

Крещение Руси и новое художественное сознание

*Яко закон привождаше беззаконныя к благодатному крещению,
крещение же препущает сыны своя на вечную жизнь.
митрополит Иларион Киевский¹*

Среди всех исторических значений Крещения Руси самым важным представляется значение его как высшей санкции нового мировоззрения, основным постулатом которого является личностное понимание Абсолюта.

Вследствие ненаблюдаемости механизмов сознания мы, вероятно, никогда не узнаем с необходимой подробностью, как новое христианское сознание овладевало недавними язычниками. Но сопоставляя частично известные нам языческие представления с вытесняющими их христианскими идейными структурами, мы можем понять, почему принятие Киевской Русью христианства было не только необходимым, но неизбежным.

* * *

Славянское язычество к X веку, конечно, давно прошло ту мифологическую стадию, когда человек не выделял себя из природы, наделяя все ее предметы и проявления тождественными себе качествами. Наделение всех вещей душой (анимизм) вовсе не означало одухотворения, так как душа даже в античной философии вплоть до Платона понималась как нечто материальное (воздух, огонь, круглые атомы).

Наделение всех вещей душой означало необычайно множественное олицетворение природных сил в различных божествах, которые уже в силу своей множественности, невычлененности из природной стихии не представляют ничего личностного. Их кажущаяся персонификация чисто внешняя, природная, но не духовная. Даже в античной Греции с ее развитым мифологическим антропоморфизмом божество — это не личность, а природные и общественные силы².

Само собой разумеется, что в условиях такого космологического мировосприятия не могло возникнуть сознание человеком своей личности, личностной самоценности, тем более — неповторимости.

На первый взгляд утверждение внеличности античной культуры кажется парадоксальным. Разве знаменитые философы античной Греции — это не личности? И разве греческие боги, воссозданные в прекрасных мраморных статуях — это не идеальные личности? Старое антиковедение со времен Винкельмана так и рассматривало их³. По-видимому, понятие «личности» допускает очень расширительное толкование, поэтому необходимо его конкретизировать.

¹ Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 70 и сл.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 6.

³ Артемьева О. Ю. Личность и социальные нормы в ранне-первобытной общине. М., 1987. С. 14 и сл.



Такие дефиниции личности, как «индивидуальная автономия» (независимость «я»), «надситуативная активность» (способность самостоятельно мыслить и действовать), наличие индивидуально-ценностных ориентаций (особенность в моральном отношении) и т. п. действительно применимы к исторически очень широкому кругу обществ, но как только возникает вопрос о соотношении идеального и материального, так круг этот существенно сужается.

Понимание идеального как гармонизированного материального, то есть невычлененность идеального из материального составляет суть античного язычества. Отсюда вытекает очень важное следствие. Поскольку любое материальное движение подчинено закономерностям разумного Космоса, выражает космологическую гармонию, постольку идеальное не имеет своей свободной воли. Следовательно, и человеческое сознание, отражающее эту космологическую гармонию, не имеет возможности выбора в волевом действии, оно как бы автоматически, а точнее — фаталистично. Здесь и кроется специфическое понятие личности в античном мире. А. Ф. Лосев сформулировал его так: «Что касается ранней греческой классики, то при огромном развитии здесь чувства личности, сама личность все же оставалась только придатком космоса, некоей его эманацией, его отпрыском, не всегда даже обязательным и необходимым»⁴.

Невозможность выбора в волевом действии обуславливает такую важную черту языческого сознания, как своеобразная эпическая атараксия. Для эпического сознания не существует не только драматизма смерти, но и ценности самого человеческого бытия. По тонкому замечанию А. А. Тахо-Годи, язычеству свойственно представление о человеческой жизни как о своего рода «театральной сцене», на которую неизвестно откуда приходят и куда уходят люди, и которая (то есть жизнь. — Г. В.) потому не представляет особой ценности⁵. Необходимость понимается как нечто абсолютно неизбежное, невольное.

