



БУНИНА ОКСАНА ПЕТРОВНА

методист отдела экскурсионно-методической работы
ФГБУК «Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и
художественный музей-заповедник»
филиал «Музей фресок Дионисия»

**ДИХОТОМИЯ ЗЕМНОГО И НЕБЕСНОГО РАЯ В
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIV-XVI ВЕКОВ КАК
СЕМАНТИЧЕСКАЯ ОСНОВА ОРГАНИЗАЦИИ ПРОСТРАНСТВА
ДРЕВНЕРУССКИХ МОНАСТЫРЕЙ НА НАЧАЛЬНОМ ЭТАПЕ ИХ
ФОРМИРОВАНИЯ**

Представление о том, что монастырь является как образом Рая, так и образом Небесного Иерусалима встречается в работах последнего времени [5, 6, 7, 9, 12]. Данная статья – попытка уточнения этого положения применительно к начальному этапу сложения архитектурных ансамблей древнерусских монастырей.

Монастырь мог считаться таковым, если в нем имелся освященный храм, в котором можно совершать таинство Евхаристии. М.С. Серебрякова, исследовавшая летописи самостоятельных центров летописания, таких как Киев, Владимир, Новгород, Тверь, Москва, Ростов, Псков, доказывает, что появлявшиеся на Руси монастыри воспринимались как единое целое с их соборной церковью, которая в некоторых случаях отождествлялась с монастырем. «Везде мы видим поначалу поставленную деревянную или каменную церковь, а затем рядом с ней устроенный (сотворенный, учиненный, согражденный) монастырь. Этот же порядок основания монастырей известен нам по житиям XV и XVI веков» [15: 22]. Таким образом, начальный этап сложения монастырского ансамбля начинался с возведения первого храма, который давал посвящение всему монастырю, а также келий, трапезной, подсобных, хозяйственных помещений и ограды. Заканчивался – временем появления второго храма, что, как следствие, приводило к частичной утрате главным собором своей визуальной и смысловой доминанты.

Представление о христианском Рае сложилось из элементов мифологии и религиозного наследия народов Древнего и Средневекового мира, являясь, однако, самобытным для каждого из них. Основу для формирования двух основных образов христианского рая – Эдема и Небесного Иерусалима дали библейские тексты.

Эдем, как земной райский сад – ветхозаветный рай Адама и Евы. В основе этого образа – тексты Ветхого Завета (Бытие. 2: 8–15; 3. 23–24; Иез. 28: 13; 31: 8–9; 36: 35). Рай, как Небесный Иерусалим – эсхатологический конец мира. Этот образ в основном опирался на тексты Нового Завета (Ис. 54: 11–12; 60: 1–22; Апок. 21: 2–3; 21: 10–27; Евр. 12: 22).

Если один образ рая помещался на земле, то другой до времени сокрыт на небесах. Подобная дихотомия представлений о Рае была характерна для многих христианских народов [2, 4].

Рай, как земной райский сад, представлялся средневековому человеку реально существующим пространством, где-то на востоке, прекрасным садом, огражденным высокими стенами, полным необычных плодов и цветов, звенящим от пения неземных птиц. Открытия «земного рая» совершали и древнерусские путешественники. В богословских спорах середины XIV века о том, существует ли действительно «рай земной», или только «рай мысленный», новгородский архиепископ Василий Калика в «Послании епископу Феодору о земном рае» [10] в подтверждение существования земного рая сослался на старца Агапия как на очевидца. «Сказание отца нашего Агапия» [16] входит в группу эсхатологических апокрифов, хорошо известных славяно-русской книжной традиции: Павлово Видение, Видение пророка Исайи, Видение пророка Даниила, Откровение Иоанну Богослову на горе Фаворской, Сказание Макария Римского о рае. Аналогичные представления нашли отражение в разнообразных сказаниях: «Рахманском царстве», о «Беловодском царстве», «Сказании об Индийском царстве». Достаточно характерно описание «рахманского острова» в «Слове о рахманех и о предивнем их житии» инок Ефросина: «И в том убо острове по неизреченному Божию строению всякы

