лики подвижников, так как одни были «юроди Христа ради», а другие бесновались, или в свою пользу, получая денежное вознаграждение от простаков, или теша свою гордыню ложным благочестием и упоением властью над теми же невеждами.

Юродивый подвизается, по определению византийского хрониста Георгия Кедрина, «того ради, да не повинующиися слову возбудятся зрелищем странным и чудным. Новость бо зрелища бывает дозвательным учения залогом»¹⁶⁰. Проводя скорбную жизнь и исполняя долг конечного самоотречения, юродивый показывал, что скорбь не только результат греха самого человека, но полна глубокого, спасающего смысла. Она ведет к радости и веселию о Господе. Своим христианским самоотречением блаженный безусловно говорил о том, что наша радость о жизни условна, а безусловна только радость о Боге, Его Царстве. Он показывал, что во всякой скорби не гаснет радость молитвы и что нужно уметь неизречно радоваться среди величайших скорбей и страданий. Только переступив порог вещественного, мысленного, человек обретает во многих слезах невещественную потерю — свою душу, умную Божию красоту, а с ней и Дивного Бога.

Избирая подвиг юродства, человек «укорение приемлет и биение от безумных человек, яко юрод вменяем ими и безумен»¹⁶¹, — говорится в житии св. Исидора Ростовского (Твердислова). «Прият блаженный Прокопий, — пишется в его житии, — многу досаду, и укорение, и биение, и пхание от



бессмысленных человек»¹⁶². В похвале Иоанну Устюжскому тоже присутствует такой момент: «И ризами не одевается, и на гноищах наг пометается, и от невеглас камением и древеси ударяет-ся»¹⁶³.

Обращает на себя внимание то, что юродивый вовсе не стремится избежать этого «биения и пхания». Напротив, он безмолвно и даже благодарно сносит побои толпы. Исполненное тягот, страданий и поношений юродство в древнерусских источниках уподобляется крестному пути Иисуса Христа, а сам подвижник сравнивается со Спасителем. Юродивый, пишут авторы житий, «подобен неясоти пустынной»*, т. е. пеликану, который символизировал Христа: согласно повествованию «Физиолога», пеликан вскармливает птенцов собственной кровью, это символическое изображение искупительной жертвы, с которой сравнивается жертва юродивого: «Жертвенник свое тело сотвори, в нем же жряше жертву хваления, Аароновы жертвы богоподобнейше и честнейше»¹⁶⁴. Подражание крестному пути и делает сверхзаконный подвиг юродства труднейшим и славнейшим, венчающим лестницу христианского подвижничества: «...выше естества нашего подвизася».

Восходя по лестнице духовного совершенствования, юродивые поднимались до таких высот, где зло и питающие его грехи становятся удобозримыми, видимыми в своей отвратительной сущности. Поэтому подвиг юродства эсхатологичен по своей сути. Юродивый, срывая благополучную маску молодящегося мира, показывает его истинное дряхлое, старческое лицо, нуждающееся в преображении. Бросаясь грязью, сквернословя, бормоча невнятицу, он как бы принимал на себя последнюю скверну мира. Общаюсь с отверженными, юродивый внушал православным, что и в этих несчастных теплится Божья искра, пусть слабое, но отражение прекрасного Божественного обра-

* См.: Пс. 101, 7.



за, и что им не заказано подняться, очиститься от грехов своих «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился» — вот что ищет юродивый, через неподобные образы, по св. Дионисию, возводя к Горнему, предлагая каждому взойти на лестницу сверх разумного восхождения.

Немаловажное значение в эстетике юродства играет нагота юродивого. Обнажаясь, юродивый надевает «белые ризы постлennenной жизни». Отказ от одежды — это отказ от внешней земной красоты ради красоты небесной: «Мира вся красная отвергла еси, ничтоже на теле своем ношаще от тленных одежд, наготою телесною Христови работая... Яко же от чрема материя изыде, тако и в народе наг ходя не срамляясь, мразе и жжения солнечного николи же уклоняясь»¹⁶⁵.

Знаменательно, что многие подвижники получали прозвание «нагой». В данном контексте это слово оказывается в одном синонимическом ряду со словом «юродивый». Весьма показательна в этом смысле иконография Василия Блаженного, или Василия Нагого. Он обычно изображается обнаженным, как и предписывалось иконописными подлинниками: «Наг весь, брада курчевата, в левой руке плат, правой молебна»¹⁶⁶. В красках старались выразить и нравственную идею наготы — умерщвление плоти. На иконах Василий был «телом смугл от солнечного горевания». Злострадания плоти — вот лучшее украшение блаженного подвижника, а не тленные одежды. Таким же дорогим украшением, лучшим драгоценного ожерелья и золотой гривны, для юродивого служат вериги, как это видно из описания облика Иоанна Большого Колпака, прозванием Водоносец: «Положив на тело свое кресты с веригами железными, а на верху главы своея колпак великий и тяжкий носяще, и у рук своих на перстех колца и перстни медяные и четки древяные носяще, и терпением своим тело свое сокрушая, Христу работая и



алии же темные духи отгоняя»¹⁶⁷. Нагота — это также символ души, лишенной прекрасных одежд добродетелей.

Идеальный язык юродивого — молчание. «Юродственное житие избрал еси..., хранение положи устом своим», — поется в службе святым Христа ради юродивым в Общей мине. «Яко безгласен в мире живый», юродивый для личного своего спасения должен ограничивать свое общение с людьми, ибо он «всех — своих и чужих — любви бегатель». Его «безгласие» — это исихия. Он общается с людьми по сугубо важным поводам, обличая или прорицая. Молчание юродивого — это своеобразная «автокоммуникация»¹⁶⁸, речь — молитва, обращенная к Богу и себе. Она имеет прямое отношение к самопознанию и самосовершенствованию, к стяжанию духовных сокровищ. Поэтому в языке юродивого молчание как автокоммуникация сохраняет роль исходного пункта и своего рода фундаментального принципа.

Модификацию этого принципа можно видеть в сцене, с которой начинается житие св. Михаила Клопского. В Клопский монастырь пришел некий старец. Игумен Феодосий «молвит ему: «Кто еси ты, человек ли еси или бес? Что тебе имя? ...И старец отвеща ему те же речи»¹⁶⁹. Михаил откликался на вопросы игумена как эхо. Игумен понял, что старец не безумен, а молчалив, почему и успокоил братию: «Не бойтесь, старци, Бог нам послал сего старца»¹⁷⁰.

Развитием принципа молчания можно считать глоссолалию, косноязычное бормотание, понятное только юродивому, те «слова мутна», которые произносил юродивый. Они — сродни детскому языку, а детское «немотствование» воспринималось как средство общения с Богом¹⁷¹.

Агиография недвусмысленно указывает на присутствие в юродстве эстетики подражания. Св. Максим Московский (середина XV в.) «ревновал блаженным Андрею и Симеону Уродивым...



и святому Прокопию Устюжскому». Прокопий Вятский, который, по данным жития, появился в Хлынове в 1577–1578 гг., «подражал древних блаженных мужей Андрея глаголю Цареградскаго, Прокопия Устюжскаго и Василия Московскаго»⁷² Прокопий Устюжский (†1302), будучи еще купцом «западных стран, от латинска языка, от немецкия земли», каждый год, нагрузив свой корабль товарами, приезжал торговать в Новгород. Здесь он решил остаться: его поразила красота Православия. «И виде в Великом Новеграде... премное церковное украшение, и поклонение святым иконам, и звон велий, и слышит святое пение и чтение святых книг, и множество монастырей около Новаграда сограждено, и мнишеским чином велми украшено». На улицах он созерцал подвижников юродства — и «сам... во юродство претворися и облечися в раздранныя и непотребныя ризы»⁷³. Как видно, в экспозиции жития присутствует принцип парадокса: Прокопий был потрясен красотой веры, а сам избрал безобразное, чтобы «охранять» красоту.

Когда блаженного Прокопия начали «блажити» в Новгороде, он отправляется в «восточные страны» и идет по градам и весям, непроходимым лесам и болотам, «взыскуя древнего погибшего Отечества». Его юродство навлекает на него от людей «досаду и укорение и биение и пхание», но он молится за своих обидчиков. Город Устюг, «великий и славный», он избрал для жительства тоже за «церковное украшение». Житие он проводит здесь жестокое, молясь тайно, со слезами, по ночам и прося «полезных граду и людям»⁷⁴.