С этим связаны и многие особенности морали. Нетрудно заметить, что чисто природное (мифологическое) понимание сущности человека, освобождало нравственные оценки от чувства человеческой справедливости, то есть от сознания вины. «Мифы не учат морали»⁶. «Моральный закон эпического сознания охранял право индивидуального произвола «сильной личности». Следовательно, целью и долгом и главной добродетелью эпического героя было безусловное осуществление своего индивидуального права (хотя бы в ущерб праву всякого другого лица)»⁷. Иначе говоря, во главу угла ставилась личная доблесть, но не совесть, что неизбежно вело к произволу. Произвол был не чужд и поступкам богов⁸.

Оба обстоятельства — отсутствие высшей цели стремлений и свободный от этики индивидуальный произвол могли в классическом случае стать почвой для расцвета героического эпоса, а несколько позднее — для драмы и даже прекрасной (физически) антропоморфной скульптуры. Но на этой почве не могли возникнуть ни «Исповедь» блаженного Августина, ни знаменитые «Ареопагитики» Псевдо-Дионисия, ни византийская архитектура, ни древнерусская иконопись, без чего немислима не только культура Европы, но и мировая культура.

⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. С. 528.

⁵ Тахо-Годи А. А. Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков // Искусство слова. М., 1973. С. 310.

⁶ Галаганова С. Учение Э. Винера о мифе как средстве массовой коммуникации // Теории, школы, концепции (критические анализы). Художественная коммуникация и семиотика. М., 1986. С. 170.

⁷ Столяров А. А. Феномен совести в античном и средневековом сознании // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 24 и сл.

⁸ Зайцев А. И. Свобода воли и божественное руководство в гомеровском эпосе // Вестник древней истории. 1987. № 3. С. 141.

Сказанное, конечно, не может быть целиком распространено на восточных славян. Отсутствие в Киевской Руси развитого рабовладения затормозило эволюцию языческого мировосприятия почти на общинно-родовой ступени. Но общеисторическое развитие Западной и Восточной Европы уже втягивало Русь в свою орбиту, и тут язычество проявило полную свою недостаточность. Византия уже заявила о себе новой блестящей культурой на всю Западную Европу и частично на Восток. Христианские миссионеры склоняли к новой вере одну страну за другой, а на Руси только-только начали создавать примитивные «Олимпы» из дерево-каменных истуканов. Новая вера подняла человека на невиданную высоту («Я сказал: вы боги» Ин. 10:34), а в Киеве приносили в жертву людей, притом — даже христиан. В Константинополе сияли красотой монументальная архитектура и живопись, а на Руси люда молились на открытых, окруженных земляными канавами капищах. Живописи восточные славяне, по-видимому, вовсе не знали. Да и кого было изображать!? Представления о языческих божествах были настолько аморфны, что говоря о созданном повелением князя Владимира киевском «Олимпе», летописец не смог обрисовать облик этих богов. Лишь относительно Перуна он отметил «ус злат»⁹. И не удивительно. Языческие божества не были персонафицированы. Как и в античности, это были не личности, а природные стихии, олицетворение природных сил.

Но, может быть, с течением времени Русь вышла бы из столь примитивного состояния? На это надо ответить следующим образом. Даже если бы славянское язычество развилось до греческой стадии; даже если бы славянские идолы уступили место развитым скульптурным изображениям; — Русь все равно не смогла бы выйти из границ «природного» состояния. Ведь даже античные боги были смертны. В различных частях Средиземноморья указывались могилы Зевса и Аполлона¹⁰. Потолок языческого мировоззрения был очень высок, он равнялся Космосу. Но сам Космос понимался как трехмерное тело, то есть «вещно».

И за пределы этой «вещности» всего бытия языческое сознание не могло выйти (кстати сказать, именно по этой причине обречены на неудачу современные концепции достижения мирового единства посредством «глобального метамифа»). Сознание могло выйти и вышло за пределы вещного космоса только с появлением трансцендентальных конечных значений и прежде всего — с личностным пониманием Абсолюта. В виду особой важности этого вопроса вернемся к нему еще раз¹¹.

