

«Религиозная организация – духовная образовательная  
организация высшего образования Русской Православной Церкви  
«Общecerковная аспирантура и докторантура  
имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»

*На правах рукописи*

Иеромонах Дометиян  
(Давид Арсенович Маркарян)

ГЕНЕЗИС И РАЗВИТИЕ ТРАДИЦИОННОГО ТИПА МОНАСТЫРСКОГО  
АНСАМБЛЯ НА ПРИМЕРЕ РУССКИХ МОНАСТЫРЕЙ XIV–XVII СТОЛЕТИЙ.

Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата богословия

Научный руководитель:  
кандидат искусствоведения  
Ревзина Ю. Е.

Москва  
2019

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	3
<b>ГЛАВА 1. АРХИТЕКТУРНО-ЛАНДШАФТНАЯ СИМВОЛИКА ХРАМОВОГО КОМПЛЕКСА В ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ</b> .....	21
1.1. Истоки возникновения канонического каркаса монастырского пространства	21
1.2. Архитектурно-ландшафтная символика христианского монастыря как модель «рая на земле» в Византии и западноевропейском Средневековье .....	63
1.3. Особенности исторического развития древнерусского монастыря и традиций «райского сада» .....	73
1.4. Канонический каркас христианского храмового комплекса .....	87
<b>ГЛАВА 2. АРХИТЕКТУРНО-ЛАНДШАФТНЫЙ КОМПЛЕКС ПРАВОСЛАВНОГО МОНАСТЫРЯ КАК ОСОБЕННОСТЬ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО МИРООЩУЩЕНИЯ</b> .....	93
2.1. Сакральный ландшафт – зеркало этнической духовной культуры .....	93
2.2. Идея ценности божественной первоизданной природы в учении исихазма .	104
2.3. Стремление к актуализации в мире Божественного замысла о творении и его влияние на формирование структурных особенностей канонических искусств в Древней Руси .....	117
<b>ГЛАВА 3. ОСОБЕННОСТИ АРХИТЕКТУРНОГО И ЛАНДШАФТНОГО РЕШЕНИЯ АНСАМБЛЕЙ РУССКИХ МОНАСТЫРЕЙ XIV–XVII ВВ.</b> .....	150
3.1. Исторические условия и особенности развития архитектурно-ландшафтных ансамблей монастырей Москвы как отражение православных представлений о мире (XIV–XV вв.) .....	150
3. 2. Монастырь как центр русской духовности и государственности: монастырские комплексы XVI–XVII вв. ....	198
<b>ВЫВОДЫ</b> .....	235
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	238
<b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	248

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы.** Возрождение в нашем отечестве православных традиций существенно изменило мировоззренческие и ценностные ориентации современного общества. Возникло мощное движение по восстановлению храмов, изучению и возвращению культурно-исторического наследия, в том числе и канонических традиций древнерусского монастыря.

Монастыри, сохранявшие в чистоте основы православной жизни, всегда притягивали к себе ищущих «земной правды и небесного отечества». В истории православия на Руси именно в монашеской среде шло первоначальное освоение христианского вероучения и формировались собственное богословское мировоззрение и идеалы. Монастыри брали на себя миссию просвещения и духовного окормления всего христианского населения Руси, оставив ей сонм канонизированных святых в XIV–XVI вв.

Обители становились центрами образования, науки и культуры в целом, где значительное место занимали различные виды искусства. Здесь сосредотачивались традиции агиографии и литургики, русской истории в ее летописаниях, развивались и крепились разнообразные искусства — от храмового зодчества, иконографии и духовной музыки до колокольного, прикладного и садово-паркового искусств. Свойственные монастырям общинная соборность и системная экономика имели непосредственное отношение к становлению и укреплению русской государственности. При этом в исторически сложные моменты монастыри всегда оказывались равнодушны, но молитвенно (и не только) преданы идее единения и сплоченности нации и государства.

Таким образом, русский православный монастырь, сосредотачивавший в себе разнообразные функции и значения, становился феноменальным институтом, встроенным в структуру социума и влиявшим на духовные, культурные, социальные, хозяйственно-экономические и политические начала жизни древнерусского государства. При этом о главном предназначении русского монастыря святитель Игнатий Брянчанинов говорит: «Монашество не есть

учреждение человеческое, а Божеское, и цель его, отдалив христианина от сует и попечений мира, соединить его, посредством покаяния и плача, с Богом, раскрыв в нем отселе Царствие Божие»<sup>1</sup>.

Существование такого сообщества монашествующих, предполагавшего отстраненность от мира и автономное существование с устойчивым укладом жизни, должно было получить и не менее самобытное пространственное оформление. Им стал монастырский архитектурно-ландшафтный комплекс, происхождением своим уходящий в глубокую древность и каноническими моделями, полными символики и метафорических смыслов, выразивший характерные религиозные представления о мире.

В связи с интенсивным восстановлением и развитием монастырской жизни, проблема изучения канонического строения храмового архитектурно-ландшафтного комплекса, его функционально-пространственных, религиозно-семантических значений приобретает особую важность. И хотя отдельные вопросы данной проблемы уже становились предметом исследования в целом ряде научных трудов (Д. С. Лихачева, И. Л. Бусевой-Давыдовой, Е. М. Колычевой, А. А. Медведевой и др.), появление современной научно обоснованной концепции о самобытности древнерусского религиозного сознания открывает новые возможности, а именно — возможность изучения данной проблемы с опорой на динамическую взаимосвязь архитектурно-ландшафтной канонической модели русского монастыря с развивающейся богословской мыслью и православным видением мира.

Рассматривая вопрос **степени изученности темы и историографии**, следует заметить, что специальных исследований, обращенных к поставленной в данной работе проблеме, не существует. Есть достаточно пространное исследование С. В. Ильвицкой посвященное, однако, изучению развития монастырских комплексов на Балканах<sup>2</sup>. Исследования же древнерусского архитектурно-ландшафтного

<sup>1</sup> Роман (Лукин), архим. Симфония по письмам святителя Игнатия (Брянчанинова). – М., 2007. – С. 104.

<sup>2</sup> Ильвицкая, С. В. Закономерности формирования архитектуры православных монастырских комплексов на примере балканских стран: дис. ... док. архитектуры: 18.00.02. – М., 2005. – 696 с.

монастырского комплекса до сих пор, как правило, имели узкоспециальный характер и не требовали тех комплексных измерений, которые оказались необходимы для решения выдвигаемой проблемы. Междисциплинарный характер исследования потребовал для его теоретических построений обращения к научным источникам из разнообразных областей знаний.

Выяснение генезиса архитектурно-ландшафтной схемы христианского монастыря и религиозно-семантических значений ее элементов связано с историко-архитектурными исследованиями дохристианской и христианской эпох. основополагающим стал не теряющий до сих пор своего научного значения фундаментальный труд английских египтологов Б. и Б. Ф. Флетчеров<sup>3</sup>, состоящий из очерков, посвященных, в частности, архитектурным стилям Древнего Египта, Древней Греции, Древнего Рима, Византии во взаимоотношениях «средиземноморских культур» (Флетчер). Ученые рассмотрели особенности традиций устройства храмовых комплексов, значение при них аллей и оград (стен и колонн-ограждений, «каменных садов»), обратили внимание на растительный декор египетской, греческой, римской, византийской архитектуры, затронув в некоторой степени и мистическую символику всех этих элементов, а также вопросы (начинавшие интересовать в этот период историков) зависимости характера народа и его культуры от природных условий. На основании этих материалов оказалось возможным пронаблюдать в различных культурах взаимодействие сада с архитектурным декорированием, запечатлевшим образы сада и их сакральные значения.

К изучению вопроса генезиса христианского монастыря привлекались труды дореволюционного периода<sup>4</sup>, а также историко-архитектурные коллективные

---

<sup>3</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – СПб., 1911. – Вып. 1. – Древняя архитектура. – 216 с.

<sup>4</sup> Кондаков Н. П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. – СПб., 1904. – 455 с.; Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне. – СПб., 1902. – 312 с.; Кондаков Н. П. Путешествие на Синай в 1881 г. Из путевых впечатлений. Древности Синайского монастыря. – Одесса: Тип. П. А. Зеленого, 1882. – 160 с.

труды отечественных ученых советского периода<sup>5</sup>. Работы последнего времени – Н. В. Бирюковой, Т. Кашириной, Т. Евсеевой, С. В. Ильвицкой<sup>6</sup>.

Сады и священные рощи, как входившие в планы оформлений храмовых пространств дохристианских культур, потребовали знакомства с целым корпусом специальной исследовательской отечественной и зарубежной литературы, касающейся происхождения, истории развития, структуры, семантики садов и связанных с ними мировоззренческих установок древних народов. Ценность работы В. Я. Курбатова<sup>7</sup> значительна уже в том смысле, что впервые в отечественной историографии в ней представлена история развития садового искусства от древности, Месопотамии и Египта, до современной автору России. Работа С. И. Ванина<sup>8</sup> раскрывает важные представления о композиционном устройстве египетского сада регулярной планировки (на принципе геометрических схем), с водными источниками, системой ограждений, имевших и мистическое значение. В работе Е. В. Шервинского<sup>9</sup> дается четкое понятие о регулярном и пейзажном стилях. Немецкий исследователь Ф. Вёниг<sup>10</sup> рассмотрел символические различия египетских садов. Тему растительного состава, структуры садов, семантики деревьев и цветочного ряда у народов древних цивилизаций подробно исследовал А. Д. Жирнов<sup>11</sup>. Русское искусство садов, в том числе монастырских, в историческом ракурсе рассматривается в работах А. П. Вергунова и В. А. Горохова, Т. Б. Дубяго<sup>12</sup>. В раскрытии особенностей организации русского

<sup>5</sup> Всеобщая история архитектуры / под общей редакцией Д. Е. Аркина, Н. И. Брунова, М. Я. Гинзбурга (главный редактор). – М., 1944. – Т. 1. – 370 с.; Всеобщая история архитектуры. Архитектура Древней Греции / под общей редакцией Блаватского В. Д., Маркузона В. Ф., Михайлова Б. П., Сарабьянова В. Н., Чернова Н. Г. – М.: Изд-во академии архитектуры СССР, 1949. – Т. 2, кн. 1. – 540 с.; *Халпахчян О. Х.* Всеобщая история архитектуры в 12 т. / отв. ред. О. Х. Халпахчян. – М., 1970. – Т. 1. Архитектура Древнего мира. – 512 с.

<sup>6</sup> *Бирюкова Н. В.* История архитектуры. – М., 2005. – 366 с.; *Каширина Т., Евсеева Т.* Русские храмы. – М.: Мир энциклопедий, 2006. – 184 с.; *Ильвицкая, С. В.* Эволюция православной культовой архитектуры. – М., 2012. – 96 с.; *Ильвицкая, С. В.* Архитектура мировых конфессий. Страны Востока. – М., 2010. – 376 с.

<sup>7</sup> *Курбатов В. Я.* Сады и парки: История и теория садового искусства. – Петроград: Товарищество М. О. Вольф, 1916. – 860 с.

<sup>8</sup> *Ванин С. И.* Сады и парки древнего Египта и Ассирии-Вавилонии // *Природа*. – 1938. – № 5. – С. 112–121.

<sup>9</sup> *Шервинский Е. В.* Проблема освоения наследия садово-парковой архитектуры // Сб. статей под общ. ред. М. П. Коржева, Л. Б. Лунц и М. И. Прохоровой. – М., 1936. – С. 81–105.

<sup>10</sup> *Wönig F.* Die Pflanzen im alten Aegypten. – Leipzig, 1897. – 425 p.

<sup>11</sup> *Жирнов А. Д.* Искусство паркостроения. – Львов, 1977. – 208 с.

<sup>12</sup> *Вергунов А. П., Горохов В. А.* Русские сады и парки. – М.: Наука, 1987. – 416 с.; *Вергунов А. П., Горохов В. А.* Вертоград: садово-парковое искусство России (от истоков до начала XX века). – М., 1996. – 432 с.; *Дубяго Т. Б.* Русские регулярные сады и парки. – Л., 1963. – 341 с.

монастырского сада интересна также квалификационная работа А. А. Медведевой<sup>13</sup>. Одним из значительнейших трудов последних десятилетий, посвященных садам, является монография Д. С. Лихачева<sup>14</sup> с самобытной садово-парковой концепцией, в которой искусство сада понимается ученым как отражение жизни и показатель «эстетического климата эпохи». В книге представлен разнообразный фактический материал (не лишенный философских трактовок), целый ряд мыслей и идей, относящихся к осмыслению семантики и исторических судеб сада разных народов и стран, в том числе русского монастырского. Не менее ценным в современной историографии русского монастырского садового искусства следует считать фундаментальный труд доктора культурологии В. М. Черного<sup>15</sup>, в котором на основе широкого корпуса фактических материалов (исторических, литературных и летописных источников) дается достаточно убедительная аргументация положения о преемственности византийских традиций «райского сада» (декоративных садов, построенных на регулярной основе) русским монастырем с момента его основания.

Как элемент «символической системы» архитектурно-ландшафтного храмового комплекса сад рассматривается в работе О. И. Бумагиной<sup>16</sup>. Выделенная автором устойчивая «символическая схема» храмового комплекса из «пяти главенствующих элементов» выглядит достаточно убедительной. Однако нам показалось необходимым подкрепить выдвинутые положения более пристальным изучением эпох, привлечением широкого спектра исторических фактов. При этом к использованию нами было предложено понятие «канонический каркас», подчеркивающее в данном случае теологическую принадлежность системы пяти элементов. Особенности толкований (непротиворечащие друг другу в целом) термина «канонический» в греческой практике исследует доктор философских

---

<sup>13</sup> *Медведева А. А.* Русские монастырские сады: Вопросы ландшафтной организации: дис. ... канд. архитектуры [Электронный ресурс]. – СПб., 2002. URL: <http://www.dslib.net/restavracja/russkie-monastyrskie-sady-voprosy-landshaftnoj-organizacii.html> (дата обращения: 02.09.2017).

<sup>14</sup> *Лихачев Д. С.* Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – М., 1998. – 471 с.

<sup>15</sup> *Черный В. Д.* Русские средневековые сады. Рукописные памятники Древней Руси. – М., 2010. – 176 с.

<sup>16</sup> *Бумагина О. И.* Архитектурная ландшафтная символика монастырских садов (на примере Москвы): дис. ... канд. архитектуры. – М., 1994. – 121 с.

наук Е. Г. Мещерина<sup>17</sup>, в практике церковно-славянского языка – богослов протоиерей Григорий Дьяченко<sup>18</sup>, иерей Николай Чернышев и А. Жолондзь<sup>19</sup>, в понимании современной философии термин рассматривается в исследованиях Ю. М. Лотмана и С. С. Аверинцева<sup>20</sup>.

В качестве обоснований повторности «канонического каркаса» в решениях храмовых ансамблей различных по времени и верованиям культур использовались концептуальные положения работ двух самобытных мыслителей XX века – религиоведа, историка и философа Мирче Элиаде<sup>21</sup> и русского философа Ивана Александровича Ильина<sup>22</sup>. Так, М. Элиаде аргументированно говорит о «фундаментальном единстве религиозных феноменов и одновременно – о неистощимой новизне способов их выражения». Проведенная И. А. Ильиным «апология дохристианских молитвенников и праведников» в нашем случае помогает объяснить и высокий смысл Божественного Промысла, проявленный в заимствованиях, в «актах» подражаний на почве архитектурно-ландшафтных систем культовых пространств.

Крайне ценными в решении этой проблематики становятся работы современных ученых, доктора искусствоведения протоиерея Стефана Ванеяна и доктора архитектуры А. С. Щенкова<sup>23</sup>. Объясняя церковную (христианскую) археологию как науку не только о христианских древностях, но одновременно и «науку о христианской современности», прот. Стефан Ванеян подчеркивает, что «церковное искусство – тот аспект церковной жизни, который выражен, в первую очередь, в Евхаристии и всегда остается частью настоящего и даже оказывается

<sup>17</sup> Мещерина Е. Г. Музыкальная культура средневековой Руси. – М.: Канон, 2008. – 316 с.

<sup>18</sup> Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. – М., 1993. – 1158 с.

<sup>19</sup> Чернышев Н., иер., Жолондзь А. Вопросы современного иконопочитания и иконописания // Альфа и Омега. – 1977. – № 2 (13). – С. 259–279.

<sup>20</sup> Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблемы канона в средневековом искусстве Азии и Африки: сб. ст. – М., 1973. – С. 16–22.; Аверинцев С. С. Предварительные замечания к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство: Зарубежные связи. – М., 1975. – С. 371–397.

<sup>21</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. – М., 2001. – 464 с.

<sup>22</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: в 2-х т. – Париж, 1953. – 589 с.

<sup>23</sup> Архитектура русского православного храма / под общ. ред. доктора архитектуры А. С. Щенкова. – М.: Памятники исторической мысли, 2013. – 528 с.



эсхатологическим измерением мистического опыта Церкви»<sup>24</sup>. «Вневременность и экстерриториальность сакрального содержания храма» как важнейший аспект исторического фактора рассматривает А. С. Щенков, указывающий, что «стремление к сохранению сакрального содержания храмовой архитектуры всегда заставляло во многом держаться канона, как он виделся в ту или иную эпоху». Отсюда возникала «историческая преемственность, эволюционность развития архитектуры храма» во все периоды, кроме тех, которые программно порывали с прошлым (но и там канон не умирал, только резко сокращалось контролируемое им содержательное пространство)». Возникающая при этом парадоксальность – «вневременное реализовывалось в исторических формах», «экстерриториальное выражалось в формах, национально или государственно локализованных» – вполне согласуется, считает исследователь, «с антиномичностью, диалектичностью христианского богословия»<sup>25</sup>.

Вопрос наличия национального взгляда в восприятии сада как элемента схемы монастырского ансамбля (во второй главе) рассматривался в нашей работе, в первую очередь, с позиции взаимовлияний ландшафта и этнических культур. Размышления о связи этноса и ландшафта оставили многие русские и западные ученые и философы – А. Гумбольдт<sup>26</sup>, В. О. Ключевский<sup>27</sup>, Л. Н. Гумилев<sup>28</sup>, У. Эко<sup>29</sup> и др. Изучая вопрос, В. О. Ключевский создал классификацию, указывающую на присутствие двух издавна противоречащих тенденций: – человек приспосабливается к окружающей его природе, к ее силам и способам действия; – человек приспосабливает природу к себе самому, к своим потребностям, от которых не может и не хочет отказываться. Л. Н. Гумилев разработал убедительную концепцию о влиянии ландшафта на этнические представления о

<sup>24</sup> Ванеян С., свящ. Христианская археология и церковное искусство: аспекты эпистемологии // Вестник ПСГТУ. – 2011. – Серия V. Вып. 3 (6): Вопросы истории и теории христианского искусства. – С. 7–33.

<sup>25</sup> Щенков А. С. Проблемы традиционной формы в современном храмостроении России // Храмостроительство в России. Традиции и современность. – М., 1996. – С. 19–24.

<sup>26</sup> Гумбольдт А. География растений. – М., 1936. – 240 с.

<sup>27</sup> Ключевский В. О. Избранные сочинения. – М.: АН СССР, 1956. – Т. 1. – 432 с.

<sup>28</sup> Гумилев Л. Н. Этнос и ландшафт. // Доклады Географического общества СССР. – М., 1968. – Т. 100, вып. 68. – С. 193–202.

<sup>29</sup> Эко У. Эволюция средневековой эстетики / пер. с итал. Ю. Н. Ильина. – СПб: Азбука-Классика, 2004. – 288 с.

мире и неразрывности взаимоотношений этноса с уникальным «кормящим и вмещающим» ландшафтом. Развитие этих идей встречаем у современных ученых, в частности одного из ведущих ландшафтоведов – В. А. Николаева<sup>30</sup>, поднимающего вопрос о различиях средневековых мировоззренческих позиций западноевропейских народов (направленных на постоянное стимулирование «окультуривания природной среды») и русского народа (обожеествлявшего и превозносившего первозданную природу).

Эти положения стали основанием к постановке нового вопроса о самобытной трактовке русским иночеством понятия «райский сад» в период расцвета исихазма с XIV и вплоть до переломного XVI века. Важное значение при этом имели отдельные замечания Д. С. Лихачева<sup>31</sup>. Например, ученый говорит об особом восприятии первозданной «безгрешной» природы удалявшимися из мира отшельниками, упоминает о бытовавших в это время на Руси литературных сочинениях первых веков христианства, не противоречивших такому восприятию. Изучению вопроса способствовали ценные исследования жизненного пути Нила Сорского и сами сочинения преподобного (в частности «Устав о скитской жизни»), изданные литературоведом, филологом Г. М. Прохоровым<sup>32</sup>. Использовались также материалы публикаций С. Н. Большакова<sup>33</sup>, историка церкви А. Н. Муравьева<sup>34</sup>, филолога-слависта Ю. К. Бегунова<sup>35</sup>, В. О. Ключевского<sup>36</sup>, историка архитектуры Г. В. Алферовой<sup>37</sup> и других авторов, направленные на изучение духовного опыта и опыта устройства жизни и быта скитских и монастырских

<sup>30</sup> Николаев В. А. Ландшафтоведение. Эстетика и дизайн. – М., 2005. – 176 с.

<sup>31</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – 471 с.

<sup>32</sup> Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / изд. подг. Г. М. Прохоров. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. – 424 с.

<sup>33</sup> Большаков С. Н. Преподобный Нил Сорский // Вестник Русского западноевропейского патриаршего экзархата. – Париж, 1960. – № 36. – С. 47–48.

<sup>34</sup> Муравьев А. Н. Русская Фиваида на севере. – М., 1995. – 524 с.

<sup>35</sup> Бегунов Ю. К. Слово иное – новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладениями Церкви // Труды Отдела древнерусской литературы. – М., 1964. – С. 351–364.

<sup>36</sup> Ключевский В. О. Россия в исторических портретах. – М., 2015. – 769 с.

<sup>37</sup> Алферова Г. В. «Кормчая книга» как ценнейший источник древнерусского градостроительного законодательства: Ее влияние на художественный облик и планировку русских городов // Византийский временник. – М., 1973. – Т. 35. – С. 195–220.

поселений святыми подвижниками Сергием Радонежским, Нилом Сорским и их учениками.

Мотивировать мало освоенное к настоящему времени положение о связи монастырского сада с каноническими искусствами (на семантическом и более глубинном уровне структурных начал) позволили отдельные положения авторитетных трудов в области богословия и философии, культурологии, искусствоведения и музыковедения, литературоведения и естественных наук. В частности, использовались работы Н. А. Бердяева, Е. Н. Трубецкого<sup>38</sup>, Е. Г. Мещериной<sup>39</sup>, Е. В. Герцмана<sup>40</sup>, Г. К. Вагнера<sup>41</sup>, Л. А. Успенского<sup>42</sup>, свящ. Павла Флоренского<sup>43</sup>, Н. К. Рериха<sup>44</sup>, М. С. Гладкой<sup>45</sup>, И. К. Языковой<sup>46</sup>, монахини Иулиании (Соколовой)<sup>47</sup>, В. Н. Холоповой<sup>48</sup>, Д. С. Лихачева<sup>49</sup>, А. Ф. Львова<sup>50</sup>, С. В. Смоленского<sup>51</sup>, С. Матхаузеровой<sup>52</sup>, о принципе П. Кюри<sup>53</sup> и др.

В последней главе диссертации рассматривается основная проблема – развитие канонической модели (канонического каркаса) древнерусского монастыря в условиях исторически складывавшегося Московского государства в XIV–XVII вв. в динамической взаимосвязи с развивавшейся отечественной богословской мыслью и православным видением мира. Решение проблемы осуществлялось путем последовательного раскрытия ее отдельных аспектов.

<sup>38</sup> Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконописи (1916) // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.: антология / сост. общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. – М.: Прогресс, 1993. – С. 220–246.

<sup>39</sup> Мещерина Е. Г. Музыкальная культура средневековой Руси. – 316 с.

<sup>40</sup> Герцман Е. В. Византийское музыкознание. – Л.: Музыка, 1988. – 256 с.

<sup>41</sup> Вагнер Г. К. Скульптура Древней Руси, XII век: Владимир, Боголюбово. – М.: Искусство, 1969. – 480 с.

<sup>42</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. – Переславль, 1997. – С. 514.

<sup>43</sup> Флоренский П. А., свящ. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительном произведении. – М., 1993. – С. 233; Флоренский П. А., свящ. Храмовое действо как синтез искусств // Избранные труды по искусству. – М., 1996. – С. 199–215.

<sup>44</sup> Рерих Н. Письмо художника. // Русская икона. – СПб., 1914. – Сб. 1. – С. 14.

<sup>45</sup> Гладкая М. С. Рельефы Дмитриевского собора во Владимире. Опыт комплексного исследования. – М.: Индрик, 2009. – 288 с.

<sup>46</sup> Языкова И. К. Живопись исихазма. Учение о Фаворском свете и иконография. Богословие иконы. – М.: Общедоступный Православный Университет, 1995. – 118 с.

<sup>47</sup> Иулиания (Соколова), мон. Труд иконописца. – Троице-Сергиева Лавра, 1995. – 352 с.

<sup>48</sup> Холопова В. Н. Русская музыкальная ритмика. – М.: Советский композитор. – М., 1983. – 281 с.

<sup>49</sup> Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV в.). – М.: Л., 1962. – 172 с.

<sup>50</sup> Львов А. Ф. О свободном и несимметричном ритме. – СПб., 1858. – 55 с.

<sup>51</sup> Смоленский С. В. Азбука знаменного пения старца Александра Мезенца. – Казань, 1888. – 132 с.

<sup>52</sup> Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. – Praha: Univ. Karlova, 1976. – 145 с.

<sup>53</sup> Данилова М. И., Кобякова И. И. В. И. Вернадский: в поисках симметричного ответа // Вопросы современной науки и практики. Университет им. В. И. Вернадского. – 2016. – № 3 (61). – С. 9–20.

Центральный аспект – поэтапное формирование архитектурно-ландшафтного монастырского ансамбля в исторических границах указанного периода – потребовал обращения к историографии русского монастыря, подразделяющейся на три периода: дореволюционный, советский, постсоветский. Большинство дореволюционных работ носили историко-описательный характер. Таковы энциклопедические издания П. П. Сойкина<sup>54</sup>, епископа Арсения (Денисова)<sup>55</sup>, С. В. Булгакова<sup>56</sup>, популярный сборник «Прогулки по Москве»<sup>57</sup>. Историографическая составляющая исследований древнерусского монастырского комплекса в советский период была крайне незначительна вплоть до 1980-х годов и сводилась, как правило, к работам специалистов по храмовой архитектуре. К более редким статьям с «монастырской тематикой» относятся статьи В. В. Косточкина<sup>58</sup> и ценная статья искусствоведа М. А. Ильина<sup>59</sup>, посвященная изучению фортификационных функций монастырских стен, т. е. направленная на выяснение древнерусского опыта военной обороны. Ее публикацию следует понимать как один из исключительных случаев, ввиду особенного исторического момента. В исследованиях последних трех десятилетий отчетливо обозначился всесторонний интерес к монастырской культуре. Появились издания, воссоздающие дореволюционную традицию энциклопедических обзоров монастырей, например фундаментальный труд О. А. Платонова<sup>60</sup>, а также множество научных статей по разнообразным вопросам исторической монастырской проблематики.

---

<sup>54</sup> Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. – СПб.: П.П. Сойкин, 1909. – 712 с.

<sup>55</sup> *Арсений (Денисов), еп.* Православные монастыри Российской империи / сост. Л. И. Денисов. – М.: А.Д. Ступин, 1908. – 984 с.

<sup>56</sup> *Булгаков С. В.* Монастыри в 1913 году. Русские монастыри: Центральная часть России. – М.: Очарованный странник, 1995. – 396 с.

<sup>57</sup> Прогулки по Москве и ее художественным и просветительным учреждениям / ред. Н. Гейнике, Н. Елагин, Е. Ефимова, И. Шитц. – М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1917. – 672 с.

<sup>58</sup> *Косточкин В. В.* Государев мастер Федор Конь. – М.: Наука, 1964. – 175 с.

<sup>59</sup> *Ильин М. А.* Монастыри Московской Руси XVI века как оборонительные сооружения // Исторический журнал. – 1944. – № 7–8. – С. 75–81.

<sup>60</sup> Русские монастыри и храмы. Историческая энциклопедия / сост. и отв. редактор О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – 688 с.

Как наиболее значительное исследование особенностей структуры, функционально-пространственных, семантических значений элементов русского монастырского ансамбля следует выделить статью доктора искусствоведения И. Л. Бусевой-Давыдовой<sup>61</sup>, обращенную к модели монастырского ансамбля XVIII века. Наше аналитическое исследование первых шагов в формировании монастырского ансамбля Московского княжества XIV–XV вв. пришлось выстраивать на основе текстовых фрагментов из житий Сергия Радонежского, написанных Пахомием Сербом (Логофетом)<sup>62</sup> и Епифанием Премудрым<sup>63</sup>. Использовалась также трактовка житий преподобного Сергия в трудах архиепископа Никона (Рождественского)<sup>64</sup>, историков церкви Е. Е. Голубинского<sup>65</sup> и П. С. Казанского<sup>66</sup>, В. О. Ключевского<sup>67</sup>. Ценные замечания, способствовавшие раскрытию вопроса, были найдены в работах митрополита Макария (Булгакова)<sup>68</sup>, И. М. Концевича<sup>69</sup>, современного исследователя Б. М. Клосса<sup>70</sup>.

Традиции Московской школы XVI–XVII вв. в устройстве монастыря имеют значительную исследовательскую базу работ, рассматривающих тему в различных ракурсах — от стилистики и жанровой классификации храмов до истории монастырских комплексов<sup>71</sup>.

<sup>61</sup> Бусева-Давыдова И. Л. Развитие композиции русских монастырей эпохи классицизма // Матвей Федорович Казаков и архитектура классицизма: сб. статей. – М., 1996. – С. 126–134.

<sup>62</sup> Тихонравов Н. С. Древнее житие преподобного Сергия Радонежского. – М., 1892. – 362 с.

<sup>63</sup> Леонид (Кавелин), архим. Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия-чудотворца и похвальное ему слово, написанное учеником его Епифанием Премудрым в XV в. // Памятники древней письменности и искусства. – 1885. – Вып. 58. – 246 с.

<sup>64</sup> Никон (Рождественский), архиеп. Житие преподобного Сергия Радонежского. – Свято-Троицкая Лавра, 1997. – 224 с.

<sup>65</sup> Голубинский Е. Е. История Русской Церкви в 2 т. – М., 1900. – Т. 2. Период второй, Московский. От нашествия Монголов до митрополита Макария включительно. – 919 с.

<sup>66</sup> Казанский П. С. История Православного русского монашества, от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Святой Троицы преподобным Сергием. – М., 1855. – 205 с.

<sup>67</sup> Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. – М.: Мысль, 1993. – С. 192–205.

<sup>68</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. – 2-е изд. – М., 1996. – Кн. 4. – 690 с.

<sup>69</sup> Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – Париж, 1952. – 171 с.

<sup>70</sup> Клосс Б. М. Монашество в эпоху образования централизованного государства // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: исторические очерки / отв. ред. Н. В. Сеницына, Ин-т российской истории. – М.: Наука, 2002. – С. 57–80.

<sup>71</sup> Лавров В. А. Развитие планировочной структуры исторически сложившихся городов. – М.: Стройиздат, – М., 1977. – 176 с.; Ильвицкая, С. В. Архитектурная концепция храма-памятника в древнем московском монастыре // Архитектура и строительство России. – М., 2015. – №11-12. – С. 16-24; Федотова, Л. А. Архитектурная организация исторических комплексов паломнического туризма (на примере Коломенского района): дис. ... канд. архитектуры: 05.23.21. – М., 2013. – 211 с.

Вопрос символических значений монастырского комплекса и храмов рассматривается на основе богословской работы протоиерея Кирилла Копейкина<sup>72</sup>, материалов книги доктора философских наук Е. В. Шевцова и кандидата философских наук К. В. Бобкова<sup>73</sup>, исследующих сущность православного символизма. Особую значимость в этой проблематике имеют работы историка и богослова протоиерея Льва Лебедева, посвященные «иерусалимским» смыслам русских монастырей<sup>74</sup>. Ценными в этом ряду становятся работы И. Л. Бусевой-Давыдовой<sup>75</sup> и М. В. Живова<sup>76</sup>. К изучению вопроса символики элементов «канонического каркаса» монастыря привлекались и исследования по иконографии, в частности – издание «Каталога древнерусской живописи»<sup>77</sup> с пояснениями, квалификационная работа Ю. Н. Бузыкиной<sup>78</sup>, касающаяся иконографии Сергия Радонежского.

Целенаправленно не поднимавшийся ранее вопрос взаимосвязи канонической модели русского монастыря с исторически развивавшейся богословской мыслью и православными представлениями о мире изучался с привлечением философских и богословских трудов протоиерея Василия Зеньковского<sup>79</sup>, протоиерея Георгия Флоровского<sup>80</sup>, Г. П. Федотова<sup>81</sup>,

<sup>72</sup> Копейкин К., *прот.* Пифагорейское учение о гармонии и его рецепция святоотеческой традицией // Основное богословие: в 4-х частях. Часть 2 [Электронный ресурс]. – URL: [http://otechnik.narod.ru/kopeykinob\\_2.htm](http://otechnik.narod.ru/kopeykinob_2.htm) (дата обращения: 20.10.2017).

<sup>73</sup> Бобков К. В., Шевцов Е. В. Символ и духовный опыт Православия. – М.: ТОО «ИЗАН», 1996. – 312 с.

<sup>74</sup> Лебедев Л., *прот.* Богословие Русской земли как образа обетованной земли Царства Небесного (на некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков) // Тысячелетие Крещения Руси: международная церковно-историческая конференция «Богословие и духовность», Москва, 11–18 мая 1987 г. – М.: Московская Патриархия, 1989. – С. 140–175.