Пророческий дар неотъемлем от юродства, и Прокопий многократно проявляет его. Между прочим, стоит отметить, что блаженный пророчески поприветствовал трехлетнюю девочку Марию, дочь посадского человека, как мать будущего епископа Стефана Пермского: «В то же время, встав, блаженный Прокопий изыде ис паперти церковныя; и по обычаю убо своему являшеся людям яко юрод и похаб, и чрез обычай свой блаженный Прокопий сотвори

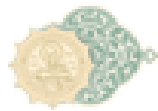


на пути той дщери поклонение земное и глагола во услышание всем людям, яко: «Сия девица Мария грядет — мати великаго отца Стефана, архиепископа и учителя Пермскаго!» Видевше же тогда и слышавше мнози человецы ис паперти церковныя, и начаша они тому словеси и пророчеству Прокопия дивиться»¹⁷⁵. Когда он ищет приюта у кнрошанина Симеона, отца будущего святителя Стефана, Прокопий вторично предсказывает Марии о рождении от нее святого сына. Здесь он является «светлым видением и сладким смехом». Хозяина, который обнимает его и целует, он приветствует словами: «Брате Симеоне, отселе веселся и не унывай».

Арсений Новгородский пророчески беседует с людьми притчею и гаданием, «понеже святому обычай бе ему благоюродственный не противу вопрошений коегождо вопросы отвещевати, но всяко **притчами и гаданими**»¹⁷⁶.

Василий Блаженный, скитаясь по улицам Москвы, задерживался у домов, «в них же живуущи людие живут благоверно и праведно и пекутся о душах своих... и ту блаженный останавлиаяся, и собираше камень, и по углам того дома меташе, и бияше, и велик звук творяше»¹⁷⁷. Напротив, как заметили изумленные наблюдатели, «егда же минуаше мимо некоего дому, в нем же пьянство и плясание и кошуны содевахуся, и прочия мерзкая и скардная дела творяху, ту святой останавлиаяся и тому дому углы целоваше и аки с некими беседоваше яже человеком непонятным разговором»¹⁷⁸.

Значение этих загадочных для зрителя жестов раскрывается позже: в дома праведных и благочестивых христиан бесовская сила проникнуть не в состоянии, «бесове вне уду онаго дому по углам вешаются, а внутрь внити не могут», и юродивый, которому дано видеть утаенное от простых очей, их-то и побивает камнями «да не запинаят стопы праведных». В домах пьяниц, блудников и кошунников бесы ликуют и радуются, «ангели же Божии хранители, приставленнии от святаго крещения на соблюдение души человечесей, в том дому во оскверненном быти не могут». Этих-



то ангелов, уныло плачущих вне дома, и лобызал блаженный Василий, с ними он и беседовал «непонятным разговором».

Такой же необходимой гранью подвига юродивого является осмеяние мира, порока и зла в нем. Смех — опять-таки «сверхзаконное» средство, так как православная аскетика отрицательно относится к смеху, как греховному явлению¹⁷⁹. Еще св. Иоанн Златоуст, один из самых почитаемых на Руси святых Отцов, заметил, что в Евангелии Христос никогда не смеется, Он только улыбается. В XVI–XVII вв., в эпоху расцвета юродства, древнерусская христианская культура отрицала смех как явление недостойное христианина. На исповеди нашим предкам предлагались вопросы о «смехе до слез», и на согрешивших в этом налагалась епитимия¹⁸⁰. Исключение из этого правила делается редко, но оно всегда делается для юродивых. Вот два идущих подряд эпизода из жития Василия Блаженного.

Однажды прохожие девицы посмеялись над наготой юродивого — и тотчас ослепли. Одна из них побрела, спотыкаясь, за блаженным и пала ему в ноги, умоляя о прощении и исцелении. Василий спросил: «Отселе не будешь ли паки смеяться невежественно?» Девица пообещала, что не будет, и Василий исцелил ее, и вслед за нею и остальных¹⁸¹. Другой случай произошел в московской корчме. Ее хозяин был «зол сердцем», часто говоря пьющим: «Тя да побреят дьяволы!» Зашел в корчму жалкий пропойца, трясущийся с похмелья, вытащил медную монету и потребовал вина. Народа было великое множество, только поспевай подносить, и хозяин отмахнулся от пьяницы. Тот никак не отставал, и корчемник налил ему чарку со словами: «Чорт да поберет тя, пьяницу, препятствующаго ми раздати вино лучшим тя!» «И абие бес вскочи в сосуд вина». Пьяница поднял чарку левой рукой, а правой перекрестился. Тут бес «искочи из сосуда, и палим сый огнем, утече из корчемницы сея». В голос захохотал Василий Блаженный, озадачив пьяную братию, молящую его «поведати им о смехе своем». На что св.



Иисус палий отвечает: «смеюся и хвалю помнящих Христа, и силу чешского и животворящего Его Креста!»¹⁸²

Для обоих рассказов общей является тема смеха. Смехом начинается первый эпизод, смехом кончается второй. Все это несет, кроме всего прочего, эстетическое содержание: рассеянным девицам смеяться нельзя, смехом они губят душу и делают ее безобразной¹⁸³, а юродивому можно, так как это не затрагивает метафизической красоты его души.

Подвергается насмешкам и блаженный Иоанн по прозвищу Большой Колпак. Дети и безумные люди смеялись над ним, но он не наказывал их, а с улыбкой предрекал будущее. Как об особом подвиге Иоанна рассказывается, что он любил подолгу смотреть на солнце, помышляя о «праведном Солнце» — Христе¹⁸⁴.

Как видно, парадоксальность юродства выполняет функцию эстетической доминанты. Безобразное в эстетике юродства способствует выражению иных, умопостигаемых и непостижимых планов бытия. И особой выразительной формой для этого служит язык юродивых — язык жестов, где под жестами следует понимать коммуникативный акт посредством всякого невербального знака — жеста как такового, поступка или предмета. Это жесты-символы, приобретающие особое символическое значение, что вполне естественно, потому что в юродстве важно не только и не столько сообщение (оно может быть банальным), а перевод его в особую систему значений, открывающих высшие духовные сокровища, «нездешнюю роскошь Божественной Трапезы»¹⁸⁵.

* * *

Религиозно-эстетические воззрения средневековой Руси как феномен культуры заслуживают самой высокой оценки. Они содержат ряд характеристик, определенно относящих их к положительному типу средневековой культуры. Религиозно-эстетические воз-



зрения являют собой, в первую очередь, целостную единую духовную систему, где все части органически взаимосвязаны и зависят одна от другой, объективно объединены общей целью и задачей¹⁸⁶.

Религиозная древнерусская эстетика глубоко **традиционна**. Поэтому весьма актуальным является в ней вопрос взаимоотношения **умозрения** и **действия**, так часто подвергающийся извращению. Религиозная эстетика Руси утверждает со всей возможной ясностью и однозначностью не только превосходство умозрения, но и его трансцендентность по отношению к действию, превосходство того, что неизменно, над тем, что подвержено изменению. Хотя и за действием признает его значимость, что касается сугубо человеческого и обусловленного уровня. Всю реальность своего существования действию сообщает умозрение, действие только тогда и бывает ценным, когда порождено и направлено умозрением. Поэтому истоки верного действия следует искать «в сфере умозрения или в области чистого знания»¹⁸⁷. Только чистое знание, как плод умозрения, позволяет выйти за пределы этого ограниченного мира, и когда оно достигает сферы неизменного, то есть становится знанием чисто метафизическим, оно дает возможность единения с Неизменным — Благим — Прекрасным¹⁸⁸.

Таким образом, действие, вытекающее из умозрения, становится символом созерцаемой ипостасной Первосущности. Отсюда **символизм** древнерусской религиозной эстетики. Древнерусский человек, созерцая высшую реальность, приходил в состояние удивления («дивился») и благоговейного трепета и при выходе его опыта вовне через творчество рождалось синергийное и символическое искусство.

Сущность познаваема только в своих энергиях. Ее субстанция невыразима, но символ способен нести в себе ее энергию, которая через символ частично являет ее всему окружающему миру. Логос энергии сущности, получивший свое художественное выражение, становится фактом религиозной эстетики¹⁸⁹. Человек Руси постигал духовный мир через символы. Сама жизнь



человека, его земное существование рассматривается в русской религиозно-эстетической мысли как символ. Вся природа и мир в целом есть отражение непреходящих горних реальностей. Это символическое мироощущение¹⁹⁰. Взаимопроникновение двух миров, зримое духовными очами, открывающее в видимом мире образ мира невидимого, обосновывает также символику Литургии, иконописи, оно же дает возможность, всматриваясь в природу, узреть прекрасное таинство «космической литургии».