Личностное понимание абсолюта в виде догматов неслиянной троичности Ипостасей и Боговоплощения отличалось от ветхозаветного именно тем, что «Бог раскрывается в исторически неповторимом человеческом лице Иисуса Христа»¹². Понимание Иисуса Христа как лица Абсолюта, равного двум другим Лицам Троицы и вместе с тем как реального соединения Божества со всей природой человека, то есть с его телом, душой, умом и волей, означало не только схождение Бога к человеку (антроподицея), но и восхождение человека к Богу (феоидицея), что возвышало человеческую личность, личностное сознание. На первый взгляд это кажется выведением, вычлениением человека из Космоса, то есть умалением его личности, что при недостаточной научной объективности и используется теоретиками «европейского возрождения» как предлог для призыва к новому язычеству¹³.

⁹ ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 79.

¹⁰ Захаров А. Могилы богов в Греции и на Востоке // Гермес. 1913. № 17-19. С. 443-447 и сл.

¹¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 607 и сл.

¹² Аверинцев С. С. Христианство // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 101. Аверинцев С. С. Христианство // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 101.

¹³ Фадеева Т. М. «Новые правые» во Франции: к критике концепции «консервативной революции» // Вопросы философии. 1985. № 2. С. 133.

Освобождение человека от механической (вещной) включенности в Природу (в Космос) тут же включало его в другую систему — в положение ответственности перед Божеством за свое нравственное самоопределение. Вопрос о свободе воли надолго стал предметом споров.

Долгое колебание между признанием полной свободы воли и предопределяющей ролью благодати привело к пониманию свободы выбора средств к достижению единой для всех благодати. В противоположность утверждениям современных «неомифологов», это вело не к унификации личности, а, наоборот, открывало широкую дорогу для личностного поведения, а вместе с этим и для личного спасения.

Уже в первой половине XI века представление о превосходстве индивидуально «направляющей» человека благодати перед слепой «железной необходимостью» закона нашло на Руси вполне теоретическое оформление, каковым является публично произнесенное в Киево-Софийском соборе митрополитом Иларионом «Слово о законе Моисеевом данном ему и о благодати и истине Исус Христом бывшим». Образ иудейского закона — «рабочая Агарь», образ христианской благодати — «свободная Сарра». В отличие от Агари, родившей «раба рабочищъ» (Измаила), свободная Сарра родила Исаака: «свободнаа свободного». «И родися благодать и истина, а не закон; сын, а не раб»¹⁴. «Приговор» рабскому (а вовсе не индивидуализированному, как считают антигалитаристы) язычеству вынесен здесь совершенно определенно. Ко временам Киевской Руси давний спор о соотношении божественной благодати и человеческой воли давно был решен в пользу предопределяющего значения благодати, но при непременном условии, что человек может свободно определять себя к добру. Что касается свободы воли, то хотя в понятие о ней и было внесено ограничение (по сравнению с взглядами Августина), но как раз именно это ограничение и оказалось тем фактором, который вел к индивидуальной (личностной) форме спасения. Как бы велико ни было предопределение Бога к добру, но путь к этому зависит от личных качеств человека. Недаром считается, что только Средние века и были эпохой становления личности в самом глубоком смысле этого слова¹⁵.

Суммируя весьма кратко сказанное о новом типе сознания, а именно: понимание Абсолютного Начала как личного, самого в себе сущего бытия; представление о вочеловечении Бога в лице Христа; обожение человека; относительная, но непременная свобода воли в достижении благодати и возможности спасения, — мы не можем не признать действительной «несостоятельность язычества», что тонко подметил еще С. М. Соловьев¹⁶. Более того, представляется бесспорным, что постепенное преодоление язычества и усвоение нового сознания, приведшего к Крещению Руси, было связано не только с социально-политической необходимостью, но и с внутренним духовным развитием, то есть, в конечном счете, с гносеологической сущностью христианства. Иначе признание прогрессивности христианства «по сравнению с языческим варварством», официально подтвержденное даже в документе «О преподавании истории в школах СССР», теряет всякую силу.