<sup>75</sup> Бусева-Давыдова И. Л. Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI–XVII вв. // Герменевтика древнерусской литературы / ИМЛИ АН СССР; отв. ред. А. С. Демин. – М., 1989. – Сб. 2: XVI – начало XVIII веков. – С. 279–308.

<sup>76</sup> Живов М. В. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. – М., 1982. – С. 108–127.

<sup>77</sup> Антонова, В. И., Мнева, Н. Е. Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII вв. Опыт историко-художественной классификации. – М., 1963. – Т. 1. – 394 с.

<sup>78</sup> Бузыкина Ю. Н. Образ священного града и монастыря в русской живописи Позднего Средневековья: XVI – первая половина XVII вв.: дис. ... канд. искусствоведения. – М., 2011. – 243 с.

<sup>79</sup> Зеньковский В., *прот.* История русской философии. – Париж, 1948. – Т. 2. – 469 с.

<sup>80</sup> Флоровский, Г. В., *прот.* Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

<sup>81</sup> Федотов Г. П. Святые Древней Руси. – М.: Московский рабочий. 1991. – 242 с.

И. А. Ильина<sup>82</sup>, В. В. Сербиненко<sup>83</sup>, С. В. Перевезенцева<sup>84</sup>, а также трудов крупных филологов и литературоведов Н. С. Тихонравова, Ф. И. Буслаева<sup>85</sup>, Д. С. Лихачева, В. В. Кожина<sup>86</sup>, А. Г. Кузьмина<sup>87</sup>, архиепископа Филарета (Гумилевского)<sup>88</sup>.

Следует заметить, что постановка данной проблематики стала возможной в связи с занявшей прочное положение в современной научной практике концепции о самобытности древнерусского религиозного сознания, подготовленной предшествующим развитием русской философской мысли XIX – начала XX столетия и представленной, в частности, в трудах доктора исторических наук, философа и писателя С. В. Перевезенцева<sup>89</sup>. Материалы исторических трудов ученого<sup>90</sup>, аргументированно трактующего русскую историю с позиций православного ее понимания, стали важным обоснованием положения о взаимосвязи исторического развития монастыря с процессом становления Московского государства.

**Объектом** настоящего исследования выступает процесс развития архитектурно-ландшафтных комплексов русского православного монастыря как отражение православных представлений о мире.

**Предметом** диссертационной работы является каноническая модель архитектурно-ландшафтного комплекса русского монастыря.

**Цель** исследования заключается в рассмотрении процесса развития архитектурно-ландшафтных комплексов русских монастырей в контексте богословского видения мира и исторического развития русской государственности.

---

<sup>82</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. – 589 с.

<sup>83</sup> Сербиненко В. В. Русская философия. – М., 2005. – 464 с.

<sup>84</sup> Перевезенцев С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи. – М.: Вече, 2001. – 432 с.

<sup>85</sup> Буслаев Ф. И. О народной поэзии в древнерусской литературе. – СПб., 1910. – Т. 2. – 459 с.

<sup>86</sup> Кожин В. В. История Руси и русского слова. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2001. – 512 с.

<sup>87</sup> Кузьмин А. Г. Публицистика и общественная мысль // Очерки русской культуры XVI века. – М.: МГУ, 1977. – Ч. 2. – С. 112–135.

<sup>88</sup> Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы. – СПб., 1857. – 300 с.

<sup>89</sup> Перевезенцев С. В. Русская религиозно-философская мысль X–XVII вв. (Основные идеи и тенденции развития): монография. – М.: Прометей, 1999. – 432 с.

<sup>90</sup> Перевезенцев С. В. Россия. Великая судьба. – М.: Белый Город, 2005. – 704 с.; Перевезенцев С. В. Русская история: с древнейших времен до начала XXI века. – М.: Академический проект, 2018. – 571 с.

**Задачи исследования:**

- выяснить происхождение архитектурно-ландшафтной символики храмового комплекса в дохристианский период и его развитие в период христианского Средневековья в Западной Европе и Византии;
- проследить особенности становления древнерусского монастыря с традициями «вертограда заключенного»;
- определить исторические этапы и особенности развития монастырского комплекса как следствие православного мышления (видения мира, представлений о мире);
- выяснить особенности проявлений национального мироощущения на почве русского храмового комплекса и «райских садов» в кругу монастырских канонических искусств;
- рассмотреть особенности влияния богословского мышления на процесс развития православного архитектурно-ландшафтного монастырского комплекса;
- дать характеристику сформированной канонической модели (каноническому каркасу) православного храмового комплекса.

**Научная новизна** работы заключается в предпринятом комплексном исследовании генезиса канонической схемы архитектурно-ландшафтного храмового комплекса монастыря, а также особенностей функционирования этой схемы в условиях исторически складывавшегося Московского государства XIV–XVII вв. Процесс развития русской канонической модели монастырского ансамбля рассмотрен в связи с формировавшимися в этот период отечественной богословской мыслью и православными представлениями о мире, характерными для православного сознания.

Впервые каноническая модель монастырского комплекса рассмотрена сквозь призму национального мироощущения, понимания и трактовки образа райского сада в богословской литературе и канонических искусствах.

Для того чтобы продемонстрировать гибкость модели ландшафтного решения монастырского комплекса одновременно с непреложностью её канонических оснований, в работу было введено понятие «канонический каркас».



**Проблема нашего исследования** обращена к монастырскому архитектурно-ландшафтному комплексу не только как объекту одновременно канонически устойчивому, но и способному реагировать на исторический ход времени, на развитие богословских начал и православных представлений о мире. Решение такой проблемы потребовало широкого целостного подхода, направленного на выяснение:

- истоков воспринятой русским монастырем канонической схемы (канонического каркаса) и символических значения ее элементов;
- наличие национального взгляда в восприятии схемы монастырского ансамбля, в первую очередь такого живого ее компонента, каким является райский сад и священная роща;
- наконец, взаимосвязи архитектурно-ландшафтного пространственного оформления русского монастыря с развитием отечественного религиозного мышления и православного ощущения мира в период XIV–XVII вв.

**Хронологические рамки исследования** охватывают дохристианский период истории храмовых комплексов, от древнего Египта (с Древнего царства – 3000 гг. до н. э.) до Древнего Рима (VIII в. до н. э. – V в. н. э.); период христианского становления европейского монастыря в раннем и зрелом Средневековье (V–XV вв.); период развития русского монастыря с X по XVII вв.

На рубеже XIV–XVII вв. сосредоточено раскрытие основной темы нашего исследования – «монастырского комплекса как отражения православных представлений о мире», связанной с одним из самых значительных периодов русской истории, возвышением Москвы, борьбой и возрождением после татаро-монгольского ига, с активной жизнью монастырей, их участием совместно с князьями в создании единого Московского государства.

**Территориальные рамки исследования.** Выше упомянуты широкие границы затронутых в работе территориальных пространств, но для исследования главной темы избраны монастыри Москвы и монастыри прилегающих к ней земель, в частности имевших непосредственное отношение к «кольцевой обороне» Москвы. Расположенные вблизи от образовавшегося и крепнущего центра

русской государственности, близко стоящие к церковной иерархии, они быстрее, чем монастыри отдаленные, реагировали на уставные изменения жизни Русской Церкви и перемены в политической государственной жизни.

**Теоретической основой исследования стали труды:** по истории русской философии — прот. Василия Зеньковского, прот. Георгия Флоровского, Н. А. Бердяева, С. В. Перевезенцева, В. В. Сербиненко; по истории Русской Церкви — А. В. Карташева; по эстетике и философии русского религиозного искусства — И. А. Ильина, Л. А. Успенского, Е. Н. Трубецкого, свящ. Павла Флоренского, Н. А. Бердяева, прот. Стефана Ванеяна; по русской истории — С. М. Соловьева, В. О. Ключевского, С. В. Перевезенцева; по искусствоведению и культурологии — Д. С. Лихачева, Е. Г. Мещериной, Ю. М. Лотмана; по истории архитектуры — А. Л. Баталова, К. Г. Вагнера, А. И. Комеча, М. А. Ильина, Д. О. Швидковского, А. Л. Якобсона, а также не потерявшие своего значения труды Б. Флетчера, Б. Ф. Флетчера; по философии архитектуры — А. А. Пучкова; по вопросам истории этноса и развития ландшафта — Л. Н. Гумилева, В. А. Николаева; по истории и эстетики садово-паркового искусства — Д. С. Лихачева, А. Д. Жирнова, А. П. Вергунова, В. А. Горохова и др. авторов.

**Теоретическая значимость** исследования состоит в следующем:

- исследована и определена причинно-следственная связь исторических этапов в развитии общества и канонических традиций устройства архитектурно-ландшафтной модели православного монастыря;

- определены философские и исторические аспекты возникновения канонического каркаса архитектурно-ландшафтного монастырского комплекса и символических его элементов;

- рассмотрена и научно обоснована самобытность канонической модели русского монастыря как проявление национального восприятия окружающего мира и развития отечественного религиозного мышления в период XIV–XVII вв.

- определена константа, присущая образу сада в разные эпохи, которая позволила описать ее как «систему пяти элементов», то есть ограда, источник, свод

небесный, главная аллея, священная роща являются теми принципиальными элементами, которые формировали структуру сада на протяжении веков.

**Практическая значимость** заключается в том, что материалы и выводы диссертации могут быть использованы для дальнейшего исследования вопросов истории и семантики русского православного монастыря, а также в разработке общих и специальных курсов по культурологии, этнологии, истории России, истории Православной Церкви, истории русской философии, а также в практике возведения монастырских комплексов Православной Церкви.

**Методологической основой** стали: философские труды И. А. Ильина, обращенные к феноменологии религиозного опыта («Аксиомы религиозного опыта» 1953); известная работа прот. Георгия Флоровского «Пути русского богословия» как один из основополагающих «библиографических справочников» по истории духовной культуры России; историко-философское исследование прот. Василия Зеньковского «История Русской философии»; работы свящ. Павла Флоренского по изучению фундаментальных духовно-материальных структур; труды современного историка и философа С. В. Перевезенцева по проблеме обоснования своеобразия и самостоятельности русской цивилизации, раскрытия смыслового содержания исторических процессов древнерусского периода.

**Методы исследования** включают в себя критический анализ литературных источников; исторический (историко-генетический) метод, направленный на изучение генезиса (происхождения, этапов развития) модели православного монастыря и анализ причинностей возникавших изменений его структуры; сравнительный метод, позволяющий разделить общие и отличительные признаки и свойства изучаемых объектов и процессов их развития; историко-типологический метод с реализацией задач типологии, деления (упорядочения) объектов (монастырских комплексов и их элементов: садов, оград, храмов и т. д.) на качественно однородные классы (типы) с учетом присущих им общих значимых признаков; структурный метод выявления устойчивых связей внутри канонической системы монастыря, обеспечивающих сохранение ее основных свойств; системный метод изучения взаимодействий монастырского комплекса с исторически

развивающимся религиозно-философским видением мира; системный метод вычленения и анализа отдельных элементов канонического каркаса (райского сада) монастыря и изучение их динамической взаимосвязи с православным учением и кругом монастырских искусств.

### **Положения, выносимые на защиту**

Развитие архитектурно-ландшафтной канонической модели русского монастыря находится в неразрывной взаимосвязи с

- развитием отечественного религиозного мышления;
- особенностью православного видения мира;
- историческими процессами развития русской государственности;
- особенностью национальной ментальности русского человека.

**Достоверность исследования** обеспечена системой целесообразных методов, направленных на изучение канонической модели православного монастыря и анализа его исторического генезиса, а также структурным подходом к решению выдвинутых задач.

Исследование осуществлялось с опорой на фундаментальные и признанные в научном мире труды, что обеспечило достоверность и надежность теоретического обоснования. Выводы данного исследования подкреплены апробацией в печати и обсуждением в научном сообществе.

**Апробация результатов работы.** Основные положения диссертационного исследования докладывались и обсуждались на «XI Всекубанских Екатерининских чтениях – Православие и наука в XXI веке». По теме диссертации опубликовано пять работ; из них три работы в журналах, рекомендуемых ВАК.

**Структура диссертации** определена задачами исследования. Работа состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы.

## ГЛАВА 1. АРХИТЕКТУРНО-ЛАНДШАФТНАЯ СИМВОЛИКА ХРАМОВОГО КОМПЛЕКСА В ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ

### 1.1. Истоки возникновения канонического каркаса монастырского пространства

Рассмотрение обозначенной проблемы связано с целой системой знаний и общепринятых смысловых значений, обеспечивающих объективность суждений и выводов. Это, прежде всего, такие понятия как «архитектура», «ландшафт», «сад» и в целом «архитектурно-ландшафтный комплекс» и «храмовый комплекс» и т. д., в которых, в свою очередь, скрыты целые системы знаний в области человеческой деятельности с древнейших времен.

Русское слово «архитектура», означающее искусство и науку строить, проектировать здания и сооружения, заимствовано через посредство польского «*architektura*» (лат. *architectura*)<sup>91</sup>. В латинском языке это слово образовано от *architectus* (архитектор), в свою очередь, произошедшего от др.-греч. *ἀρχιτέκτων*: *ἀρχι-* (главный, старший) и *τέκτων* (плотник, строитель) – “главный строитель”<sup>92</sup>. Но в русском языке указанная деятельность именуется и своим, особым, оригинальным словом «зодчество» (ст.-слав. «зѣдъчий» от «зѣдъ» — “глина, материя”)<sup>93</sup>. Его этимология связана со словоформой «-здать»<sup>94</sup>, встречающейся в словах «создать», «созидать», в свою очередь происходящих от церковно-славянского «зизжду» (греч. κτίζω)<sup>95</sup>, т. е. зодчество имеет непосредственную связь с Божественным творчеством, поскольку именно это слово наряду со словом

<sup>91</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: – М. Прогресс. 1986. – Т. 1. – С. 91.

<sup>92</sup> Архитектура // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб., 1890. – Т. 2. – С. 271–278.

<sup>93</sup> Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. – М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1911. – Вып. 4. – С. 246–247.

<sup>94</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – С. 102.

<sup>95</sup> Там же. – С. 89.

«творить» используется в Библии при описании творения Богом мироздания (см., напр., Быт. 1, 7; 16; 25; 31 и др.).

Архитектура, призванная создавать пространственную среду для жизни и деятельности человека, может образовывать собой *комплекс или ансамбль*, который обязан представлять «гармоническое единство пространственной композиции зданий, инженерных сооружений, произведений монументальной живописи, скульптуры и садово-паркового искусства»<sup>96</sup>.

В свою очередь, понятие «*ландшафт*» (нем. *landschaft*: 1) страна, край, местность; 2) пейзаж, вид) образовано от существительного «*land*» — “земля” и суффикса «*-schaft*», придающего существительным значение собирательности)<sup>97</sup>. Это определенная территория, однородная по своему происхождению, истории развития и неделимая по зональным и а зональным (т. е. по тектонической неоднородности, по совмещению суши и моря) признакам. В научном понимании это генетически однородный комплекс местности, которая имеет единую основу, геологический фундамент, рельеф, гидрографические особенности, почвенный покров, климатические условия, а также единый биоценоз («представляет собой эволюционно сложившуюся форму организации живого населения биосферы, многовидовую биологическую (экологическую) систему»)<sup>98</sup>.

Смысловое значение слова «сад» столь близко в бытовом общении каждому человеку, что кажется излишним напоминать о характерных для него плодовых и декоративных деревьях и кустарниках, цветах и часто присутствующих элементах огорода. Имеющий, как будет выяснено в исследовании, глубокие древние корни, сад развивался самобытно в культурах разных народов, а в религиозных мировоззренческих представлениях, как правило, занимал необычайно важное

---

<sup>96</sup> Иконников А. В. Архитектура // БСЭ: в 30 т. – 3-е изд. – М., 1970–1978. – Т. 2. – С. 875–896.

<sup>97</sup> Словарь словообразовательных элементов немецкого языка / А. Н. Зуев, И. Д. Молчанова, Р.З. Мурясов и др.; под рук. М. Д. Степановой. – М.: Русский язык, 1979. – С. 364.

<sup>98</sup> Шилов И. А. Экология: учеб. для биол. и мед. спец. вузов – М.: Высшая школа, 1998. – С. 373.

место, в частности в храмовых комплексах, концентрируя вокруг себя, подобно источникам, возможности жизни и ее полноценного развития.

Применяемое в текстах данной работы понятие «канон» и «канонический» трактуется достаточно широко. В частности, в греческом языке из нескольких толкований слова «канон» в смысловом значении подходит лишь одно – «правило, норма, образец». Входящее в греческое выражение «Χρονικοῖ κανόνες»<sup>99</sup>, слово «канон» образует понятие «хронологический устав». В церковно-славянском языке также имеется близкое слово «канонный», которое переводится как «до правил церковных принадлежащий»<sup>100</sup>. Использование в христианской терминологии этого понятия восходит к апостолу Павлу, употребившему его впервые в значении «правило, нравственная и юридическая норма»: «Канон – это правила веры и жизни христианской, это постановления Вселенских, а также и местных соборов, и отдельных авторитетных лиц»<sup>101</sup>. Церковная мысль последнего времени приемлет понятие «канона» в духе святителя Григория Паламы – «божественный строй, чин, ритм, порядок жизни, даруемый Духом Святым и проявляемый в человечестве и во всем творении»<sup>102</sup>.

Не противоречит приведенным трактовкам понятия «канон» и современная светская эстетика, связывающая с ним систему устоявшейся нормативной художественной символики, имеющей отношение, в первую очередь, к культурным эпохам древности и Средневековья<sup>103</sup>. При этом признается также, что подлинно эстетический канон не возникает вследствие искусственных предписаний, но формируется в среде определенной культурной традиции как язык искусства своего времени, не более нормативный, чем любая знаковая система<sup>104</sup>.

---

<sup>99</sup> Мещерина Е. Г. Музыкальная культура средневековой Руси. – С. 58.

<sup>100</sup> Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. – С. 244.

<sup>101</sup> Полный православный богословский энциклопедический словарь. – Л., 1922. – Т. 2. – 748 с.

<sup>102</sup> Чернышев Н., иерей, Жолондзь А. Вопросы современного иконопочитания и иконописания. – С. 267.

<sup>103</sup> Краткая литературная энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1978. – Т. 9. – 970 стлб. – С. 343.

<sup>104</sup> Там же. – С. 343.

Архитектурно-ландшафтный храмовый комплекс, совмещавший в себе все рассмотренные понятия, предполагал включение архитектурных храмовых строений и всех тех элементов, которые позволяли организовать прилегающее к храмам ландшафтное пространство: рощи, аллеи, сады, водные источники, скульптуру, прикладное искусство. В целом комплекс становился выразителем характерных религиозных представлений о мире, а значит, наполненным символическими значениями. Изучение символических смыслов архитектурно-ландшафтных комплексов в рамках поставленной нами проблемы требует междисциплинарного подхода, который позволил бы проследить формирование и взаимосвязь архитектурно-ландшафтного пространственного оформления с религиозными представлениями в процессе исторического развития.

В философских представлениях об архитектурном культовом ансамбле также присутствует понимание этого ансамбля как символической и метафорической структуры, состоящей из основополагающих элементов-символов, которые создают канонический каркас культового пространства. Знание «культурного кода», смысловой зашифровки форм-знаков и их смысловых значений при исследовании культовых ансамблей (в частности, важнейшего их элемента – «сада») помогает открытию их фундаментальных сущностных закономерностей и мировоззренческих ценностей.

Исследователь архитектуры А. А. Пучков в работе «Поэтика античной архитектуры»<sup>105</sup> вспоминает афористически сформулированную известным литературоведом А. Н. Веселовским собственную ученую позицию: «Скажите мне, как народ жил, и я скажу, как он писал»<sup>106</sup>. «Ту же формулу, — пишет Пучков, — можно перекрыть для архитектурного процесса: “Скажите мне, как народ жил, и я попытаюсь показать, как он строил”. Спасительная особенность такого

---

<sup>105</sup> Пучков А. А. Поэтика античной архитектуры. — Киев: Феникс, 2008. — 992 с.

<sup>106</sup> Там же. — С. 18.



оксюморона в том, что по жизни можно узнать о постройках, а по постройкам – о жизни»<sup>107</sup>.

Приближая этот ряд размышлений к проблематике первой главы нашей работы, заметим, что рассмотрение традиций устройства храмового ансамбля по историческим эпохам и выяснение символики его элементов, так или иначе, обращено и к составлению представлений о жизни и о понимании мира конкретными народами, в данном случае – создателями непреходящих по ценности религиозных и высокохудожественных культур. Значительность архитектурного творчества для исторической памяти поколений с поразительной точностью художественным словом выразил и Николай Васильевич Гоголь: «Архитектура – тоже летопись мира, она говорит тогда, когда молчат и песни, и предания и когда уже ничто не говорит о погибшем народе»<sup>108</sup>.

Задачи данной главы заключаются в рассмотрении: 1) храмового комплекса и его семантики в историческом развитии на примерах культуры Древнего Египта, Древней Греции, Древнего Рима, Средневековой Европы, Древней Руси; 2) эволюции представлений о значении и месте «райского сада» в храмовом комплексе.

**Древний Египет.** Расцвет высоких культур таких государств Древнего мира, как Египет, царство Шумера и Аккада, Ассирия, Вавилон, во многом был обусловлен особенностями их природного расположения – вдоль крупнейших рек Нила, Тигра и Евфрата, где почва долин включала плодородные и благоприятные для земледелия иловые отложения. Произрастали на этих землях небольшие рощи из платана, финиковой пальмы, тамарикса, грецкого ореха, тополя, инжира, смолистого дерева. Однако недостаточность природных рощ подвигла эти народы обратиться к созданию искусственных, рукотворных зеленых оазисов, к

---

<sup>107</sup> Пучков, А. А. Поэтика античной архитектуры. – С. 18-19.

<sup>108</sup> Гоголь Н. В. Об архитектуре нынешнего времени // Арабески. Разные сочинения Н. Гоголя. – СПб: Типография вдовы Плюшар с сыном, 1835. – С. 267.

разведению садов, имевших при этом не только утилитарное назначение, но вписывавшихся в систему культуры, в том числе в систему религиозных воззрений. Сады приносили плоды, благодатную тень и прохладу в столь жарком климате, становясь областью приложения значительного технического творчества и самобытных религиозных воззрений.

Особенностями устройства *садов* в Древнем Египте, как важнейшей первоначальной ступени развития большой культуры этой цивилизации, интересовались как зарубежные, так и отечественные исследователи прошлого столетия. Ученые стремились понять свойства утерянной семантики садов, в которой заключались мировоззренческие установки египтян, и действительно сумели сделать значительные шаги в открытии ряда загадок. Таковы, в частности, работы русских ученых В. Я. Курбатова «Сады и парки»<sup>109</sup>, С. И. Ванина «Сады и парки древнего Египта и Ассирии-Вавилонии»<sup>110</sup>. Исследования, продолжающиеся и в наше время, подтверждают сохраняющийся интерес к талантливому опыту народов древних ушедших цивилизаций.

Возможность создания садов в Египте появилась в период Древнего царства в связи с такими техническими достижениями, как система искусственного орошения. Изображения египетских садов, встречающиеся на стенах гробниц и в отдельных папирусах, показывают, что композиция египетского сада, главным образом, была основана на принципе геометрических построений. Сеть каналов, правильная и прямоугольная по форме, диктовала и особенности планировки садов, также прямоугольных и симметричных. Чаще всего сады разбивались на выровненном месте, и только в редких случаях на террасах – многоступенчатых платформах (сады царицы Хатшепсут XVI в. до н. э., имевшие, вероятно, сходство со знаменитыми «висячими садами» Семирамиды в Вавилонии). По периметру

---

<sup>109</sup> Курбатов В. Я. Сады и парки: История и теория садового искусства. – Петроград: Товарищество М. О. Вольф, 1916. – 860 с.

<sup>110</sup> Ванин С. И. Сады и парки древнего Египта и Ассирии-Вавилонии. – С. 112–121.

сада высаживались высокие деревья, вдоль каналов – более низкие, в середине сада, как правило, располагался пруд, а в дворцовых садах фараонов – множество прудов с выложенными каменной плитой берегами. Пруды использовались в утилитарных целях: для орошения, выращивания тростника, разведения рыбы, водяной птицы и поддержания в целом микроклимата, но также и для удовольствий, например катания на лодках. Около прудов строились павильоны, беседки и часовни для домашних богов<sup>111</sup>. Ограждения садов стенами часто были обязательны ввиду песчаных суховеев, и посадки деревьев по периметру отвечали этой же практической задаче, но, кроме того, заключали в себе и более значительный мистический смысл «защиты». Важными изобретениями египтян для сада стали перголы, т. е. каркасы, увитые растениями, а также своеобразная протяженная аллея из деревьев. Первая подобная аллея из пальм в два километра проходила через весь город Аменхотеп, созданный фараоном Эхнатомом, и эта традиция в проектировке городов дожила до наших дней.

Сад в жизни египтянина, пронизанной мистическими представлениями, занял совершенно особое, священное место. Как некое замкнутое, отъединенное от суетного мира благодатное пространство, он ассоциировался с будущим понятием у христиан о райском саде и существовал в представлениях египтянина в трех ипостасях: сад под землей, сад на земле и сад небесный. Поэтому сады устраивались вокруг дворцов, храмов и особняков богатых египтян, а также рядом с гробницами. Мумифицированное тело умершего помещали в долине мертвых в мастабу («каменная скамья» – *араб.*), древнеегипетскую гробницу в виде усеченной пирамиды (эпохи Раннего и Древнего царств). На местах захоронений также разводились сады, упоминаемые исследователями как «могильные» или «заупокойные сады». «По египетским религиозным воззрениям, душа умершего после совершения определенных обрядов может выходить из могилы и гулять в

---

<sup>111</sup> Ванин С. И. Сады и парки древнего Египта и Ассирии-Вавилонии. – С. 112-121.

саду. В таких местах строили небольшие павильоны, где умерший мог играть в шашки или просто отдыхать. В садах помещались любимые вещи умершего, которыми он мог бы воспользоваться после смерти», — пишет немецкий исследователь»<sup>112</sup>.

Египетские сады вокруг храмов часто были очень обширны. Здесь имелись аллеи платанов и фиговых пальм, сикоморы, гранатовых и оливковых деревьев, тамариска, нильской акации, ивы, винограда, цератонии, персикового дерева, яблони. «Иногда ряды деревьев растягивались на несколько километров, соединяя разные храмы между собой. Для деревьев, высаженных далеко от реки, приходилось выкапывать достигавшие до десяти метров в глубину колодцы. В некоторых храмовых садах жили священные божественные животные, такие как ибис или павиан. В садах выращивали цветы для религиозных церемоний, а также лекарственные растения и приправы, такие как тмин, анис и кориандр»<sup>113</sup>.

Особенность египетского сада состояла в том, что пространства между деревьями засаживали огородными культурами и цветами. Цветы в садах почитались особо и становились важнейшим материалом для знаменитых египетских благовоний, использовавшихся в храмовой жизни. В частности, из лилий, служивших символом надежды и краткости жизни, делали замечательное благовонное масло. Также цветы широко использовались и в художественном оформлении празднеств, где из них плели венки и гирлянды. В круг египетского цветоводства входили ландыши, левкой, хризантемы, резеда, маки, васильки, ромашки, лилии. Известно, что в период царствования царицы Клеопатры (69–30 года до н. э.) при ее дворе выращивалось необычайное многообразие роз<sup>114</sup>.

Следует заметить, что египтяне первыми начали культивировать экзотические растения и разводить их на родине. В одном из папирусов говорится

---

<sup>112</sup> *Wönig F.* Die Pflanzen im alten Aegypten. — P. 25.

<sup>113</sup> *Baridon M.* Les Jardins; Paysagistes, Jardiniers, Poetes. — Paris, 1998. — P. 102.

<sup>114</sup> *Журнов А. Д.* Искусство паркостроения. — С. 1.

о знаменитой царице Хатшепсут (1501–1481 до н. э.), дочери Тутмоса I, устроившей великолепный храм у подножия западных фиванских скал и пославшей экспедицию из пяти судов за миртовыми деревьями в Пунт по Нилу и Красному морю для создания в своем храме «миртовых террас Пунта, изначального жилища богов». Суда вернулись наполненными «весьма тяжело чудесами страны Пунта, всяким благовонным деревом Божественной Страны, грудями миртовой смолы (мирра использовалась для богослужебных воскурений) и свежих миртовых деревьев, черным деревом и чистой слоновой костью, зеленым золотом из Эму, киннамоновым Деревом...»<sup>115</sup> Деревья мирты, можжевельник, кедр благополучно акклиматизировались и высаживались в кадках на террасах храма царицы. Позднее Рамсесы (I, II, III) из своих походов (в частности, завоевательных) привозили экзотические растения и культивировали их, делая, между прочим, их отпечатки (барельефы, рельефы), которые выкладывали в храмах, ставших прообразами ботанических комнат. Известно, что при храме Амона в Карнаке, помимо двадцати шести огородов, имелся древний ботанический сад, содержащий «все виды прекрасных цветов и причудливых растений, найденных на благословенной земле [Пунта]»<sup>116</sup>.

Система мистических представлений египтян широко распространялась на растительный мир, наделяя символическими значениями деревья и цветы. Заметим, как о произраставшем в Египте фикусе сикомор пишет один из исследователей: «Сикомор выращивали с додинастических времен как древнеегипетское древо жизни, растущее на пороге между жизнью и смертью. Фрукты этого дерева, а также изделия из него были богато представлены в египетских гробницах всех эпох. Некоторые гробы для мумий были также сделаны из древесины этого дерева»<sup>117</sup>. Или, например, известно, что распространенная финиковая пальма в изображениях

<sup>115</sup> *Брестед Д., Тураев Б.* История Древнего Египта. – Минск, 2003. – 832 с.

<sup>116</sup> *Baridon M.* Les Jardins; Paysagistes, Jardiniers, Poetes. – P. 97.

<sup>117</sup> *Beck C. H.* Tod und Jenseits im Alten Ägypten. – München, 2003. – P. 54.

и символических текстах Древнего Египта, Вавилона и других стран Ближнего Востока, как правило, выступала символом победы, славы, превосходства, а также долголетия, воскрешения и бессмертия, Древом Жизни. Прямой ствол и радиальная крона говорили о солнечном начале и позволяли причислять это дерево к космологическим символам. И таких символических значений в связи с растениями было множество.

Органично сад со своей символикой входит в *архитектурно-ландшафтную систему религиозно-культовых комплексов*, оказывая своеобразное влияние и на саму архитектуру построек. Знаменитые комплексы египетских пирамид периода Древнего царства (3000–2400 гг. до н. э.), прошедшие в своем развитии путь от простых захоронений (упомянутые выше масштаба) до классических пирамид в Гизе, вбирают символические элементы сада в планы декоративных оформлений архитектуры. Гениальный архитектор Имхотеп, первый строитель каменных зданий, астроном и врач, впервые в истории древнеегипетской архитектуры создает комплекс на территории в 1500 кв. м со ступенчатой пирамидой Джосера в Саккара (107 x 116 м, высотой 60 м.; 2650 г. до н. э.), расположив вокруг дворы, молельни, заупокойные храмы, коридорообразный проход, украшенный полуколоннами. Притом что Имхотеп лишает пирамиду декора, карнизы молельни он изукрашивает изящными урями, а в орнаментике фризов и капителей «впервые примененных полуколонн и колонн, стоящих рядом со стеной и не несущих нагрузку», использует стилизованные изображения бутонов лотосов и цветов папируса<sup>118</sup>.

Смысл такой колоннады, «не несущей нагрузку», заключался в ограждении или священном охранении пространства древами, своеобразным «каменным садом» из колонн. Такая традиция «колонн-ограждений» стала прочной в культовых и светских постройках Египта. Окончательно колонна (деревянная и каменная), как замечательная находка египетской архитектуры, основными своими

---

<sup>118</sup> Бирюкова Н. В. История архитектуры. – С. 15.

разновидностями сложилась в период Среднего царства (2100–1700 гг. до н. э.) и представляла разнообразное решение капители, в частности – пальмовидной, папирусовидной (с открытыми и закрытыми метелками) и лотосовидной (с бутонами и раскрытыми цветами, обращенными вверх или вниз). Тростник (тот же папирус) и лотос считались священными растениями. Египетский иероглиф «побег тростника» символизировал человеческую мысль. С лотосом – произраставшим из глубин вод Нила, тянувшимся своим стеблем на поверхность воды и раскрывавшим белоснежный цветок с восходом солнца – связывались понятия Вселенной, вечной жизни и рождения бога Солнца Ра. Кроме того, папирус и лотос – геральдические эмблемы Древнего Египта: папирус считался символом Нижнего Египта, а лотос – Верхнего.

Б. и Б. Ф. Флетчеры писали: «Заметим, что в формах гранитных колонн нередко содержится ясное воспоминание о пучках тростника, связанного в нескольких местах стеблями и увенчанного цветком лотоса. Примеры каменных колонн, происшедших от деревянных или тростниковых оригиналов, встречаются особенно часто в постройках третьего тысячелетия до Рождества Христова. В Бене-Хасане некоторые столбы производят в камне пучок из четырех жердей или лотосовых стеблей, связанных близ вершины и образующих над местом связки утолщение в виде бутона лотоса, служащее капителью. Такие формы столбов – очевидно растительного происхождения <...>. Традиционные формы, от долгого применения ставшие почти священными в глазах египтян, упорно удерживались, несмотря на то, что породившие их конструктивные приемы были давно оставлены и прежние материалы заменены другими»<sup>119</sup>. Последнее замечание английских ученых, безусловно, касается и египетской колонны, первоначально созданной в деревянном варианте и использованной на протяжении всей последующей истории

---

<sup>119</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – С. 27.

Древнего Египта в разнообразном каменном варианте (известняковом, мраморном, гранитном и др.).

С точки зрения архитектурно-ландшафтной символики в организации целостного культового пространства египтяне также сохраняли однажды найденные и возведенные в священные приоритеты формы, среди которых историки архитектуры выделяют в качестве обязательных – храм, ведущую к храму центральную аллею, ограду, источник, сад. В частности, исследовательница О. И. Бумагина, определяя пять обязательных элементов – ограду, аллею, источник, купол, сад, классифицирует их как «символическую схему», «символический каркас»<sup>120</sup>. Следует заметить, что в данном случае уместно применение понятия более широкого, но и более глубинного, определяющего суть явления, подчеркивающего теологическую принадлежность системы пяти элементов, а именно – «канонический каркас».