Символ указывал русичу, отсылал к тому, что непередаваемо вещественностью реалий этого мира и что можно постичь лишь в усилии собственного умозрения как напряженного интеллектуально-эмоционального акта. Русский человек, как символически настроенный мистик, выходя из состояния духовного озарения, испытывал трудности в свидетельствовании об увиденном на вербальном уровне. И это божественное косноязычие мистика, эта **невербализуемость выражаемого** от полноты смысла. Поэтому его языком становится символ, как часть бытия, а не мертвый знак дискурса о бытии. Свой мистический опыт он оформляет не метафизико-систематически, а конкретно-символически и конкретно-метафизически, следуя оформленные в символах и представленные в иконописи, богослужении, молитве и т.п. опыты духовной красоты¹⁹¹.

Отсюда понятно, что задача христианина состояла (да и состоит) не в приспособлении символа к своему обыденному пониманию, но в изменении, перемене собственного сознания для того, чтобы прийти к созерцанию трансцендентной богооткрывающейся реальности как единству абсолютной Истины, Любви, Красоты. И если такая переориентированность как целенаправленный поступок сознания отсутствует, то символ вряд ли будет понят, точнее, он не будет постигнут экзистенциально.

Для адекватной фиксации символа как правдивого свидетельства горней Истины необходима некоторая определенная система



фиксации, функцию которой выполнял канон. **Каноничность** — еще одна важная характеристика древнерусской религиозной эстетики, в которой канон является главным хранителем традиции. В структуре художественного образа он выполняет функцию знака-модели умопостигаемого духовного мира.

В системе христианского миропонимания на канон возлагались задачи выражения изобразительно-выразительными средствами трудновыразимых, невысказываемых, неопиcуемых смыслов, то есть задачи создания системы символов, для интерпретации иной реальности, превышающей меру человеческого понимания.

Очевидно, таким образом, что каноничность религиозной эстетики по сути девальвировала преходящий иллюзорный мир вещественных видимостей и целенаправленно ориентировала сакральное искусство на опытное приобщение к сверхживому бытию Вечности и выражение его художественными средствами.

Канон как инструмент передачи и хранения духовного опыта есть результат соборного творчества Церкви. Именно **соборность**, как один из признаков древнерусского религиозного творчества, формирует канон, где соборность понимаема как творчество собрания людей, мистически объединенных между собой и Богом, укрепляющим их Своей благодатью.

Истоки соборного творчества коренятся в **литургичности** жизни Церкви. Богослужение становится синтезом искусств и именно в нем происходит единение всех верующих. Литургия, как смысловой центр богослужения, через свою сердцевину — Евхаристию — возводит человечество к всеединому началу красоты — Богу.

В соборном творчестве каждый его участник является выразителем реального соборного опыта Церкви, а не своих индивидуалистических эманаций. Это творчество Церкви, ее соборного сознания, реализуемое через его члена, но не в плане медиумическом, а в плане осознанно-творческом.



И здесь творчество рассматривается как духовное делание, опирающееся на **опыт**, который в высших своих проявлениях становится символом, фокусирующим соотношение личности, бытия, истины. К нему тяготеет энергия познания.

В энергии поступка для древнерусского человека, как можно заметить, проявлялись эстетические категории: цвет, красота, гармоничность... В его религиозной эстетике силен **нравственный аспект**, целеустремленность к духовной красоте. Красота, в понятии русича, — категория святости и истины. Именно вера и возделывание добродетелей, то есть аскеза, возводят человека к Богу и делают отображением божественной красоты. Онтологическое единство слова и дела созидает его внутренний храм. Здесь еще одна характеристика древнерусских религиозно-эстетических воззрений — **анагогическая***.

Восхождение к Богу всегда напоминает, что Бог, по св. Дионисию Ареопагиту, как Благо — творение и Любовь есть начало всего, а как Красота — конец всего (видимый, осязаемый предмет влечения и любви), то есть Альфа и Омега (Откр. 1, 8). Между ними задача и религиозной эстетики в ее историческом ракурсе. Религиозная эстетика Руси по своей природе **эсхатологична**. Приобщаясь к ней, русский человек вместе с радостью переживает духовный кризис, «суд» своей совести от осознания своего несовершенства, так как его цель — достичь полноты Христа и преображения как своей эсхатологической завершенности. Поэтому он в основу своего религиозно-эстетического созерцания закладывает сосредоточенное проникновение в суть явленного мира, уразумение горних символов как свидетельства таин Божиих с целью стяжания благодати Св. Духа. Отсюда же дерзновенное стремление преобразить всю вселенную в Храм и, если не полностью прекратить, то ограничить власть Сатаны в этом мире.

* От греч. *ἀναγωγή* — возведение.



Как видно, религиозная эстетика на Руси пронизана глубокой церковностью, она воцерковлена и в основе ее лежит теория и практика исихазма, как православной мистической онтологии и гносизма.

Роль православной религиозной эстетики (древнерусской, в частности) для современного мира трудно переоценить. В наш век глобального отхода от традиции, когда возобладало направление антитрадиционности и индивидуализма, религиозная эстетика, как способ мышления, однозначно показывает всю ложность этого пути.

Да, современному человеку «легко думать, но трудно быть». И именно потому, что человек, оторвавшись от укорененной в традиции религиозности, превратил свое бытие в фантазмагорический мир бывающих случайностей, где нет ничего стабильного, а все находится в состоянии вечнотекущего «становления». Это мир «дурной» бесконечности.

Религиозная эстетика, наоборот, ориентирует человека к традиции. Она, по выражению М. Хайдеггера, указывает нам, ведома ли нам сущность истока, или же мы опираемся только на выученное знание былого. Она также поднимает вопрос метафизической сущности человека.

И речь здесь не просто о возврате к древней иконописи, канону и др., что было бы непростительной профанацией проблемы. Задача состоит в восстановлении полноты и цельности христианского мировоззрения, осознания онтологического значения красоты, восприятие ее через лучи Божественного Логоса, а не в чисто внешнем техническом подражании или копировании.

Современному человеку необходимо пройти через мистерию прошлого опыта, оставить отвлеченность и обратиться к образности и конкретности древней мысли и языка, целостности мировосприятия, благодаря которым его предки обладали большей проникновенностью в мир и его тайны. Они видели не поверх-



ность явлений, а их корень, их божественное начало. Таким образом, человеку сегодняшнего дня нужно приблизиться к «конкретной метафизике» (Архимандрит Киприан (Керн)) и строить религиозную культуру, ибо великие культуры, по меткому замечанию Е. Трубецкого, всегда религиозны, а безрелигиозные — упадочны. Более того, необходима **тотальность Традиции**, в лоне которой могла бы развиваться и крепнуть такая культура.

Но здесь встает проблема выбора каждого субъекта культуры, его суждения о мире и о себе в мире. Почувствуют ли они в себе достоинство Посланца? Если да, то это даст миру того homo totus, которого ему так недостает¹⁹². Если нет, то постепенное вырождение религиозности (а любая культура не может быть безрелигиозна вообще) приведет к сползанию в сентиментализм и к «религиозному опыту» наподобие «опыта» Уильяма Джеймса¹⁹³, логическим завершением чего будут те или иные формы наихудшего язычества, которое не станет упражняться в абстрактных суждениях, а перейдет к злым, но конкретным действиям¹⁹⁴.

Поэтому, хотя это и может казаться мирскому сознанию парадоксальным, но разрешение бытийственных проблем современного человека, его гордиева узла, заключается в православной религиозной эстетике, так как только она способна извлечь человека из той «маракотовой бездны», в которую его неудержимо влечет водоворот духовного хаоса и распада¹⁹⁵. Она — язык, являющий незримую Красоту, которая на стенах Небесного Града непрестанно оплакивает свое погибающее создание, образ своей красоты, и призывает его к Себе, из хаоса в вечное бытие. И если человек не воспользуется этим языком, не откроет его в своем сердце, то даже причастность к Православию будет формальной, а весь феномен древнерусской православной культуры так и останется той «книгой за семью печатями» (М. В. Алпатов), которую он не захочет постигнуть и в которой — живая Тайна.