Вне всякого сомнения, процесс формирования нового сознания был долговременным. Оно проникало на Русь задолго до крещения Ольги (957 г.), от которого до Крещения Руси оставалось еще тридцать лет. Независимо от того, насколько полным и добровольным было Крещение Руси, а также независимо от растянутости этого процесса во времени — остается фактом, что это был спонтанный процесс смены одной религии другой, то есть никакого переходного периода в форме двоеверия не могло быть

¹⁴ Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н. Гудзий. М., 1947. С. 58.

¹⁵ Грановский Т. Н. Лекции по истории средних веков. М., 1986. С. 258; Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 269.

¹⁶ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1969. Т. 1. Кн. 1. С. 158, 183.

и не было¹⁷; смена религий была внутренней потребностью населения большой страны. Лучшим доказательством этого является разительный подъем культуры Киевской Руси, в течение первого же полувека занявшей высшие европейские позиции.

Конечно, Киевская Русь была многим, очень многим обязана Византии, давшей Руси мастеров всех видов искусства. И не только мастеров, но и готовые произведения в виде икон, и самых разнообразных предметов культа. Много дала и Болгария. Но ни Византия, ни Болгария ничего не смогли бы сделать, окажись перед ними страна, ничего не знающая кроме идолов. Русь в значительной мере уже жила новым художественным сознанием. Еще до Ольги и ее крещения в Киеве существовала церковь пророка Илии, причем соборная¹⁸. Значит, существовали и приходские храмы. Языческие мероприятия князя Владимира представляются запоздалыми усилиями по сохранению узкоплеменных порядков. Согласие на Крещение Руси показывает, что и князь, и феодальные верхи давно были знакомы с преимуществами христианства. Если бы эти преимущества сводились только к социально-экономическим и политическим мотивам, то мы имели бы дело не с полноценными, живущими сложной духовной жизнью людьми, а с жалкими политиками-прагматиками. Это было бы предельной вульгаризацией истории, так как таких политиков-прагматиков в Средневековье не могло быть.

Даже при учете того, что строителями первых русских храмов, а также первых их росписей, мозаик и икон были греки, появление и высокий уровень этого искусства стали возможными в условиях достаточного его понимания, что, между прочим, проявилось в восторженной оценке послами князя Владимира, присутствовавшими на богослужении в Константинопольской Софии. Красота настолько поразила их, что они заколебались: на земле ли они или на небе. К этому добавлено: «пребывает там Бог с людьми»¹⁹. Скорее всего, эти слова относятся не к концу X, а только к XI веку, но они очень знаменательны. Они свидетельствуют не только о «прорыве» сознания русских людей вверх, в область трансцендентного, но и о персонифицированном характере этого «прорыва», то есть о личностном представлении как Абсолюта, так и духовного единения с ним.

Можно сказать, что это было решающим для нового художественного сознания и художественного творчества. Если даже новообращенным русским еще не было знакомо представление о Боге-Художнике, создавшем мир, то представление о пространстве Вселенной далеко отошло от плоско-круговой и открытой форме языческих капищ. Оно стало мыслиться как вселенский дом с четырьмя углами, стенами, сводом (небом), населенный образами святых, небожителей и завершаемый образом вочеловечившегося Бога — Христа. Мировое пространство стало личностным. Это было величайшим завоеванием архитектурной мысли, и русские люди настолько быстро и глубоко усвоили его, что греческим зодчим, строителям первых митрополичьих кафедралов Киева — Десятинной церкви и Софийского собора — ничего не оставалось делать, как считаться с местными требованиями, благодаря чему архитектурный облик этих построек существенно отличался от византийских образцов.

Не менее разительные новшества были в живописи. Дело даже не столько в появлении и широком развитии лицевых изображений, сколько опять же в личностном их понимании. Теперь весь мир святых и простых людей предстал в виде определенных личностей, наделенных (включая Христа!) индивидуальными чертами, что было строго закреплено в так называемых Подлинниках.