Такой канонический каркас — характерный структурный план из пяти наполненных высоким символическим смыслом элементов — имеют наиболее крупные комплексы пирамид фараонов Хеопса, Хефрена и Миккерина, окруженные малыми пирамидами цариц, мастаба придворных и заупокойными храмами. Сюда входили: пристань Нила, служившая исходной точкой начала движения к храму; массивная ограда, носившая характер крепостного сооружения; четко обозначенное направление движения от входного зала через крытый коридор и анфиладу помещений храма; свод – потолок над колоннами, выступавшими как каменные деревья и имитирующими «каменный сад».

Предназначение заупокойного храма сводилось к совершению религиозных обрядов и процессий. При этом «народу не разрешалось проникать далее «ипостильного зала» [“зал под колоннами” – дослов. перевод], и собственно храм являлся поэтому как бы царской молельней, свидетельствующей о набожности

---

<sup>120</sup> Бумагина О. И. Архитектурная ландшафтная символика монастырских садов (на примере Москвы). – 121 с.



воздвигшего ее фараона и о желании его снискать расположение богов»<sup>121</sup>. По теории, разработанной ученым исследователем Локьером (Lockyer), «ориентировка храмов [находилась] в зависимости от положения известных звезд»<sup>122</sup> т. е. учитывались астрономические ориентиры: расположение звезд и восход солнца.

Примером такого комплекса пирамид может служить пирамида фараона Сахура (царствовал около 12 лет в начале XXV века до н. э.) в Абусире, являющаяся наиболее типичной и лучше всего изученной гробницей V династии в период Древнего царства. Центральный двор заупокойного храма при пирамиде фараона Сахура в Абусире был окружен галереей, крышу которой поддерживали шестнадцать колонн с круглыми стволами и пальмообразными капителями. Зеленая раскраска капителей и синий потолок с золотыми звездами должны были создавать впечатление пальмовой рощи, уходящей вершинами в ночное небо. В организации культового пространства присутствуют все вышеперечисленные канонические позиции: «ограда» в виде галереи; «источник» – Нил, от которого начиналось движение к храму; «центральная аллея» – направление движения по крытому коридору, далее через заупокойный храм во двор, окружавший пирамиду; «небесный свод» – синий потолок с золотыми звездами; «священная роща» – каменная пальмовая роща»<sup>123</sup>.

Во времена царей XI династии Ментухотепа III и Ментухотепа IV пирамида и заупокойный храм были сохранены как основные части традиционного ансамбля, созданного Древним Царством, изменение коснулось только их взаимного расположения. Характерный пример – пирамида в заупокойном комплексе Ментухотепа II. С восточной стороны этого монументального сооружения расположена терраса, украшенная открытой галереей с двумя рядами

---

<sup>121</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – С. 34-35.

<sup>122</sup> Там же. – С. 35.

<sup>123</sup> Халпахчян О. Х. Всеобщая история архитектуры в 12 т. Т. 1. Архитектура Древнего мира. – С. 47.

прямоугольных каменных столбов, прерывающаяся в середине пандусом, ведущим вверх к гипостильному залу. Зал с трех сторон был окружен открытыми галереями на прямоугольных столбах, также имел перекрытие, опиравшееся на 140 восьмигранных колонн. Частично вырубленный в скале открытый двор имел окружающую его колоннаду, примыкавшую к пирамиде с задней стороны. Само небольшое культовое помещение находилось глубоко в пещере, его предварял зал с перекрытием на восьмидесяти столбах. «Раскопки американских египтологов в начале XX столетия позволили обнаружить с восточной стороны пирамиды следы бывших здесь некогда прудов и посадок деревьев. Таким образом, храмовые террасы украшались садами, а центрами таких композиций были пруды»<sup>124</sup>.

По традиции, унаследованной от Древнего царства, стены гробниц Среднего царства также покрывались росписями, часто растительными, или рельефами. Из их содержания мы узнаем, что, наряду с большим количеством сокровищ, в Египет из дальних стран привозили экзотические деревья в кадках, диковинные плоды и другие редкости. Поверхность свода по старому канону окрашивали в синий цвет и покрывали расписными золочеными звездами в подражание ночному небу. Основными элементами заупокойных храмов Среднего царства, следовательно, был все тот же канон: ограда в виде колоннады, четко обозначенная линия движения, священный источник – пруд, каменный сад гипостильного зала, свод, символизирующий ночное небо.

В период Среднего царства интересна также и картина египетского города. Благодаря интенсивным гидротехническим работам, осушению больших площадей дельты Нила, увеличению оросительных каналов, сооружению плотин и водохранилищ достигается новый расцвет Египта, появляется новая столица, крупный политический и культурный центр страны – Фивы, о богатстве которых говорит Гомер в Илиаде. Фивы, занимавшие обширную площадь по обоим берегам

---

<sup>124</sup> Всеобщая история архитектуры / под общей редакцией Д. Е. Аркина, Н. И. Брунова, М. Я. Гинзбурга (главный редактор). – С. 85.

Нила, стали застраиваться довольно стихийно монументальными зданиями еще при XII династии, и лишь культовые центры продолжали создаваться с учетом астрономических ориентиров. При Аменхотепе III была предпринята попытка объединить в одно целое монументальные постройки города, и две группы колоссальных храмов разного времени, Карнак в северной части города и Луксор в южной, были соединены между собой дорогой, выложенной каменными плитами и протянутой от храма Хонсу. Проложена была и другая дорога, от юго-западного пилона большого храма в Карнаке к храму богини Мут. Пространство между Карнаком и Луксором, протяженностью около 2,5 километра, было озеленено. «В Фивах строили роскошные виллы с садами и прудами. Сады или их участки окружали стенами. В стенах были небольшие калитки, соединявшие отдельные участки. Центр композиции создавал прямоугольный бассейн, иногда довольно больших размеров (60 x 120 м). В прудах росли водные растения, плавали птицы. Главное здание всегда помечалось на центральной оси композиции, часто к нему вели увитые виноградом перголы. Все элементы сада — пруды, аллеи, виноградники, цветочные клумбы, открытые павильоны — были связаны в единый композиционный ансамбль. Это позволяет предполагать, что сады создавались по заранее разработанному плану. Строители египетских садов заботились не только о соотношении между отдельными элементами сада, но и о соотношении между высотой деревьев и шириной аллеи»<sup>125</sup>.

На крышах домов города высаживали пальмы и другие растения. Улицы предназначались и для религиозных процессий, почему в столицах Египта их ширина достигала 40, а иногда 60 метров, например – улица великого жреца в Ахетатоне. Причем такие улицы, ведущие к храму, по мнению исследователей, «обязательно обсаживались пальмовыми аллеями, придававшими им стройность и скрывавшими хаотичность городской застройки. В Ахетатоне о наличии

---

<sup>125</sup> Журнов А. Д. Искусство паркостроения. – С. 6–7.

пальмовых аллей говорят сохранившиеся прямоугольные ямы, вырытые вдоль главных улиц. Ямы, вероятно, наполнялись плодородной землей, доставленной с берега Нила, так как город лежал на песчаных холмах. Кроме того, «для поливки деревьев и кустарников в Ахетатоне были устроены колодцы. В результате таких многоплановых работ Фивы своим правобережьем представляли красивейший город, не уступавший пирамидам Древнего царства своим величием. Здесь колоритно соединялись пышные зеленые сады и монументальные архитектурные сооружения с умело использованными эффектами полихромной окраски»<sup>126</sup>.

Луксорский храм Амона в своей основной части, построенный Аменхотепом III (1455–1419 гг. до н. э., XVIII династия), является одним из наиболее ранних дошедших до нас больших храмов периода Нового царства. Форма колонн во втором дворе Луксора (эпоха XVIII династии) вытекала из той же, наблюдаемой в Древнем и Среднем царствах, традиционной символики. Ствол колонн передавал различные типы растений, капитель изображала закрытые и открытые чашечки цветов. Потолок расписывался звездами, летающими птицами, изображениями солнца, становясь, по сути, огромной картой ночного неба. Нижние части стен украшались растительным орнаментом, в отдельных случаях имели внизу, вдоль внешней стороны стен, характерный выступ, декорированный стилизованным растительным орнаментом, который служил одновременно и охраной от змей. В целом храм создавал образ пальмовой рощи или сада из водяных растений лотоса или папируса.

Храм Амона в Карнаке, самый грандиозный из Фивских храмов, создавался с начала II до I тыс. до н. э. архитекторами Инени, Аменхотепом, сыном Хану, Аменхотепом Младшим и др., начиная с первых фараонов двенадцатой династии и оканчивая Птолемеями. Храм сообщался аллеей сфинксов с храмом Амона в Луксоре. При общих габаритах 320 x 110 м (приблизительная площадь собора

---

<sup>126</sup> Журнов А. Д. Искусство паркостроения. – С. 8.

Богоматери в Париже) комплекс вмещал в себя двор, обширный многоколонный зал, святилище и разные другие залы и дворы. Использованный прием базиликального разреза, когда центральные колонны имели значительно бóльшую высоту, чем боковые, позволял лучше обозревать центральную часть здания, а именно многоколонный зал 103 x 52 м, крыша которого поддерживалась 134 колоннами, расставленными в 16 рядов. Средние ряды колонн венчали капители в виде цветка лотоса, крайние ряды – капители в виде бутонов того же цветка. «Лес колонн – из которых средние освещены верхними окнами, а боковые постепенно исчезают во мраке, производят этим впечатление беспредельного пространства – внушает зрителю чувство подавляющего величия», — пишут английские исследователи<sup>127</sup>. Стены и колонны гипостильного зала покрывали многочисленные цветные рельефы (с массой исторических сведений), общая площадь которых составляла 24,3 тысячи квадратных метров, неслучайно сам храм называли «каменным архивом Египта». На замечательных рельефах стен одного из залов храма Амона, названного «Ботанический сад», запечатлен принадлежавший ему прекрасный древний ботанический сад с изображением животных и растений. Подобные рельефные мотивы присутствуют и в некоторых других залах храма.

Типичная роспись потолка храма изображала глубокую голубизну неба с золотыми звездами – деканальными созвездиями, а также зодиакальными и звездными Божествами в плывущих по небу ладьях. Такие росписи потолков говорили о широких астрономических познаниях египтян. Их можно встретить в погребальных камерах гробниц фараонов эпохи Нового царства в Долине царей в Фивах. По сторонам такого потолка могли помещаться крупные фигуры коршунов с распростертыми крыльями, многократно повторяются окрыленные диски солнца. Так, интерьер храма, отражая ночной пейзаж пальмовой рощи или зарослей

---

<sup>127</sup> Журнов А. Д. Искусство паркостроения. – С. 37.

папируса, был своего рода художественным обрамлением для созерцания неба в постоянно погожую и темную, если нет лунного диска, египетскую ночь<sup>128</sup>.

Рассмотренные материалы предполагают возможность следующих **выводов**. В каноне египетского храма, наряду с известным отражением уклада общественных отношений и догматов культа, запечатлелось самобытное восприятие египтянами реального природного окружения. Растительный мир, наделяемый символическим смыслом, становится канонизированным элементом монументально-декоративного искусства. В росписях стен присутствует растительный орнамент, в гипостилиях колонны культивируется форма пальмы, пучков лотоса или папируса, капители изображают цветки с закрытыми или открытыми чашечками лотоса, метелками папируса. Росписи потолков гробниц и храмов превращаются в огромные карты ночного звездного неба.

Интерьеру, полному символики, отвечал не менее значительный, традиционный на протяжении не одного тысячелетия план всего храмового архитектурного комплекса, включавшего: «ограду» в виде колоннады или мощной крепостной стены, «источник» – Нил и священное озеро, «главную аллею», становившуюся центральной осью храмового комплекса. Гармонично в архитектурно-ландшафтные пространства храмовых комплексов входили и созданные египтянами «священные сады», «священные рощи», «священные аллеи», имевшие не только утилитарное значение, но наделенные тщательно разработанным символическим смыслом.

**Древняя Греция.** Уникальное искусство Древней Греции (XII в. до н. э. – I в. н. э.), волновавшее все последующие поколения, заставляло всматриваться многих ученых исследователей в причинности его рождения именно на этой земле и именно среди греческого народа. В частности, Б. и Б. Ф. Флетчеры в своем исследовании «История архитектуры» писали, что Греция, отличавшаяся низким

---

<sup>128</sup> Жирнов, А. Д. Искусство паркостроения. – С. 100.

плодородием почв, небогатой флорой и фауной, занимала в Средиземноморье «сильно изрезанную береговую линию и, окруженная с трех сторон морем, имела богатство естественных гаваней, а следовательно, и большие выгоды в отношении торговли. Гористый характер страны, до периода римского владычества почти не имевшей дорог, послужил причиной раздробления населения на небольшие, разрозненные группы и, вместе с соблазнительной близостью множества островов, способствовал образованию сильного, предприимчивого народа, обладавшего всеми качествами прекрасного колонизатора». Занимая положение «среднее между суровостью северных стран и изнеживающими условиями, в которых жили народы востока»<sup>129</sup>, греки испытывали «двойное воздействие, отразившееся на характере народа и производшее единственную в своем роде цивилизацию»<sup>130</sup>.

Религия греков, частью которой было поклонение явлениям природы, олицетворяемым богами, сохраняли следы культа предков, фетишизма и других религиозных воззрений первобытного общества. «Кроме того, греческие культы всегда носили местный характер, и каждый город и область имели свои божества, свои религиозные обычаи и традиции. Служителями божеств могли быть как мужчины, так и женщины. Они совершали установленные обряды, но не составляли обособленного сословия, часто исполняя жреческие обязанности лишь в продолжение известного периода времени, по истечении которого они возвращались к частной жизни.

Местопребыванием богов, по представлению эллинов, служили не только определенные стихии (море, облака), но и земля с ее вершинами гор и возвышенностями, ущельями и гротами, долинами, лесами, рощами – повсюду могли селиться боги. В таких местах возникало постоянное почитание божеств. Появлялись святилища, в них ставились статуи богов и воздвигались алтари для жертвоприношений. В древнейшее время идолы хранились в дуплах деревьев или

---

<sup>129</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – С. 64.

<sup>130</sup> Там же. – С. 63.

под сенью их ветвей. В частности, известно, что изваяние Артемиды Эфесской находилось под букowym деревом, а в Орхомене статуя Артемиды хранилась в дупле большого кедра еще во времена Павсания, автора «Описания Эллады», т. е. во II веке н. э. Затем статуи стали защищать навесом от непогоды; появились боковые ограждения – возникли своего рода часовни; еще позднее появились храмы<sup>131</sup>. «Илиада» и особенно «Одиссея» оставили нам описания наиболее древних святилищ – примитивных алтарей среди природы, в пещерах и священных рощах. Каменные древнегреческие храмы классической и эллинистической эпох строились исключительно из камня, так как Греция располагала известняком, гранитом, мрамором в достаточной мере, но исследователи предполагают, что в использовании камня лежала идея разделения начал – священного и мирского, т. е. сакральный смысл. И обители божеств ограждались от всего бренного, их толстые каменные стены, часто из имевшегося в изобилии мрамора, были надежной защитой от осквернения, случайных прикосновений и любопытных взглядов. Статуя божества помещалась в целлу (лат. *cella*), внутреннюю часть греческого храма, куда был запрещён вход всем, кроме определённого круга духовенства. Размер целлы классических храмов был небольшой и отличался простотой отделки, в сравнении с внешней стороной храма, где община верующих собиралась для проведения обрядов. Святилище и примыкающую территорию обносили оградой, и возникал теменос – священный участок, вход в который в архаическую эпоху стали выделять пропилеями.

В X–VI веках до н. э. складывается и тип «священной рощи» в виде парка у храма, имеющего в плане определенную систему и украшенного малыми архитектурными формами, статуями, вазами, фонтанами. Садовое искусство древнейшей эпохи, таким образом, становилось частью религиозного культа.

---

<sup>131</sup> Полевой В. М. Искусство Греции. Древний мир. – М., 1970. – С. 56.



Прекрасным образцом теменоса служил теменос в Ольвии (Северное Причерноморье). Он находился в верхнем городе, примыкая к северной части городской площади. Теменос существовал с IV века до н. э. до конца II века до н. э. На этом участке располагались храмы Аполлона, Зевса, стояли алтари, статуи, находились небольшие культовые здания, а также мастерские, обслуживающие храмы. На территории теменоса располагались водоемы и целая система водостоков, являющихся образцом высокого инженерно-строительного искусства. Теменос был обнесен стенами, из которых западная и южная во второй половине IV века до н. э. были заменены стоями (колоннадой)<sup>132</sup>.

Сравнивая садово-парковое искусство Греции и Египта, следует обратить внимание на существенные их различия. Так, если в связи с Египтом рассматриваются, по сути, лишь сады фараонов, то Греция дает первую *классификацию* садов, говорящую об их разнообразии и многофункциональности. В классический период (V–IV вв. до н. э.), характеризовавшийся расцветом садово-паркового искусства, одним из первых типов общественных садов стали священные рощи героев. Разбивались они рядом с захоронениями знаменитых греков (воинов, поэтов, философов). Место захоронения, выложенное камнем с установленным мемориальным столбом, называли героон (Heroon). Отсюда произошло название разновидности разбивавшейся здесь священной рощи, например из лавра или дуба – *сад-героон*. Впоследствии вокруг героона устраивались площадки для спортивных игр и проводились ежегодные состязания – агоны (атлетические соревнования, конные скачки или гонки колесниц) в день памяти героев. Такие игры имели подобие религиозных празднеств, происходили прямо в священных рощах и носили важный смысл сплочения населения в единый народ. Также, для состязаний колесниц, устраивались ипподромы, окруженные рядами высоких деревьев.

---

<sup>132</sup> Русяева А. С., Русяева М. В. Ольвия Понтийская. Город счастья и печали. – К.: Стилос, 2004. – 228 с.

Другой тип священной рощи – *нимфеи*, посвященные нимфам («девам», в греческой мифологии – божествам природы, божествам живительных и плодоносных сил). Роща была дубовой, кедровой или маслиновой. Центром композиции нимфеи в Итакской роще был художественно обработанный водоем, в который с высокой скалы низвергались воды источника. Вокруг водоема по кругу росла влаголюбивая черная ольха. На вершине скалы был помещен алтарь, на котором приносились жертвы нимфам<sup>133</sup>.

Греки, как свободные граждане, могли заниматься науками, поэтому неслучайно ими создаются так называемые *философские сады*, предназначенные для отдыха и размышлений, например знаменитый сад Эпикура. Для этой же цели отдыха и размышлений окружался садом с водоемом и городской гимназией, заключавший в себе площадки для физических упражнений, бассейны для купаний, экседры для чтения публичных лекций, скамьи для слушателей.

Типичными для Греции были *частные садики* с колодцем посередине, с горшечными растениями для создания оазиса и дающей тень колоннадой по периметру. Получался перистильный двор [перистилиум – “окружённый колоннами” — от др.-греч. περί – “вокруг”, и στῦλος “столб”], характерный для большинства жилых и общественных античных строений с IV в. до н. э.

Частновладельческий сад описан Гомером в «Одиссее» в эпизоде возвращения Одиссея на Итаку и встречи со старцем Лаэртом – отцом Одиссея в саду. «Сад там и дом он имел; отовсюду широким навесом дом окружен был; и днем под навесом рабы собирались вместе работать и вместе обедать; а ночью там вместе спали. Возвратясь на Итаку, Одиссей отправился к плодоносному саду, там встретить надеясь Лаэрта. Старца Лаэрта в саду одного Одиссей многоумный встретил; он там подчищал деревцо; был одет неопрятно; притаился под грушей, дал волю слезам и, в молчании стоя там, плакал. Дело обдумав, уверился он

---

<sup>133</sup> Жирнов А. Д. Искусство паркостроения. – С. 10.

напоследок, что лучше опыту старца притворно-обидною речью подвергнуть. Так рассудив, подошел Одиссей богоравный к Лаэрту, голову тот наклонял, деревцо подчищая мотыгой. Близко к нему подступивши, сказал Одиссей лучезарный: “Старец, ты, вижу, искусен и опытен в деле садовом; Сад твой в великом порядке; о каждом равно ты печешься Дереве; смоквы, оливы, и груши, и сочные грозды лоз виноградных, и гряды цветочные – все здесь в приборе”»<sup>134</sup>. Описываемый сад, по видимому, невелик, но с любовью обихожен хозяином. В другом эпизоде описан сад при доме Алкиноев:

Был за широким двором четырехдесятиный богатый  
 Сад, обведенный отвсюду высокой оградой; росло там  
 Много дерев плодоносных, ветвистых, широковершинных,  
 Яблонь, и груш, и гранат, золотыми плодами обильных,  
 Также и сладких смоковниц, и маслин, роскошно цветущих;  
 Круглый там год, и в холодную зиму, и в знойное лето,  
 Видимы были на ветвях плоды; постоянно там веял  
 Теплый зефир, зарождая одни, наливая другие;  
 Груша за грушей, за яблоком яблоко, смоква за смоквой,  
 Грозд пурпуровый за гроздом сменялися там, созревая.  
 Там разведен был и сад виноградный богатый; и грозды  
 Частью на солнечном месте лежали, сушимые зноем,  
 Частию ждали, чтоб срезал их с лоз виноградарь; иные  
 Были давимы в чанах; а другие цвели иль, осыпав  
 Цвет, созревали и соком янтарно-густым наливались.  
 Саду границей служили красивые гряды, с которых  
 Овощ и вкусная зелень весь год собиралися обильно.  
 Два там источника были; один обтекал, извиваясь,

---

<sup>134</sup> Гомер. Одиссея / пер. В. А. Жуковского, ред. М. Л. Гаспаров. – М.: Наука, 2000. – С. 75.

Сад, а другой перед самым порогом царева жилища  
 Светлой струею бежал, и граждане в нем черпали воду.  
 Так изобильно богами был дом одарен Алкиноев<sup>135</sup>.

Существовали в Греции и *городские, общественные сады* или парки, в частности сады на городских площадях. «Достоинно внимания, что почти вся жизнь [греков] протекала вне дома; общественные церемонии и даже отправление правосудия происходили под открытым небом»<sup>136</sup>. В связи с этим в эллинистическом городе комплекс городских площадей стал центром общественной жизни и получил наименование «агора» (“*базар*” – греч.). Замечательным примером служит древняя агора Афин, располагающаяся и ныне у подножия Акрополя. Помимо торгового центра, это место служило главным политическим, культурным и религиозным центром города. Здесь находились общественные службы и суд, административные здания, монетный двор, галереи, храмы. Со всех уголков города именно сюда стекались жители Афин для купли-продажи товаров, на общественные важные собрания или просто для бесед и обмена новостями. «На таких площадях и около святилищ, привлекавших большое число паломников, сооружались «*стоа*», или колоннады, служившие сообщением между общественными зданиями и укрытием от непогоды»<sup>137</sup>. Образовывалась площадь-перистиль. Здесь же разбивались зеленые оазисы – сады, по периметру обсаживаемые платаном.

Искусство «эллинизированных» восточных народов, имевших древние традиции (Египет, Финикия, Сирия и др.), хотя и получило новый толчок в своем развитии, однако продолжало сохранять и свои выработанные веками художественные черты. Известно, что египетские храмы в эпоху Птолемеев продолжают следовать основным типам, выработанным в период Нового царства,

---

<sup>135</sup> Гомер. Одиссея. – С. 75.

<sup>136</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу – С. 66.

<sup>137</sup> Там же. – С. 126.

а греческое влияние способствует более свободной композиции ансамбля. В частности, такое влияние сказалось в садово-парковом искусстве, например в обширных и великолепных парковых ансамблях Александрии Египетской и Антиохии в Передней Азии. В центре Александрии, четвертую часть которой занимали зеленые насаждения, находился парк, называемый Папейон. Парк украшал искусственный холм, к вершине которого вели дорожки, овеивавшие его по спирали. С этого холма открывался чудесный вид на весь город. Еще более славилась своими садами столица Сирии Антиохия на Оронте<sup>138</sup>.

Таким образом, сады были престижны и получили необычайно широкое распространение.

Сады Эллады, судя по описаниям Дельф и Пергама, имели прямоугольные дорожки и аллеи, могли размещаться и на террасах<sup>139</sup>. Для насаждений в святилищах выбирали особенно красивые декоративные сорта деревьев, чаще всего местные: платан, оливковые, фисташковые деревья, черный тополь, кипарис, ольху, мирту и лавр или необычную для Греции пальму (святилище Аполлона в Делосе). Известны также святилища, украшенные плодовыми деревьями. «Около Антиохии находился известный всему греческому миру парк Дафны, возникший возле святилища Аполлона и Артемиды. Заложили его Селевкиды, посадившие 300 кипарисов. В дальнейшем он разросся и достиг 15 км по окружности. Местность, занятая парком, изобиловала родниками. На его территории было много сооружений: статуй, ваз, купален, портиков, дорожек-пергол с вьющимися растениями, фонтанов, гостиниц и др.<sup>140</sup>.

В греческой культуре многие деревья считались священными, им поклонялись в храмах, наделяли символическими смыслами. Редко встречающаяся в Греции пальма считалась атрибутом Аполлона. Кипарис имел двойное значение.

---

<sup>138</sup> Всеобщая история архитектуры. Архитектура Древней Греции // под общей редакцией Блаватского В. Д., Маркузона В. Ф., Михайлова Б. П., Сарабьянова В. Н., Чернова Н. Г. – С. 540.

<sup>139</sup> Садово-парковое искусство Древней Греции [Электронный ресурс]. – URL: [https://studwood.ru/876385/kulturologiya/sadovo\\_parkovoe\\_iskusstvo\\_drevney\\_gretsii](https://studwood.ru/876385/kulturologiya/sadovo_parkovoe_iskusstvo_drevney_gretsii) (дата обращения: 28.08.2017).

<sup>140</sup> Там же.

Связанный с мрачным богом подземного царства Гадесом и жизнелюбивыми богами Зевсом, Аполлоном, Афродитой и Гермесом, в траурных церемониях он стал символом возрождения и жизни после смерти. Лавр служил эмблемой мира и триумфа, был коронационной эмблемой Греции не только для воинов, но и для поэтов и ассоциировался со многими богами, включая Диониса (Бахуса), Зевса (Юпитера), Геру (Юнону) и Артемиду (Диану). Со священным лавром связан храм Аполлона Дидимейского, близ Милета (335–320 гг. до н. э.). Флетчеры упоминают, что на этом месте стоял раньше «архаический храм, от которого сохранились несколько сидячих фигур и изваяния льва и сфинкса», он «был разрушен персами в царствие Дария при подавлении восстания ионян в 496 г. до Р. Х.», а в «позднейшее время жители Милета построили [храм], по своим размерам превзошедший все остальные, но ввиду этого оставшийся без крыши; ныне, как снаружи, так и внутри его, находятся драгоценные *лавровые роуци*»<sup>141</sup>.

Олива, будучи чрезвычайно важной культурой в Средиземноморье, считалась священным деревом и символизировала изобилие, чистоту, бессмертие и целомудрие. Как известно, «храм Эрейхтейон в Афинах (420–393 гг. до Р. Х.), находящийся в Акрополе, афиняне особо чтит в виду содержащихся в нем важнейших народных святынь, а именно: *священного оливкового дерева*, созданного Афиною во время спора ее с Посейдоном; соляного источника, который Посейдон произвел ударом своего трезубца <...>; ксоанона (первобытной статуи Афины Полиады, исполненной из масличного дерева)»<sup>142</sup>.

Нельзя не упомянуть и о цветах, которых на небольшой территории Греции произрастало не так много видов, поэтому греки умели ценить этот дар природы и уже в конце V века до н. э. создали первые руководства по разведению цветов и садовому делу. Любовь к цветам получила место и в своеобразной греческой

<sup>141</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – С. 112.

<sup>142</sup> Там же. – С. 112.

<sup>142</sup> Там же. – С. 109.

мифологии. Греки выращивали розу, махровый левкой, хризантему, что в переводе означает «золотой цветок», любили гвоздику, называемую Феофрастом «божественным цветком». По преданию, гвоздика выросла из глаз пастушка, вырванных богиней Артемидой за то, что он игрой на свирели разогнал всю дичь. Любопытных, осмеливавшихся подсматривать за богиней любви Афродитой во время купания, Зевс обращал в «анютины глазки». Белая лилия (символ плодородия для греков) возникла из капли молока матери богов Геры и т. д. Особо выделяли греки фиалку, считавшуюся, с одной стороны, символом скорби и печали (как воспоминание о похищенной дочери Зевса), с другой – эмблемой ежегодно оживающей весной природы<sup>143</sup>.

Как видим, сад необычайно органично входил в многообразные структуры общественной жизни, был разнообразен и становился необходимой частью архитектурно-ландшафтной системы религиозно-культовых и городских комплексов Древней Греции.

Характерной особенностью архитектурно-ландшафтного строительства древних греков стало талантливое согласование творения человеческих рук с заданным природным рельефом, умение вписаться в его структуру, не нарушая красоту божественного мира.

В качестве классического примера гармонии рельефа и ансамбля, как правило, приводят *Акрополь*, расположенный на скалистом холме и представляющий собой комплекс храмов. «Различные размеры храмов и других архитектурных форм, их свободное размещение определили живописное начало в пространственной композиции. В таком расположении кроется определенная последовательность восприятия архитектурных объемов, их ракурса и пластики, ориентированная на линию движения. В ансамбле преобладают точки восприятия с угла, а весь Акрополь воспринимается постепенно, по мере раскрытия картин,

---

<sup>143</sup> *Жирнов А. Д.* Искусство паркостроения. – 208 с.

каждая из которых включает только одно господствующее сооружение»<sup>144</sup>. При этом греки блестяще использовали горную местность или побережье для дополнявших архитектурные комплексы садово-парковых посадок, террасообразных, уступами развернутых, состоявших из живописно расположенных рощиц, гармонично вписывавшихся в соседние горные рельефы. В общую композицию включались цветы, архитектурные формы и скульптуры, приспособленные к фону зелени и гротам, и разработали искусственные гидросооружения – фонтаны, бассейны. Такая, всякий раз достаточно свободно развернутая композиция в большой мере отличалась от архитектурно-ландшафтных композиций Египта.

Об особенностях строения греческого храма исследователи пишут: «Греки, строя свои храмы, имели в виду преимущественно внешний эффект, и для того, чтобы эта внешность соответствовала значению здания как святилища, построенного в честь того или другого божества, они украшали ее превосходнейшею скульптурою. Обычно храм помещался внутри *огражденного стеною* священного пространства («теменос») и представлял следующие части: а) «наос», или «целлу», чаще всего прямоугольную в плане, в которой ставилась статуя бога или богини; б) находившееся позади наоса казнохранилище и, наконец, в) два портика, передний и задний. Фронтоны украшались скульптурой. Кроме того, в большинстве случаев имелись также боковые колоннады, и все здание возвышалось на «стилобате», состоявшем из трех уступов»<sup>145</sup>. Храм покрывала двухскатная крыша, отсутствовали окна, что вызвало много предположений относительно их освещения, частично осуществлявшегося через дверь, обращенную к солнцу.

Заметим, что важнейшим элементом греческого храма становится колонна, по числу и способу применения которой греческие храмы, собственно,

---

<sup>144</sup> Садово-парковое искусство Древней Греции.

<sup>145</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – С. 77.



классифицируются (по Витрувию): ранний тип храма – дистиль, или «храм в антах», где между антами (стенами при входе) ставились две колонны; храм-протиль, сходен с антовым, но имеет на фасаде четыре колонны; храм-амфипротиль (двойной протиль) – портики с четырьмя колоннами на переднем и заднем фасадах здания; храм-периптер окружен колоннами со всех сторон, по периметру. При этом греки выработали три архитектурных ордера – *дорический*, *ионийский*, *коринфский*, относительно которых ученые исследователи замечают: «Характерным признаком ионического ордера является украшенная завитками и волютами капитель колонны. Формы ее, подобно многим другим декоративным элементам в греческой архитектуре, по-видимому, ведут свое начало от излюбленного египтянами бутона лотоса. На своем пути из Египта через Ассирию в Малую Азию и Грецию формы эти подверглись различным изменениям, но под каким влиянием происходила эта переработка, до сих пор точно не выяснено... Древнейшие из уцелевших ионических капителей, на Лесбосе, Неандре и Кипре, имеют волюты, несомненно, растительного типа»<sup>146</sup>.

Относительно коринфского ордера, «еще более богатого, чем ионический, но применяемого греками редко», читаем: «Отличительной чертой коринфского ордера является капитель, которая гораздо выше и сложнее ионической <...> Тело капители составляет так называемая «ваза» или «колокол», вокруг которого обыкновенно бывают расположены в два ряда акантовые листья, по восьми в каждом ряду». Другой из видов этой капители «представляет один ряд акантов, а над ним ряд пальмовых листьев»<sup>147</sup>. Влияние Египта ощущается в колоколообразной капители, но выбор аканта, безусловно, самостоятелен и не встречается в египетских храмах. Акант – греко-римский знак триумфа и преодоления жизненных испытаний, символом которых и являются длинные мощные шипы этого растения. Стилизованное изображение листьев аканта на

<sup>146</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – С. 101.

<sup>147</sup> Там же. – С. 113.

капителях коринфского ордера связано с греческим мифом о том, что акант вырастает на могиле героя<sup>148</sup>.