* * *

Как видно, важность именно религиозно-эстетического отношения к миру духовных и материальных реальностей односторонне. Сила и достоинство религиозно-эстетического способа мышления выражаются в интуитивном постижении целостности предмета изучения, в адекватном восприятии переживаний, мистических прозрений, идей, зафиксированных в символизме церковного искусства. Эстетический подход, которому присущ синтез высокого уровня обобщений и неартикулируемой интуиции, позволит сохранить духовность как одну из основных аксиом религиозного опыта. Понимание прошлого подразумевает необходимость **вчувствоваться** в изучаемый духовный акт далекого времени, приблизиться к пониманию святоотеческого учения о человеке, его места и истинному призванию в этом мире. Но вчувствоваться не в субъективность каждого, а в духовный опыт бытия и восприятия символа как результата соборного опыта.

Обращение к христианской традиции на Руси дает возможность прояснить не только смыслы культурных событий эпохи, но в определенной мере подойти к пониманию русской средневековой духовности вообще, что в перспективе может способствовать последующим богословским, философским, культурологическим и другим разработкам прошлого и уяснению дальнейших путей развития духовности и религиозной культуры в наше время¹⁹⁶

И искать их предстоит православным богословам (имеющим живую связь с традицией), а не мирским искусствоведам, хранителям «фрагментов», а не целого, хорошо научившимся, большей частью, только «обнаруживать» (?) христианские святыни в храмах Православной Церкви и изымать их¹⁹⁷.



Ссылки и примечания

1. Цели этой «мировой закулисы» (о которой много писал Н.А. Ильин в «Наших задачах») хорошо видны по тому, что говорят сами эти «труженики» на ниве переделки Православной Церкви. Так, в одном из периодических изданий партии Жириновского, которая стоит на позициях неоязычества, патетически восклицается: «Загибайся скорее, Церковь Православная, не мешай утру русского медведя, когда хочется размять косточки и немного голодно...» (Сокол Жириновского. 1992. № 2). Им вторят теософы: «Идеализм загоняет людей в щели ужаса. Необходимо это выпрямление школьного мышления провести немедленно...» (Община, 157. Цит. по: Кураев А., диак. Сатанизм для интеллигенции. М., 1997. Т. 1. С. 319). Под идеализмом, конечно, понимается христианство.

Не остаются в стороне и католики. Истаивая в горячей молитве за православных братьев, они все же не преминут напомнить им о «летаргизме православия»... (См.: Християнське Слово. 1997. № 1–2. С. 24 и Кураев А., диак. Указ. соч. С. 286).

2. См.: Ефуні Ю.С. Икона как щит Православия // Проблемы современной церковной живописи. М., 1997. С. 157.

3. См.: Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. К., 1991. С. 335.

4. Современная культура — «это день ото дня воздвигаемые и день ото дня повергаемые кумиры», — говорит А.М. Панченко в своей работе «Русская культура в канун петровских реформ» (Л., 1984. С. 3), а Илья Глазунов метко определяет ее как время «пепси» (Илья Глазунов. Россия распятая // Наш современник. 1996. № 11. С. 189).

5. Бердяев Н. Кризис искусства. М., 1918. С. 8, 20.

6. Ерофеев В. Метаморфоза одной литературной репутации. Маркиз де Сад, садизм и XX век // Вопросы литерату-



ры. 1973. № 12. С. 167. «Идея подобной химеры (то есть Бога. — *И.Ш.*)... — декларирует Дельбен, — это единственная ошибка, которую я не могу простить человеку» (Там же С. 147). Подобным образом выражается и русский западник В. Белинский. В 1845 г. он пишет Герцену, что «в словах / и религия (курсив мой — *И.Ш.*) вижу тьму, мрак, цепи и кнут» (Цитата по: Сербиненко В.В. История русской философии XI–XIX вв. М., 1996. С. 85).

7. См.: Кураев А., диак. Указ. соч. С. 38, 55.

8. См.: Там же. С. 490. Сюрреалистические картины Дали дышат (точнее источают зловоние) распадом, разложением и инкредуляцией. Лица мертвецов, черепа, трупы животных — далеко не полный перечень сюжетов его полотен. (См.: Джордж Орвелл Отпущение грехов, или Несколько заметок о Сальвадоре Дали / Русское зарубежье в год тысячелетия Крещения Руси. М., 1991. С. 440). Поэт Георгий Иванов (автор стихотворения «Белой акации гроздь душистые...») в эмиграции написал книгу «Распад атома», где вовсе воспеваает этот самый распад. Блок прямо-таки благословляет разрушение и хаос, которые помогут «вырваться из заколдованного круга прежнего бытия и созиданию другого бога», для чего «требуется длинный ряд антиморальный, требуется действительно похоронить отечество, честь, нравственность, право, патриотизм и прочих покойников...» (Анищенко Г. Выбор // Русское зарубежье в год тысячелетия Крещения Руси. М., 1991. С. 254). И для Д. Мережковского это основная идея, выраженная им строчками его программного стихотворения:

Мы для новой красоты

Нарушаем все законы,

Преступаем все черты.

(Мережковский Д. Грядущий Хам. М., 1991. С. 3). Более того, герой современной культуры мечтает о разрушении мироздания, как творения Божия. Отказавшись от «злого» Бога,



... теперь косо смотрит и на природу. Он «хотел бы нарушить планы, противодействовать ее развитию, остановить движение звезд, разрушить планеты, плывущие в пространстве, уничтожить то, что ей служит, защитить то, что ей вредит, создать кривую репутации. Маркиз де Сад, садизм и XX век // Вопросы литературы. 1973. № 12. С. 158). Действительно, отказавшись от познания Бога как метафизической красоты, человек противопоставляет себя Богу, нарушая принцип христианской любви, что ведет к невежеству, греху и психологическому распаду, который есть отрицание Бога, бесплодие, минус, ничто (Темпест Р. П. А. Флоренский и оккультизм // Символ. 1988. № 20. С. 238–239).

9. Мистерия, по которой так тоскует современная культура, оказывается или хлыстовской вакханалией или разрушительным космическим вихрем в масштабах вселенной, где видны лишь мутные лики. Оканчивается это обычно бесовидием и демонизмом. Так мистерия становится «черной мессой» и приобретает характер двусмысленности, о которой хорошо (не двусмысленно!) говорит Николай Гумилев:

Прежний ад нам показался раем,

Дьяволу мы в слуги нанялись

Оттого, что мы не различаем

Зла от блага и от бездны высь.

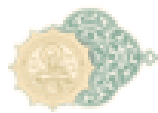
(Четверостишие цитировано по: Кураев А., диак. Указ. соч. С. 208). Н. Бердяев замечает о Блоке: «Дара различения духов у него не было...» А вот строки из стихотворения А. Блока «Люблю высокие соборы...»:

Боюсь души моей двуликой

... ..

Ищу защиты у Христа,

Но из-под маски лицемерной



Смеются живые уста

... ..

Бужу я память о двуликом...

Кто этот двуликий? Тот другой бог, о котором гласит Библия: *Ipse dixit, et factum est*? (См.: Христианство и поэзия. О поэзии // Литературная учеба. 1990. № 11-12; Бердяев Н. Кризис культуры. М., 1918; Дунаев М.М. Соблазны искусства // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 3).

10. И. А. Ильин считает большой ошибкой то, что «современное человечество идет за великой богоотрицающей силой — «модернистическим» искусством, которое отвергло любовь, потеряло волю и не ведает ни духа, ни разума». Отсюда рождается «величайшая опасность для всякой религии и для всякой Церкви», состоящая «в вырождении или «высыхании» религиозного акта», так как «религиозный акт есть душевно-духовная основа всего; храм и иконы суть его «вещественные знаменования»; писание, предание и догмат суть его источники и сокровища, в целом — его обоснование; молитва, обряд и таинство являются его жизненно-церковным осуществлением. Все это образует целостное духовное единство, не знающее расчленения и живущее во взаимопроникновении». И «человечество не найдет выхода из переживаемого им духовного кризиса, если оно не обновит, не очистит, не углубит и тем не возродит своего религиозного акта и опыта» (Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. Т. 1, 2. С. 127, 207, 283). «Было бы очень полезно, — отмечает В. П. Рябушинский, — появление сейчас... книги, которая была бы написана в ответ на «Аксиомы религиозного опыта» проф. И. Ильина, под заглавием «Аксиомы безбожного опыта». Тогда стало бы ясно, что один из путей... обосновывающий идею Бога есть анализ безбожия... Замечательно, что история безбожия дает неоднократно примеры его связи с сатанизмом — предельным логическим выводом из безбожия» (Рябушинский В.П.