овощ на вся временная никогда не оскудевает, зане бо ту ово цвететь, ово ж растеть и ово обымают» [17: 383–384]. Это описание отвечает представлению о неиссякающем изобилии и вечном плодородии иного мира. Подобные представления обуславливали поиски праведных земель, которые приобретали иногда массовый характер [17: 384]. Христофор Колумб, заранее осознававший эсхатологический характер своего плавания, своей целью видел не только открытие «Индий», но и преображение мира. «Именно меня Бог удостоил откровения, указав мне, где следует искать новое небо и новую землю, ту, что Господь предвестил устами Иоанна в Апокалипсисе...» [19: 291].

Какие основные образно-смысловые элементы должны присутствовать в монастырском ансамбле в соединении с окружающим его пространством, чтобы он мог восприниматься как Рай?

Первое – райский сад должен быть огорожен.

Необходимость ограды заложена в самой этимологии слова Рай – от древнеиранского *rairi-daēza* («отовсюду огороженное место») и от греческого – *παράδεισος* («сад, парк») [1: 375]. «Ограда, стена или круг из камней, замыкающих сакральное пространство, принадлежит к числу самых древних архитектурных моделей святилища. Ограда не только указывает на постоянное действие иерофании внутри огороженного места; цель ее также в том, чтобы отвести от непосвященного опасность, которой он мог бы подвергнуться, неосторожно проникнув внутрь. Сакральное всегда таит угрозу для тех, кто соприкасается с ним не будучи специально подготовленным, не совершив предварительные действия, которых требует любой религиозный акт. Так же обстояло дело и с городскими стенами: прежде чем стать военными укреплениями, они играли роль магической защиты, ибо внутри хаотического пространства, населенного демонами, подобные стены ограничивали и оберегали пространство, имеющее сакральный центр. А потому в особые критические периоды (осада, эпидемия) все жители обходили в торжественном шествии городские стены, чтобы активизировать, усилить присущие им качества границы и магико-религиозной ограды. Установить границу между

двумя гетерогенными пространствами – в этом важнейшая функция магического круга» [18: 315].

Ограда ассоциировалась со спасением, с изолированностью от греха. Изгнание из рая Адама и Евы представлялось, обычно, как выдворение их за пределы райской ограды, лишение их спасения [7: 49]. Монастырская ограда также защищала сакральное внутреннее пространство от враждебного внешнего хаоса и символизировала собой райскую замкнутость монастырской жизни в себе самой.

Следуя образной агиографической стилистике, создатели житий преподобных, основывавших монастыри, сравнивают их с пастухами, пасущими стадо Божье, нуждающееся в пастырском наставлении и молитвенном ограждении от лукавых духов. Этот агиографический тоpos использован и в житиях основателей Ферапонтова монастыря – Ферапонта и Мартиниана. Монастырь в их житиях представлен местом защищенным благодаря молитвенному предстательству его святых покровителей. «И помалу начать очищати место то, таже и оградю бяше вкруг ограждь. Божию же благодатию и Пречистыя Богоматере молениемъ и заступлениемъ множашеся стадо то, Богомъ избранное, Христовыхъ словесныхъ овецъ» [11: 211].

В Житии Мартиниана о преподобном сказано, что «день и ночь печашеся, боряся з духы лукавствия, находящаа безстудне на стадо Христово словесныхъ овецъ, ищуще коегождо насъ растлити или всхытити от ограды добраго нашего пастыря Христа. Он же, яко добрый пастухъ, ово събою, ово другы своими, сиречь ученикы своими, пасый и ограждаа, укрепляа отвсюду, направляа бяше и от влькъ губящих, бесовъ, из гортаней схыщаа» [11: 273].

Итак, монастырская ограда отделяла особое сакральное пространство на земле, рай земной, где обитает ангельский чин – монахи, стадо Божье.

Второе – в раю произрастают чудесные плодовые деревья и цветы.