Украшение капители хоратического памятника Лизикрата в Афинах (335–334 г. до Р. Х.) – кольцевой колоннады из шести колонн – принадлежит к памятникам, на которых водружали треножник – награду для победителей в соревнованиях. Есть сходство данного памятника с капителью храма Аполлона Дидимейского, близ Милета. Их растительные украшения несколько отличаются от обычного типа: нижний ряд листьев состоит из 16 небольших листьев лотоса, а верхний – из восьми акантов прекрасного рисунка, между которыми помещаются круглые цветки с восьмью лепестками, походящими на египетские лотосы. Флетчеры сравнивают типичные акантовые листья греческие и римские, подчеркивая, что «листья и завитки аканта играют большую роль в греческой орнаментике»<sup>149</sup>. В Южной Европе встречаются два дикорастущих варианта растения, породившего эти формы, а именно: а) акант, листья которого имеют узкие, острые лопасти, представляющие в разрезе форму буквы V и дающие резкую тень; это так называемые острый, или колючий, акант (*acanthus spinosus*); акант, листья которого имеют широкие, тупые лопасти, в разрезе несколько выгнутые; это – тупой, или мягкий, акант (*acanthus mollis*). Греки предпочитали первую, римляне – вторую разновидность. Акантовые листья применялись главным образом для убранства коринфской капители, из них же составлена главная часть украшения, венчающего собою памятник Лизикрата.

Кроме того, излюбленным греками орнаментальным мотивом была пальметта, или антемий, – стилизованный веерообразный лист пальмового дерева, встречающийся весьма часто на капителях ант, на шейках колонн, на антефиксах и верхушках стел. Примером является капитель анты в Эрехтейоне в Афинах. Таким

---

<sup>148</sup> Тресиддер Д. Словарь символов. – М.: Изд.-торг. дом "Гранд": Фаир-пресс, 2001. – 444 с.

<sup>149</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – С. 115.

образом, влияние символических смыслов растительных культур на архитектуру храма, наблюдаемое в Египте, имело место и в Древней Греции.

Как видно из рассмотренного материала, символическая структура древнегреческих храмовых ансамблей включала ряд элементов-символов, присутствовавших и в египетской культуре. Повторялся «канонический каркас» — храм, «ограда» (стены, колоннады перистилей), «священные источники», «священная дорога» (центральная аллея), «священная роща», ставший обязательным для культовых сооружений. При этом Греция дала собственные решения канонических элементов храмового пространства. Впервые здесь была разработана широкая *классификация* садов, священных и общественных, указывавшая на особое отношение греков к этой части архитектурно-ландшафтного комплекса, ставшей разнообразной и многофункциональной, а следовательно, и более свободной, широко включавшей элементы декоративно-прикладного искусства и выдвигавшей повышенные требования к эстетическому началу.

**Древний Рим.** Рим, покоривший Грецию к 146 году до нашей эры, сам был побежден ее неповторимой культурой, заставившей «склонить голову завоевателя». В то время весь научный мир общался на греческом языке, обращался к основам многочисленных открытий ученых-греков в областях астрономии, медицины, математики, философии, архитектуры. Оценив это, римляне позволили Афинам стать духовной столицей Римской империи, и многие греческие художники с момента присоединения Греции перебираются в Рим, где иметь учителя-грека стало престижно. Перевозится сюда, частью в качестве трофея, и масса греческих произведений искусства.

Рим многое перенял у Греции как в области религиозных представлений, так и в области архитектуры и ландшафтного искусства, внося при этом новые элементы, подчас очень существенные. К примеру, если греческие нимфеи были открытым местом, то у римлян они, как правило, представляли собой круглую

закрытую площадку с садовыми насаждениями и со статуей божества в качестве главного композиционного акцента. При этом римляне такие сады называли подобно грекам «священной рощей», хотя придавали им многофункциональное значение парков отдыха, где, помимо нимфеев, могли располагаться и гимнасии (специальные спортивные площадки), также имевшие греческое происхождение.

Обращаясь к историческим данным, мы узнаем ряд интересных фактов римского паркостроения. Например, о том, что они вводят первый мужской сад для испития вина, который имел право обустроить себе богатый свободный римлянин при собственной вилле, обычно высаживая в таком саду лавр и итальянскую сосну.

Садоводство и паркостроение римлян было сложным и разнообразным искусством, которое они активно приспособляли к особенностям своей жизни. Неслучайно их успехи в изучении флоры были так же основательны, и если у греков мы наблюдаем сведения о садоводстве в разделах некоторых трактатов философов, то у римлян появляются по отрасли растениеводства и первые книги. Так, в «Естественной истории»<sup>150</sup> историка-энциклопедиста Плиния Старшего (22–24 г. н. э. – 79 г. н. э.) описывается примерно тысяча растений, способы ухода за ними и что именно требуется для успешного их выращивания. Иными словами, энциклопедия позволяла с уверенностью сделать вывод о необычайном разнообразии и обширности флоры.

Обратимся к более подробному описанию того, что же именно смогли изобрести римляне в области искусства сада. Прежде всего, следует упомянуть о необычном декоративном саду с террасами, так называемом «*террасированном саде*» с обнаженной скульптурой. Рядом с широким его распространением в Риме Висячие сады Семирамиды в Вавилоне были, по сути, единичным случаем.

В исследовании А. Д. Жирнова упоминается и такая широко распространенная в Риме разновидность сада, как *сад-перистиль*, тоже

---

<sup>150</sup> Гай Плиний Старший. Естественная история ископаемых тел / пер. и прим. В. М. Севергина. – СПб.: Императорская академия наук, 1819. – 364 с.

заимствованный у греков. Это сад при жилом доме рабовладельца, в виде окруженного колоннадой внутреннего дворика, оформленный в виде партера с небольшими деревьями, кустами и цветами. Использовали в таких садиках самшит, тис, кипарисы, которые часто подстригали (топиарная стрижка), подчиня «гармонии окружавшей двор архитектуры»<sup>151</sup>. Обычно в центре такого дворика находился бассейн, украшенный скульптурой, с фонтанами, – «имплувий». Появляется имплувий и в самом доме богатого римлянина.

В описаниях этого периода впервые встречается термин «топиарное искусство», то есть искусство фигурной стрижки деревьев, упомянутое выше. «Слово «*topiary*» имеет латинские и древнегреческие корни: латинское *topiarius* переводится как «садовник», *topiaria* означает «садоводческое искусство». Собственно, все садовники у римлян назывались топиарусами и отвечали за здоровье и эстетику сада. Умелая техника подрезки или стрижки деревьев, производимая топиарусами, оценивалась очень высоко и достигла к этому времени высшего уровня развития. Например, в саду виллы, принадлежащей Ручелай, кусты самшита были подрезаны в виде кораблей, храмов, сосудов, птиц, животных, мужских и женских фигур<sup>152</sup>. Но заметим, что это сложное новое искусство стрижки кустов и деревьев совсем было чуждо грекам, стремившимся, как помним, вписываться в природный пейзаж, но не экспериментировать столь кардинально. Применяли в Риме II–I веках до н. э. и своеобразный способ посадки деревьев пятерками (римский квинкунс), то есть сдвинутыми рядами с подстриженными в один объем кронами и открытыми стволами. Такой прием обеспечивал, во-первых, видимость по диагональным направлениям между стволами, во-вторых, создавал над ними своеобразный полог из крон деревьев.

Цветы сменяли друг друга соответственно времени года, образуя необычайное множество культивированных видов: анемон, астра, гиацинт,

---

<sup>151</sup> Жирнов А. Д. Искусство паркостроения. – С. 11.

<sup>152</sup> Там же.

крокус, левкой, львиный зев, нарцисс, гвоздика, тубероза, тюльпан, фиалка, лилия и др. Римляне особое предпочтение отдавали розе и создавали настоящие розариумы.

По наблюдениям английских ученых, «римская архитектура, следовавшая за этрусской, представляла собою <...> сложный стиль, образовывавшийся из сочетания этрусских строительных приемов с греческими. Главнейшие памятники римского зодчества были построены в промежутке времени в 400 лет, а именно между 100 годом до Р. Х. и 300 годом по Р. Х. Значительные остатки находятся не только в Италии, но и во всех странах, находившихся под властью Рима». В плане архитектурных основополагающих начал «римляне переняли у греков главные элементы их стиля – колонну и архитрав – и присоединили к ним арку, свод и купол [значительный шаг к средневековью – *сост.*], заимствованные ими, как полагают, у этрусков»<sup>153</sup>. Греческие постройки были обыкновенно одноэтажными, римляне же, потребности которых были гораздо разнообразнее и сложнее, строили и многоэтажные здания. Ордера (к греческим, несколько преобразованным, ордерам – коринфскому, ионическому и дорическому – римляне добавляют тосканский и композитный ордера), обычно ставившиеся один над другим, «утратили, в конце концов, свое конструктивное первоначальное значение и употреблялись преимущественно с декоративной целью»<sup>154</sup>.

Если обратить внимание на орнаментику храмов и влияние растительного мира на эту область римского творчества, то находим замечания исследователей о необычайном внимании римлян к отделке и украшению деталей храма. В частности, относительно ордеров говорится следующее: «Коринфский ордера был излюбленным у римлян и применялся в самых больших храмах, например в храме Веспасиана в Риме. Капитель отличается богатством; окружающие ее вазу листья скопированы с тупых и плоских листьев так называемого «мягкого аканта»

---

<sup>153</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – С. 150.

<sup>154</sup> Там же.

(*acanthusmollis*) или же, как, например, в храме Кастора и Поллукса, с листьев маслины; исполнение их очень натурально. <...> Из орнаментов особенно характерна спирально вьющаяся ветка аканта, с завитками, украшенными розетками или фигурами фантастических животных и птиц»<sup>155</sup> и т. д.

В храмовом строительстве Римской республики (с IV в. до н. э. – 30 г. до н. э.) «широкое распространение получают круглые храмы – *толосы* <...>. В связи с необходимостью вмещения большого количества людей в Риме строится огромная *базилика*, ставшая основой раннехристианских храмов». Причем «в период Римской республики здания базилик использовали не только как культовые сооружения», но и в торговых целях, для судебных разбирательств<sup>156</sup>. Появились в этот период и ограждения священных участков, в самом архитектурном-ландшафтном комплексе четко просматривалась главная продольная ось симметрии ансамбля с храмом, имеющим свод, и небольшие перистильные сады с декоративными водоемами. Перистильная композиция позднее была перенесена на городские площади, стала основным элементом общественных зданий (здание Форума в Помпее VI век до н. э.).

При выборе места для строительства храмов решающее значение имел красивый пейзаж, который часто «дополняли» специальной террасой. Объемы зданий живописно размещались на участке и дополнялись большим партером с цветником – ксиссос (греч. *ξυστός*). Террасу окружали сквозной балюстрадой и украшали статуями. Сад, развитый по регулярной схеме, подчеркивал основу композиции ансамбля, соединяясь с храмом при помощи архитектурных пристроек, террас, больших лестниц, прятных аллей из лавров и платанов. Планировка сада часто содержала геометрическую фигуру, представлявшую собой полукруг деревьев – *экседру*, преимущественно кипарисов, окаймляющих квадратную или ромбоидальную клумбу роз или других цветов. Эту часть сада

<sup>155</sup>Флетчер, Б., Флетчер, Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – С. 210.

<sup>156</sup>Бирюкова Н. В. История архитектуры. – С. 59.

называли стадием или ипподромом. Греческие названия имели и многие другие элементы сада, свидетельствуя о значительном влиянии греческого искусства на садово-парковое строительство Древнего Рима<sup>157</sup>.

Знаменитые римские термы, купальни и рыбные садки требовали большого количества воды, для чего создавали большой водный подземный резервуар, расположенный в самой высокой точке территории ансамбля. При этом обсаживая участок деревьями, спасали тем самым воду от нагрева в сильный зной. Трубы проводились по всей территории сада. В систему обводнения часто включались и нимфеи в виде источников в тени деревьев и грота, украшавшегося внутри туфом и раковинами, мозаикой и скульптурами.

Умелое использование в строительстве храмов красивого пейзажа с природной водой наблюдается, например, в городе Тиволи под Римом, называвшемся в древности Тибуром. Здесь, в живописнейшем и славившемся здоровым климатом месте течения реки Анио, низвергавшейся с высокой скалы мощными водопадами, на самой высокой площадке были возведены в начале I века до н. э. два храма: сначала – ионический прямоугольный храм, несколько позднее – круглый периптер (толос) с коринфским орденом, бетонными стенами и конической крышей. Кому были посвящены храмы у водопада Анио, неизвестно; богами круглого храма называют и Весту, и Сивиллу, и Геркулеса. Оба храма стоят в значительной своей части на субструкциях. Снизу, со стороны долины и с тропинок на берегу реки, они рисуются в сильном и эффектном ракурсе, как бы вырастающими в живописные скалы. Задняя стена более старого прямоугольного храма непосредственно переходит в вертикальную плоскость подия и глухих субструкций на обрыве. Ротонда стоит на сводчатых субструкциях и несколько отодвинута от края обрыва. Расстояние между обоими храмами не составляет и 4 метров. По-видимому, планировка комплекса вызвана древней культовой

---

<sup>157</sup> *Жирнов А. Д.* Искусство паркостроения. – С. 11.



традицией и обычаем основывать храмы в тесном соседстве друг с другом. К скалистому берегу Анио ведут аркады, применявшиеся римлянами при строительстве древних акведуков, при постройке больших стен (Колизей). Обращенные к реке, аркады «должны были выдержать сопоставление с живописными скалами берега и с арочными субструкциями, опертыми на эти скалы; поэтому они вдвое шире <...> и решены в более крупных формах. Все вместе образует изумительный архитектурно-природный пейзаж. Красноватые скалы причудливо теснятся у берегов Анио, сливаясь с мощными арками субструкций, кажущихся частью самой природы»<sup>158</sup>.

Многочисленные храмовые комплексы Рима II века – первой половины I века до н. э. имеют, как правило, следующие характерные элементы-символы: перистильная колоннадная или арочная ограда священных участков, четко выраженная продольная ось ансамбля, поднятый на самую высокую точку ансамбля храм с его сводом, искусственные водоемы или фонтаны, естественные окружающие участок рощи или искусственные небольшие сады. По замечанию ученых исследователей, римляне не придавали значения ориентировке храма<sup>159</sup>.

В эпоху Римской империи (30 г. до н. э. – 476 г. н. э.) пантеон богов, признаваемых официальной религией, значительно расширился. В него вошли культы египетских богов Изиды и Сераписа, малоазийской Ма-Беллоны, иранского бога Митры, особо популярного среди воинов, и ряд сирийских солярных культов. Кроме того, существовали и другие культы, в частности выделялись иудейство и укрепившееся к IV веку христианство. Типичным для Римской империи стал культ императоров. Такая пестрота религиозной жизни отразилась на культовом зодчестве, где наряду с храмами древним римским богам стали строить храмы обожествленным римским императорам, восточным богам. Большинство храмов I–

---

<sup>158</sup> Кауфман С. А., Николаев И. С., Цирес А. Г., Блаватский В. Д. Всеобщая история архитектуры. – М.: АН СССР, 1948. – Т. 2, кн. 2. – С. 91.

<sup>159</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – С. 204.

II веков посвящалось основным богам римского пантеона и императорам. При этом старые храмы часто перестраивались, обновляясь в своих формах.

В Риме в начале периода империи были созданы также большие *общественные сады*. Один из таких комплексов для горожан – Марсово поле, построенное Агриппой (63 год до н. э. – 14 год н. э.). На Марсовом поле, кроме портиков, театров, цирков, терн, был размещен великолепный парк, украшенный бассейнами, фонтанами, большим озером для купания и пр.

Историк сада А. Д. Жирнов приводит в качестве примера небольшого общественного сада портик Ливии, созданный при императоре Августе и предназначенный для гуляний. Занимавший площадь 115 x 75 метров, с углубленным партером посередине участка, к которому вела лестница шириной в 80 метров, сад имел ограждение – стену, в которой были устроены полукруглые и прямоугольные ниши. Партер, окруженный колоннадой, в центре имел бассейн. Через сад проходили правильной формы аллеи, по описанию Плиния, украшенные перголами. «В целом в композиции ощущалось греческое влияние. В 132 году до н. э. был воздвигнут надгробный холм – мавзолей, в строительстве которого использована идея этрусского тумулуса. Это замечательное сооружение состояло из больших, покрывавших одна другую террас. На террасах росли деревья»<sup>160</sup>.

Храмом «всех богов» называют Пантеон, занявший особое место в римской и мировой архитектуре. Пантеон был построен в Риме в 118–128 годах, позднейшие реставрации Антонина Пия, Септимия Севера и Каракаллы мало изменили его облик. Как показали раскопки, перед Пантеоном располагался прямоугольный вытянутый мощеный двор, окруженный портиками с пропилеями на оси портика храма и триумфальной аркой в центре двора.

Доминирующая полусфера грандиозного купола Пантеона (с его формой ротонды) служит созданию единого нерасчлененного пространства, охваченного

---

<sup>160</sup> Жирнов А. Д. Искусство паркостроения. – С. 12.

его мощной сферой, воспринимавшейся как символическое изображение небесной сферы. На такое восприятие покрытий Пантеона настраивают нас античные авторы. Именно это определяло особую роль купола в конструкции Пантеона, отличную от той роли, которую купол играл в зданиях утилитарного назначения<sup>161</sup>.

Особая роль отводилась единственному световому отверстию, расположенному в высшей точке купола Пантеона. Центричность помещения, его огромные размеры, блеск столба света в центре, проникавший через единственное световое отверстие – опайон – в высшей точке купола, и полумрак на периферии ротонды не только создавали впечатление покоя и сосредоточенности, но и заставляли молящегося в храме с особым чувством воспринимать небо и солнечный свет. Интересно, что для римлян верховное Божество – Юпитер – был не столько антропоморфным существом, сколько самим небесным сводом.

Возрастание роли религии к концу античного периода, возникавшие новые ее формы заставляли пересматривать и архитектурные формы храмовых сооружений. Перемещение верующих внутрь можно заметить во многих храмах мистериальных культов, и Пантеон своеобразно отразил эти новые тенденции в развитии религиозной идеологии и стал одним из прообразов христианских центрических храмов византийской эпохи.

Вторая половина III века отмечена в Римской империи возникновением особых условий к замене в религии политеизма на монотеизм. Первая попытка в этом направлении была предпринята императором Аврелианом (римский император в 270–275 гг.), попытавшимся ввести в империи единый культ Солнца. В столице сооружаются два храма Солнца: один – в Большом цирке, другой – близ Фламиниевой дороги, ведущей из Рима на север. Последний был поставлен в центре большого прямоугольного двора, обнесенного каменной оградой с полукруглыми нишами – экседрами.

---

<sup>161</sup> Флетчер Б., Флетчер Б. Ф. История архитектуры, составленная по сравнительному методу. – С. 165.

В целом значительно усложнившаяся архитектурно-ландшафтная организация храмовых комплексов Древнего Рима по-прежнему базировалась на все тех же пяти основных символических элементах, таких как: «ограда», в роли которой выступала либо стена, либо характерные для античности портики; «источник» – фонтан, резервуар со священной водой; «центральная аллея» – продольная ось ансамбля; «небесный свод» – своды и купола храмов; «священная роща», которая находилась рядом с храмом. Римляне, перенявшие у греков многие основы архитектурно-ландшафтного искусства, далеко шагнули в утилитарном и эстетическом, декоративном решении садов и парков, введя множество новшеств и активно включая их в комплексы культовых зданий.

**Образ сада в ветхозаветных и новозаветных текстах.** В Священном Писании сад представляет собой не только место, приспособленное для выращивания различного рода растений, но и святое место. Прежде всего следует отметить, что в Священном Писании присутствует градация садов по определенным категориям. Основное различие проводится между садом – Божьим садом в Эдеме, и садами – местами, несущими отличительные черты первоначального райского сада, но не имеющими его уникального статуса. Мы можем говорить о садах как о историко-географических местах, так и о символах, которые служат для придания образности и насыщенности сюжету библейского повествования.

Говоря о садах в Библии, мы, прежде всего и в первую очередь подразумеваем Эдем – «и насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал» (Быт. 2, 8). Этот Божий сад, являющий себя как совершенство, потому что его насадил Сам Бог, служит и местом воспитания человека. Ведь несмотря на то, что райский сад был идеальным местом для жизни, это место гармонии между природой и культурой: с одной стороны, там обязательно должны быть растения и животные, а с другой – сад устроен так, чтобы в нем, прежде всего, было хорошо и приятно человеку, но и, как бы это ни казалось

парадоксальным, местом человеческого труда. Ведь сады требуют ухода. «При этом, помещая человека в особый Сад, противопоставленный остальному пространству, Бог тем самым побуждает его бросить своего рода вызов природному пространству, возделывать пространство культуры»<sup>162</sup>. Поэтому сад, помимо образов природы и отдыха на ее лоне, служит также образом человеческого прилежания, труда и стремления к достижению цели. Сад был местом, приготовленным для человечества, но также местом, требующим постоянной заботы. В библейском тексте Эдем предстает как метафора блаженного неведения и одновременного перехода от незнания к знанию, к различению добра и зла. Так что и деревья: дерево познания добра и зла, а с ним и дерево жизни, – скорее всего, тоже образы, связанные с главным образом сада. Нечто такое, что есть в раю и что может служить для человека источником вечной жизни – или, напротив, источником смерти, если он преступит заповедь о послушании Богу. «Итак, Сад предстает еще и как особое место испытания человека и осмысления им кардинальных проблем бытия и сознания. Именно поэтому Бог выращивает в Эдеме два таинственных дерева: *Эц га-Хайим* (Дерево Жизни) и *Эц га-Даат тов ва-ра* (Дерево Познания добра и зла)»<sup>163</sup>.

В Священном Писании описываются, пусть и недостаточно подробно, не следует забывать об основном назначении текстов Писания, сады, которые сохраняют сходство с Божьим садом, но лишены уникальности первоначального. Однако, благодаря тексту Священного Писания, мы можем составить себе представление о садах, которые были или идеалами библейских авторов, или произведениями рук человеческих, которые они могли наблюдать воочию.

К первому типу мы можем отнести сад, который был описан автором книги Песнь песней. Этот сад можно назвать Садам любви где окружающая обстановка всего лишь подчеркивает красоту возлюбленной и то удовольствие, которое

---

<sup>162</sup> Синило Г. В. Библия и мировая культура. – Минск, 2015. – С. 92.

<sup>163</sup> Там же. – С. 92.

испытывают влюбленные во взаимном общении и приобщенности к прекрасному. Метафорическим средством выражения богатства и достоинств, которые влюбленные находят друг в друге, являются изобилие и полнота сада. Близость и безопасность, а также в определенной мере понимание, что они являются целым миром в самих себе, создает им чувство любви, которое они испытывают друг к другу, и все это изображает уединение и закрытость сада. Символом целомудрия невесты служит образ обнесенного стеной сада. «Запертый сад – сестра моя, невеста, заключённый колодезь, запечатанный источник: рассадники твои – сад с гранатовыми яблоками, с превосходными плодами, киперы с нардами, нард и шафран, аир и корица со всякими благовонными деревьями, мирра и алой со всякими лучшими ароматами; садовый источник – колодезь живых вод и потоки с Ливана. Поднимись, ветер, с севера и принеси с юга, повеи на сад мой, – и польются ароматы его! – Пусть придёт возлюбленный мой в сад свой и вкушает сладкие плоды его» (Песн. 4, 12-16). Из этого описания мы видим, что сады, кроме утилитарного назначения — разведения плодовых деревьев, имели и эстетическое предназначение в виде выращивания розовых и оливковых растений, тенистых деревьев, равно как ароматических растений и трав.

«Историческими» садами мы можем назвать два сада, непосредственно связанные с жизнью Христа Спасителя. Однако события, происходившие в них, были столь ужасными и трагическими, что мы с трудом можем относиться к ним как к садам в общепринятом смысле. Гефсиманский сад стал местом мучений, страданий, предательства, ареста и насилия. Иисус Христос во время пребывания в Иерусалиме не раз уходил на Елеонскую гору и в Гефсиманский сад, где молился и беседовал с апостолами (Ин. 18, 2; Лк. 21, 37; 22; 39). После Тайной вечери, на которой было установлено таинство Евхаристии, Он провел здесь с учениками ночь в молитве, (Мф. 26, 36-56; Ин. 18, 1-12; Лк. 22, 39-53; Мк. 14, 32-52).

Еще ярче выражается синтез в образе сада воскресения, однако, если учитывать некоторые связанные с садом детали событий, произошедшие в

воскресенье утром, то рассказ о Воскресении Господа Иисуса приобретает дополнительный смысл. Не вызывает сомнений то, что местом воскресения был сад: в Ин. 19, 41 говорится, что гроб Иисуса находился в саду (неподалеку от места распятия), и Мария Магдалина приняла воскресшего Иисуса за садовника (Ин. 20, 15). Следует сказать, что такие сады часто ограждали стеной или решеткой, среди них оставляли сторожей, а для защиты их от непогоды, ставилась иногда сторожка.

Несмотря на столь скудные описания сада у авторов книг Ветхого и Нового Заветов мы можем констатировать, что образ сада в Священном Писании – это образ идеала, повышающего значение любых совершаемых в нем дел, место постоянного, кропотливого труда. Труда не только над изменением мира, но в первую очередь над изменением самого себя, своего внутреннего человека, что позволит услышать и нам обетование Христа своим ученикам о том, что Он не просто обещает возвращение – Он призывает их к чему-то новому и более высокому, чем утраченный сад. То самое дерево жизни из начала Бытия появится в Новом Завете еще раз, в его последней книге, в последней главе. Это дерево будет расти на берегах реки жизни в Новом Иерусалиме – прекрасном небесном городе, где поселятся верные Богу люди.

**Эпоха раннего христианства и Византийской империи.** Христианство, возникшее в I в. н. э. в государственных пределах Римской империи, при императоре Константине Великом в начале IV в. н. э. (313 г. – Миланский эдикт) становится официально разрешенной религией. Позже, в 381 г., следует объявление христианства государственной религией империи. Это приводит к усложнению христианского обряда и поискам образа христианского храма<sup>164</sup>. Эти поиски основываются как на текстах Священного Писания, так и на типологии позднеимперской архитектуры. Символические представления о храме, формировавшиеся в первые века христианства, обозначились уже в

---

<sup>164</sup> О сложении иконографии христианского храма, в частности, см.: *Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture.* – Yale University press, 2012.

«Постановлениях апостольских», где сказано: «Во-первых же, здание да будет продолговато, обращено на восток, с обеих сторон [да будет] пастофории [обращенные] к востоку, подобно кораблю»<sup>165</sup>. Выдающийся раннехристианский теолог Тертуллиан (155/165–220/240) в своем трактате «Против Валентиниан» писал: «Нашего голубя дом простой, всегда [расположен] на возвышенных и открытых [местах] и [обращен] к свету. Любит образ Духа Святого Восток — образ Христа»<sup>166</sup>.

Символическое толкование Божественной литургии (прп. Максим Исповедник<sup>167</sup>, св. прав. Николай Кавасила<sup>168</sup> и др.) оказывало влияние на архитектуру храма. Подробные описания символики храма содержались в греческих толкованиях Литургии, приписываемых патриарху Герману I Константинопольскому, пострадавшему в 730 г. за иконопочитание. Патриарх Герман I собрал разрозненные интерпретации воедино, «уподобил храм земному небу, где обитает Бог, а престол в алтаре – месту Гроба Господня, престолу, на котором почивает Господь. Церковь стала образом распятия Христа. Впоследствии, незадолго до падения Византии, епископ Фессалоникийский Симеон, словно подводя итог развитию византийского богословия, дал более расширенное толкование храма как всеобъемлющего образа дома Божия, мира и человека. В XV столетии эти представления углубил Симеон Солунский»<sup>169</sup>.

Итак, христианский храм, в отличие от языческого, понимался не только как дом Господа, но и как место молитвенных собраний. Подобным образом складывался и образ монастырской обители. Еще в период существования Римской

<sup>165</sup> Constitutiones apostolicae. Lib. 2. Cap. 57 // Patrologiae cursus completus. Series graecae / ed. J.-P. Migne. – Paris, 1857. – Т. 1. – Col. 724C: «Καὶ πρῶτον μὲν ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης κατ' ἀνατολὰς τετραμμένος, ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν τὰ παστοφῶρια πρὸς ἀνατολήν, ὅς τις ἔοικε νηί».

<sup>166</sup> Tertullianus. Liber adversus Valentinianos. Cap. 3 // Patrologiae cursus completus. Series latinae / ed. J.-P. Migne. – Paris, 1844. – Т. 2. – Col. 545A: «Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis, et ad lucem. Amat figura Spiritus sancti Orientem, Christi figuram».

<sup>167</sup> Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Избранные творения преподобного Максима Исповедника. – М.: Паломник, 2004. – С. 211-250.

<sup>168</sup> Николай Кавасила, св. прав. Изъяснение Божественной литургии // О жизни во Христе. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006. – С. 160-217.

<sup>169</sup> Каширина Т., Евсеева Т. Русские храмы. – С. 10.



империи, в IV в. н. э., складываются три типа устройства монашеской жизни, которые затем закрепляются уставами: отшельнического, общежительного и скитского<sup>170</sup>. К сожалению, мы не можем в точности судить об облике первых святых обителей Египта, Сирии и Палестины. В редких письменных источниках (например, записки знаменитого путешественника В. Г. Григоровича-Барского<sup>171</sup>) можно найти довольно подробные описания некоторых древних монастырей христианского Востока. Так Григорович-Барский пишет об одном из древнейших и сохранившихся до наших дней православном монастыре преп. Саввы Освященного, расположенном в Иудейской пустыне в Палестине: «От всех стран огражден есть высокою каменною стеною, аки некий град <...> Есть же тамо и вода жива, текущая от земли, яже молитвою преподобного Саввы явися»<sup>172</sup>.

Немногое известно и об устройстве монастыря св. Симеона Столпника (Калат-Семан или Калат-Симан, V в.), расположенного на пути между Алеппо и Антиохией. Он относится к новому типу монастыря – тому, что включает в свой ансамбль церковь (или нескольких церквей), жилища монахов, хозяйственные и подсобные постройки. Интересный своей крестовидной планировкой, этот храмовый комплекс возник вокруг столпа, на котором провел последние 27 лет своей жизни Симеон Столпник, умерший в 459 году. Так, столп стал центром восьмигранного помещения, перекрытого, по-видимому, легким деревянным сводом. К октагону (восьмиграннику) с четырех сторон примыкали трехнефные базилики, восточная из которых служила церковью. Три других предназначались для собиравшихся и отдохавших многочисленных паломников, стекавшихся к культовому месту. На большой территории южнее этого комплекса располагались жилые и хозяйственные постройки монастыря.

---

<sup>170</sup> *Иларион (Алфеев), митр., Корытко О., прот., Васечко В., прот.* История религий. – М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, ИД «Познание», 2018. – С. 61.

<sup>171</sup> *Григорович-Барский В. Г.* Странствования Василия Григоровича-Барского по Святым местам Востока с 1723 по 1747 г. / под. ред. Н. Барсукова. – СПб., 1885. – Ч. 1. – 428 с.

<sup>172</sup> Там же. – С. 342-344.

Редкий монастырь, чье возникновение относится к столь раннему периоду, сохранил до нашего времени свою первоначальную планировку. Исключением является монастырь св. Екатерины на Синае. В плане он до сих пор имеет почти правильный (“идеальный”) квадрат, восходящий ко временам его основания. Скорее всего, ансамбль этого монастыря, как мы видим его сегодня, воспроизводит свою первоначальную композицию.

Византийские монастырские сады развивали традиции античных времен, но с самостоятельной, христианской символикой. Известно, что особенно культивировались византийскими императорами висячие сады, впервые появившиеся в Вавилоне и Ассирии (Сады Семирамиды), в горных местностях широко были распространены террасообразные сады. Византийские сады имели сложную мозаичную композицию, с обязательными фонтанами и небольшими по размеру часовнями. Здесь сажались плодовые и фруктовые деревья, декоративные кустарники, однолетние и многолетние цветы. Особо значимыми были лекарственные растения, к которым относили и розы.

Следы византийской садовой традиции можно наблюдать в Крыму (Таврике), в связи с переселением сюда из Византии в VIII–IX вв. гонимых иконопочитателей и образования по побережью множества пещерных православных монастырей. Об этом пишут исследователи истории крымских монастырей, в частности, связывая с византийским влиянием и устройство основанного в IX веке Свято-Георгиевского монастыря на мысе Фиолент, примечательно расположенного в географическом пространстве. «Если плыть из Стамбула (Константинополя, столицы древней Византии) строго на Полярную звезду, то, по утверждению бывалых капитанов, корабль придёт строго на мыс Фиолент. Может, и это обстоятельство, а может, и то, что в фиолентовских пещерах обитали первые христиане, обусловило место рождения Свято-Георгиевского монастыря»<sup>173</sup>.

---

<sup>173</sup> Арбатская Ю., Вихляев К. Монастырские сады Фиолента [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kajuta.net/node/2925> (дата обращения: 01.09.2017).

## **1.2. Архитектурно-ландшафтная символика христианского монастыря как модель «рая на земле» в Византии и западноевропейском Средневековье**

Развитие архитектурно-ландшафтного монастырского комплекса Средневековой Европы основывалось на опыте и достижениях античного мира. Сохранившиеся труды ученых римлян и греков, посвященные технике обработки земли и приемам композиции парковых пространств, способствовали формированию традиций монастырских садов и в целом традиций культивирования монастырского ландшафта. Однако мир средневековья, обусловленный особенностями социальной жизни, экономики, национальными и религиозными началами, порождает новые отношения к архитектурно-ландшафтному искусству. «Европейская средневековая художественная культура формировалась в тесных пространствах, ограниченных крепостными стенами, изолированных от окружающего мира. Замкнутость города противопоставлялась ландшафту, пространственная структура города раскрывалась только внутри. Снаружи города Западной Европы выглядели как монохромные монолитные массы, показывающие только суровые плоскости стен башен, окруженные глубокими рвами. Миниатюрность садов средневековья перекликалась с жесткой ограниченностью других открытых пространств города. Обычными были узкие улицы, ширина которых порой не превышала 1,5-2 м. Соборные площади напоминали расширенные паперти перед входами в огромные соборы»<sup>174</sup>.

К этой сжатой и емкой характеристике средневекового города исследователи также добавляют, что средневековые сады не только значительно уменьшились в размерах по сравнению с античными, но и назначение их изменилось. Исследователи указывают, что «декоративные, прогулочные сады стали большой

---

<sup>174</sup> Вергунов А. П., Денисов М. Ф., Ожегов С. С. Ландшафтное проектирование. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 11.