До нас дошло замечательное рассуждение Владимира Мономаха: «Душа своя мне дороже всего света сего»²⁰. В своем «Поучении» он писал: «И этому чуду подивимся,

¹⁷ О невозможности в истории особых «переходных» периодов см.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 421.

¹⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 54.

¹⁹ Там же. Стб. 108.

²⁰ Художественная проза Киевской Руси XI-XIII веков. М., 1957. С. 128.



как из праха (Бог) создал человека, как разнообразны человеческие лица; если и всех людей собрать, не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица, по Божьей мудрости»²¹. Значит, каждому человеку дороже всего своя душа! Это был тот «прорыв вверх», который можно назвать «трансцендентным достоинством человека»²². Он не замедлил сказаться на трактовке образа человека в искусстве Киевской Руси. Теперь стало возможным изображать не просто человека, но различные его состояния: удивление («Воскресение Лазаря»), благодатную любовь («Благовещение»), благоговение («Симеон Богоприимец»), материнскую скорбь («Богоматерь Умилиение»), драматизм («Распятие»), заступничество («Богоматерь Оранта»), ученическую верность и многое-многое другое. В самой трактовке индивидуального облика человека амплитуда художественных характеристик далеко оставила за собой античное искусство. В. Н. Лазарев писал: «В совершенстве владея линией, мозаичисты и фрескисты храма Софии (Киевской — Г. В.) умели не только очертить фигуру и придать силуэту внушительную монументальность; они умели... убедительно обрисовывать черты лица, извлекая из них совершенно особого рода выразительность. Они преувеличивают размер глаз, удлиняют нос, несколько вытягивают лицо. Тем самым они достигают больше одухотворенности. С тонким проникновением характеризуют они мужа “бодрого”, “дерзкого”, “ратного”, “красного лицом”; это мужи “брани” и “храброствующие”. Но еще лучше им удаются характеристики “стариков, убеленных сединок”; это “мужи думающие” и “мужи совета”, “старейшие”, “добрые” и “честные” (то есть почтенные)»²³.

Конечно, такой же была живопись не только Софийского собора, но и других храмов. Безусловно, тон здесь задавали греческие художники, но поразительна быстрота, с какой новое русское искусство усвоили русские мастера. Среди них уже в XI веке славился Алипий, которому приписывается большая и поразительной красоты икона «Богоматери Панагии» (так называемой «Ярославской Оранты») ²⁴. Находки фрагментов настенных росписей при раскопках первых киевских дворцов (так называемого «Дворца Ольги» и др.) свидетельствуют о раннем развитии в Киеве и светского вида живописи.

До сих пор бытует мнение, что скульптура была чужда христианскому мироощущению. Скорее всего, так было в Византии с ее развитым философствующим богословием. Раннее христианство категорично не отвергало трехмерную пластику. Известны статуэтки Христа в виде Доброго Пастыря. Отсюда шел путь к дороманской и романской скульптуре.

В Киевской Руси X–XI вв. сложилось почти такое же положение. Правда, здесь не было ничего похожего на раннехристианское наследие, но не было и теоретически обоснованного заграждения скульптуре. Совсем недавно еще божества воплощались в трехмерном («круглом») материале. Нужно было только изменить их безличностный облик на личностный. В качестве переходных образов оказались удобными те же языческие персонажи, но наделенные христианской символикой. Так, вместо Доброго Пастыря в киевской скульптуре появились Геракл (или Самсон), удушающий льва. Трудно сказать, кого символизировал Дионис, везомый на колеснице упряжкой львов²⁵. Не исключено, что в этой паре монументальных шиферных рельефов, украшавших в XI в. один из фасадов киевских здания (храма? дворца?), символизировалась победа христианства над язычеством. Идею триумфа молодой Киевской Руси выражала другая пара тоже

²¹ Там же. С. 120.

²² Философская энциклопедия. Т. 5. С. 449.

²³ Лазарев В. Н. Живопись и скульптура Киевской Руси // История русского искусства. М., 1953. Т. 1. С. 175–176.

²⁴ Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи. М., 1963. Т. 1. С. 51–52, табл. 3.