...и русское религиозное чувство. Москва — (М., 1994. С. 205). Кажется, если такая книга еще и не была, то уже пишется самой действительностью... «Слышна и аду, туда иду...», — написал один поэт. «...Православие, — говорит прот. Сергей Булгаков, — первым долгом любовь к красоте, христианство, понятое умная красота и духовное художество, и все направленное к изысканию. Любовь к этой красоте требует, чтобы вся жизнь была пронизана этой красотой — и это и составляет суть Православия» (Цит. по: Никитин В.А. Русское благочестие и святость // Богословские Труды. 1986. № 27. С. 259).

12. В. Шекспир в своих произведениях провидчески говорил о проблеме традиций. Первое, о чем он говорит, это — «прервалась связь времен», то есть о прерванности традиции, отчего «мир стал театром» именно в смысле римского Колизея во времена распада Римской империи. Действительно, как сильна тяга современного человека к зрелищам неогладиаторских боев, где смакуются сплошные кровавые смертоубийства и жестокости. Этим охвачена вся современная массовая культура. И из этого состояния вырождения и нравственного упадка рождается третья дилемма: «Быть или не быть? Вот в чем вопрос». Поэтому в нашу «постхристианскую эпоху» (Серафим (Роуз)) «распространение псевдокультуры средствами «масс-медиа», эстетический кризис, охвативший человечество в последние десятилетия, являются в основных своих проявлениях результатом рокового разрыва между носителями подлинной культуры (духовной) и рядовыми членами социума, разрыва именно в Новое время, когда промышленный переворот, научно-техническая революция и демократизация общественной жизни стали осуществляться как реакция против средневекового аскетизма» (Никитин В.А. Храмовое действо как синтез искусств // Символ. 1988. № 20. С. 232-233). Того аскетизма, о котором



«пророк» Н. Бердяев утверждал, что в «новую эру Святого Духа» (читай — эру Водолея — *И.Ш.*) «больше не будет аскетического мировоззрения». Он призывает оставить позади весь «монашеский аскетический дух исторического православия», которое еще «неполно», и приобщиться к «нищенскому восторгу и экстазу» (См.: Серафим (Роуз), иером. Православие и «религии будущего». Алма-Ата. 1991. С. 131, 154-155). Бердяев вообще отказывал аскетизму в причастности к творчеству (См.: Иоанн (Экономцев), игумен. Православие, Византия, Россия // Сборник статей. М., 1992. С. 182). «Вот почему так мучит всех нас вопрос о наследстве. От отношения к нему, от знания его, от понимания его как целого, зависит судьба... будущего. Тут отклик старого на новое, родственный отзвук, выход навстречу, ответ на призыв». Необходим «выбор... направления, ...преемственности и традиции, выбор наследства, без которого невозможно обогащение и развитие, создание новых ценностей. Старая истина, но в последние годы она обнаружила себя как новая, — так остро почувствовали мы необходимость контакта с прошлым; причем контакта прочного, коренного, основанного на знании, на первородном изучении источников» (Золотусский И. Час выбора. М., 1976. С. 7, 23-24). «Ценности прошлого должны стать активными участниками жизни настоящего» (Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 352). Приведу для сравнения мнение по этому вопросу цитированного выше Н. Бердяева: «Пассеизм бессилён бороться с футуризмом. Возврат к старому искусству, к старой красоте воплощенного мира, к классическим нормам, невозможен. Мир развоплощается в своих оболочках...» (Бердяев Н. Кризис искусства. М., 1918. С. 16).

13. См.: Бычков В.В. Византийская эстетика XII–XV вв. // Культура Византии. XIII — первая половина XV в. М., 1991. С. 441.



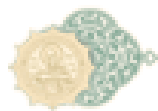
14. См.: Мукаржовский Ян. Исследования по эстетике и теории искусства. М., 1994. С. 123.
15. Древнерусский книжник всегда подчеркивает, что «не только красных Бог слушает, но дел наших хошет» (Панченко) А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 44).
16. Покровский Н.В., проф. Церковная археология. Петербург, 1916. С. 194.
17. Гаврюшин Н.К. Вехи русской религиозной эстетики // Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв. М., 1993. С. 7.
18. Покровский Н.В., проф. Памятники православной иконографии // Христианское Чтение. 1893. Ч. I. С. 42.
19. «Разложение онтологического миропонимания, называемое на Западе Возрождением, в несколько ослабленном виде и с некоторым запозданием происходило также у нас, — пишет священник Павел Флоренский. — Этот процесс чрезвычайно нагляден, если проследить памятники церковного искусства с XV по XVII век: духовное вытесняется плотским, истина — домыслами, созерцание — рассудочностью, непосредственность святости — условностью» (Цит. по: Никитин В. А. Богословские воззрения Максима Грека // Символ. 1988. № 20. С. 121).
20. Насколько нетвердой, впрочем, была эта ориентация, видно уже по тому, что к древнерусской иконе относились, главным образом, как к археологическому памятнику, идеализировали западную живопись, не усматривали разрыва с древнерусской традицией у Симона Ушакова...
21. А.Н. Виноградов, например, высказывал мнение, что адекватное восприятие замысла иконописца становится возможным только в лучах живого языческого сознания; о. Павел Флоренский обоснование всех выразительных средств древнерусского иконописания осуществлял с помощью эзотерической



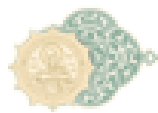
метафизики элевсинских мистерий, сохранявшейся в пифагорейско-платоновской традиции, которую он отождествляет с церковным преданием; прот. С. Булгаков, в связи со схоластико-софиологической системой, видит в иконе не то, что видит в ней Церковь: не свидетельство Боговоплощения и тем самым его последствий, а указание на «предвечное человечество в Боге», известное уже язычникам.

22. У светского исследователя часто присутствует один недостаток: он, выражаясь словами св. Григория Нисского, часто останавливается на созерцании цветовых пятен, покрывающих икону, или «словесных красок» текста, забывая, что должен стремиться увидеть ту «идею», которую художник передал с помощью этих красок. Поэтому «по сравнению со светским историком или искусствоведам православный богослов находится в привилегированном положении при изучении основных памятников духовной культуры» средневековья: «его главные интересы совпадают с интересами самих творцов средневековой культуры, которая была культурой церковной. Он придерживается той же иерархии ценностей и тех же духовных установок. Ему не надо доказывать, что иконописец, автор богословского трактата и агиограф имеют одну цель (хотя осуществляют ее по-разному): выразить истину явления Бога во Христе, в прославленном и спасенном «новом человеке». Таким образом, именно в свете православного богословия, замечательные достижения современных литературоведов, искусствоведов и историков обретают тот смысл, который хотел передать средневековый иконописец или автор» (Мейендорф И., прот. Св. Григорий Палама, его место в предании Церкви и в современном богословии // Православие и современный мир. — Сборник лекций. Минск, 1995. С. 80).

23. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. Т. 1. С. 10.