редкостью и уменьшились до крохотных участков, зажатых среди мощных стен феодальных замков. Но и эти сады использовались для разведения лекарственных растений. Немногим разнообразнее были монастырские сады. В крупных монастырях они заполняли подчас целые цепочки монастырских дворов»<sup>175</sup>.

Монастырь — термин, пришедший из Византии и означавший буквально «место уединения». Он рассматривался как некая модель «Рая на земле», а Рай, согласно христианскому представлению, является не только градом, но и садом. И несмотря на то, что монастырское поселение могло располагаться как в отдалении от городов, так и в освоенной населенной местности, монастырь должен был содержать сады, и процесс активного совершенствования садово-паркового ландшафта в средневековый период непосредственно связан с широко развивавшимися монастырями.

Сад, оказывавшийся в пределах средневекового монастырского укрепления, не мог быть большим, что заставляло его устроителей особо тщательно продумывать его планировку, наиболее эффективно использовать каждый фрагмент отведенного саду пространства. Внутренние сады западноевропейского Средневековья, как в Древнем Риме, становились частью дома, занимая атриумы. В монастырях такой дворик – внутренний сад становится помещением для благочестивых размышлений и молитвы, а также единственным связующим звеном между монастырем и природой.

Характерной особенностью планировки монастыря на окраине города было устройство одной-двух наружных стен, которые выходили за пределы городских укреплений и, таким образом, были непосредственно связаны с окружающей природой. Монахи-бенедиктинцы возводили монастыри на плодородной и достаточной водными источниками земле, позволявшей выращивать сады. При

---

<sup>175</sup> Вергунов А. П., Денисов М. Ф., Ожегов С. С. Ландшафтное проектирование. – С. 11.

этом «сады делились по функциям — плодовые сады, огороды, виноградники, сады цветов для церковных служб, аптекарские [травяные] сады»<sup>176</sup>.

Исследователи замечают также, что монастырские сады «имели обычно регулярную структуру, размещались в квадратных или прямоугольных двориках»<sup>177</sup>, причем относительно понятия «регулярное» в статье Е. В. Шервинского «Проблема освоения наследия садово-парковой архитектуры», говорится, что садово-парковые композиции делятся «на две диаметрально противоположные категории»: 1) композиции, основанные на принципе геометрических построений и 2) композиции с отсутствием «правильности», подчиненные естественным пейзажам<sup>178</sup>. Композиция первой категории была естественной для миниатюрных садов средневековья, в частности — для внутренних садов монастырей.

В своей замечательной книге «Поэзия садов»<sup>179</sup> на основе многолетних исследований Д. С. Лихачев дает очень ценную по сведениям, развернутую зарисовку устройства монастырского двора и садово-огородных участков при нем. «Как правило, — пишет ученый, — монастырские сады, заключенные в прямоугольник монастырских строений, примыкали к южной стороне церкви. Монастырский двор-сад, клуатр, обычно квадратный, оформлялся подобно римскому перистильному дворику и делился узкими дорожками крестообразно (что имело также символическое значение) на четыре квадратные части. В центре на пересечении дорожек сооружался колодец, фонтан, небольшой водоем для водных растений и поливки сада, умывания или питья воды. Часто устраивался и небольшой пруд, где разводилась рыба для постных дней. В клуатре выращивали декоративные растения, лекарственные травы и плодовые кустарники. Деревья в саду росли ровными рядами и были в основном местного происхождения, хотя не

---

<sup>176</sup> Вергунов, А. П., Денисов, М. Ф., Ожегов, С. С. Ландшафтное проектирование. — С. 13.

<sup>177</sup> Там же. — С. 12.

<sup>178</sup> Шервинский Е. В. Проблема освоения наследия садово-парковой архитектуры. — С. 82.

<sup>179</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. — 471 с.

исключались и экзоты. По периметру сад обычно окружали заслоном из лиственных деревьев (липа, тополь, ясень) для защиты слабых фруктовых деревьев. Из фруктовых деревьев культивировали райскую яблоню, сливу, абрикос. Регулярный характер имели также грядки с лекарственными и декоративными растениями (шалфей, мальва, полынь, рута, чай, мак, благородная трава) – прообраз современных цветников. Грядки формировали в виде высоких призм, откосы которых укреплялись дерном, плетнями из лозы или жердями. Излюбленным элементом средневекового сада были дерновые скамьи, которые располагались в виде выступов на ограде. Однако фруктовые сады, аптекарские огороды и огороды для кухни устраивались обычно за пределами монастырских стен. Фруктовый сад часто заключал в себе и монастырское кладбище. Аптекарский же огород располагался вблизи монастырской больницы или богадельни. В аптекарском огороде выращивались и растения, которые могли дать красители для иллюминации рукописей»<sup>180</sup>.

Новым интересным элементом средневекового монастырского садика стали лабиринты, о которых упоминает в своей монографии «Сады и парки» В. А. Курбатов, как об «участках сада, прорезанных хитро сплетенным рисунком дорожек с одним или несколькими выходами». О развитии и символическом значении лабиринтов автор пишет следующее: «Первоначально лабиринты изображались на стенах церквей (например, на колонне в портике Луккского собора) как символы тех противоречий, к которым приходит ум человека, не озаренный Св. Писанием. После их выкладывали мозаикою на полу храмов (в Шартре – 1225 г., и в Реймсе – 1250 г.), и по извивам их проползали на коленях богомольцы, заменяя этим далекие обетные паломничества. Наконец, тот же мотив начали применять в садах, так как на небольшом сравнительно пространстве получалось много места для прогулок»<sup>181</sup>. Садовые дорожки лабиринта

---

<sup>180</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 55.

<sup>181</sup> Курбатов В. Я. Сады и парки: История и теория садового искусства. – С. 19.

разделялись часто стриженной зеленью, и в целом лабиринт вписывали в пространство квадрата или шестиугольника. Примеры таких лабиринтов Лихачев находит в Шартрском (1225 г.) и Рейнском соборах (1250 г.), замечая также: «В средневековых монастырских садиках лабиринты могли символизировать собой сложную и запутанную жизнь человека. Семь смертных грехов и семь добродетелей встречали человека на этом пути. Лабиринты могли означать и крестный путь Христа»<sup>182</sup>. В европейских садах вплоть до середины XIX в. лабиринты были существенной их частью, «помогавшей преодолеть однообразие слагаемых частей и достичь предельно возможного разнообразия на крайне ограниченной площади»<sup>183</sup>.

Рескрипт 812 года, принадлежащий Карлу Великому, говорит о большом значении сада и цветов в Средние века, в нем имеется перечень цветов, рекомендованных для культивирования в садах. Данный перечень содержит около 60 названий различных цветов и орнаментальных растений. Известно, что этот рескрипт переписывали и затем распространяли по многим монастырям Европы. Известно, что монашеские ордена занимались и садоводством и разводили огороды, имея в своих уставах указание на право владения участком земли при монастыре именно для разведения сада (например, орден францисканцев).

В средневековье интенсивно развивается виртуозное искусство ремесленников, в частности направленное на филигранное украшение декоративных элементов сада. Параллельно формируется и искусство садоводов, достигших высокого совершенства в выращивании декоративных растений. Неслучайно этому времени принадлежит особенный, чисто декоративный монастырский сад, каким был «вертоград», ведущий свое начало от античного «*cavum aedium*». Интересно, что «вертоград» является единственным из средневековых садов, композиционно связанным с окружающими его

---

<sup>182</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 40.

<sup>183</sup> Там же.

монастырскими постройками. Композиционно такой сад вмещался в четырехугольник монастырских галерей и был окружен дорожками (дорожки пересекали его крестообразно — по осям, либо по диагоналям). По центру помещался колодец или фонтан (символы «вечной жизни»), дерево или декоративный куст. «Вертоград» в отдельных случаях именовали «раем», «райским двором».

Выделялись и «картезианские монастыри и монастыри камедулов, бывшие «особножительскими», общение монахов в таких монастырях было ограничено до минимума. Устройство монастырей этих орденов, в связи с этим, имело особую планировку, предполагавшую расположение строений в виде правильного четырехугольника. По центру располагался большой «вертоград» с кладбищем. С одной стороны находились церковь, собственно монастырь (главное здание), дом приора и хозяйственные постройки. Три остальные стороны большого «вертограда» занимали «скиты», к каждому прилегал цветник, за которым ухаживал проживающий там монах.

При монастырях наряду с декоративными «вертоградом» имелись утилитарные сады, огороды и травники, расположенные за монастырскими постройками, но окружавшиеся общей стеной. Свойственное им деление на квадраты и прямоугольники впоследствии перешло в планировку ренессансного парка.

Обращаясь к средневековой символике «*hortus conclusus*» (древнерусское «сад заключенный») Д. С. Лихачев сводит ее к двум значениям: «1) Богоматерь (непорочность); 2) Рай, символизирующий вечную весну, вечное счастье, обилие, довольство, безгреховное состояние человечества», и на основе этого ученый приходит к замечательному и крайне ценному выводу: «Это последнее и позволяет объединить образ Рая с образом Богоматери. Каждая деталь в монастырских садах имела символическое значение, чтобы напоминать монахам об основах



божественного домостроительства, христианских добродетелей и т. п. Рай как творение противопоставляется природе, проформе и хаосу»<sup>184</sup>.

Таким образом, мудрая «наставительная символика» (Д. С. Лихачев), «полезность» и «красота» в средневековых представлениях часто прочно соединялись, поэтому сад вбирал в свои границы цветы, деревья и кустарники, плодовые и декоративные, весьма распространенные в средневековье «травники» или аптечные огороды. Такой земной рай соединял в себе множественные компоненты, будучи Раем — не только для услаждения глаз, но в такой же мере — для обоняния, слуха, вкуса, для ума и высоких эмоций.

### **1.3. Особенности исторического развития древнерусского монастыря и традиций «райского сада»**

С первых веков христианства русская храмовая архитектура, непосредственно развивавшаяся при монастырях, представляла собой самобытный и разнообразный мир. «Облик главных русских городов — Киева, Чернигова, Новгорода — на протяжении конца X — середины XI столетия решительно переменился. Хотя их основная застройка оставалась почти сплошь деревянной, новые каменные соборы, став ее определяющими доминантами, своим обликом и масштабом уподобили архитектурные пейзажи Руси историческим ландшафтам европейской и средиземноморской цивилизации»<sup>185</sup>.

Иные цели определяли храмовое зодчество в Киеве. Возводимый великим князем Владимиром собор (Десятинная церковь) был призван стать не только местом для молитвы, но образом и символом глубины и истинности веры для новообращенных. К эпохе Ярослава Мудрого (1030–1050) относится следующий

<sup>184</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. — С. 57.

<sup>185</sup> Комеч А. И. Архитектура конца X — середины XI века // История русского искусства в 22 т. — М.: Государственный институт искусствознания, 2007. — Т. 1. Искусство Киевской Руси. IX — первая четверть XII века. — С. 112.

этап монументального строительства (киевская София) в Киевской Руси. Однако возобновление монументального строительства на Руси связано не с Киевом, а с Черниговом. Строительство здесь Спасо-Преображенского собора было инициировано черниговским князем Мстиславом<sup>186</sup>.

Таким образом, уже в первые десятилетия официального принятия христианства в Киевской Руси были заложены основы русского храмового зодчества и намечены черты будущих архитектурных школ различных древнерусских княжеств, проявлявших себя и в зодчестве монастырских ансамблей.

О существовании большой и длительной «садовой» традиции на русских землях, в частности при русских монастырях, дают представление многие исторические факты, ставшие достоянием науки благодаря трудам А. П. Вергунова и В. А. Горохова «Русские сады и парки»<sup>187</sup>, И. А. Забелина «История города Москвы»<sup>188</sup>, «Опыт изучения русских древностей и истории»<sup>189</sup>, А. Э. Регеля «Изящное садоводство и художественные сады»<sup>190</sup>, М. А. Ильина «Подмосковье»<sup>191</sup>, Т. Б. Дубяго «Русские регулярные сады и парки»<sup>192</sup>, Д. С. Лихачева «Поэзия садов: к семантике садово-парковых стилей»<sup>193</sup> и ряда других исследователей.

Наиболее глубокие по времени сведения по этой тематике содержатся в летописных сводах. В частности, указания об озеленении улиц древнерусских городов имеются в новгородской летописи от 1465 г.: «Начата тополци садити на Славкове улице»<sup>194</sup>. Очень существенным фактологическим материалом,

<sup>186</sup> *Комеч А. И.* Архитектура конца X – середины XI века. – С. 129–131.

<sup>187</sup> *Вергунов А. П., Горохов В. А.* Русские сады и парки. – 416 с.

<sup>188</sup> *Забелин И. Е.* История города Москвы. – М., 1905. – 688 с.

<sup>189</sup> *Забелин И. Е.* Опыты изучения русских древностей и истории. Исследования, описания и критические статьи // Журнал садоводства. – 1873. – № 1, кн. 2 – С. 206–321.

<sup>190</sup> *Регель А. Э.* Изящное садоводство и художественные сады. – СПб., 1896. – 742 с.

<sup>191</sup> *Ильин М. А.* Подмосковье. – М.: Искусство, 1966. – 336 с.

<sup>192</sup> *Дубяго Т. Б.* Русские регулярные сады и парки. – 341 с.

<sup>193</sup> *Лихачев Д. С.* Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – 471 с.

<sup>194</sup> Полное собрание русских летописей. Новгородская четвертая летопись. – Л., 1925. – Т. 4, ч. 1. – С. 46.

открытым Г. В. Алферовой, является градостроительное законодательство в Древней Руси, воспринятое от Византии и предусматривавшее, подобно византийскому, планирование пространств между городскими строениями для устройства садов, а также строго запрещающее строительством зданий загораживать вид на окружающую природу, с чем мы можем ознакомиться в «Кормчей книге...»<sup>195</sup>. И действительно, в древнерусской иконе XV–XVII веков рядом с изображением зданий дается обычно и зеленое обрамление – деревья, цветы, сады. Такая «связь архитектуры и садов»<sup>196</sup>, по замечанию Д. С. Лихачева, выполняла «главным образом эстетическую функцию» и была в Древней Руси очень важным началом<sup>197</sup>.

С принятием христианства на Руси получили широкое распространение монастырские сады, имевшие черты, роднящие их с садами святых обителей Византии и Западной Европы.

В древнерусской литературе, православных хвалебных жанрах, в гимнографии образ сада дается в самом высоком значении, обращенным к Богородице и святым: «Что ты именую, о преподобнице? Сад нетления, корень благочестия, древо послушания, ветвь чистоты»<sup>198</sup>.

Летописные сведения указывают на существование при монастырях Киева с XI века садов с плодовыми деревьями и ягодными кустарниками, в устройстве которых принимали участие греческие садоводы из Византии. Это логично согласуется с археологическими исследованиями, свидетельствующими о параллельном замечательном расцвете архитектуры у восточных славян в этот ранний период Киевского государства, когда установились связи с Византией, и

---

<sup>195</sup> Алферова Г. В. «Кормчая книга» как ценнейший источник древнерусского градостроительного законодательства: Ее влияние на художественный облик и планировку русских городов. – С. 195–220.

<sup>196</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 50.

<sup>197</sup> Там же. – С. 50.

<sup>198</sup> Казакова С. С. Образ рая в монастырских садах [Электронный ресурс]. – URL: <http://bibliofond.ru/view.aspx?id=889307> (дата обращения: 01.08.2017).

русские строители освоили не только византийскую строительную технику и архитектуру, но, вероятно, и разнообразные особенности садового искусства.

В связи с XII веком в летописях упоминаются сады при монастырях в Чернигове, Новгород Северском, Галиче, Путивле, а с середины XII века при Юрии Долгоруком и Андрее Боголюбском монастырские сады появились в центрах северо-восточных земель – во Владимире, Суздале, Муроме. Считается, что и в их создании также принимали участие греческие монахи-садоводы, впервые культивировавшие в русских монастырях вишневый сад.

Многие древние обители, по традиции св. Сергия Радонежского, в период XIV–XV веков обосновывались вокруг молитвенно приобретенных и изведенных из недр земных источников. Таковы Тихоновопустынский скит возле колодца-источника преп. Тихона Калужского (Медынского), Никольский Черноостровский Малоярославский монастырь у святого источника, Введенский Комельский монастырь у ледяных «ключей» преп. Корнилия Комельского и многие другие.

Древние монастырские сады не могли дойти до нас в своем первоначальном виде, не позволяют в точности представить их и письменные источники. Хотя традиция поддержания и обновления садов позволяет сегодня рассматривать сохранившиеся фрагменты садов Донского монастыря в Москве, Иосифо-Волоколамского, Боровско-Пафнутьева и других монастырей как свидетельства тех принципов, что были первоначально положены в основание планировки этих садов. Исследователи А. П. Вергунов и В. А. Горохов справедливо предполагают, что если в «создании принимали участие нередко греческие садоводы, то есть основание предполагать византийское влияние в приемах планировки. Это предположение подтверждается изучением материалов о византийском садовом искусстве X–XII веков. Также об их строении можно предположительно судить по более поздним садам таких монастырей, как Валаамский, Толгский, Новодевичий и другие, где до сих пор частично сохраняются кедровые и лиственные рощи,

аллеи, пруды, каналы, дороги, отдельные постройки, с большим искусством включенные в пейзаж»<sup>199</sup>.

В древнерусской литературе монастырский сад упомянут неоднократно. Так, в «Слове о погибели Русской земли»<sup>200</sup> при перечислении красот, которыми «украсно украшена» была Русская земля, упомянуто и о «виноградах обительных», «под которыми, несомненно, следует иметь в виду монастырские сады»<sup>201</sup>. Упоминания садов присутствуют во многих житиях русских святых, например в Житии Никона – ученика Сергия Радонежского.

Разделение монастырских садов на несколько типов, по месту их расположения и по назначению, мы наблюдали в западноевропейской культуре. В русских монастырях можно встретить три типа сада (согласно классификации Д. С. Лихачева<sup>202</sup>): хозяйственные; помещавшиеся в ограде монастыря; помещавшиеся за оградой монастыря и связанные с представлениями о «священных рощах». В садах внутренних, за монастырской оградой, символизировавших собой рай и не замкнутых лишь на утилитарном значении, обязательно имелись «райские деревья» – яблони, затем цветы, по преимуществу душистые и привлекавшие к себе птиц». О таких садах можно судить по условным изображениям монастырей с садами на иконах, появившихся относительно поздно – не ранее XV в. Здесь встречается изображение сада как символа рая, Богоматери и т. д. В частности, укажем на некоторые из таких изображений, находящихся в Третьяковской галерее. На иконе иконописца Оружейной палаты Никиты Павловца (ум. 24 марта 1677 г.) «Вертоград заключенный» (символ рая и Богоматери), написанной около 1670 г. (№ 892 по «Каталогу древнерусской живописи»<sup>203</sup> В. И. Антоновой и Н. Е. Мневой.) изображен «сад четырехугольной

<sup>199</sup> Вергунов А. П., Горохов В. А. Русские сады и парки. – С. 24.

<sup>200</sup> Слово о погибели Русской земли // Библиотека литературы Древней Руси / РАН, ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 5: XIII век. – 527 с.

<sup>201</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 59.

<sup>202</sup> Там же. – С. 59.

<sup>203</sup> Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв. Опыт историко-художественной классификации. – М., 1963. – Т. 1. – 394 с.

формы с травами и цветами, насаженными параллельными рядами. Золотая изгородь с серебряными точеными балясинами украшена золотыми вазами с тюльпанами и гвоздиками. Такие же вазы с цветами стоят в саду, около водоема. За садом светло-зеленые холмы. Редко растущие деревья и кусты мягко отмечены золотыми и серебряными бликами». К данному тексту каталога имеются два примечания: 1) «Вертоград (сад) заключенный — образ рая. Ранее обычно изображался (в страшных судах) в виде круга, с Богородицею, сидящей на престоле, в центре, без младенца, с двумя ангелами по сторонам, на фоне растений»<sup>204</sup>; 2) «Здесь, несомненно, отразились впечатления от реально существовавших в то время садов, где увлекались разведением ввезенных на Русь садовых цветов — тюльпанов, гвоздик»<sup>205</sup>.

На русских иконах изображения садов имели определенные общие черты. В первую очередь, сады находились внутри монастырских оград либо были ограждены особыми красивыми стенами, и ограда становилась, таким образом, существеннейшим элементом райского сада. Наряду с цветами существенное значение имели плоды, звери и птицы. Например, на иконе «Иоанн Предтеча. Ангел пустыни с житием» (№ 997 по «Каталогу древнерусской живописи»), принадлежащей концу XVII в., изображена «пустыня» — подобие рая, деревья с плодами и кустарником, среди которых бродят львы, зайцы, олень, медведь, лань, верблюды.

На иконе (створка алтарных врат) «Благородный разбойник Рах в раю» (№ 984), принадлежащей середине XVII в. (Верхнее Поволжье), благородный разбойник изображен на фоне выющихся райских цветов и плодов. Рах стоит на зеленой пышнолиственной траве, среди ветвей видны белые райские птицы.

Наконец, отметим еще одну характерную черту икон святых угодников, где присутствуют изображения монастырей. Обычно монастыри, в частности Нилова

<sup>204</sup> Кондаков Н. П. Русская икона. — Прага, 1933. — Т. 4. — С. 97.

<sup>205</sup> Там же. — С. 97.

пустынь, Соловецкий монастырь, Тихвинский монастырь и др., обозначены в окружении рощ, гор и озер.

«Обильным» во всех отношениях, тешащим зрение, вкус (трапеза или съедобные плоды) и слух (пение птиц), представляли себе наши предки рай, где Бог, согласно книге Бытия, насадил каждое древо.

Но вернемся к характерной для монастырских «райских» садов «ограде». Необходимость ограды ясно видна по названию одного из существовавших садов – «виноград», а также другого, синонимичного, – «огород» (ограда). Изображения садов в миниатюрах XVII века неслучайно, как правило, даются с обрамляющими их высокими оградами.

Д. С. Лихачев замечает, что «в оградах райского сада, встречающихся в гимнографии, часто говорится о саде «огражденном». Это объясняется тем, что 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. Впрочем, если сад располагался внутри монастыря, то монастырские стены служили одновременно и оградой сада»<sup>206</sup>.

Ограда становится и одним из существенных различий монастырских садов Древней Руси и западноевропейских. Так, в садах при русских монастырях сами стены монастыря были символической «оградой рая», так как монастырь полностью был таким символом рая. Монастырская стена возводилась как в оборонительных целях, так и в качестве символа отрешенности монастырской жизни от мира. Осевую роль в монастыре выполняла соборная площадь, и она была украшена плодовыми деревьями (райскими яблонями, вишнями и, где это оказывалось возможным, виноградом). Западноевропейские монастырские сады, в противоположность русской православной обители, были устроены в окружении

---

<sup>206</sup>Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 60.

монастырских строений, в клуатрах, частично под влиянием римских атриумов. И такое отличие было не единственным.

Например, западноевропейские сады культивировали розы, а «роза, — читаем в исследовании Д. С. Лихачева, — католический символ Богородицы. Культ розы как Богородицы начался со времен крестовых походов, когда рыцари, возвращаясь домой с востока, приносили с собой розы. Россия не участвовала в крестовых походах, и в русских садах, по свидетельству иностранцев, даже в XVI веке роза отсутствовала. Имелась лишь дикая роза — шиповник. Символом Богородицы (среди многих других) в Древней Руси была Белая лилия»<sup>207</sup>.

Наконец, в западноевропейских садах, как говорилось выше, довольно часто устраивались лабиринты, в то время как до XVII века лабиринты вообще не были известны на Руси. Причиной этому, возможно, было отсутствие некоторых из богословских смыслов лабиринта в православной церкви, например — лабиринт как символ крестного пути Христа. В Петровскую эпоху лабиринт заимствуется с запада, но только лишь для светских утех, придворных развлечений, лишаясь всяческого символического смысла.

Московским и подмосковным монастырям исследователи отводят особую роль, выделяя их как «яркие образцы монастырских садов, в которых издавна сочетались хозяйственные и декоративные функции»: «сады занимали до 30 процентов территории внутри стен. Их обязательными элементами были плодовые деревья, огороды, ягодники, пруды для разведения рыбы... Остатки садов до сих пор можно видеть в Донском, Иосифо-Волоколамском, Боровском-Пафнутьевом и многих других монастырях»<sup>208</sup>. Но не только на московских землях славились садовым искусством русские обитатели. Сады практически окружали монастыри.

---

<sup>207</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. — С. 61.

<sup>208</sup> Вергунов А. П., Денисов, М. Ф., Ожегов, С. С. Ландшафтное проектирование. — С. 12.



Посещая Киев в сер. XVII века Антиохийский патриарх Макарий был потрясен тем, в каком «изобилии растут вишни, сливы, ореховые деревья и виноградные лозы»<sup>209</sup>.

Таким образом, сады при монастырях имели как утилитарное, так и эстетическое значение, также содержали как декоративные, так и плодовые растения, ибо рай – это место, где нет труда, где обилие всего, где поют птицы и цветы не только украшают, но и распространяют благовоние. Поэтому неслучайно и цветы постоянно присутствуют на иконах рядом с изображением садов. Причем иконные цветы XVI–XVII веков принимали самые фантастические формы, что соответствовало характерным для данного века поиску и культивированию редкостных цветов и растений.

Но что же представлял собой монастырский сад за пределами стен? Этот тип сада, широко наблюдаемый на бескрайних русских просторах, мог включать посадки больших деревьев или природные лесные рощи, причем то и другое имело отношение к понятию «священных рощ», возникшему в древнем Египте и Античности. Конечно, соответственным было и отношение к таким удивительным зеленым оазисам, изобилующим на русской земле. Интересные сведения, приводимые в разных современных исследованиях, сохранились о великолепной кедровой роще с прудом Ярославского Толгского монастыря, основание которой связано со временем устройства монастыря, т. е. с XVI веком. Приведем отдельные выписки из источников:

«К юго-восточной стене монастырской ограды примыкает кедровый сад, обнесенный с трех сторон каменной же оградой, вышиной в 5 аршин, толщиной в аршин с четвертью... Вся садовая ограда с башнями имеет в окружности 220 сажен, а именно: 83 с запада и 34 с юга. Вся же ограда монастыря вместе с садовой имеет 550 сажен... Могучие вековые кедры Толгского сада – сибирской породы и в

---

<sup>209</sup> Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное сыном его архидиаконом Павлом Алеппским. Кн. 4. Гл. 13 / пер. с арабского Г. Муркоса. – М.: Университетская типография, 1897. – Вып. 2 (От Днестра до Москвы). – С. 42.

настоящее время (1913 г.) значительно устарели. Время насаждения их неизвестно; преданием же относится к последней четверти XVI века, когда здесь игуменом был Феодосий, впоследствии архиепископ Астраханский... Для питания сада водою между кедрами, насаженными полуциркулем аллею в два ряда, выкопан пруд длиною 145 и шириною 5 сажень... Запах цветущих растений и кедровой смолы наполняет воздух особенным здоровым ароматом»<sup>210</sup>.

Д. С. Лихачев писал в конце 1990-х годов: «Ныне роща Толгского монастыря восстанавливается. Представляло бы очень большой интерес археологическое исследование территории этой знаменитой рощи с целью установить, какую планировку имела она в конце XVI века, а может быть, и раньше. В частности, интерес представляет пруд: гидротехническими сооружениями увлекались в XVI веке игумен Соловецкого монастыря Филипп (Колычев), епископ Вассиан Рыло (прозвище «Рыло» – “открыть, копать, строить пруды”), Пафнутий Боровский и др.»<sup>211</sup>.

Неслучайно вид внешних садов монастырей, с большими деревьями вне стен монастыря, связывали с понятием «священных» рощ, но именно потому, что в таких лишенных оград рощах являлись чудотворные иконы, обретаемые на стволах деревьев. Обычно это иконы Божьей Матери, например – Толгской, Тихвинской, Сосновской и прочие.

Интересным является и вопрос включения русского монастыря с садами в ландшафтные рельефы. Здесь естественна параллель с известными особенностями обустройства русских городов и выбора при этом примечательной и даже выдающейся рельефным своеобразием ландшафтной местности. В летописях и агиографической литературе существует много свидетельств и о тщательном выборе места для постройки монастыря или церкви, «сопровождавшемся выездом

---

<sup>210</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 63.

<sup>211</sup> Там же. – С. 64.

на место князя или святого, и место выбиралось «красное», т. е. красивое»<sup>212</sup>. Например, описание основания города Каменца в Ипатьевской летописи. С XIV века огромное значение приобрел выбор расположения монастыря в окружении первозданной, девственной, дикой природы — в лесах, на берегу реки или озера, поскольку природа таких мест мыслилась как упорядоченная самим Богом, гармонирующая со стремлением монахов к совершенствованию. Об этом говорилось в «Слове о первозданной красоте мира»<sup>213</sup> Григория Нисского, популярном тогда на Руси. Для монастырей и монашеских скитов избиралась красивая и безлюдная местность, а поиски таких уединенных лесов заставляли строителей двигаться все дальше и дальше в сторону севера. Жития русских святых - основателей монастырей часто содержат описания выбора места для будущей обители среди дикой природы. Со временем эти поселения в дикой местности увеличивались, обрастали приходящим и селившимся у святой обители населением. Образовывали большие окружавшие монастыри поселки, и ревностные монахи снимались с места и отправлялись основывать новые монастыри. Таков пример Троице-Сергиева монастыря и постепенно выраставших вслед за ним монастырских жемчужин Подмосковья – обители Саввы Сторожевского, Пафнутия Боровского, Нового Иерусалима патриарха Никона и др.

Итак, в XV в. «с развитием представлений о божественной мудрости мироустройства сам монастырь переместился в природу и главной заботой строителей и устроителей монастырей стал выбор места для построения монастыря среди нетронутых человеком, а, следовательно, особенно «разумных» лесов и т. д. Поддерживались эти представления и учением исихастов, стремлением к уединенной жизни и уединенной молитве, особенно в учении Нила Сорского»<sup>214</sup>. В этот период развития скитского образа подвижничества, по сути, исчезает идея

---

<sup>212</sup> Лихачев, Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 16.

<sup>213</sup> Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. Часть первая // Творения святых отцов, в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. – М.: Типография В. Готье, 1861. – Т. 37. – С. 76–222.

<sup>214</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 67.

внутримонастырского сада, и на идее о том, что природа – мир, организованный Богом, данный ему как высшее устройство к указанию праведной жизни, основываются наиболее авторитетные сочинения средневековья, такие как «Физиолог»<sup>215</sup>, «Шестоднев»<sup>216</sup> Иоанна Экзарха Болгарского, «Поучение»<sup>217</sup> Владимира Мономаха и многие другие сочинения.

Идея внутримонастырского сада возрождается в XVI веке в связи с развитием общежительных, очень обширных монастырей (Троице-Сергиев, Кирилло-Белозерский, Соловецкий, Толгский и многие другие), особенно тех, которые стали следовать религиозным концепциям Иосифа Волоцкого.

Конфликт двух различных религиозных концепций — идеала общественного воздействия на мир (Иосиф Волоцкий †1515) и идеала отказа от мира ради духовного совершенствования (Нил Сорский †1508) — был трагичен для русского монашества. Этот период завершился выбором позиции, представляемой прп. Иосифом. Поставленный вопрос о церковном землевладении на Соборе 1503 года, решенный в пользу закрепления за монастырями больших земельных угодий, касался и монастырских садов, получавших возможность дальнейшего развития и процветания в виду поощренной Собором широкой трудовой деятельности монахов. Поэтому XVI–XVII века характеризуются активным вмешательством человека в окружающую природу. Здесь следует упомянуть святителя Пафнутия Боровского в основанной им в Боровске монастырской обители, где, кстати сказать, восемнадцать лет подвизался сам Иосиф Волоцкий, митрополита Филиппа (Колычева) на Соловках, патриарха Никона в Ферапонтовом монастыре и др. Но при этом, по наблюдениям исследователей, «нет указаний на то, что <...> [русские монастырские сады] понимались в символической системе, сходной с символической системой средневековых монастырских садов Запада. Это

<sup>215</sup> Физиолог / изд. подгот. Е. И. Ванеева; отв. ред. Л. А. Дмитриев. — СПб.: Наука, 1996. — 168 с.

<sup>216</sup> Шестоднев, составленный Иоанном экзархом Болгарским // Чтения в Императорском обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. — 1879. — Июль-Сентябрь. — Кн. 3. — С. 1–254.

<sup>217</sup> Поучение детям Владимира Мономаха / ред. и прим. В. А. Воскресенского. — СПб: Типография А. В. Тиханова, 1893. — 49 с.

значительно способствовало секуляризации садового искусства России в XVI и XVII вв.»<sup>218</sup>.

Благоустройство окружающей монастырь природы носило художественно-утилитарный характер. Эстетическая составляющая была неотделима от полезно-хозяйственной: строительство плотин, садков для рыбы, каналов, устройство огородов и фруктовых садов и пр. Однако при Никоне в XVII веке появляются устройства чисто эстетические и символические. Такова в целом идея создания Ново-Иерусалимского монастыря на Истре (1656 г.), ставшая полной символического значения попыткой перенести образ храма Гроба Господня и комплекса святых мест Палестины на русскую землю.

Например, в Ферапонтовом Белозерском монастыре на Бородаевском озере Никон, после низложения его церковным Собором в 1666 году, строит из камней искусственный остров в форме креста — «как бы христианизует природу, не удовлетворяясь теми символами и поучениями человеку, которые природа, согласно «Физиологу» и другим древнерусским «природоведческим», сочинениям, естественно содержит ему в назидание»<sup>219</sup>.

Причем заметно, что преобразования Никона в садовом искусстве были в значительной мере связаны с усиленными проявлениями западного влияния на русскую культуры, характерными для XVII века.

Сохранившиеся до нашего времени документы и описания позволяют сделать некоторые выводы и о принципах планировки садов XVI–XVII веков. В частности, известно, что в малых садах всегда применялась регулярная система планировки, т. е. принцип геометрических построений, делений на квадраты и прямоугольники. В больших садах соблюдалась та же система, но регулярные элементы удачно сочетались со свободным расположением естественных рощ, лугов и прудов.