«Сады в древнерусских представлениях были одной из самых больших ценностей Вселенной. Образы сада и всего того, что саду принадлежит (цветы, благородные деревья и пр.), часто встречаются в древнерусской литературе и

всегда в «высоком» значении. Эти образы принадлежали к первому ряду в иерархии эстетических и духовных ценностей Древней Руси» [7: 47]. По мнению Д.С. Лихачева в развитии монастырских садов в России, в период XIV–XV вв., существовал перерыв, когда под влиянием идей исихазма получило распространение стремление к отшельничеству, скитническому монашеству, и стали распространяться монастыри вдали от мирской суеты среди дикой природы. Для Средних веков природа – это, прежде всего, организованный Богом мир, который, несомненно, выше человека, учит его, подает пример праведной жизни. Мир природы – это мир святости, уход из «человеческого мира» – прежде всего, уход от греха в богоустановленный порядок, не испорченной грехом природы [7: 49].

Образ лесной пустыни, как места духовного преображения человека, фигурирует в покаянных стихах, которые легли в основу чрезвычайно популярного на Руси духовного произведения, известного как «Стих Иоасафа царевича Индийского» или «Плач Иоасафа Царевича», самый ранний список, которого относится к середине XVI века [14]:

«...О прекрасная пустыня,
веселая дубровица,
аще благовольна ми
мир крытися
во тихой твоей дикости
и по красному твоему виноградию
различных цветец твоих!
Возлюбих бо, пустыни,
паче царских чертог
и позлащенных полат...»

При таком отношении к окружающей природе естественно было не придавать особого значения саду внутри монастыря. Сады устраивались преимущественно для утилитарного их использования. Они не были

символами рая небесного или рая земного – Эдема. [7: 47]. Таким образом, огражденная часть дикой, первозданной природы, дополнительно освященная сначала молитвами монаха-основателя, а затем соборным богослужением в храме и была раем земным.

Идея внутримонастырского сада возрождается в монастырской среде с середины XVI века, вероятно, в связи с победой партии иосифлян в церковном споре о монастырском землевладении и окончательным утверждением приоритета общежительной формы монашества, для которой характерны развитые архитектурные монастырские ансамбли, со сложной семантической структурой внутреннего пространства. Однако нет никаких указаний на то, что внутримонастырские сады больших общежительных монастырей понимались в какой-либо символической системе [7: 49].

Третье, ветхозаветные описания Эдема отмечают обилие влаги для орошения сада. Общеизвестно, что монастыри старались устроить близ источников воды, прежде всего, озер и рек, часто на островах.

Четвертое, рай – место возвышенное, что также характерно для топографии монастырей.

Все перечисленные составляющие земного рая учитывались при организации древнерусских монастырей.

Исихазм как мистическое направление в православии предполагало возможность уже здесь на земле обрести райское состояние. Уход от мира, в лесную пустыню можно сравнить с поиском некоего прообраза земного рая в первозданной, неиспорченной человеческим грехом природе. Созерцание первозданной природы должно было способствовать достижению состояния преображения человеческого духа.

Обретенное место огораживалось деревянной оградой как особое святое пространство, освященное молитвой подвижника. Ограда защищала от случайных людей и окружающего хаоса леса, который одновременно, понимался и как место первозданной природы – «мать пустыня», и в то же время как некое неподвластное человеку пространство, населенное

демоническими существами, что не является смысловым противоречием и соответствует дуалистическому характеру русской средневековой культуры [17].

Внутреннее пространство монастыря уподоблялось Эдемскому саду. Так же, как в центре библейского Эдема было «насаждено» древо жизни, так и в монастырях этим деревом становился первый храм, с совершающимся в нем таинством Евхаристии, мистически соединяющего человека с Богом. С другой стороны, этот же первый монастырский храм был и образом Небесного Иерусалима, описанного в Откровении апостола Иоанна. Новый Иерусалим – это город, но в нем отсутствует храм: «Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель – храм его и Агнец» (Откр. 21: 22). Городу храм не нужен, он весь наполнен Божественным присутствием. Поэтому сам город становится храмом, и это «подчеркивает его кубическая форма» [8], невозможная для реального города.