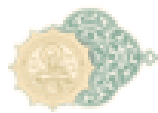
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. К., 1966. С. 6.
- Цит. по: Левицкий С.А. Указ. соч. С. 11.
- Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 10.
- Владимир (Сабодан), Блаженнейший Митрополит Киевский и всея Украины. Экклезиология в отечественном богословии // Избранные труды. К., 1997. Т. 4. С. 8.
8. Св. Григорий Богослов. Творения в 6 т. М., 1849. Т. 3. С. 63.
29. Ранняя русская лирика. Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII веков. / Составили: Л.А. Петрова и Н.С. Серегина. Под ред. А.А. Амосова и Г.М. Прохорова. — Л., 1988, с. 265.
30. Цит. по: Перевезенцев С. Русский лад печальности // Наш современник. 1996. № 10. С. 204.
31. Там же.
32. Ранняя русская лирика... С. 265.
33. Преподобного отца Аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898. С. 79.
34. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Избранное. М., 1997. С. 65.
35. См.: Экземплярский В.И. Тайна страданий и христианство. СПб., 1996. С. 76.
36. См.: Попов Г.В. Живопись и миниатюра Москвы середины XV — начала XVI в. М., 1975. С. 17.
- Отметим, что понятия «Бог», «вера», «дух», «душа» пришли из язычества, как и понятие «рай». На Западе же эти понятия пришли из латинского и греческого языков. Например, «рай» обозначается греческим словом «*παράδεισος*». Значит, у народов Западной Европы в дохристианском сознании не было собственных подобных понятий, а в древнерусском



- язычестве они существовали. И недаром понятие «тот свет» признанию исследователей, в русско-славянских верованиях одно из центральных понятий, связанных с представлением о потустороннем существовании души после смерти и о тесном взаимодействии земного и загробного миров.
37. См.: Семенкин Н.С. Философия богоискательства. М., 1986. С. 104.
38. Преподобного отца Аввы Иоанна... Лествица... Святотроицкая Сергиева Лавра, 1898. С. 85.
39. Цит. по: Гребнева Э. Я. «Слово о полку Игореве», славяне // Альманах библиофила. Выпуск 21. М., 1986. С. 11.
40. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1995. С. 275.
41. См.: Осетров Е. Восточнославянская Илиада // Альманах библиофила. Выпуск 21. М., 1986. С. 11.
42. Здесь и далее «Слово о полку Игореве» цитируется по изданию: Литература Древней Руси: Хрестоматия / Составитель Л. А. Дмитриев; Под редакцией Д. С. Лихачева. М., 1990. С. 146–153.
43. Цит. по: Кучкин В.А. Ранние упоминания о мусин-пушкинском списке «Слова о полку Игореве» // Альманах библиофила. Выпуск 21. М., 1986. С. 72.
44. Цит. по: Дмитриев А. А., Творогов О. В. Дмитрий Сергеевич Лихачев — исследователь «Слова о полку Игореве» // Альманах библиофила. Выпуск 21. М., 1986. С. 30.
45. См.: Творогов О. В. Литература Древней Руси. М., 1981. С. 59-60; Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 64-67.
46. Подробнее см.: Осетров Е. Восточнославянская Илиада; Алпатов М. В. «Слово о полку Игореве» и древнерусское искусство XII–XIII веков. // Альманах библиофила. Выпуск 21. М., 1986. С. 11, 131.



- См.: Алпатов М. В. «Слово о полку Игореве» и древнерусское искусство XII–XIII веков. // Альманах библиофила. Выпуск 21. М., 1986. С. 129.
48. Цит. по: Лихачев Д. С. Прошлое — будущему // Статьи и очерки. Л., 1985. С. 299.
49. Цитата по: Древняя русская литература: Хрестоматия. Составитель Н. И. Прокофьев. М., 1988. С. 6.
50. Никита Заболоцкий так отзывался о красоте «Слова»: «... в классической латыни литые, звенящие как металл строки, что они в сравнении с этими страстными, невероятно образными, благородными древнерусскими формулами, которые разом западают в душу и навсегда остаются в ней! Читаешь это слово и думаешь: какое счастье, Боже мой, быть русским человеком!» (Заболоцкий Н. Путь к «Слову» // Альманах библиофила. Выпуск 21. М., 1986. С. 222.).
51. Цит. по: Гребенюк В.П. Экземпляры первого издания «Слова о полку Игореве» в некоторых частных московских собраниях // Альманах библиофила. Выпуск 21. М., 1986. С. 60.
52. В «Слове о полку Игореве» упоминаются «Руския сыны», «жены Руския», два раза «русичи», два раза «русици» (сравнимо с «венедици» и «тоемици»), но чаще всего, как известно, «Руская земля» — двадцать раз! (См.: Чивилихин В. Память. М., 1982. С. 78.)
53. Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и эстетические представления его времени // Русская литература. 1976. № 2. С. 31.
54. Там же. С. 32.
55. См.: Раппопорт П.А. Зодчество Древней Руси. Л., 1986. С. 83, 104, 150.
56. См.: Алпатов М.В. «Слово о полку Игореве» и древнерусское искусство XII–XIII веков // Альманах библиофила. Выпуск 21. М., 1986. С. 129-130.



57. Умное делание (Невозможность спасения без постоянного внутреннего смиренно-покаянного с плачем предстои́тия Богу). К., 1989. Машинопись. С. 6.

В древнерусском искусстве выразился тип мировидения, мироосмысления совершенно отличный от западного. В нем свидетельство различия восточной мистики и западной схоластики, духовного опыта и рационализма. Для одних Бог открывался в своих нетварных энергиях, вторые твердили об абсолютной трансцендентальности Божества (См.: Соменок Г., доц. прот. Конспект лекций по курсу «Византология». Рукопись. К., 1996-1997 уч. гг.). И искусство Древней Руси уверенно отражало реальность Божественного присутствия в мире, те есть Бога как *ultima ratio regum*, «последнее обоснование вещей» (См.: Шкуров В. Миниатюры Киевской Псалтыри // Православие и культура. — 1993. — № 2, с. 31.).

58. См.: Еремин И.П. К вопросу о жанровой природе «Слова о полку Игореве» // Труды Отдела древнерусской литературы (далее ТОДРА). Т. 12. М., 1956. С. 32.

59. Памятники литературы Древней Руси, XII век / Составитель Л.А. Дмитриев; под общей редакцией Д.С. Лихачева. М., 1980. С. 340.

60. См.: Филипповский Г.Ю. Столетие дерзаний. М., 1991. С. 42-43.

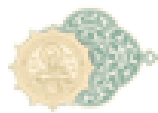
61. Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978, с. 80.

62. Творогов О. В. Литература Древней Руси. М., 1981. С. 58.

Игореву песнь по праву сравнивают со скандинавскими сагами, с немецкими «Нибелунгами», с французской «Песнью о Роланде», испанской «Песнью о моем Сиде», называют «Восточнославянской Илиадой». Эта песнь — действительно отзвук древнерусской античности, «украсно украшен-



- «Поэма» (См.: Горский А.А. «Имеемся во едино сердце и идем Русскую землю» // Прометей. Т. 16. М., 1990. 46).
63. Иларион, митр. Слово о Законе и Благодати. М., 1994. 32.
64. Там же. С. 32–34.
65. Там же. С. 80–82.
66. Там же. С. 82.
67. Там же. С. 82.
68. Там же. С. 86.
69. Там же. С. 82–84.
70. «Его устами, — замечает игумен Иоанн (Экономцев), — говорит эпоха Симеона Нового Богослова и грядущая эпоха исихастов» (Иоанн (Экономцев), игумен. Указ. соч. С. 32).
71. Иларион, митр. Указ. соч. С. 50. Всего насчитывается 17 пар антиномических характеристик Христа, разъясняющих это умонепостижимое антиномическое единство, возникшее исключительно, как подчеркивает Иларион, из неистощимого человеколюбия Творца.
72. См.: Никитенко Н.Н. Слово Илариона и датировка Софии Киевской // Отечественная философская мысль XI–XVII веков и греческая культура. К., 1991. С. 53–54.
73. Иларион, митр. Указ. соч. С. 98.
74. Пилюгина Н.Б. Ценностно-эстетический аспект древнерусской культуры у Илариона // Культура как эстетическая проблема. М., 1985. С. 102.
75. См.: Бочаров Г.Н. Художественный металл Древней Руси. М., 1984. С. 98, 109–111.
76. Иларион, митр. Указ. соч. С. 92.
77. Карелин Рафаил, архим. О языке православной иконы. СПб, 1997. С. 40.
78. Цит. по: Филипповский Г.Ю. Указ. соч. С. 118.



79. Повість врем'яних літ. К., 1990. С. 239 (далее ПВЛ)

80. Подобные представления о символическом значении золотых ворот существовали и на Западе. Вот, например, как описывается образ «золотых врат» во французском тексте второй половины XII в. Речь идет о портале церкви св. Дионисия который поэтически обрисован знаменитым аббатом Сутгером строителем Сен-Дени:

Ежели эти врата похвалою почитать пожелаешь,

Ты не затратам дивись, не золоту — хитрой работе.

Тонкостью блещет сей труд, но труд, что тонкостью блещет,

Тонкость дарует умам, чтоб они смогли подниматься

От сиянья вещей к Свету духа, к истинной Двери.

Пусть золотые ворота напомнят, куда мы вступаем.

Слабые души людей через вещи доходят до сути.

Эту узрев красоту, они окрылятся немало.

(Цит. по переводу С.С. Аверинцева в кн.: Шестаков В.П.

Очерки по истории эстетики: от Сократа до Гегеля. М., 1979.