---

<sup>218</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 67.

<sup>219</sup> Там же.

Подводя итоги рассмотрения особенностей монастырских садов Средневековой Европы и Древней Руси, следует сделать некоторые обобщения. Безусловно то, что европейские и русские монастырские сады имели много сходств на тех основах, которые можно назвать символическим каркасом. Элементы такого каркаса отличаются лишь по форме: *«ограда»* – символ спасения и огражденности от мира, от греха, в средневековых монастырях Западной Европы была в виде галерей, главных строений монастыря, окружавших сад, а внешние сады и рощи на прилегающих к монастырям землях огораживались наружными стенами, выходящими за пределы монастырских укреплений; в монастырях Древней Руси стены монастыря были оградой внутренних монастырских садов, внешние сады также могли обноситься стенами; *«источник»* – символ вечной жизни, в монастырях Западной Европы на пересечении дорожек монастырского двора сооружался колодец, фонтан, небольшой водоем или небольшой пруд; в русских монастырях существовали *«святые источники»*, колодцы, пруды; *«центральная аллея»* – символизирующая путь к Богу, регулярность природы, в монастырях Западной Европы и Древней Руси – это *«улица горнего Града»*, которая вела от главных монастырских ворот на площадь перед главным собором монастыря; *«небесный свод»* – символ обращения к Богу, размышлений о нем и единения с ним, в монастырях Западной Европы и Древней Руси небесным сводом служили купола и своды соборов и церквей; *«священная роща»* – символ *«Божественного, Райского сада»*, в монастырях Европы и России священной рощей были внутренние символические сады и внешние рощи у стен монастырей.

Заметим также, что между русскими и западноевропейскими монастырскими садами существовали важные понятийные различия. Так, если в западноевропейском монастыре *«райское пространство»* сосредоточено в *«райском садике»*, помещенном в клуатрах, огражденном монастырскими строениями, то на Руси весь монастырь, все его пространство, с садами и архитектурными строениями, в христианском понимании, есть *«рай»*, оградой

которого мыслились монастырские стены – символ райской замкнутости монастырской жизни.

На последующее развитие русских садов в XVII–XIX вв. оказало большое влияние европейское садово-парковое искусство Ренессанса, барокко (особенно голландского барокко), классицизма. Но монастырских садов оно коснулось лишь косвенно. В силу конфессиональной обособленности и большой идеологической инертности в русском монастырском саде его создатели видоизменяли только лишь стилистические признаки архитектурных деталей (колодцев, аркад, малых архитектурных форм и «садовой мебели»), оставаясь строго в рамках канона христианской символики.

В XIX веке сохраняется сформировавшийся в предшествующие столетия символический каркас монастырских садов, однако его стилистическое решение становится крайне разнородным и эклектичным. Сохраняются или вновь переделываются «ограды»; «источники» сохраняются в виде системы прудов с перепадами их уровней, типичной для Древней Руси; сохраняются «центральные аллеи», обсаженные липами и дубами; стиль эклектики коснулся и куполов церквей – «небесного свода»; «священные рощи» деградируют.

#### **1.4. Канонический каркас христианского храмового комплекса**

Представленные в первой главе материалы позволили нам определить важную схему храмового комплекса, ставшую канонической моделью на многие века для дохристианских культовых ансамблей и христианских монастырских пространств, где сад был обязательной составляющей сакрального смысла. Удивительны совпадения основных положений схемы архитектурно-ландшафтного ансамбля. Причины этого явления, как бы ни были доказываемы, безусловно, не могут быть выяснены и объяснены в полной мере.

О явлениях параллелизмов более широких, в различных отдаленных местах Земли, говорит один из самобытных мыслителей современности, религиовед, историк Мирче Элиаде. Например, ученый указывает на неукоснительно характерное для многих народов на первых ступенях их развития верование в бессмертие и продолжение жизни после смерти (ритуалы захоронений). Или такие поразительные факты элементарной стойкости одной традиции, как вязание снопов в Древнем Египте, запечатленное в египетских рельефах, точно сохранилось до сегодняшнего дня<sup>220</sup>.

Рассматривая вопросы «схожести» на уровне отечественного храмового строения, доктор архитектуры А. С. Щенков выделяет сакральный фактор как важнейший, подчеркивая, что «стремление к сохранению сакрального содержания храмовой архитектуры всегда заставляло во многом держаться канона, как он виделся в ту или иную эпоху». Отсюда возникала «историческая преемственность, эволюционность развития архитектуры храма во все периоды, кроме тех, которые программно порывали с прошлым (но и там канон не умирал, только резко сокращалось контролируемое им содержательное пространство)». При этом после «периодов разрыва в эволюции храмовому формообразованию приходилось возвращаться к прошлому, чтобы связать распавшиеся нити преемственности». Таким образом, ученый признает важнейшим аспектом исторического фактора «вневременность и экстерриториальность сакрального содержания храма». Возникающая парадоксальность — «вневременное реализовывалось в исторических формах», «экстерриториальное выражалось в формах, национально или государственно локализованных» — вполне согласуется, по мнению ученого, «с антиномичностью, диалектичностью христианского богословия». Ведь «вполне очевидное своеобразие грузинской, болгарской, русской архитектуры не мешает им быть ветвями единого архитектурного древа». Национальное или региональное

---

<sup>220</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. – 464 с.



своеобразии храмовой архитектуры, «закрепление в ней исторической памяти народа не противоречит идее вселенского единства Церкви»<sup>221</sup>.

В работах доктора искусствоведения протоиерея Стефана Ванеяна<sup>222</sup>, обращенных к церковной (христианской) археологии, проводится важная мысль о том, что наука о христианских древностях одновременно «оказывается наукой о христианской современности, ибо церковное искусство как один из аспектов церковной жизни, выраженный, в первую очередь, в Евхаристии, всегда остается частью настоящего и даже оказывается эсхатологическим измерением мистического опыта Церкви». «Археология, — пишет исследователь, — не просто сложноустроенная система знания, не просто гетерономный и довольно примечательно организованный дискурс. Это и символ некоей почти метафизической ситуации, причем не без аспектов мифологических. Археология — это не наука о древности, а знание относительно собственно “архэ”, то есть начала. Это знание о происхождении, об исходе, истекании, о временном потоке, имеющем исток, который может быть где угодно, только не в самом времени, он — за его пределами, быть может, в недрах творящего Логоса. Археология поэтому — не совсем историческое знание»<sup>223</sup>. В этом положении заключается важная часть ответа на поставленный вопрос об «исторических повторях» символических схем архитектурно-ландшафтных ансамблей.

Обсуждая архетипы сакральных пространств, человеческое сознание постоянно наталкивается на совершенно определенные повторы, которые похожи на возвращение к однажды найденному или указанному Промыслом Божиим. Такой канонический структурный каркас храмового (монастырского в христианстве) комплекса, как видим, повторялся, и лишь его внутреннее наполнение могло приводить к варьированию в связи с диктовавшимися условиями

---

<sup>221</sup> Щенков А. С. Проблемы традиционной формы в современном храмостроении России. — С. 19–24.

<sup>222</sup> Ванеян С. С. Архитектура и иконография. «Тело символа» в зеркале классической методологии. — М., 2010. — С. 357–448.

<sup>223</sup> Ванеян С., свящ. Христианская археология и церковное искусство: аспекты эпистемологии // Вестник ПСГТУ. — 2011. — Серия V. Вып. 3 (6): Вопросы истории и теории христианского искусства. — С. 7–33.

окружающей местности, особенностями религиозного учения и привносимыми временем новшествами внешнего стилистического оформления архитектурной стороны. Но в целом канон выстраивания пространства монастыря оставался неизменен, что позволяет говорить и о «фундаментальном единстве религиозных феноменов и одновременно – о неистощимой новизне способов их выражения»<sup>224</sup>.

Совпадения заключались не в заимствованиях (хотя в какой-то мере и в них), а в том, что на всем пространстве Земли люди испокон веков решали сходные задачи. Замечательный русский философ Иван Александрович Ильин в фундаментальном труде «Аксиомы религиозного опыта»<sup>225</sup> писал: «Я убедился в том, что человек иной, нехристианской веры, может быть по акту своему целостно религиозным: не узрев предметную истину, он может принять свою веру с той жизненной искренностью и полнотой, которая подобала бы христианину в пределах христианской веры; и по духу он может приближаться к христианину настолько, что в душе исследователя может проснуться запоздалое желание поскорее “снять с его души последнюю пелену”... если бы это было возможно. Это относится в особенности к Будде, Сократу, Платону, Сенеке и Марку Аврелию, которые “не узрели” Христа во время своей земной жизни.

Отсюда естественный и необходимый вывод, что Промысл Божий на протяжении истории не покидал и языческие народы. Все человечество, христианское и нехристианское, включено в великий план “Божьего домостроительства”»<sup>226</sup>. Приводя суждение апостола Иоанна Богослова: «знайте и то, что всякий, делающий правду, рожден от Него» (1 Ин. 2, 29), философ утверждает мысль о том, что «языческие народы совсем не были богоотверженным, духовно-мертвым и обреченным на гибель множеством, но имели свою меру откровения, свою вдохновенную мудрость, свою живую религиозность и

---

<sup>224</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. – С. 6.

<sup>225</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. – 589 с.

<sup>226</sup> Там же. – С. 8-9.

добродетель»<sup>227</sup>. Приводя в пример Иустина Мученика (II в.), говорившего о «семени Слова», которое «врождено всему человеческому роду» так, что «все, жившие сообразно этому Слову, были христианами до Христа», приводя в пример Климента Александрийского, воспроизводившего в своем «Педагоге» мысли стоика Гая Музония Руфа, вспоминая и святого Амвросия, компилировавшего Посидония и Цицерона, и ряд др. замечательных фактов, Ильин заключает: «Великие религиозные созерцатели дохристианской эпохи как бы готовили путь для Откровения Христа: редко – в сфере догмата, нередко – в сфере религиозного опыта и акта»<sup>228</sup>.

Проведенная русским философом «апология дохристианских молитвенников и праведников» в нашем случае помогает объяснить и высокий смысл Божественного Промысла, проявленный в заимствованиях, в «актах» подражания на почве архитектурно-ландшафтных систем культовых пространств. Перед нами открывается та символическая форма, которая стала наиболее существенной в духовном опыте многих народов, независимо от их национальной и временной принадлежности. Солнечный град новой жизни – *Civitas Solis* (Томмазо Кампанелла «Город Солнца»<sup>229</sup>) – предстал колоссальным, живым символом, и все религии, подходившие по-своему к этому обетованию, выражали его храмовыми ансамблями, включавшими, как правило, и культовые райские сады.

Таким образом, наблюдение символических систем храмовых комплексов Древнего Египта, Древней Греции, Древнего Рима, средневековых монастырей Западной Европы и древней Руси позволило подтвердить их тяготение к единому «каноническому каркасу» из пяти характерных элементов: храма (с «небесным сводом»), ограды, источника, центральной аллеи, священной рощи (сада). Сады и священные рощи гармонично включались в архитектурно-ландшафтные

<sup>227</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. – С. 9.

<sup>228</sup> Там же.

<sup>229</sup> Кампанелла Т. Город Солнца / пер. с лат. и ком. Ф. А. Петровского; пер. прил. М. Л. Абрамсон, С. В. Шервинского и В. А. Ещина; вст. статья В. П. Волгина. – М.: АН СССР, 1954. – 235 с.

пространства храмовых комплексов и имели не только утилитарное значение, но наделялись тщательно разработанным символическим смыслом. Растительная символика сада значительно влияла на архитектурное храмовое оформление, способствуя композиционной и смысловой целостности комплекса.

## ГЛАВА 2. АРХИТЕКТУРНО-ЛАНДШАФТНЫЙ КОМПЛЕКС ПРАВОСЛАВНОГО МОНАСТЫРЯ КАК ОСОБЕННОСТЬ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО МИРООЩУЩЕНИЯ

### 2.1. Сакральный ландшафт — зеркало этнической духовной культуры

Устойчивая каноническая схема храмовых пространств в культурах христианских народов не умаляла характерных национально-самобытных творческих ее решений, в которых проявлялись особенности национального мироощущения.

Русское национальное мироощущение в архитектурно-ландшафтном монастырском комплексе, в первую очередь, следует рассматривать с позиции взаимовлияния природного ландшафта и этнической культуры. Такой подход оправдан естественным значением ландшафта как первоосновы любой обители, а также серьезно выдвигаемым в научной среде вопросом взаимосвязи ландшафта с историей человечества и его культурой.

Раскрытие этого вопроса позволит также осознать причины существенных расхождений западного и русского путей эволюции представлений о сакральном монастырском ландшафте.

В толковых словарях ведущих отечественных лингвистов: Д. Н. Ушакова («Толковый словарь русского языка»<sup>230</sup>), С. И. Ожегова («Словарь русского языка»<sup>231</sup>), С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой («Толковый словарь русского языка»<sup>232</sup>), Т. Ф. Ефремовой («Новый словарь русского языка»<sup>233</sup>) понятие «мироощущение» разъясняется как отношение человека к природе и окружающей

---

<sup>230</sup> Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка: в 4 т. – М., 2007.

<sup>231</sup> Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка. – М., 2008. – 736 с.

<sup>232</sup> Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. – М., 2006. – 944 с.

<sup>233</sup> Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. – М., 2000. – 1209 с.

действительности, выраженное в его различных настроениях, чувствах, действиях и поступках.

Рядом с этим понятием стоят самостоятельные понятия «мировосприятие», «мировоззрение» и «миропонимание». Мировоззрение представляет собой форму самосознания, существующую в виде непротиворечивых взглядов человека или общества в целом на мир во всех его проявлениях, на сущность и место человека в нем (в мире), и определяющую понимание, восприятие и преобразование действительности. «Мироощущение выступает в качестве эмоционально-психологической основы понятия “мировоззрение”, в то время как миропонимание является его познавательно-интеллектуальной стороной»<sup>234</sup>. Мировосприятие «понимается как опыт формирования познания, образов мира, наглядных представлений человека о мире в его единстве с Космосом, Вселенной, Землей, и определения своего места в нем»<sup>235</sup>.

В данной работе особенность русского национального мироощущения будет рассматриваться в контексте вышеизложенных определений.

В обществознании термин «этнос» (в переводе с греч. *ἔθνος* – “группа, племя, народ”) употребляется для обозначения народов, т. е. групп людей, отличаемых такими общими признаками, как язык, антропологические характеристики, культура, версия общего происхождения, связи с определенной географической территорией и т. д. В исследованиях, посвященных проблеме этноса, нет единого подхода в понимании этого термина.

Среди наиболее популярных теорий и концепций выделяется концепция бельгийского (американского) социолога и антрополога, активного сторонника и пропагандиста социал-биологизма Пьера ван ден Берге<sup>236</sup>, трактующего этнос как объективное природное образование, «расширенную родственную группу», где

---

<sup>234</sup> Безрукова В. С. Основы духовной культуры (энциклопедический словарь педагога) [Электронный ресурс]. – URL: <http://cult-lib.ru/doc/dictionary/spiritual-culture/index.htm> (дата обращения: 01.09.2017).

<sup>235</sup> Там же.

<sup>236</sup> Pierre L. van den Berghe. The Ethnic Phenomenon. – N.-Y., 1981. – 301 p.

общность объясняется генетической предрасположенностью человека к родственному отбору (непотизму).

В русском языке синонимом термина «этнос» долгое время было и остаётся понятие «национальность». Хотя в последнее время в отечественной литературе, посвящённой этому вопросу, обычно уточняется, что «нация – не просто этнос, но высшая его форма, пришедшая на смену народности»<sup>237</sup>. Тем не менее некоторые исследователи чётко формулируют отличия нации от этноса, указывая на разную природу происхождения понятий «этнос» и «нация»<sup>238</sup>. Так, для этноса, по их мнению, характерна наиндивидуальность и устойчивость, повторяемость культурных образцов. В противоположность этому, для нации определяющим становится процесс собственного осознания на основе синтеза традиционных и новых элементов, и собственно этнические идентификационные критерии (язык, быт и пр.) принадлежности отходят на второй план. У нации на первый план выходят те аспекты, которые обеспечивают надэтничность, синтез этнических, межэтнических и иноэтнических компонентов (политическая, религиозная и др.)<sup>239</sup>.

На наш взгляд, рассматриваемому историческому периоду государства Русского, а именно XIV–XVII вв., вполне соответствует первое положение – идентичность терминов «этнос» и «национальность».

Влияние географических и климатических условий, ландшафта, естественной среды на формирование этноса, на нравы, психологию, эстетические предпочтения и в целом на духовную культуру волновало не одно поколение ученых, начиная с античности. Эта проблема затрагивается в трактатах Гиппократов, Геродота, Полибия и других авторов классической древности. К ней не раз обращались географы и историки последующих столетий. Актуальной эта

---

<sup>237</sup> Семёнов Ю. И. Этнос, нация, диаспора // Этнографическое обозрение. – М., 2000. – С. 71.

<sup>238</sup> Гиндер (Данилова) В. Е. Проблема определения понятий «этнос» и «нация» в зарубежной и отечественной литературе // Проблемы социальной и административной консолидации Байкальской Сибири. Материалы Всероссийской научно-теоретической конференции. Часть I. – Иркутск: Отгиск, 2008. – С. 228–235.

<sup>239</sup> Там же. – С. 228–235.

проблема остается и по сей день. Вопрос истории ее изучения затрагивается в одной из наших предшествующих работ<sup>240</sup>, где отмечается сложность решения проблемы, обусловленной коллективным характером этносов, особенностями их исторического развития, религиозных верований, социально-экономическими условиями.

Ученый и один из основателей географии Александр фон Гумбольдт, работавший в конце XVIII – первой половине XIX века, считал, что «познание характера природы различных местностей земного шара теснейшим образом связано с историей человечества и его культурой. Если начало этой культуры и не определяется исключительно одними естественно-историческими влияниями, то направление ее, характер народа, мрачное и веселое настроение человечества в большинстве случаев являются результатом климатических условий»<sup>241</sup>. «Как велико было влияние неба Греции на ее обитателей, — восклицает Гумбольдт. — <...> Влияние физического мира на мораль, полную тайн взаимодействия чувственного и сверхчувственного, придает изучению природы, если подняться до более возвышенной точки зрения, особую, еще недостаточно оцененную притягательную силу»<sup>242</sup>.

Большой вклад в изучение проблемы влияния ландшафта на этнические представления о мире, духовные ценности, национальный характер внес русский, советский ученый Лев Николаевич Гумилев. В частности, этим вопросам посвящен целый ряд его научных и публицистических трудов, например «Этнос и ландшафт»<sup>243</sup>; «Этногенез и биосфера Земли»<sup>244</sup>; «География этноса в исторический период»<sup>245</sup>.

---

<sup>240</sup> Маркарян Д. А. Ландшафты как эстетическая основа объектов православной церкви: дис. ... канд. географ. наук. – Краснодар, 2010. – 186 с.

<sup>241</sup> Гумбольдт А. География растений. – С. 83.

<sup>242</sup> Там же. – С. 83.

<sup>243</sup> Гумилев Л. Н. Этнос и ландшафт. – С. 193–202.

<sup>244</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / под ред. В. С. Жекулина. – 2 изд., испр. и доп. – Л.: Изд-во ЛГУ. 1989. – 496 с.

<sup>245</sup> Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. – Л.: Наука, 1990. – 279 с.



Л. Н. Гумилев, автор пассионарной теории, рассматривает этнос как биофизический феномен, естественно сложившийся коллектив индивидов, существующий как системная целостность. Этногенез как процесс сложения этнической общности (этноса) в рамках единого общенационального государства или под началом общей религии, по Гумилеву, происходит благодаря биологическим особенностям человека, его способности поглощать заряды энергии биосферы. Группа людей («пассионариев»), обладающая избыточной энергией, вовлекает этнос в активный процесс жизнедеятельности, который проходит определенные фазы развития. «Однако одновременно ученый признает, что этническая общность могла складываться на основе идеологии и религии или даже вырасти из социальной или политической группы, т. е. его подход не всегда последователен»<sup>246</sup>.

Вместе с тем концепция Гумилева представляется наиболее убедительной в понимании влияния ландшафта на формирование этнических представлений о мире. Ученый подчеркивает неразрывную связь этноса с уникальным «кормящим и вмещающим» ландшафтом, в процессе освоения которого, по его мнению, формируется и новый уникальный «стереотип поведения», и «характер культуры складывающейся народности»<sup>247</sup>. Рассматривая исторические процессы этногенеза, Гумилев замечал, что «большинство племен и народностей древности и средневековья вписывалось в ландшафт, не пытаясь его изменить»<sup>248</sup>, не нарушая и не конфликтуя с мирозданием.

Этому мнению не противоречит и позиция современного итальянского мыслителя Умберто Эко, определяющего Средневековье как «интегрированную цивилизацию», т. е. такую цивилизацию, которая в своих собственных границах выработала систему ценностей, не конфликтующих, но взаимосвязанных<sup>249</sup>. Для

<sup>246</sup> Кудряшова, И. В. Этнос // Энциклопедия фонда знаний «Ломоносов» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/encyclopedia:0131921> (дата обращения: 02.09.2017).

<sup>247</sup> Гумилев Л. Н. Этнос и ландшафт. – С. 196, 199–200.

<sup>248</sup> Там же. – С. 196.

<sup>249</sup> Эко У. Эволюция средневековой эстетики / пер. с итал. Ю. Н. Ильина. – С. 228.

человека средневековья, считает ученый, было трудно различить такие «ценности, как прекрасное (*pulchrum*) и удобное (*aptum*), украшенное (*decorum*) и честное (*onestum*)», и «вовсе не из-за недостатка критичности, но из-за слияния этических и эстетических реакций, видения жизни в ее нерасторжимом единстве»<sup>250</sup>. Именно такая традиция была свойственна русскому иноческому устройению в эпоху высокого духовного подъема с XIV века до начала переломного XVI века.

О неразрывной связи русского пейзажа и «пейзажа» русской души — теме, безусловно лежащей на поверхности, писали также многие русские писатели: Н. В. Гоголь, Л. Н. Толстой, И. А. Бунин, А. П. Чехов и др. Михаил Васильевич Нестеров, в чьих картинах настойчиво и неизменно звучал вопрос веры, писал: «Люблю я русский пейзаж, на его фоне как-то лучше, яснее чувствуешь и смысл русской жизни, и русскую душу»<sup>251</sup>. О том же писал и Н. А. Бердяев, подчеркивая характерное для русского этноса пейзажное мышление, воспитанное бескрайними просторами русской земли<sup>252</sup>. В. А. Николаев, вслед за большими писателями, подчеркивал: «В душе русского народа та же необъятность, безграничность. В отличие от народов Западной Европы, он в большей мере является народом откровений и вдохновений, нежели рационалистического расчета»<sup>253</sup>.

Таким образом, «воля и простор» русской земли становились «величайшим эстетическим и этическим благом» как для ее культуры, так и для формирования самобытных черт этноса, его мироощущения и духовных, сакральных начал<sup>254</sup>.

Выдающийся историк второй половины XIX — начала XX вв. В. О. Ключевский к рассмотрению вопроса взаимоотношений человека и природы подошел с позиции возможной классификации, указывая на существование двух издавна противоречащих тенденций:

<sup>250</sup> Эко У. Эволюция средневековой эстетики. — С. 40-41.

<sup>251</sup> Нестеров М. В. Письмо А. А. Турыгину // Письма. — Л., 1988. — С. 262.

<sup>252</sup> Бердяев Н. А. Судьба России. — М.: Сов. Писатель, 1990. — 240 с.

<sup>253</sup> Николаев В. А. Ландшафтоведение. Эстетика и дизайн. — С. 92.

<sup>254</sup> Лихачев Д. С. Письма о добром и прекрасном / сост. и общ. ред. Г. А. Дубровской. — Иркутск, 1989. — 136 с.

— человек приспосабливается к окружающей его природе, к ее силам и способам действия;

— человек приспосабливает природу к себе самому, к своим потребностям, от которых не может и не хочет отказываться<sup>255</sup>.

В. А. Николаев те же тенденции формулирует следующим образом:

— целенаправленное преобразование, очеловечение природы;

— обожествление и преклонение перед ней.

При этом ученый-ландшафтовед, обращаясь к Западной Европе, замечает, что ее народы «традиционно воспитывались и развивались на христианских библейских устоях, согласно которым человеку даровано свыше право владычества над землею»<sup>256</sup>. Такие мировоззренческие позиции постоянно стимулировали «окультуривание природной среды». В частности, это проявилось в области декоративного садоводства в эпоху Ренессанса (XIV–XVI вв.), «когда культ человека, всеилие его разума и воли были вознесены до необычайных высот»<sup>257</sup>. Показателем такого технократического мышления стал план «полностью зарегулированного, рукотворного садово-паркового ландшафта» Леонардо да Винчи (1452–1519): «При помощи мельницы произведу я ветер в любое время, потом заставлю подняться воду... И другая вода будет протекать по саду, орошая померанцы и лимонные деревья... деревья эти будут вечно зеленеть... Рыбы должны быть из тех, что не мутят воды... Сверху сделаем сеть, тончайшую медную сеть, которая покроет сад и укроет под собою много разных видов птиц, — и вот у вас непрерывная музыка, вместе с благоухающим цветом на лимонных деревьях»<sup>258</sup>. Подобные идеи культивировались и были очень популярны на Западе вплоть до XVII–XVIII вв. (времени научных революций). Л. Н. Гумилев связывал активность таких движений с «динамическим состоянием этноса», с

<sup>255</sup> Ключевский В. О. Избранные сочинения. – С. 62.

<sup>256</sup> Николаев В. А. Ландшафтоведение. Эстетика и дизайн. – С. 106.

<sup>257</sup> Там же. – С. 106.

<sup>258</sup> Леонардо да Винчи. Избранные естественнонаучные произведения. – М.: АН СССР, 1955. – С. 30-31.

возникающими при этом способностями к «сверхнапряжениям, которые проявляются либо в преобразовании природы, либо в миграциях, тоже связанных с изменениями ландшафта на вновь освоенных территориях, либо с повышенной интеллектуальной деятельностью»<sup>259</sup>.

Но к активному преобразованию, регулированию, четкой планировке и декорированию природного ландшафта в западноевропейских монастырях, как говорилось ранее, подводили и самые древние традиции греко-римских садов. Известный православный философ по поводу такой преемственности пишет: «На Западе христианство распространялось из Рима, который не был отделен от народов Европы никакими перегородками, а был, наоборот, очень тесно связан с ними... Рим был заботливой матерью для народов Европы <...> церковное единство Запады находило и свое выражение и существенное дополнение в том, что один и тот же латинский язык был и церковно, и культурно общим для всего Запады, в то же время непосредственно связывая его с античностью. Античная культура, по мере ее усвоения, ощущалась на Запады как своя»<sup>260</sup>.

Регулярные (четко планированные, системно выстроенные) сады были ведущими в западноевропейских монастырях к моменту принятия христианства Русью. Родившийся из античного атриума – «бескрышной комнаты», райский сад в западном монастыре располагался в окружении монастырских строений, был невелик, расчленен крестообразными узкими дорожками на четыре квадратные части. По центру пересечения дорожек устраивался фонтан или небольшой водоем, позволявший умыться, выпить воды, полить растения. Здесь высаживались цветы и, как правило, стриженные кусты, фруктовые и декоративные деревья. Причем «каждая деталь в монастырских садах имела символическое значение, чтобы напоминать монахам об основах божественного домостроительства, христианских

---

<sup>259</sup> Гумилев Л. Н. Этнос и ландшафт. – С. 193-202.

<sup>260</sup> Зеньковский, В., прот. История русской философии. – С. 37-38.

добродетелях и т. п.»<sup>261</sup>. Райские сады – «вертограды», восходящие к античным «*savumaeodium*», также имели чисто декоративные особенности, композиционно связывались с монастырскими постройками, вписываясь в четырехугольник монастырских галерей и окружаясь дорожками. «В центре находился колодец, фонтан (символ «вечной жизни»), дерево или декоративный куст. Иногда “вертоград” носил название “рай”, “райский двор”»<sup>262</sup>. Важной составляющей такого монастырского сада становились лабиринты.

В таком направлении регулирования и декорирования с символическими христианскими значениями сады развивались и все последующие века. Так, Д. О. Швидковский пишет, что в эпоху Просвещения (вторая половина XVIII века) появляется мода на пейзажный сад, которая очень тесно была связана с самой идеологией Просвещения<sup>263</sup>. Если появлялась мода на пейзажный сад, то внешне сохранявшийся первичный ландшафт, однако, был лишь видимостью природной непосредственности, тонко выдержанной профессионалами виртуозами садового дела. Неслучайно Д. С. Лихачев замечает, что «противопоставление природы как беспорядка человеку как представителю порядка и культуры — типичное противопоставление Нового времени [на Западе с конца XV века – *сост.*]»<sup>264</sup>.

Иначе было с Русью, официально принявшей в 988 году из «далекой и чужой страны» (прот. Василий Зеньковский) христианство, имевшее к этому времени почти тысячелетнюю традицию с широко развитой системой знаний. «Русь политически жила совсем отдельной от Византии жизнью, — пишет прот. Василий Зеньковский, — а церковно была в отношении зависимости от нее. Русская Церковь стала очень рано стремиться к каноническому освобождению от греческой Церкви, а после падения Константинополя, чем Русь была глубоко потрясена, это стремление лишь усилилось. Когда Иоанн IV говорил папскому легату: “...наша

<sup>261</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 57.

<sup>262</sup> Там же. – С. 56.

<sup>263</sup> Швидковский, Д. О. История английской архитектуры XVI–XVIII веков. – М: Архитектура, 2019. – С. 216–250.

<sup>264</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 60.

вера христианская, а не греческая”, — он точно формулировал русское церковное сознание того времени»<sup>265</sup>. Лишь благодаря связям с «южными и западными славянами, родственными по языку и племенному единству, переживавшими в указанные века [до XVII в.] расцвет духовной культуры <...> Россия никогда не была в полной изоляции от Запада. Однако, кроме языковой изоляции, в судьбах России имела свое влияние и вероисповедальная настороженность в отношении к Западу, особенно усилившаяся после Флорентийского собора [1439 г.] и заключения там унии, которую отверг русский народ...»<sup>266</sup>

В результате многие особенности монастырской жизни русского монашества складывались в процессе собственного опыта, имевшего первостепенное значение.

Благодаря значительным археологическим открытиям не подлежит ныне оспариванию развитый опыт садоводства славян в дохристианскую эпоху. Поэтому закономерны предположения, что приоритетность последующего становления монастырского садоводства на Руси была обусловлена, наряду с заимствованием опыта христианского Востока и Запада, собственными традициями. Но какова была мера усвоения чужой культуры? Был ли принят и насколько «прижился» такой канонический элемент обители, как символический «райский сад»? Обращаясь к этим вопросам, многие исследователи склонны считать, что древнерусским монастырям вплоть до XVII века не свойственны типичные византийские и европейские регулярные (т. е. строгих геометрических построений) декоративные сады<sup>267</sup>. Между тем существует другая точка зрения, согласно которой уже в первые десятилетия христианизации на Руси появлялись декоративные сады, несущие в себе «иной смысл», «особое визуальное выражение» декоративного садоводства (вплоть до малых архитектурных, скульптурных форм). Например, такую точку зрения убедительно отстаивает в своем фундаментальном труде

<sup>265</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. — С. 38.

<sup>266</sup> Там же. — С. 38.

<sup>267</sup> Такой точки зрения придерживаются А. Э. Регель, И. Е. Забелин, П. В. Сытин, Т. Б. Дубяго, А. П. Вергунов, В. А. Горохов и некоторые другие исследователи.

доктор культурологи В. Д. Черный<sup>268</sup>. Действительно, влияние византийского искусства на архитектурно-ландшафтный комплекс русского монастыря было значительным и неизбежным, в силу единства вероучения и сложившейся исторической обстановки того времени. Однако явными становились и самостоятельные прочтения принимаемых канонов. Многовековой византийский образец монастыря со всеми элементами «канонического каркаса» прошел не только путь постепенного утверждения на русской почве, но и получил ярко выраженные национально-самобытные творческие решения. Самостоятельные прочтения неизбежно «предрешались» как новыми географическими природно-ландшафтными условиями и движением сложного исторического процесса становления русской государственности, так и характерными особенностями этнического мироощущения и богословского осмысления полученного христианского вероучения.

Именно из этих особенностей проистекало отношение русского иночества к понятию «райского сада» в системе русских религиозно-философских представлений. «Райский сад» был связан с красотой и вольностью, широким дыханием родной природы, строгой и суровой на северных широтах, спокойной и протяженной в средней полосе. Все это, чаще всего, было невозможно, недоступно для францисканских, доминиканских и прочих монастырей Запада, стесненных малыми территориями и имевших по уставу небольшие клочки земли для устройства внутреннего райского садика. Недоступны были вольные ландшафтные просторы и для греческих монастырей, имевших горный характер территорий и малоплодородные почвы. Об этом пишет исследовательница садов монастырей северо-западной России XIX–XX вв. А. А. Медведева: «Для садов русских монастырей (по отношению к западноевропейским) характерна большая связь с природным окружением; большой размер сада по отношению к размерам зданий,

---

<sup>268</sup> Черный В. Д. Русские средневековые сады. Рукописные памятники Древней Руси. – 176 с.

большая свобода и живописность в размещении строений и отсюда – в планировке садов, монастырский сад не ограничивался стенами монастыря...»<sup>269</sup>.

Таким образом, особое отношение русского монашества в XIV–XVII вв. к монастырскому ландшафту, стремление сохранить его первозданную божественную красоту было следствием особенностей национального мироощущения. Потому не удивительно, что представления о монастырском «райском саде» у западноевропейского и русского монашества оказались различными. Расхождения определялись несовпадением мировоззренческих позиций в вопросах взаимоотношений природного ландшафта и человека, возделывания и преображения Божественного мира.