Таким образом, в первом монастырском храме объединяются образы древа жизни в Эдемском саду и Небесного Иерусалима как идеального завершения человеческой истории. Структура древнерусских монастырей на начальном этапе их формирования отражает исихастский (созерцательный) путь спасения. Находясь в чувственном земном рае – монастырской ограде, подвизаясь в монашеском труде, человек мог достичь созерцания рая мысленного, зримым образом которого являлся монастырский храм.

С развитием архитектурного ансамбля монастырей и утратой главенствующего визуального значения собора эта семантическая система, по всей видимости, теряет свою значимость и актуальность и заменяется, либо дополняется другими. В дальнейшем, монастырь становится более похожим на город [3], пробразом которого становятся «земной» и «небесный» Иерусалимы.

Список литературы:

1. Аверинцев, С.С. Собрание сочинений. София-Логос. Словарь / С.С. Аверинцев. – Киев: Дух и литера, 2006. – 912 с.

2. Алексеев, А. Представления о рае в период Средневековья Образ рая: от мифа к утопии / А. Алексеев. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 195 –198.
3. Беляев, Л.А. Древнерусские монастыри как городские кремли / Л.А. Беляев [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rusarch.ru/beliaev3.htm> (дата обращения 06.11.2015).
4. Бибииков, М.В. Византийский Эдем: время в пространстве / М.В. Бибииков // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. – М.: Индрик, 2006. – С. 91–96.
5. Бусева-Давыдова, И.Л. Монастырские комплексы / И.Л. Бусева-Давыдова // Древнерусское градостроительное искусство. – М.: Стройиздат, 1993. – 400 с.
6. Лебедев, Л. Богословие земли русской. Размышление у стен Нового Иерусалима. / Л. Лебедев [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rusarch.ru/lebedev1.htm> (дата обращения 06.11.2015).
7. Лихачев, Д.С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст / Д.С. Лихачев. – СПб.: Наука, 1991. – 371 с.
8. Мокеев, Г.Я. Символы рая на Русском Севере / Г.Я. Мокеев [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rusarch.ru/mokeev4.htm> (дата обращения 06.11.2015).
9. Пискунова, Н. Образы Святой земли. Валаамский монастырь как образ земного и Небесного Иерусалима / Н. Пискунова [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rusarch.ru/piskunova1.htm> (дата обращения 06.11.2015).
10. Послание Василия Новгородского Федору Тверскому о рае. [Электронный ресурс]. URL: [http:// lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4972](http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4972) (дата обращения 06.11.2015).
11. Прохоров, Г.М. Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Г.М. Прохоров, Е.Э. Шевченко, Е.Г. Водолазкина. – СПб.: Глагол, 1994. – 330 с.

12. Романенко, Е.В. Повседневная жизнь русского средневекового монастыря / Е.В. Романенко. – М.: Молодая гвардия, 2002. – 329 с.
13. Руди, Т.Р. Пустынножители древней Руси / Т.Р. Руди // Русская агиография. Исследования. Материалы. Публикации. – Пушкинский дом. – СПб. 2011. – С. 517–531.
14. Савельева, О. Образ рая в старообрядческом фольклоре. В сопоставлении с некоторыми памятниками древнерусской и раннехристианской литературы / О. Савельева // [Электронный ресурс]. URL: http://www.binetti.ru/studia/savelyeva_2.shtml (дата обращения 06.11.2015).
15. Серебрякова, М.С. Древнерусские летописи об основании монастырей XI–XVI веков / М.С. Серебрякова // Ферапонтовские чтения. 2004 – 2006. – Вып. 1. – С. 4–84.
16. Сказания отца нашего Агапия [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4932> (дата обращения 06.11.2015).
17. Успенский, Б.А. Дуалистический характер русской средневековой культуры / Б.А. Успенский // Избранные труды. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Языки русской культуры, 1996. – Т.1. – С. 381–432.
18. Элиаде, М. Трактат по истории религий / М. Элиаде. Трактат по истории религий. – М.: Академический проект, 2015. – 394 с.
19. Элиаде, М. История веры и религиозных идей: От Магомета до Реформации / М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2009. – 463 с.