С. 108. См. великолепную аналогию у св. Афанасия Александрийского: Творения св. Афанасия Александрийского. М., 1994. Т. 1. С. 211).

Автор точно передал понимание символики золотых ворот, общей для всего средневекового христианского сознания.

81. Цит. по: Филипповский Г.Ю. Указ. соч. С. 108-109.

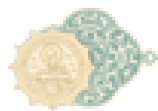
82. Там же. С. 116.

83. Цит. по: Виноградова В.А. Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Л., 1967. С. 132.

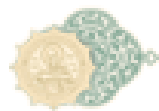
84. Цит. по: Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия, южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. М., 1973. С. 43.

85. Там же. С. 51.

86. Цит. по: Филипповский Г.Ю. Указ. соч. С. 110.



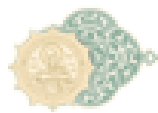
87. ПВЛ. С. 349.
 88. Цит. по: Бычков В.В. Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995. С. 70.
 89. Еремин И.П. Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРА. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 182.
 90. Там же. С. 177.
 91. Красный Устав. М., 1883. Л. 1-й об.
 92. Еремин И.П. Литературное наследие Феодосия Печерского. С. 174.
 93. Там же. С. 177.
 94. Там же. С. 178–179.
 95. Там же. С. 179.
 96. См.: Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Издание подготовлено доктором философ. наук Г.М. Прохоровым. СПб., 1997. С. 75.
 97. Подробнее см.: Владышевская Т.Ф. Византийская музыкальная эстетика и ее влияние на певческую культуру Древней Руси // Византия и Русь. М., 1989. С. 145.
 98. Цитата по: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1977, с. 257.
 99. Еремин И.П. Литературное наследие Феодосия Печерского. с. 179.
 100. Там же, с. 178.
 101. Сравни с: Извещение от ангела Божия прп. отцу Макарию Египтянину, о тайнах Божиих неведомых. Слово 1-е // Цветник. Почаев, 6/г. Лист 1-й — 1-й обр.
- Результат благочестивой жизни инока — ангелоподобие. О св. Леонтии Ростовском, постриженнике Киево-Печерского монастыря, древнее сказание говорит, что его лицо подобно лику ангела. (Осетров Е. Святая Русь. М., 1996. С. 26). Приходящие в Киево-Печерский монастырь, видят «иноків Печерських, по життєви подібних ангелам, и монастырь Печерський подобно



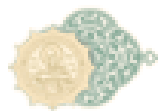
- небеси». Многие из них, кроме того, видят чудесный свещи, исходящий от иноков и сияющий над монастырем (Киевский Патерик. К., 1991. С. 30).
102. Киево-Печерский Патерик. К., 1991. С. 31
103. Еремин И. П. Литературное наследие Феодосия Черского. С. 183.
104. ПВЛ. С. 211.
105. ПВЛ. С. 217.
106. ПВЛ. С. 265.
107. Зелинский А.Н. Литургическое время христианской культуры // Православное чтение. 1990. № 6. С. 2.
108. Об отличиях историософии прп. Нестора от подобий схем западноевропейской анналистики, см.: Замалев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987. С. 47-48.
109. Климент Смолятич. Послание к Фоме // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. М., 1990. С. 182.
110. Там же. С. 188.
111. Там же.
112. Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме // Замалев А.Ф., Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси. 1981. С. 142.
113. См.: Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989. С. 149.
114. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 35.
115. ПВЛ. С. 357.
116. Минуций Феликс. Октавий // БТ. 1981. № 22. С. 148.
117. О сходстве размышлений Мономаха о разнообразии человеческих лиц с высказываниями западноевропейских мыслителей, см.: Данилов В.В. «Октавий» Минуция Феликса и «Почтение» Владимира Мономаха // ТОДРА. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 98.
118. ПВЛ. С. 355.



119. Подробнее см.: Дёпман Г.Д., проф. Древнерусское благочестие в «Поучении» Владимира Мономаха // Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковно-историческая конференция, Материалы. Киев, 21–28 июля 1986 года. М., 1988. С. 203.
120. ПВА. С. 355.
121. Там же.
122. ПВА. С. 357.
123. ПВА. С. 359. См.: Самсонов И. Взаимоотношения человека с природой в русской религиозно-философской мысли и культуре // ЖМП. 1990. № 3. С. 46.
124. См.: Шохин К.В. Проблема прекрасного в эстетических воззрениях Древней Руси (XI–XIII вв.) // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М., 1961. С. 284.
125. ПВА. С. 357.
126. ПВА. С. 359.
127. См.: Еремин И.П. Лекции по древней русской литературе. Л., 1968. С. 82–83.
128. Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРА. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 416.
129. Цит. по: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. — М., 1990. С. 79.
130. Там же.
131. Памятники литературы Древней Руси, XII век / Сост. Л.А. Дмитриев; Под общей редакцией Д.С. Лихачева. М., 1980. С. 292.
132. Творения святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского / Издание Преосвященного Евгения, епископа Минского и Туровского. К., 1880. С. 188.
133. Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского. Т. 13. С. 409.
134. Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРА. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 348.



135. Там же. С. 347.
 136. Творения святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского... С. 260.
 137. Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРА. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 340.
 138. См.: Скурат К., проф. Патриотизм в свете русской церковной литературы XI-XVII веков // ЖМП. 1990. № 5. С. 6.
 139. Литература Древней Руси: Хрестоматия / Составитель Л.А. Дмитриев; Под редакцией Д.С. Лихачева. М., 1990. С. 6.
 140. Еремин И.П. Литература Древней Руси. Л., 1961. С. 117.
 141. Художественная проза Киевской Руси XI-XIII веков. М., 1957. С. 238-239.
 142. Киево-Печерский Патерик. К., 1991. С. 157.
 143. Цит. по: Ужанков Л.Н. Жизнеописание Даниила Галицкого. К истории биографического жанра в древнерусской литературе // Прометей. М., 1990. Т. 16. С. 192.
 144. Цит. по: Чивилихин В. Память. М., 1982. С. 55.
 145. Литература Древней Руси: Хрестоматия / Составитель Л. А. Дмитриев; Под редакцией Д. С. Лихачева. М., 1990. С. 181.
 146. Древняя русская литература: Хрестоматия / Сост. Н.И. Прокофьев. М., 1988. С. 152-153. Подробнее об этом смотри: Феннел Джон. Кризис средневековой Руси (1200-1304). М., 1989. С. 269-270; Скурат К., проф. Патриотизм в свете русской церковной литературы XI-XVII веков // ЖМП. 1990. № 5. С. 68.
 147. Древняя русская литература. Указ. соч. С. 145.
- Один современный зарубежный исследователь пишет: «Вдохновенный гимн «светло светлой и украсно украшенной земле Русской» не имеет себе равного во всей европейской литературе того времени и даже позднейших веков. Это единственное в



«... в этом роде поэтическое произведение, предметом которого является не личность богатыря, не подвиги героев, а сама родина как целое... Нигде — ни у французских трубадуров, ни у немецких миннезингеров, ни в рыцарских романах, ни у Данте — мы не найдем такого сжатого и сильного, ослепительного видения родины... Только сто лет спустя, в 1353 году, мы найдем у Петрарки гимн, обращенный к Италии как родине». (Цит. по: Чивилихин В. Память. М., 1982. С. 78).

148. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Париж, 1989. С. 288.

149. См.: Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 199.

150. Римо-католическому миру этот феномен также чужд. Иностранцы путешественники XVI-XVII вв. с немалым удивлением пишут о русских юродивых. Некоторые черты юродства можно обнаружить у Франциска Ассизского, который постоянно общался с толпой отверженных и хотел стать одним из них — нищим чужестранцем, скоморохом — «скоморохом Господа», как он сам себя называл (См.: Жак Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 294-295).

151. См. также: Мф. 11, 25; Мф. 10, 16; Мк. 8, 34; 1 Кор. 4, 10; 1 Кор. 1, 17-31; 1 Кор. 2, 1-8.

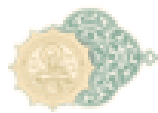
152. Интересно отметить, что юродство святости и иногда вызывающие формы иконы выражают одну и ту же евангельскую реальность.

153. См.: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понярко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 79.

154. Цит. по: Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987. С. 208-209.

155. См.: Там же. С. 38.