## 2.2. Идея ценности божественной первозданной природы в учении исихазма

Феномен периода высокого духовного подъема нашего отечества с XIV века вплоть до начала переломного XVI века известен как период собирания русского государства и формирования русского этноса. Этот же период отмечен особым возвышением нравственных сил русского монашества, выразившимся в аскетической практике исихазма (*ἡσυχία* – с греч. обозначает “спокойствие, мир, тишину, молчание, уединение”)<sup>270</sup>, связанной с возрождением монашеской жизни в Византии. «Византийское возрождение приняло форму, которая была связана и очень часто отождествляется ныне с движением так называемого “исихазма”. Исихазм — слово греческое: “исихия” означает “покой”. “Исихаст” — это термин очень древний, употребляемый с IV века; он означал монаха-отшельника, пребывающего в покое»<sup>271</sup>. Учение исихазма со всей определенностью

<sup>269</sup> Медведева А. А. Русские монастырские сады: Вопросы ландшафтной организации: дис. ... канд. архитектуры.

<sup>270</sup> Дунаев А. Г. Исихазм. // Православная энциклопедия. / под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М., 2011. – Т. 27. – С. 240–254.

<sup>271</sup> Мейендорф И., прот. Лекции, читанные в Белорусском Экзархате Московского Патриархата (1992) // Православие и современный мир. Лекции и статьи / сост. А. А. Петрашкевич. – Минск: Лучи Софии, 1995. – С. 14.



сформировало взгляд русского иночества на взаимоотношения человека с окружающим ландшафтом.

Расцвет исихазма на русской почве в первую очередь связывают с именем преподобного Нила Сорского (1433–1508)<sup>272</sup>, одного из самых глубоких учителей «священнобезмолвия» на Руси. Небывалый расцвет монашества, происходивший на севере Руси в течение XIV–XV веков, никак нельзя рассматривать вне контекста обновления связей с Византией и южным славянством. Не имея положительных данных о том, что представляла собой монашеская жизнь в связи с уроном, нанесенным ей после разорения Киева татарами, можно все же предположить, что в XIII веке монашество переживало серьезный кризис. Затем наступило бурное его возрождение, связанное с именем преп. Сергия Радонежского (ок. 1314-1392) и его бесчисленных учеников. В течение второй половины XIV века и в первые десятилетия XV века в лесах северной Руси было основано около полутора десятков новых монастырей<sup>273</sup>. «Устав о скитской жизни» преподобного Нила, сосредоточенный на сложном процессе совершенствования человека (его «обожения»), был сопричастен мысли Григория Паламы и достоин времен пустынножительства Египта и Палестины, проникнут духом св. Антония и Макария<sup>274</sup>. Исихасты отходят от «стяжательства» и «внешне-украшательского делания» в обителях, но ищут сосредоточения на «умном» «внутреннем делании», стремясь к святости через молитвенную созерцательность. «Именно в ней совершается соединение нашего ума с Богом, без чего наш ум был бы либо дьявольским, либо животным. Высшее состояние полного соединения с Богом именуется у свт. Григория Паламы “исихия” и определяется им как приостановка всяческой мысли и всякого мирского, как мистическое познание и непосредственное видение Бога. В таком состоянии “неведения”, превосходящего

<sup>272</sup> История русской философии / под общ. ред. проф. А. Ф. Замалева. – СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. – С. 31.

<sup>273</sup> Мейендорф И., *прот.* Византия и Московская Русь. – Paris: YMCA-Press, 1990. – 222 с.

<sup>274</sup> Муравьев А. Н. Русская Фиваида на севере. – С. 14.

какое бы то ни было “знание”, человек достигает богопознания, того познания, которое недоступно интеллектуальной философии. Жизнь в “исихии” освящена примером Пречистой Девы, которая с самого детства, отстраняясь от всякого житейского попечения, посвятила Себя храму, созерцанию и внутренней молитве. Такова сила “исихии”; именно через нее Пресвятая Дева становится способной к приятию воплотившегося Слова»<sup>275</sup>.

Важной особенностью исихазма, — «никогда не умиравшего, — по замечанию иг. Иоанна (Экономцева), — в русских монастырях даже в тяжелое для православия время петровской реформации»<sup>276</sup> было особое отношение к слову. «Слово звучащее, внешнее, и слово “умное”, внутреннее, — это проявление единого Слова. По замечанию св. Игнатия Антиохийского, “кто приобрел слово Иисусово, тот истинно может слышать и Его безмолвие, чтобы быть совершенным, дабы и словом действовать и в молчании открываться”»<sup>277</sup>.

Отношение к живой природе было производной от почитания Слова и восходило к первым аскетам и подвижникам христианства. Учитель восточного христианского аскетизма св. Иоанн Златоуст (347–407) проповедовал: «Тот не будет ли презирать все произведения искусства, кто в тишине сердца дивится на заре восходящему солнцу, изливающему на земной круг свой золотой свет; кто, лежа у источника в высокой траве или под темным навесом густолистных деревьев, углубляет свой взор в широкую, исчезающую в тумане даль»<sup>278</sup>. Греческий гимнограф св. Иоанн Дамаскин (VIII в.) продолжает Иоанна Златоуста (мы приводим его строки в переводе А. К. Толстого):

Благословляю вас леса,  
Долины, нивы, горы, воды!  
Благословляю я свободу

<sup>275</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы. // Альфа и Омега. — 1995. — № 3(6). — С. 109–174.

<sup>276</sup> Иоанн (Экономцев), игум. Православие. Византия. Россия. — М., 1992. — С. 168.

<sup>277</sup> Мещерина Е. Г. Музыкальная культура средневековой Руси. — С. 106.

<sup>278</sup> Николаев В. А. Ландшафтоведение. — М., 2006. — С. 19.

И голубые небеса!  
 И посох мой благословляю,  
 И эту бедную суму,  
 И степь от краю и до краю,  
 И солнца свет, и ночи тьму,  
 И одинокую тропинку,  
 По коей, нищий, я иду,  
 И в поле каждую былинку,  
 И в небе каждую звезду!  
 О если б мог всю жизнь смешать я,  
 Всю душу вместе с вами слить!  
 О, если б мог в свои объятья,  
 Я, вас, враги, друзья и братья,  
 И всю природу заключить<sup>279</sup>.

В. А. Николаев замечает, что «созерцание, бывшее отличительной чертой средневековой философской мысли, служило в то время познанию природы как целого», и, обращаясь к академику Б. В. Раушенбаху, цитирует его труд «Точные науки и науки о человеке»: «средние века далеко не во всем уступают Возрождению, многие ценные аспекты культуры, характерные для этого периода истории, были, к сожалению, утрачены»<sup>280</sup>.

Известно русское понятие – «как красота и мера скажут», служившее главным руководством в древнерусском зодчестве, иконописи, пении, книжности. Красота природы настолько была мила монаху, что «вдохновляла к аскетизму», по выражению протоиерея Василия Зеньковского<sup>281</sup>. Здесь просматривается «слияние этических и эстетических реакций, видения жизни в ее нерасторжимом единстве»

<sup>279</sup> Толстой А. К. Иоанн Дамаскин [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/fiction/yoann-damaskin-tolstoj-aleksej/> (дата обращения: 02.09.2017).

<sup>280</sup> Николаев В. А. Ландшафтоведение. – С. 20.

<sup>281</sup> Зеньковский В., прот. История русской философии. – С. 42.

(У. Эко). Поэтому в житиях основоположников монастырей о выборе места обустройства всегда упоминалось особо, поскольку учение исихазма, как замечает Д. С. Лихачев, говорило, что «мир природы — это мир святости, уход из «человеческого мира» — это, прежде всего, уход от греха в богоустановленный порядок не испорченной грехом природы»<sup>282</sup>.

Из этого вытекают и причины особо бережного, «культового» отношения к природному ландшафту и переосмысления понятия «райский сад» в практике русской монастырской жизни периода исихазма. Испытавший определенное греческое влияние во время своего устройства в X веке, русский монастырь «твердо усвоил» перенятое положение об основополагающем символическом значении канонического каркаса монастырского архитектурного пространства: ограда сада — символ спасения, центральная аллея — путь к Богу, купол — небесный свод, источник — символ жизни, сад — символ рая. Однако в процессе развития монастыря и опыта монастырской жизни складывались собственные представления и формировались самобытные традиции, в частности особое отношение к ландшафту и райскому саду. В период XIV–XV вв. стремление к созданию скитов и монастырей вдали от суеты мира естественным и закономерным образом соединяется с охранительным отношением к ландшафту, желанием сохранить его в первозданном, не тронутым рукой человека виде. Таким образом, учение исихазма в XIV – начале XVI вв. самобытно ориентировало взаимоотношения русского иночества с природой, направляя на создание собственного, характерного типа восприятия и толкования «райского сада», отличного от толкований этого понятия в западноевропейской традиции. Сам ландшафт во всей его первозданной красоте мыслился Райским садом, в который вписывался, не нарушая естественной гармонии и отшельнический скит, и монастырь.

---

<sup>282</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 60.

Преподобный Нил Сорский, согласно записи в одном из списков созданного им Устава, «родом бе от ... Москвы, скорописец, рекше подъячей...», монашеский постриг принял, как считают исследователи, в Кирилло-Белозерском, далеком от Москвы «заволжском» северном монастыре. Было ему около 20 лет, т. е. в 1450-е годы. Об особом почитании и притягательности для Нила личности основателя монастыря преподобного Кирилла Белозерского может свидетельствовать тот факт, что впоследствии «Нил воспользовался, создавая свой скит, Скитским уставом, который нашел, вне всяких сомнений, в собственных книгах преподобного Кирилла», как пишет современный исследователь наследия преподобного Нила, литературовед и филолог Гелиан Михайлович Прохоров<sup>283</sup>. В Кирилло-Белозерской обители в те времена еще жили его ученики и сохранялся еще дух, созданный стараниями преп. Кирилла. Проявлялось это в особенной, интенсивной переписке иноками-писцами келейной аскетической исихастской литературы, «начатой лет 25 ранее, чем в Троице-Сергиевой лавре» при участии самого подвижника преп. Кирилла и продолжавшейся более века. В Троице-Сергиевой лавре это движение поднимется при преп. Сергии Радонежском, но после него пойдет на спад<sup>284</sup>.

Кирилл Белозерский и другие пионеры монастырской колонизации русского Севера шли из центрально-русских земель вполне зрелыми людьми и опытными монахами. Следующие за ними поколения подвижников селились юношами в созданных уже обителях на Севере, проходили под началом опытных старцев выучку, становясь способными учить иноческой сосредоточенности молодых постриженников, и затем покидали обитель, ища «безмолвия» и сердечного «умиления». В тех местах, где они «рыли в чаще, куда еще не добрались крестьяне, пещерку, искали там для ночлега дупло и сами строили себе келью-избушку», в последующие годы вырастали новые монастыри. Это были одни из труднейших по

---

<sup>283</sup> Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. – С. 12.

<sup>284</sup> Там же. – С. 12.

условиям жизни и одни из авторитетнейших по традициям монастыри. Например, монастырь Спасо-Преображения на крохотном Каменном островке в огромном Кубенском озере, с полной отрешенностью от мира, с афонским уставом монашеских общежитий, киновий<sup>285</sup>. Паисий Ярославов, пришедший в этот северный монастырь через 40 лет после времени Кирилла Белозерского, стал автором «Сказания о Спасо-Каменном монастыре», в котором сообщал о бытовавших здесь афонских традициях, введенных постриженником Афона Дионисием, игуменом Спасо-Каменного монастыря. Этого не было в столице и даже в Троице-Сергиевой лавре<sup>286</sup>. Воспитанная традиция говорила о себе крепко, и Паисий Ярославов, уже будучи игуменом Троице-Сергиевой лавры, как вспоминали о нем, был «обращенным внутрь себя человеком молитвенного горения»<sup>287</sup>.

Преподобный Нил Сорский, прошедший период Кирилло-Белозерской монастырской жизни, до создания своего скита с учеником Иннокентием совершил большое путешествие на Балканы и святой «Восток». Этим паломничеством он возобновил традиционные хождения русских монахов в святые земли, несмотря на сложный исторический период: окончательный разрыв в 1448 году со «Вселенской» Константинопольской патриархией (возведение в русские митрополиты Ионы собором русских епископов) и падение в 1453 году Константинополя. Нил побывал, как сам пишет, «на Святой Горе Афонстей и в странах Царьграда», где «несомненно прошел какую-то школу “безмолвия” ... но главным его руководителем ... были книги»<sup>288</sup>.

Проведя на Балканах время «не мало», вернувшись из десятилетнего (по предположениям Г. М. Прохорова) странствия, преп. Нил не обосновался в Кирилло-Белозерском монастыре, где игуменствовал в то время Нифонт,

<sup>285</sup> Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. – С. 15.

<sup>286</sup> Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. – М., 1966. – 392 с.

<sup>287</sup> Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. – С. 17.

<sup>288</sup> Там же. – С. 32.

разделявший взгляды иосифлян «стяжателей» (последователей идей преп. Иосифа Волоцкого о трудовых общежительных монастырях), но ушел за 20 км от монастыря, поселился в «глухом болотистом лесу на берегу неширокой речки Соры... Там с ним поселился Иннокентий, и туда к нему стали приходиться искавшие его духовного руководства другие монахи, «хотящи жительствовати» рядом с ним, собралось несколько братий, и образовался скит»<sup>289</sup>. Жизнь братии резко контрастировала с условиями многолюдного и богатого русского монашеского общежития, каким был к тому времени Кирилло-Белозерский монастырь.

Об особенностях скитской жизни при преп. Ниле говорят сохранившиеся «Устав» и «Предание Нила Сорского» с поучениями об общих нормах жизни, соблюдении заповедей, следовании святоотеческим преданиям, а также – «Повесть о Нило-Сорском ските». Последняя принадлежит, по предположению Г. М. Прохорова, перу «единственного светского лица – стража, истопника церковного притвора» в Сорской пустыни при Ниле, о котором в самой повести сообщается<sup>290</sup>. «Имут же у себе и стража единого токмо, иже им часы уставляет, и в зимное время притвор церковный нагревает и на кийждо день братию посещает: аще здрава суть. И по сих к настоятелю приходит и о здравии ему тех возвещает»<sup>291</sup>. «На сделанной трудами братии высокой насыпи посредине обители был поставлен деревянный храм во имя Предтечи Иоанна» — говорится в повести. Обитель с кельями была обнесена оградой. Для пропитания братии (14 человек) Нил устроил водяную мельницу. Кормиться наставлял своим рукоделием, в пище быть умеренным и нестяжательным, и ни в кельях, ни в церкви не допускать драгоценной утвари и украшений. «И оттоле убо благоволением Божиим и молитвами преподобного отца нашего старца Нила в пустыни его Сорстей уставися скитское жительство по уставу и преданию святых древних отцев»<sup>292</sup>.

<sup>289</sup> *Большаков С. Н.* Преподобный Нил Сорский // Вестник Русского западноевропейского патриаршего экзархата. – 1960. – № 36. – С. 47–48.

<sup>290</sup> Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. – С. 390.

<sup>291</sup> Там же. – С. 397.

<sup>292</sup> Там же. – С. 395.

Главным требованием для поступавших насельников было требование грамотности. Постоянное общение со Святым Писанием становилось условием спасения и духовного совершенствования. Это правило преподобного Нила, сближавшее его с такими подвижниками-современниками, как, например, Стефан Пермский, истоками своими восходило к плодам мудрости 1000-летней давности, к правилам основателя общежительных монастырей Пахомия Великого (IV в.), согласно которому каждый в монастыре должен знать грамоту. К этому времени в переводах, увеличивающихся количеством списков, ходили сочинения Исаака Сирина (VII в.), Симеона Нового Богослова (XI в.), Григория Синаита (XIV в.), Иоанна Лествичника (VI–VII вв.). Нил возобновлял, поднимал из забвения на русской земле плоды мудрости восточных подвижников христианства.

Г. М. Прохоров замечает, что условие чтения богословской литературы, кроме того, становилось у Нила Сорского «одним из препятствий к перерастанию скита в общежитие и отвечало его цели обратить монахов от внешнего мира, становящегося богатым, централизованным и церковно-национально-государственным...»<sup>293</sup>. Преподобный Нил — первый русский писатель-исихаст, который «смог удивительным образом отстраниться от временных, отъемлемых временем “местных”, “наружных” благ ради неотъемлемых и безграничных внутренних»<sup>294</sup>. Свидетельством о русских проблемах времени Нила Сорского стало публицистическое сочинение «Слово иное», созданное между 1506–1508 гг. «Слово» рассказывает о попытке Иоанна III «у всех владык и у всех монастырей села поимати», а взамен «митрополита же и владык, и всех монастырей из своей казны деньгами издоволити и хлебом изоброчити из своих житниц». На такие действия великий князь встретил решительное сопротивление митрополитов, владык и игуменов, за исключением чернецов – Нила Сорского и Дионисия Спасо-Каменского. Так государственные люди и Нил подвижник-исихаст старались

---

<sup>293</sup> Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. – С. 30.

<sup>294</sup> Там же. – С. 41.



«остановить опасный процесс вовлечения Церкви в «бессловесные попечения», «приземления» и «омирщения»<sup>295</sup>.

Иноческие поселения Нила Сорского и его учеников отличались от крупных монастырей. Находясь вдали от мира, они с особенной концентрированностью выразили характерное для русского иночества отношение к ландшафту как сакральному началу. В «Повести о Нило-Сорском ските» говорится: «Имат же в себе та пустыня и дресеса некая – ели токмо и мало березь и сосень, и мхи великия и непроходимыя. Обретаемы же бывають в той пустыни и ягоды: клюква и брусница, морошко и черница. Иных же дресес или овоци в той пустыни отнюдь тамо несть обрести»<sup>296</sup>. «Келия же от келиі у них толико отстоит, елико им друг друга не слышати, киждо их кто что в келиі своей творяше, или к Богу како подвизашеся. Видите же токмо по единой келиі от другия келиі. От единой же келиі всех келий не мощно есть видети, занеже лесу зело превелику и чащам между келиями быти. Текут же и потока два сквозь ту пустыню. Хранят же и сие предание живуции ту иноцы преже бывших отець места того: еже окрест келий отнюдь не сеци лесу ни на кую скитскую потребу, но подалее от скита на всяку потребу секуще дресеса, дабы не объявилася каяждо келия к друзей келиі»<sup>297</sup>.

Лес на территории скита рубить строго запрещалось, кельи поставлялись на расстоянии брошенного камня (из кельи видна лишь одна соседняя келья) прямо среди деревьев лесной чащи, становившейся территорией обители.

Марк Туллий Цицерон счастьем называл присутствие двух составляющих — сада и библиотеки: «Если у тебя есть сад и библиотека, то у тебя есть все, что тебе нужно», — считал философ. Иноки Нило-Сорской пустыни имели книги, окружавший их природный лесной ландшафт и беседу с Богом. К такому

---

<sup>295</sup> Бегунов Ю. К. Слово иное – новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладениями Церкви // Труды Отдела древнерусской литературы. – С. 363.

<sup>296</sup> Там же. – С. 355.

<sup>297</sup> Там же. – С. 355-357.

устроению жизни и исполнению заведенных исихастами правил стремились многие русские иноческие скиты и многие монастыри.

Попечение о первозданной природе, окружающей русский монастырь, в свою очередь, порождало спокойное отношение к саду внутри монастыря. «Сады устраивались по преимуществу для утилитарного их использования. Они не были символами рая небесного или рая земного – Эдема», — пишет Д. С. Лихачев. «Раем» мыслилась «окружающая, не измененная греховным человеком природа. Святой и праведник должны жить среди праведной же природы»<sup>298</sup>. Поэтому на Руси природа была, прежде всего, «организованным Богом миром, который несомненно выше человека, “учит” человека, подает человеку добрый пример праведной жизни»<sup>299</sup>.

Эту идею проводят и целый ряд авторитетных бытовавших в то время на Руси литературных сочинений первых веков христианства. Это славянский религиозно-философский и богословский памятник «Шестоднев» Иоанна Екзарха Болгарского (IX–X вв.), излагавший православное толкование библейского учения о мироздании; начавшие появляться со II или III в. (предположительно, в Александрии) сборники статей «Физиолог» со сведениями о животных и камнях; «Поучение Владимира Мономаха» (XII в.), называемое первой светской проповедью, и другие сочинения. В частности, Д. С. Лихачев указывает на «Слово о первозданной красоте мира» Григория Нисского (около 335–394), популярного на Руси с XIV в., как содержащее объяснение, почему так «ценилась в Древней Руси дикая, безгрешная природа, устроенная самим Богом без последующего вмешательства человека». Первозданная природа «знаменовала собой порядок и благообразие, гармонирующие с подвижнической жизнью отшельника <...>. Поэтому монастыри ставились не только в красивой, но и в безлюдной местности <...>. С развитием представлений о божественной мудрости мироустройства *сам*

<sup>298</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 60-61.

<sup>299</sup> Там же. – С. 60-61.

*монастырь переместился в природу*, и главной заботой строителей и устроителей монастырей стал выбор места для построения монастыря среди нетронутого человека, а следовательно, особенно «разумных» лесов и т. д.»<sup>300</sup>.

Таким образом, мы видим, как идея внутреннего сада уступала в учении исихазма место идеи ценности божественной первоизданной природы, *которая и есть Рай*.

Новый период взаимоотношений монастырей с природным окружением начнется в XVI в., когда многие русские общежительные монастыри, возглавляемые последователями преподобного Иосифа Волоцкого, примутся активно осваивать окружающий ландшафт, развивая хозяйственную деятельность и контакты с государством. Монастырям начнет отводиться первостепенная роль в деле хлебопашества и становления садоводства на Руси. Хотелось бы согласиться с мыслью С. Хоружего: «Целокупная реальность формируется онтологической осью Бог – Человек. Отношение человека и Бога предельно содержательно, динамично, драматично; однако ареной его развертывания служит, в первую очередь, внутренняя реальность человека, его духовно-душевный мир. Отношения же Человек – Космос, Человек – Природа оказываются онтологически побочными, менее важными в бытийной драме»<sup>301</sup>. Монастырям начнет отводиться первостепенная роль в деле хлебопашества и становления садоводства на Руси. Примером тому может служить Нилова пустынь на Столобном острове озера Селигер, святом месте бывшей проповеди другого подвижника, другого Нила — Нила Столобенского чудотворца (конец XV в. – 1555). В 1630-е годы, при замечательном настоятеле Нектарии (Теляшине), много заботившемся о духовном росте братии, монастырь обустроился больничными и гостинными кельями, оградой, двумя церквями, восьмистенной колокольней и часами с боем, двумя вновь посаженными яблоневыми садами в 500 деревьев, хлебопашеством в

<sup>300</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 60-61.

<sup>301</sup> Хоружий С. С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека. – М., 2000. – С. 151.

ближних пустошах, двумя водяными мукомольными мельницами на ближних речках, монастырскими подворьями в Новгороде и Москве<sup>302</sup>.

Новая идея «внешнего делания» выводит на первое место работу на земле, возделывание новых земель, посадку садов с их практическим значением. В связи с садами начнут подниматься и представления о рукотворном монастырском саде-рае «с райскими деревьями – яблонями, душистыми цветами, привлекавшими птиц» (Лихачев). Однако важно замечание того же Дмитрия Сергеевича Лихачева, указывавшего, что древнерусский монастырский сад и в этот период (XVI–XVII вв.) не последовал стилистическим подражаниям регулярных декорированных западных образцов «сада-рая», не воспринял тщательно разработанную в символических деталях и рационально спланированную систему западного монастыря.

Не «померкло» бережение божественного природного ландшафта монастырского пространства обителей и на фоне появившихся роскошных царских садов в XVII веке, дворцово-парковых комплексов и усадебных парков Петровского времени с западными заимствованиями планировки и растительного состава, широкого декоративного оформления, включавшего топиарное искусство и даже монастырские лабиринты, лишавшиеся при этом богословского смысла.

Различия сада монастырского и интенсивно развивавшегося садово-паркового светского искусства сводились все к тому же пониманию «красоты», о чем точно замечает исследовательница монастырских садов А. А. Медведева: «Для монастырских садов (по отношению к светским) характерна большая сдержанность в использовании декоративных элементов; естественная красота природы — основа выразительности»<sup>303</sup>.

---

<sup>302</sup> Монастырь в XVI–XVII веках // Официальный сайт мужского монастыря Нило-Столобенская пустынь [Электронный ресурс]. – URL: <http://nilostolobenskaja-pustyn.ru/istoriya-monastyrya/monastyr-v-xvi-xvii-vekakh> (дата обращения: 08.09.2018).

<sup>303</sup> Там же.

В итоге возникла своеобразная полемика между двумя школами русского монашества – последователями прп. Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, итоги которой можно выразить так: «Речь в этой полемике шла не только о возможности владеть монастырям различной собственностью, но о двух культурных парадигмах, двух взглядах на жизнь, человека и его месте в мире. Иными словами, противопоставление между иосифлянством и заволжским движением можно выразить следующим образом: социальная миссия Церкви является организующим началом человеческого общежития, или преобразование мира возможно только через воспитание нового человека, внутреннее преобразование, созидание новой личности во Христе. Именно таким образом возможно изменить преобразить не только социум, в котором мы живем, но и все окружающее нас мироздание – весь космос. Поэтому святые отцы считают подвиг изменения человеческого сердца делом вселенского масштаба. Второй путь можно назвать и путем культурного творчества.

Сторонники Паламы, исихасты, предпочитая второй путь, в то же самое время несколько не смущались тем, что монахи имели и активную общественную позицию. Скрываясь в “пропастях земных” (Евр. 11; 38) они оставались «светом миру» (Мф. 5; 14), по словам Спасителя, и объяснением этому может послужить, наверное, тот многовековой опыт, верность Традиции и укорененность в Предании, который был присущ церкви Востока»<sup>304</sup>.

Таким образом, в процессе духовного опыта исихазма были сформированы идеи ценности божественной первоизданной природы, нашедшие отклик в русском иночестве – выразителе лучших возвышенных, духовных и этических начал русского этноса.

Процесс последующего садово-паркового обустройства в России с XVII–XVIII вв. ясно разделил светскую и монастырскую традиции взаимоотношений

---

<sup>304</sup> *Дометиан (Маркарян), иером.* Отношение к собственности в монашеской традиции Запада и Востока в средние века // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2018. – Т. 10. – № 2/1. – С. 104.

природного ландшафта и человека. При этом за русскими скитами и многими удаленными от городских центров монастырями сохранялась возможность созерцания первозданной природной красоты и сдерживания активных преобразований Божьего мира.

### **2.3. Стремление к актуализации в мире Божественного замысла о творении и его влияние на формирование структурных особенностей древнерусских канонических искусств в Древней Руси**

На храмовую архитектурную форму и ее символические смыслы большое влияние имело стремление к актуализации Божественного в мире, отчасти претворенное в трудах творцов литургики – святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого. Первые представления о символике храма на Руси сложились уже в конце X – начале XI века, в тот период, когда на Русь попадали греческие тексты. Однако со временем возникали свои, «местные толкования литургии и, следовательно, символики церковной архитектуры»<sup>305</sup>. Большое значение при этом имела полученная в 1448 году Русской Православной Церковью независимость от Константинополя. Так, в XV–XVI вв. в трудах Н. Ф. Красносельцева «Толк апостольской соборной Церкви» и «Служба толковая Иоанна Златоуста, толк Сихиев» было дано подробное толкование литургии, где объяснялось значение частей храма и церковь мыслилась как «земное небо и храм Божий, славят бо в ней Бога, яко на небеси»<sup>306</sup>.

Толкования в русской интерпретации имели отличия от толкований греческих. Например, «Симеон Солунский полагал, что сосудохранительница и жертвенник могут находиться в алтаре. Но в русской литературе утвердился более удобный с практической точки зрения тип храма – с апсидой, разделенной на три

<sup>305</sup> Каширина Т., Евсеева Т. Русские храмы. – С. 10-11.

<sup>306</sup> Там же.

части: собственно алтарь, жертвенник (слева от него), дополнительный престол (правое, южное помещение по московской традиции). Такое деление обосновывалось толкованием литургии, а именно разделением алтаря «среди праведных и грешных»<sup>307</sup>.

В Смутное время, в период церковного раскола, реформы обрядов и исправлений богослужебных книг (1653–1656), возник особый интерес к храмовой символике. Отличие русской богослужебной практики и храмовых интерьеров от византийских образцов VII–XV вв. потребовало приспособления к новым условиям древних толкований. В связи с этим появляется «Скрижаль» (1656) – перевод на русский язык с полным изложением символики православного храма «Книги о тайнах церковных», составленной в 1653 году монахом Иоанном Нафанаилом, близким ко двору патриарха Константинопольского. Предполагается, что «Книга о тайнах» была написана по заказу патриарха Никона<sup>308</sup>. Содержалось в ней объяснение трехнефности храма как напоминания о трех ипостасях Бога (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой). Церковь разделялась на три сакрально неравноценные зоны, где святость места определялась приближенностью к алтарю. Одна часть отводилась «женам», другая «мужьям», третья — алтарь, престол Божий, святая святых, куда входить должно «токмо архиерею вкупе со священником». В храме находил свое место Вифлеемский вертеп — свод над алтарем, место погребения Христа — престол, киворий над ним — Голгофа, и Киот Завета, архиерейское седалище — Вознесение Христово, жертвенник — символ Гроба Господня, свод жертвенника — перенесение Креста, а столпы поддерживающие — чудеса Христовы и др.

Символические представления о православном храме своей завершенности достигли к XVII в., когда храм стал ассоциироваться с образом мира и Вселенной и почитаться воплощением Царствия Божия на земле. Об этом писал князь

---

<sup>307</sup> Каширина Т., Евсеева Т. Русские храмы. – С. 10-11.

<sup>308</sup> Там же. – С. 10-11.

Е. Н. Трубецкой: «Внутренняя архитектура церкви выражает собою идеал мирообъемлющего храма, в котором обитает Сам Бог и за пределами которого ничего нет; естественно, что тут купол должен выражать собой крайний и высший предел Вселенной, ту небесную сферу, ее завершающую, где царствует Сам Бог Саваоф»<sup>309</sup>. Завершение храма – его купол уподоблялся Главе – Христу, опирающемуся на апостолов (постамент, на котором стоит). Идею молитвенного подъема выражали золотые главы, которые «манят к себе, как дальнейшее потустороннее видение града Божиего»<sup>310</sup>. Устройство православного храма с течением времени принципиально не менялось, несмотря на то, что в его размерах и характере декора живо проявлялись новые вкусы и веяния. «Храм, который оставался домом Бога, заключившего с людьми Новый Завет, обретал на Руси и новые значения (здесь вершились и светские дела), но всегда передавал унаследованную от первых христиан идею единения Бога и людей и делал это более современными эстетическими средствами, выраженными языком архитектуры, иконописи, пения»<sup>311</sup>.

**Монастырский сад в кругу канонических искусств.** Область ландшафтоведения, к которой относятся сады и парки, современными специалистами рассматривается как «научная дисциплина, имеющая тесные контакты с искусством»<sup>312</sup>. Отсюда правомерным становится немаловажный вопрос о месте рукотворного монастырского сада и рощ в системе храмовых канонических искусств.

Прочные основания указанного мнения содержатся уже в трудах А. Гумбольдта (пятитомный «Космос» 1845–1859 гг.), имеющих главную установку, подобно кантовской, на концепцию целостности мира, синтеза его эстетических начал, красоты и порядка. Соединяя ландшафт с областью искусства

---

<sup>309</sup> Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконописи. – С. 220–246.

<sup>310</sup> Там же. – С. 220–246.

<sup>311</sup> Каширина Т., Евсеева Т. Русские храмы. – С. 15.

<sup>312</sup> Николаев В. А. Ландшафтоведение. Эстетика и дизайн. – С. 53.



(ландшафтной живописью на пленэре, разработанной барбизонской школой, Т. Руссо, Ж. Дюпре, Ш. Ф. Добиньи), ученый точно отразил «имевшие взрывоподобные последствия» контакты современной ему науки (географии) с искусством (пейзажем). «Натуралисты увидели природу глазами художника в многообразии и единстве ее композиционных элементов, переменных состояний и аспектов. В свою очередь, художники многое поняли в природе из трудов естествоиспытателей»<sup>313</sup>. Впоследствии В. П. Семенов-Тянь-Шанский указывал на необходимость изучения ландшафта с эстетических позиций, убеждая, что «одного научного поиска здесь недостаточно», и у «географии изо всех наук наиболее тесное соприкосновение с искусством»<sup>314</sup>.

Аргументация Д. С. Лихачева в пользу «сада – искусства» замечательна своей изящностью. Если вспомнить, что «искусство всегда есть попытка создания человеком некоего счастливого окружения», пишет ученый, то, в первую очередь, это относится к саду и парку, поскольку «они действительно окружают» радостью и добром<sup>315</sup>.

Сад, становившийся областью приложений человеческого творчества, присутствовал во всякой мифологии, в религиозно-философских представлениях самых древних народов и, как правило, воспринимался однозначно — Рай на земле. Такое положение, отводимое ему человечеством, определяло и особое «вселенское» его значение, о чем Д. С. Лихачев писал: «Сад – это подобие Вселенной, книга, по которой можно “прочитать” Вселенную. Вместе с тем сад – аналог Библии, ибо и сама Вселенная – это как бы материализованная Библия. Вселенная своего рода текст, по которому читается божественная воля. Но сад – книга особая: она отражает мир только в его доброй и идеальной сущности. <...> Это представление о саде как о рае остается надолго – во всех стилях садового

---

<sup>313</sup> Николаев В. А. Ландшафтоведение. Эстетика и дизайн. – С. 55-56.

<sup>314</sup> Там же. – С. 56.

<sup>315</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 11.

искусства Средних веков и Нового времени вплоть до XIX в.»<sup>316</sup>. Заметим, однако, что трудно в этом значении отказать саду и в наше время. И если «Всемогущий Бог первым насадил сад», как утверждал Ф. Бэкон в своем эссе<sup>317</sup>, то почему же сад не должен оставаться земным раем до Второго пришествия?