²⁵ Даркевич В. П. О некоторых византийских мотивах в древнерусской скульптуре // Славяне и Русь. М., 1968. — Тут же приведена библиография.

монументальных шиферных рельефов. На одном рельефе изображены в антитетической композиции конные святые воины Георгий и Федор Стратилат, а на другом, в такой же композиции конные Нестор и Дмитрий Солунский²⁶. Оба рельефа, по-видимому, находились на фасаде собора Михайловского монастыря (1108 г.).

Если в первой паре рельефов господствует мифологическая сюжетика, то во второй паре — легендарно-историческая. Таким образом, личностное начало постепенно углублялось. Оно, конечно, не могло еще привести к такому индивидуализированию персонажей, как в живописи, но в фасадной скульптуре и задачи были иные. Здесь на первом плане было выражение не одухотворенности, а физической силы, героизма, это и наблюдается в рельефах. Их материал (местный шифер) и некоторая лапидарность резьбы говорят о киевском мастерстве. Как бы не была лапидарна эта резьба, но после столпообразных идолов из деревни Иванковцы и четырехликого Збручского идола (X в.?) — Геракл, Дионис и святые воины знаменуют начало развитой фигуративной скульптуры Древней Руси, подготовку знаменитой владимиро-суздальской пластики.

Из-за профессиональной ограниченности мы можем только вскользь коснуться музыки, игравшей колоссальную роль в формировании нового художественного сознания. Молодой Ф. Энгельс, посетивший в городе Ксантене местный готический собор, писал: «Звуки органа с шумом неслись с хоров вниз, — ликующая толпа покоряющих сердце воинов, — и мчались по гулкому нефу, пока не пропадали в отдаленных ходах и переходах церкви. Пусть и твое сердце поддастся им, о сын XIX века! — эти звуки смирили более сильных и неподатливых, чем ты. Они прогнали старых германских богов из их рощ, они повели героев великой эпохи...»²⁷.

Православная Церковь не приняла органа, но сказанные Ф. Энгельсом в отношении средневековой Германии, справедливо и для Древней Руси. И в Киевской Руси новое певческое искусство не шло ни в какое сравнение с языческими восклицаниями, не говоря уже о новой величественной архитектуре, в гулких нефах которой неслись хоровые звуки новых гимнов. IX–X века были временем, когда в певческом искусстве возобладала жанровая форма канона, разработанная преподобными Андреем Критским, Иоанном Дамаскиным и др.²⁸. Сложные построения канона, в котором главная тема разделяется на несколько песен, связуемых ирмосами и разработываемых тропарями, определила собой и построение системы храмовых росписей, «приучив» художественное мышление русских людей к полифонизму, столь тонко разработанному много позднее в романах Ф. М. Достоевского.

Если свести суть нового художественного сознания Киевской Руси X–XI веков к общему знаменателю, то им опять же будут слова митрополита Илариона, произнесенные при Ярославе Мудром в Киевском Софийском соборе: «Закон бо предтеча бе и слуга будущему веку». Переход от Закона к Благодати — это переход от рабства к свободе. «Человек должен вести себя не как раб, повинувшись приказам, а как свободное существо, следуя по собственной воле моральным принципам»²⁹. Иларион здесь за 800 лет предвосхитил Лессинга, Канта и Гегеля³⁰.

Все сказанное открывало собою эру нового сознания Древней Руси. В этом состоит величайшее значение христианизации Руси, совершившейся 1000 лет тому назад.

²⁶ Вагнер Г. К. Проблема жанров в древнерусском искусстве. М., 1974. С. 129 и сл. — Тут же приведена библиография.

²⁷ Энгельс Ф. Родина Зифрида // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.; Л., 1929. Т. 2. С. 63.

²⁸ Аверинцев С. С. У истоков поэтической образности византийского искусства // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 430, 431, 449.

²⁹ Хрестоматия по древней русской литературе. С. 58.

³⁰ Гулыга А. Поиски абсолюта // Новый мир. 1987. № 10. С. 249.