156. См.: Щеглов А. «Тать не приходит, разве да украдет, и убьет и погубит». // Златоструй. 1992. № 2. С. 81.



157. Подробнее см.: Флоренский П., свящ. Иконостас. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 90-91.
158. Цит. по: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньирко Н.В. Указ. соч. С. 81.
159. Там же. С. 82.
160. Там же. С. 85.
161. Там же. С. 87.
162. Там же. С. 87.
163. Там же. С. 88.
164. Там же. С. 88.
165. Там же. С. 92.
166. Цит. по: Панченко А. М. Юродивые на Руси // Аз. 1990. № 1. С. 5.
167. Цит. по: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньирко Н.В. Указ. соч. С. 81; см. также: Ильин И. Свобода духа в России. Простецы по природе и юродивые во Христе / Сущность своеобразие русской культуры // Москва. 1996. № 1. С. 183-184.
168. См.: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньирко Н.В. Указ. соч. С. 96.
169. Там же.
170. Там же.
171. Подробнее см.: Панченко А. М. Юродивые на Руси // Аз. 1990. № 1. С. 6.
172. Цитата по: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньирко Н.В. Указ. соч. С. 100.
173. Там же.
174. См.: Федотов Г. Святые Древней Руси. — М., 1990. С. 202.
175. Цит. по: Прохоров Г.М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агнограф Епифаний премудрый // Святитель Стефан Пермский (Житие). СПб., 1995. С. 4.



176. Цитата по: Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко И. В. Указ. соч. С. 102.

177. Там же. С. 103.

178. Там же.

179. Приведу, для примера, несколько высказываний св. Отцов о смехе. «Не смейся, — поучает прп. Антоний Великий.

От шуток и от препровождения времени в смехословии и «бывах всячески остерегайся». Ему вторит прп. авва Исаия: «При смехе никогда не обнажай зубов своих». (Цит. по: Варшва (Беляев), еп. Основы искусства святости. Нижний Новгород, 1997. Т. 3. С. 156, 159, 163).

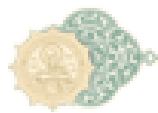
Говоря об осмеянии мира, агиографы — как греческие, так и славянские — подчеркивают, что делать это может только нравственно совершенный человек. Вот как наставляет авву Симеона его собрат Иоанн, подвизавшийся с ним в пустыне: «Смотри, брат мой, как бы не лишился ты из-за насмешек своих сознания греховности своей... Смотри, прошу тебя, когда смеется лицо твое, да не веселится вместе и ум твой... когда поднимаются ноги, да не нарушается в неподобной пляске покой внутри тебя, коротко сказать — что творит тело твое, да не творит душа» (Византийские легенды / Под редакцией Поляковой С. В. Л., 1972. С. 67).

180. См., например: Алмазов А. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. М., 1995. Т. 3. С. 149, 233, 242, 279.

181. См.: Панченко А. М. Юродивые на Руси // Азъ. 1990. № 1. С. 7.

182. См.: Буслаев Ф. О литературе // Исследования. Статьи. М., 1990. С. 178.

183. Совершенно противоположное отношение к смеху наблюдается в западной средневековой культуре, где профанно-низменное и гротескное существует на таких же законных осно-



ваниях, как и сакральное (См.: Гуревич А. Я. Культура общества средневековой Европы глазами современников. М. 1989. С. 47).

184. См.: Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 207.

185. Трубецкой Е., князь. Три очерка о русской иконе. М., 1991. С. 46.

186. Совершенно противоположный тип культуры являет нам современный Запад. Его культура — это культура субъективизма и разложения, неконкретности и упадка, движения от единого к единичному, об общего к частному. Это культура торжества антитрадиционности и индивидуализма.

187. Рене Генон. Кризис современного мира. М., 1991. С. 40.

188. Приведу в качестве иллюстрации размышления по этому вопросу прп. Григория Синаита, великого теоретика и практика исихазма, переводы трудов которого весьма рано появились на Руси. Подлинная мудрость заключается для преподобного в **созерцании** и **нераздельном знании**. Мудрость — это выявительница Божественных благ, естественному разуму она недоступна. Подлинное же ведение Истины дает только благодать. Умом человек может освободиться от первородного греха и смерти. Именно в этой жизни человек может приобрести Истину и ведение. Цель жизни человека состоит в стремлении к истинному знанию видимых (чувственных) и невидимых вещей. Основная задача человека — сделать свой ум способным прямо взирать на Бога и непосредственно от Него принимать Божественные мысли. Пределом постижения является чистое созерцание догматов веры. Ум, очищенный покаянием, должен избавиться от греховных мыслей, источник которых — разделение единичной и простой памяти, которая обратилась из простой в сложную, из одновидной — в разновидную. Тем самым она обрекла себя на гибель, поскольку уничтожила в человеке



непрерывное воспоминание о Божестве. Исцеление памяти находится на пути возврата к ее первичной простоте и цельности, «нераздельности» — непрерывном воспоминании о Боге, укреплённом молитвой. (Подробнее см.: Бобков К. В., Шевцов Е. В. Символ и духовный опыт Православия. — М., 1996, с. 113–118).

189. См.: Лосев А. Ф. Бытие—Имя—Космос. — М., 1993, с. 791.

190. Концентрированным выражением православного символического мирозерцания является богословие Свт. Григория Паламы, оказавшее существенное влияние на древнерусское иконописное искусство в период его расцвета. Проповедник «Света светлаго» писал: «Бог устроил этот видимый мир, как некое отображение надмирного мира, чтобы нам, через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть оного мира... Творец... создал после всего и человека, чудесно сочетав в одно малое создание, и как бы сосредоточив в нем всю тварь. Потому он создал человека последним, что человек составлен из двух миров и украшает собою оба мира, то есть видимый и невидимый... И так как человек и вселенная созданы одним устроением Одного Художника, то они имеют много общих сродных черт: они взаимно превосходят друг друга, — один величиной, а другой — разумением. И человек является в мире сокровищницей, как некое многоценное богатство в большом доме, гораздо более богатый, чем заключающий его дом». (Цитата по: Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. — М., 1996, с. 339, 340).

191. А. М. Панченко выводит «нетрактатность» русской религиозно-эстетической мысли из «духовно-эстетического смиренномудрия» как основной черты славянской ментальности. (См.: Панченко А. О специфике славянской цивилизации // Знамя. — 1992. — № 9, с. 203).



192. «Основная проблема наших дней, — замечает Н. Бердяев, — не есть проблема о Боге... основная проблема наших дней есть, прежде всего, проблема человека... Люди отвергают Бога, но этим они подвергли сомнению не достоинство Бога, а достоинство человека». (Цитируется по памяти).

193. Уильям Джеймс «доходит до того, что видит в человеческом подсознании средство для вхождения в прямой контакт с божественным миром. На этой стадии «...религиозный опыт» легко сливается с прагматизмом, во имя которого «ограниченный бог» признается наделенным большими преимуществами по сравнению с бесконечным Богом, поскольку «ограниченного бога» можно любить также чувственно, как возвышенного человека» (Рене Генон. Кризис современного мира. — М., 1991, с. 63). Кто же займет место этого «ограниченного бога»?..

194. Скванные боги упорно ждут, когда пробьет их час. «Каких подношений потребуют восставшие от тысячелетнего оцепенения божества? Удовлетворяют ли их обугленные элаки и мягкий пепел ритуальных хлебцев?» (Ф. Чешко. Час прошлой веры // Сумерки мира. — Харьков, 1993, с. 429). Скорее всего нет. Более вероятный сценарий, думается, выражен в строках сатанинского стиха, который цитирует некая Д.:

Мы пришли к вам, но вы не пустили,

И тогда мы со стоном ушли,

Чтобы позже вернуться с ревом,

Выбить дверь, вышибая мозги.

(Цитируется по: Чепуренко Ольга. По вере вашей — да будет вам. // ИГ. — 1998. — № 10, с. 154).

195. «Она спасает нас от нас, — замечает о. Павел Флоренский, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание... Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и



ное общество, и всю природу». (Цитата по Васильев Д.
Воскрешение смысла / П. А. Флоренский арест и гибель —
М., 1997, с. 5).

196. См.: Бобков К. В., Шевцов Е. В. Символ и духовный
поиск православия. — М., 1996, с. 11–12.

197. См., например, Евсеева Л. М., Кочетков И. А., Сер-
геев В. Н. Живопись древней Твери — М., 1974. С. 13, 15,
16.