Исходя из этих положений, сад, как результат творческого процесса, может быть назван самостоятельной областью искусства. При этом совсем особое место занимали сады и рощи при монастырях, становясь частью жизненного пространства уникального социума с высокими христианскими идеалами, практикой и подвигами православной аскетики. По замечанию В. О. Ключевского, «древнерусское монашество было точным показателем нравственного состояния мирского общества»: «стремление покинуть мир, — писал историк, — усиливалось не оттого, что в миру скоплялись бедствия, а по мере того, как в нем возвышались нравственные силы. Это значит, что русское монашество было отречением от мира во имя идеалов, ему непосильных, а не отрицанием мира во имя начал, ему враждебных»<sup>318</sup>. «При этом спецификой русского монастырского зодчества является то, что сад всегда взят в ограду монастыря, является его внутренней частью, при этом обычно видимой из монастыря. Тем самым сад отличается как от усадебных владений, садов за монастырской оградой, так и от «запертых садов» (*hortus conclusus*), символизирующих рай, пока не доступный в земной жизни. Тем самым русское монастырское зодчество рассматривает монастырскую жизнь как уже участие в жизни небесного Иерусалима, как не только подвиг покаяния, но и осуществление небесного гражданства»<sup>319</sup>.

Определяя монастырский сад в круг канонических искусств, вспомним, что слово «канон» трактуется достаточно широко, а в греческом выражении

<sup>316</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 23-24.

<sup>317</sup> Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. 2-е, испр. и доп. изд. Т. 2. – 575 с.

<sup>318</sup> Ключевский В. О. Россия в исторических портретах. – С. 72.

<sup>319</sup> Дометий (Маркарян), иером. Пять универсальных образов архитектурно-ландшафтного каркаса храмового комплекса // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». – 2018. – № 1(11). – С. 138.

«*χρονικοίκανόνες*»<sup>320</sup> образует понятие «хронологический устав». Это понятие как нельзя более точно сопутствует «саду – живому творению природы», существующему по заданному Творцом «хронологическому уставу» смены времен года.

В церковно-славянском языке также имеется близкое слово «канонный», которое переводится как “до правил церковных принадлежащий”<sup>321</sup>. Церковная мысль последнего времени приемлет понятие «канона» в духе святителя Григория Паламы – “божественный строй, чин, ритм, порядок жизни, даруемый Духом Святым и проявляемый в человечестве и во всем творении”<sup>322</sup>.

Все эти понятия не противоречат сущности сада – творения рук человеческих, воплощавшего в себе изначально божественный строй рая. Монастырский сад с момента начального своего устройства стал частью монастырского пространства, порядком и правилом монастырского образа жизни, вписался его в «божественный строй, чин и ритм».

Современная светская эстетика, связывающая с понятием «канона» систему нормативной художественной символики, имеющей отношение, в первую очередь, к органическим культурным эпохам древности и Средневековья<sup>323</sup>.

Обязательность сада при монастыре действительно заставляет рассматривать искусство садово-паркового дела как входящее в канонический круг культового творчества, в котором, при всем разнообразии и самобытности каждого из известных художеств, существуют характерные присущие им общие черты.

Зафиксировать и объяснить особый строй относящихся к православному богослужению искусств пытаются современные отечественные ученые. Так, в восприятии иконы, древней скульптуры, архитектуры, церковной музыки Ю. М. Лотман указывает на столь важную особенность, которую обозначает как

---

<sup>320</sup> Мещерина Е. Г. Музыкальная культура средневековой Руси. – С. 58.

<sup>321</sup> Дьяченко Г., прот. Полный церковно-славянский словарь. – С. 244.

<sup>322</sup> Чернышев Н., иерей, Жолондзь А. Вопросы современного иконопочитания и иконописания. – С. 267.

<sup>323</sup> Краткая литературная энциклопедия. – Стлб. 343.

«самовозрастание информации», а С. С. Аверинцев — как «самостоятельную духовную работу». Оба автора указывают при этом на удивительную силу воздействия канонических искусств и их способность «перекодировать» (Лотман), изменить структуру личности.

«Если деканонизированный текст выступает как источник информации, — пишет Ю. М. Лотман, — то канонический — как ее возбудитель»<sup>324</sup>. По мнению ученого, образы — «опорные точки» в каноническом произведении — играют роль внешних возбудителей информации. «Это самовозрастание информации, приводящее к тому, что аморфное в сознании получателя становится структурно организованным, означает, что адресат играет гораздо более активную роль, чем в случае простой передачи определенного объема сведений»<sup>325</sup>.

Истоки таких рассуждений восходят к античной ученой мысли, а именно к понятию анамнезиса, сформулированному Платоном в его теории о достоверном знании как припоминании. *Анамнезис* (от греч. — “воспоминание”) в учении философа означает восхождение души к высшим благим и прекрасным сущностям, постижение идей (сути вещей) на основе уже имеющегося, но скрытого в душе человека знания<sup>326</sup>.

Причем важное значение в таком процессе принадлежит символу, в связи с чем Н. А. Бердяев замечал, что церковные искусства по природе своей символичны, как и весь культ есть прообраз осуществленных божественных тайн<sup>327</sup>. Исходя из объяснения понятия символа Гераклитом: «не выговаривает и не скрывает, но *знаменует*», С. Аверинцев трактует его как «равновесие выговаривания и умолчания»<sup>328</sup>. Но заметим, что упомянутое слово «знаменует» или «знамение» (греч.), заключающее в себе несколько смыслов — “чудо”,

<sup>324</sup> Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс. — С. 20.

<sup>325</sup> Там же. — С. 19.

<sup>326</sup> Платон. Диалоги. — М.: Мысль, 1986. — С. 432.

<sup>327</sup> Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. — М.: Искусство, 1994. — С. 524–529.

<sup>328</sup> Аверинцев С. С. Предварительные замечания к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство: Зарубежные связи. — С. 381–382.

“воинское знамя”, “символ” и “образ”, кроме того имеет исключительно важное значение в христианстве как «крестное знамение», творимое в освящение ума, сердца и дел рук человеческих<sup>329</sup>. И значение это заняло первоочередное место в понятийном аппарате одного из важнейших церковных искусств – музыки.

Известно, что искусство сада исследователи склонны сближать с искусствами поэзии и музыки. Характеристика музыки – отмечаемые в ней «движения» и оказываемые ею влияния – действительно заставляет увидеть некую параллель с живым садом. В этом плане ценно толкование музыки Аристотелем, считавшим, что «музыка способствует узнаванию истины; она подражает различным человеческим характерам, реально существующим или возможным, т. е. идеальным, какими они должны быть. Эта способность музыки объясняется тем, что самая душа человеческая гармонична по природе. Аристотель определяет музыку как род движения; её физическая основа — движение воздуха, возникающее от столкновения тел и переданное слуху. Движение мелодии воссоздаёт в обобщении психические движения души. Отсюда это — нравственно-воспитательное значение музыки, её способность посредством различных ладов, размеров, ритмов, окрасок звучания приводить людей в различные душевные состояния, формировать их характеры, нравственный мир»<sup>330</sup>.

Музыкальная область грандиозна своим стилистическим разнообразием и насыщена самобытно-характерной для каждой эпохи языковой интонационно-ритмической символикой. При этом графические изображения певческих знаков (иначе – крюков) церковного древнерусского пения, одного из самых «идеальных» церковных искусств и наименее исследованных до сегодняшнего дня, назывались именно *знаменами*. Этим очень точно подчеркивалась фундаментальная связь

<sup>329</sup> Дьяченко Г., *прот.* Полный церковно-славянский словарь. – С. 206.

<sup>330</sup> Розеншильд К. К. *Аристотель* // Музыкальная энциклопедия / глав. ред. Ю. В. Келдыш. – М.: Советская энциклопедия, Советский композитор, 1973. – Т. 1. – С. 203–204.

звукового мира духовного пения (первоосновы богослужения, «не читающегося, но поющего») с символической системой средневековой культуры. В графику певческих знамен закладывалась, как и полагается в канонических искусствах, лишь часть информации, которая должна была вызывать в памяти певчего известные ему интонационные обороты («самовозрастание информации» по Лотману). Но на этом не завершались пределы глубоких смыслов.

Исследовательница древнерусского пения Е. Г. Мещерина подчеркивает, что графические изображения знамен были символичны и заключали в себе духовно-нравственное содержание, «охватывая весь сонм человеческих пороков в форме их отрицания и дополняя эту “лестницу падения” “лестницей восхождения” – утверждением добродетелей как способа борьбы с грехом. Это яркое, психологически глубокое и внутренне драматичное описание “духовной брани”, выраженное в афористически лаконичной форме. Эта символическая лестница напоминает столь популярную на Руси знаменитую “Лествицу” Иоанна Синайского, а также написанный с той же психологической глубиной и драматизмом, исследующий возможности человека “Устав о скитской жизни” Нила Сорского». К таким ярким заявлениям прилагаются и доказательные примеры из описания духовно-этического значения знаменных нот:

«Параклит — послание Духа Святого от Отца на Апостолы.

Змеица — земная суета и славы отбег.

Кулизма — ко всем человеком любовь нелицемерная.

Статья — срамословия и суесловия отбегание.

Крюк — крепкое ума блюдо от зол»<sup>331</sup>.

Согласимся, что в этих нескольких лишь образцах символических значений знамен действительно отражаются «главные духовно-эстетические ориентиры наших предков и стиль их мышления – образный и точный»<sup>332</sup>. И в целом

<sup>331</sup>Мещерина Е. Г. Музыкальная культура средневековой Руси. – С. 164.

<sup>332</sup>Там же. – С. 165.

музыкальная древнерусская семиография, на которой мы позволили себе особо остановиться, наглядно демонстрирует символический смысл канонического искусства, «замыкающего в себе тайну», богатство творческой фантазии и восприятия.

На том же фундаменте основывалось искусство дидакала или доместика, называвшееся хирономией (прообраз современного дирижирования). Единственный источник, посвященный передаче образа звука руками доместика, — страница из кодекса монастыря св. Екатерины на Синае (Codex Sinai 310). В тексте, принадлежащем Михаилу Влеммиду и изложенному в форме диалога, есть такое место:

«— По какому образу хирономируется изон?

— По образу Св. Троицы. Он, как Св. Троица, триединен, и ни Отец, ни Сын, ни Св. Дух по божественной сущности не больше (друг друга). Так поется изон (хирономируясь) соединенными пальцами»<sup>333</sup>.

Все эти примеры говорят нам, что присутствие духовно-этических основ, доносимых с помощью библейских параллелей и художественно-эстетической образности, не являлось чем-то исключительным, но служило подосновой традиционно, присутствуя во всяком делании церковного искусства. Ряд замечательных образцов можно продолжать, обращаясь к иконописи, храмовой архитектуре, оформлению церковной книги.

Искусства, ставшие неотъемлемой частью христианского культа и храмового действия, образовали синтез, подчиненный одной цели, одной идее. О невозможности разъединения этого целого, невозможности вычленив одну из его составляющих в качестве самостоятельного художественного явления писал свящ. Павел Флоренский<sup>334</sup>. Полностью можно согласиться и с размышлениями Е. Г. Мещериной: «Рассматривать икону, богослужбное пение или храмовую

<sup>333</sup> Герцман Е. В. Византийское музыкознание. — С. 248-249.

<sup>334</sup> Флоренский П. А., свящ. Храмовое действие как синтез искусств. — С. 199-215.

архитектуру только как самостоятельные явления исключительно с искусствоведческой точки зрения не имеет особого смысла, т. к. такой подход не дает о них адекватного представления»<sup>335</sup>. Такой подход бывает даже вреден, поскольку «отвращает глаз от искусства, скрытого словами неуместными»<sup>336</sup>.

В отличие от произведений изобразительного и декоративно-прикладного искусств, вовлеченных в литургическое действо, монастырский сад никогда не являлся непосредственным участником богослужения. Тем не менее он в полной мере предстает частью иноческой жизни. Связанный множеством нитей с христианской символикой, сад создает особую духовную ауру монастырского пространства. Более того, образы райского сада зримо присутствуют на задниках икон и фресок, украшающих храмовое пространство, к ним отсылают (и не раз) слова богослужебных текстов и песнопений.

Вопросы воцерковленности искусства, решавшиеся на Пято-Шестом (Трулльском, 691–692 гг.) и Седьмом (в Никее, 787 г.) Вселенских Соборах, выдвинули ряд правил, ограждавших церковное искусство от элементов языческого культа, от искусства, возбуждающего низменные страсти. «Очи твои право да зрят, и всяцем хранением блюди свое сердце (Притч. 4, 24), завещает Премудрость: ибо телесные чувства очень удобно передают свои впечатления душе. Поэтому мы повелеваем, чтобы отныне отнюдь не начертывать на досках ли, или на другом чем изображений, чарующих зрение, растлевающих ум и приводящих к взрыву нечистых удовольствий»<sup>337</sup>. Принятое Греко-Восточной Церковью на Седьмом Соборе положение Василия Великого о том, что образ есть подобие первообраза, почти на тысячелетие определило пути искусства в странах византийского влияния. Относительно пения в постановлениях Собора существовало правило, указывавшее: «Желаем, чтобы присутствующие в церкви

---

<sup>335</sup> Мещерина Е. Г. Музыкальная культура средневековой Руси. – С. 96-97.

<sup>336</sup> Рерих Н. Письмо художника. – С. 14.

<sup>337</sup> Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. – 3-е изд. – Казань, 1908. – Т. 6. – С. 297.



при пении не употребляли бесчинных воплей и не насиловали естество к крику и не вводили чего-либо неприличного и неестественного Церкви, но, чтобы с великим вниманием и умилением приносили псалмопение Богу, видящему тайное, ибо священное слово учило сынов израилевых быть благоговейными»<sup>338</sup>. На постановления этих Соборов опиралась «теория образа» великого богослова и философа Иоанна Дамаскина, т. е. развернутая апология религиозных изображений, легшая в основу традиции иконопочитания, а также его Октоих, или Осмогласник, обобщивший сложившуюся к тому времени практику христианских песнопений.

Художественная практика Запада отвергла постановления упомянутых Соборов и встала на путь секуляризации с VIII–IX вв.<sup>339</sup> Это время догматических разногласий внутри христианства, ожесточенной полемики с ересями, охватившими христианский мир на целое тысячелетие.

Существовали ли документальные, уставные «назидания» по возделыванию русских монастырских садов и устройению монастырских садов и роц? В первой главе данной работы нами перечислялись, в связи с вопросом исторических свидетельств, летописные упоминания об озеленении улиц в русских городах. Говорилось и о существовании в Древней Руси воспринятого от Византии градостроительного законодательства, предусматривавшего, подобно византийскому, планирование пространств между городскими строениями для устройства садов, а также строго запрещавшего строительством зданий загораживать вид на окружающую природу<sup>340</sup>. Однако специальных правил и монастырских уставов на этот счет нам не встречалось. Известно широкое участие греков в уставлении православной службы на Руси, в строительстве первых ее храмов, обучении церковному пению и даже посадке монастырских садов с

<sup>338</sup> Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. – С. 292.

<sup>339</sup> Салтыков А. А. О пространственных отношениях в Византийской и Древнерусской живописи // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. – М.: Наука, 1975. – С. 398-399.

<sup>340</sup> Алферова Г. В. «Кормчая книга» как ценнейший источник древнерусского градостроительного законодательства: Ее влияние на художественный облик и планировку русских городов. – С. 195–220.

завезенными из Византии вишневыми деревьями. Но сведения о последнем очень невелики, вероятно, и помощь была несущественна. Традиция русского монастырского сада с усвоением канонического каркаса монастыря — ограды, купола, центральной аллеи (о чем шла речь в 1 главе), не приняла, однако, развитого у греков варианта «регулярного сада», с характерной техникой четкой планировки, широким декоративным оформлением, а следовательно, развивалась по своим заводимым правилам.

Относительно же отсутствия руководств по садоводству приходится ограничиться предположением, что естественная для православного творчества, вплоть до XVI века, традиция безымянности творца-инока, вероятно, в садовом искусстве оставалась особенно прочной в силу коллективности труда на земле. Знания сохранялись и продолжали жить в коллективной памяти, устной традиции и в самой не прерывавшейся практике возделывания сада. Так было до XVII века, переломного в истории русских монастырей, когда в России появляются публикации переводной западноевропейской литературы с рекомендациями по устройению садов и парков. Но новым веяниям русский монастырский сад долго не уступал, сохраняя заданный «божественный строй, чин, ритм, порядок жизни, даруемый Духом Святым и проявляемый в человечестве и во всем творении»<sup>341</sup>.

Таким образом, монастырский сад нельзя рассматривать лишь как одну из разновидностей садово-паркового искусства, подобно тому, как в иконописи невозможно видеть лишь вид искусства изобразительного, а в храмовом зодчестве — только область архитектуры. Монастырский сад, подобно другим каноническим искусствам, полон глубоких, многоуровневых смыслов, связанных с духовными основами христианства, историей Церкви и монастырским укладом жизни.

**Монастырский сад и искусство орнамента: взаимосвязи и общность функциональных значений.** Взаимосвязь канонических искусств, единство

---

<sup>341</sup> Чернышев Н., иер., Жолондзь А. Вопросы современного иконопочитания и иконописания. — С. 267.

смысловых и духовных задач монастырского творчества позволяет воспользоваться — применяя необходимые переносы и аналогии — классической методикой сравнения особенностей древнерусского монастырского сада с особенностями канонических искусств, находящихся в одном временном интервале и лучше изученных. Мы имели возможность наблюдать «проникновение сада» в храмовую архитектуру Древнего Египта, Греции, Рима и христианских храмов Средневековья. Но влияние растительного мира распространялось далее, на другие виды искусств. В частности, на искусство орнамента.

Надо сказать, что связь между древнейшим из искусств – орнаментальным искусством и садом проявляется уже в том характерном качестве, которое следует назвать природной тягой к разнообразию. Об этом пишет Уильям Хогарт, известный английский художник и теоретик XVIII века, в трактате «Анализ красоты», акцентируя направленное на сад понятие «орнамент»: «Как велика роль разнообразия в создании красоты, можно видеть по природному орнаменту. Форма и краска растений, цветов, листьев, расцветка крыльев бабочек, раковин и т. п. кажутся созданными исключительно для того, чтобы радовать глаза своим разнообразием...»<sup>342</sup>.

Обращаясь, в первую очередь, к находящемуся в тесной связи с садом искусству *орнамента*, безусловно, следует признать мнения многих ученых, говорящих о «загадочности» этого феномена для нашего сознания. Загадочность возникает уже в силу временной удаленности и произошедших колоссальных мировоззренческих перемен. Акантовые и пальмовые листья, цветы лотоса и прочие элементы египетского и греко-римского архитектурного орнамента, в частности ордеров (которые, кстати сказать, можно увидеть на колоннадах постсоветских строений, конечно, ничего не говорящих современному сознанию), продолжали использоваться и в средневековой Руси, но дополнялись обилием и

---

<sup>342</sup> Хогарт У. Анализ красоты. – М.; Л., 1958. – С. 14.

собственных, и новых, заимствованных в культурах других народов (Востока и Запада) элементов. Помимо самобытных и, конечно, заключавших в себе символические значения геометрических фигур, «зигзагов», «веревков», «жгутов» и т. д., в орнамент, как правило, включался растительный мир сада. Набор растительных элементов был характерен для исторического времени. Например, среди фантастических вариантов цветов (излюбленный мотив орнамента всех времен) в XVI веке можно было встретить тюльпаны и гвоздики – дань интереса того времени к восточным – татарской и турецкой – культурам. Постоянным, по сути, мотивом была виноградная лоза, имевшая евхаристический смысл и бывшая символом Христа с катакомбных времен («Аз есмь виноградная лоза, а Отец мой – виноградарь» (Ин. 15, 1)) и мн. др.

Но на этом «содружество» монастырского сада и орнамента не иссякало, напротив, просматривалось определенное сходство их функциональной направленности. Так, свящ. Павел Флоренский в работе «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях искусства»<sup>343</sup>. подчеркивал, что орнамент философичнее других ветвей изобразительного искусства, ввиду того что он изображает не отдельные вещи и не частные их отношения, а облекает наглядностью некие *мировые формулы бытия*. Здесь вспоминается «вселенская функция сада» по Лихачеву. Кроме того, свящ. Павел Флоренский указывал на заключенную в орнаменте функцию «священного ограждения вещей и вообще всей жизни от *приращения* злых сил, как источник крепости и жизненности, как средство освещающее и очищающее», называя эту функцию в духе русской философской эстетики «теургической» «цельнотворческой». «Важно понять, — писал исследователь трудов отца Павла, — что характеристика, данная свящ. Павлом Флоренским цельнотворческой функции орнамента, может быть распространена на любые произведения

---

<sup>343</sup> Флоренский П. А., свящ. Сочинения в 4 т. – М., 1996. – Т. 2. – С. 160.

искусства, в том числе и на изобразительные <...> орнамент — как раз потому, что он есть порождение органически цельных монументальных культур [культур Древнего мира и Средневековья – *сост.*], — дорефлективен. Поэтому его цельнотворческая функция также отправляется бессознательно и произвольно. Так, композиция в фазе непосредственного восприятия действует суггестивно [“подсказывание, внушение” – *лат.*], произвольно направляя внимание в нужную художнику сторону и выводя его, в конце концов, за произведение-вещь — в сторону предполагаемой предметно-смысловой конструкции. Само по себе это ни хорошо и ни плохо, покуда речь идет о культурно-заданном автоматизме восприятия/понимания. Свящ. Павел Флоренский не раз подчеркивал, что «бессознательное не значит неразумное»<sup>344</sup>. По мнению как отца Павла Флоренского, так и В. В. Кандинского, тоже писавшего об орнаменте, «древний орнамент не разорван, но <...> органичен, истинен и священен»<sup>345</sup>.

Не приходится сомневаться в возможности проведения аналогии между орнаментом и садом. Сад, безусловно, наделен подобной функциональной направленностью священного «ограждения и охранения», или ограды, «ассоциировавшейся со спасением, с изолированностью от греха»<sup>346</sup>. Неслучайны и многозначительные элементы сада внутри орнамента. Так же как орнамент, сад не был воспринимаем лишь утилитарно или эстетически, как украшательское начало. Такое видение и использование характерно, по свящ. Павлу Флоренскому, лишь «дробящимся и лишенным органической цельности культурам» или «общественным слоям, утратившим живую связь с народным сознанием»<sup>347</sup>. Об этом пишет, как говорилось выше, и современный итальянский философ У. Эко. В народном сознании сад «не был мертв», но был «действующим» (Лихачев), полным

<sup>344</sup> *Генисаретский О. И.* Пространственность в иконологии и эстетике священника Павла Флоренского // Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. – М.: Мысль, 2000. – С. 28.

<sup>345</sup> *Кандинский В. В.* О духовном в искусстве. – Л., 1989. – С. 14.

<sup>346</sup> *Лихачев Д. С.* Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 60.

<sup>347</sup> *Флоренский П. А., свящ.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительном произведении. – С. 161.

жизненных сил, глубоких и обильных, имевших не простые, но первозданные истоки.

Здесь хочется привести совершенно определенное научное мнение о степени «жизненных начал» растительного мира, высказанное авторитетным православным ученым, причисленным к лику святых, архиепископом Лукой (Войно-Ясенецким): «Между миром растительным и миром животным нельзя найти определенной границы, ибо в области простейших одноклеточных много почти совершенно похожих форм, из которых одни служат началом растительного мира, другие – животного, и различить их почти невозможно. Такие простейшие формы животных, как речная гидра, вольвокс, совершенно похожи на растения и по своим жизненным функциям почти не отличаются от них. От класса простейших начинаются два грандиозных мира живых существ — растений и животных. Совершенно несомненно, что весь растительный и животный мир обладает, по крайней мере, низшим из даров Святого Духа — духом жизни»<sup>348</sup>.

Этот дух жизни растительного мира сада наши предки символически переносили на орнаментальные «ограждавшие» изображения, которыми крайне обильны архитектурные храмовые строения, древнерусские книги, предметы прикладного бытового и церковного искусства (дарохранительницы, кратиры, оклады икон и т. д.).

В частности, растительная символика вошла и в совершенно оригинальную систему орнаментального оформления *церковного колокола*, разработанную псковскими мастерами в XVI веке. В нее включались в разных вариантах сочетания виноградной лозы с изображением деревьев, зверей, двуглавого орла, фантастических птиц, кентавра, рака или человеческой фигурки, обрамленных круглыми медальонами. Присутствовали листья аканта, дуба, а также мотивы гротеска – причудливого сочетания сплетающихся растительных побегов, завитков

---

<sup>348</sup> Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Дух, душа, тело. – М.: ОБРАЗ, 2011. – С. 55–56.

с масками, животными, рыбами, фантастическими цветами. Исследователи колокольной орнаментики подчеркивают, что псковские мастера в условной трактовке листьев виноградной лозы на поверхности колокола «изображали прообраз, произраставший из райского сада». «Образ райского сада постоянно присутствует и в оформлении московских колоколов XVII века, которые практически все богато орнаментированы», — замечает исследовательница И. Р. Шульц<sup>349</sup>. Поднебесный благовестник, искусство которого представляло собой самобытную ветвь церковного музыкального искусства, всей своей историей был связан с каноническим древнерусским мышлением, с чином православного богослужения. Сам колокол наделялся силами особыми через также особую молитву освящения. А орнаментальный пояс с включениями элементов райского сада, конечно, мыслился не простым украшением, но опять-таки содержал тот же высокий символ «ограждения», «бережения».

Помочь разобраться в символике монастырского сада в значительной степени помогают работы исследователей в области *архитектурной орнаментики*. Как помним, именно в храмовой архитектуре наделенные сакральным значением элементы сада находили самовыражение у древних египтян, греков, римлян. На Руси серьезное отношение к знаковым смыслам дает себя знать уже в первые века храмового строительства.

Так, Дмитриевский собор (1194–1197 гг.), поставленный в честь великомученика Димитрия Солунского, причисляемый к уникальным явлениям владими́ро-суздальского белокаменного зодчества, отличается множественными рельефными декорированными изображениями на фасаде. Происхождение резьбы ученые связывают с влияниями Востока, Кавказа, Балкан, даже Египта и Индии, но в первую очередь с Византией. Все мотивы рельефа: звери (олени, вепри, лоси,

---

<sup>349</sup> Шульц И. Р. Исторический обзор декоративного оформления колоколов // Православный звон: прошлое, настоящее, будущее: сборник трудов 2-й Международной научно-практической конференции (г. Москва, 19 декабря 2013 года) / Российская академия музыки им. Гнесиных. Московский колокольный центр; сост. А. Н. Гусева. – М.: Колокольный центр, 2014. – С. 122.

львы), птицы (грифоны, орлы, голуби, павлины) и элементы растительного мира с превалированием виноградной лозы (с волнистым стволом и характерным расположением листьев) и пальмы (с плодами и метельчатой кроной) — согласно средневековой традиции, заключали в себе глубокий символический смысл. Незнание этого смысла повергает сегодня в растерянность не только простого наблюдателя, но сбивает и исследователя с верного пути при идентификации таких «украшений». Между тем искусно выполненные зооморфные и орнитоморфные мотивы «ограничены лишь кругом, составляющим символы высшей власти, в том числе высшей божественной силы и власти правителя – князя или царя, а также олицетворения Церкви»<sup>350</sup>. Они, помимо изумительной красоты, становятся знаком сложного исторического момента утверждения первенства Владимиро-Суздальского княжества с князьями Всеволодом Большое Гнездо и Андреем Боголюбским во главе. Исследователи истории собора св. Димитрия считают, что в нем воплощалась идея воссоздания разрушенного храма Соломона с осмыслением иерусалимской святыни как новозаветного храма – «Небесного Иерусалима». Перечисляются и некоторые черты Соломоновой постройки, заключенные в облике собора св. Димитрия: «Эти черты утраченного в древности иерусалимского храма известны по ветхозаветным текстам. В описании храма Соломона наряду с херувимами упоминаются в первую очередь древовидные мотивы – пальмы и распускающиеся цветы: «И на всех стенах храма сделал резные изображения херувимов и пальмовых деревьев и распускающихся цветов...» (3 Цар. 6, 29)»<sup>351</sup>. Действительно, в фасадной пластике храма св. Димитрия «рельефы деревьев составляют самую многочисленную группу, несущую на себе существенную композиционную и смысловую нагрузку»<sup>352</sup>. Относительно рельефов деревьев на стенных плоскостях при входе, вероятно, следует провести в

---

<sup>350</sup> Гладкая М. С. Рельефы Дмитриевского собора во Владимире. Опыт комплексного исследования. – С. 76.

<sup>351</sup> Там же. – С. 96.

<sup>352</sup> Там же. – С. 96.



определенном смысле аналогию с живыми монастырскими садовыми посадками, предварявшими вход в храм.

В этом же смысле использован орнамент и на тех архитектурных элементах конструкции Дмитриевского собора, которые представляют собою арки (окон, дверей) и приближены к традиционным изображениям врат Небесного Иерусалима. Собственно, стена, прорезанная аркой, должна ассоциироваться с входом в Царствие Небесное. Здесь вновь использован декор – пальмы-колонки аркатуры и пальмы порталов<sup>353</sup>. Подобное использование декора на фасадах встречается и в других храмах владими́ро-суздальской традиции, в частности Георгиевском соборе (1230–1234 гг.) в городе Юрьеве-Польском.

Та же исследовательница замечает, что в Дмитриевском соборе «самое большое в пропорциональном отношении количество деревьев находится на апсидах, где они поставлены в два ряда, друг под другом между колонками»<sup>354</sup>. К этому последнему замечанию автора следует добавить, что изображения на апсидах, скрывающих святая святых – алтарь храма, безусловно, имели семантическое значение, а именно – «ограждение» двумя рядами деревьев самой алтарной святыни.

Кроме того, в фасадной части собора есть изображение креста, имеющего черты пальмы, символизирующей победу Христа и победу жизни над смертью. Этот же крест, всегда украшенный растительными побегами, по известной традиции в христианской практике, византийской, романского Запада, Киевской Руси, Сербии, Армении, называют «процветшим крестом».

Обобщая картину христологической тематики декорированной резьбы фасада, исследовательница трактует ее как «изображение пути, истории и процесса спасения», а интерьер храма – как итог спасения, обретение Царствия Божия»<sup>355</sup>.

---

<sup>353</sup> Гладкая М. С. Рельефы Дмитриевского собора во Владимире. Опыт комплексного исследования. – С. 109.

<sup>354</sup> Там же. – С. 243.

<sup>355</sup> Там же. – С. 109.

Таким образом, древо в средневековое время наделялось очень значительными и сложными символическими смыслами и представляло одну из излюбленных тем искусства. Известный ученый Г. К. Вагнер посвятил этой теме часть своей значительной работы по скульптуре Древней Руси<sup>356</sup>, составив иконографические схемы из встретившихся древовидных мотивов храмовой резьбы. Основное значение таких изображений, по его замечанию, сводится к «общемировой теме древа жизни». В христианской традиции выделены «древо райское», «древо познания добра и зла», «древо крестное», «древо вечной жизни». Напомним также, что в раннем христианстве образ самого Христа связывался с деревом новой и вечной жизни. В целом мотив древа в средневековую эпоху входил в контекст широкого круга аналогий.

Возвращаясь к живому монастырскому саду, следует сказать, что функцию ограждения он выполнял, собственно говоря, относительно пространства самого монастыря, «бессознательно и непроизвольно» (свящ. Павел Флоренский). Окружая монастырь с внешней стороны, он укрывал и оберегал его от непрошенных взоров; внутренний сад у погоста берег покой кладбищенской тишины; разбитый у келий, оберегал подступ к жилищу монаха. В общем строе монастырской жизни сад, при всей своей утилитарной значимости, мыслился как прообраз райского сада, райского мира, к которому человек стремился всей своей сущностью. Эта всегда добрая и радостная сущность сада должна была создавать особую атмосферу в монастырском пространстве. Сад, действительно, «был не мертв» (Лихачев), но идеально предназначался для молитвы, философских размышлений, для созерцательного отдыха, прогулки и благочестивой беседы. Здесь иноки подвижнически трудились, изнуря бременное тело и получая радость душевного и духовного равновесия. Сад становился «щитом ограждения от вражды и нестроений».

---

<sup>356</sup> Вагнер Г. К. Скульптура Древней Руси, XII век: Владимир, Боголюбово. – С. 312-314.

Итак, круг канонических искусств Древней Руси, к которому принадлежали и возделываемые монастырскими насельниками садовые посадки и священные рощи, был насыщен символическими значениями. Система символов, формировавшаяся в процессе духовного опыта, имела высокое религиозно-философское значение и оказывала громадное влияние на язык всех церковных искусств. Христианская символика не обошла и монастырскую культуру сада. Ныне значения ее в большой мере утрачены, и требуется преодоление известных трудностей «исторических расстояний», в чем может помочь метод аналогий и параллелей с другими каноническими искусствами, чтобы понять и подняться до высоких смыслов языка далекой эпохи. Такие задачи, направленные на восстановление исчезающих связей времен и поколений, стоят перед историей, эстетикой и практической теорией отечественного монастырского ландшафтоведения.

**Исихастская традиция и ее влияние на формирование структурных особенностей канонических искусств.** Как говорилось ранее, XIV–XV века стали кульминационными в истории Руси в связи с расцветом учения исихастов во главе с Нилом Сорским. Именно с учением исихазма, ставшим ядром всей русской духовности, связан высокий расцвет иконописи и церковного пения. Проводниками идей учения «нестяжания», «священнобезмолвия», «внутреннего делания» со стремлением принадлежать исключительно духовной жизни были и сами творцы канонических художеств – иконописцы, распевщики, чьи творения «с вещественной бесспорностью свидетельствуют о сложности и глубине, о подлинном изяществе древнерусского духовного опыта»<sup>357</sup>.

Толковый словарь Даля дает такое определение понятию «святой»: «духовно и нравственно непорочный, чистый, совершенный»<sup>358</sup>. В наши дни появилось более емкое и точное определение: «Святость же выражает именно благую

<sup>357</sup> Флоровский Г. В., *прот.* Пути русского богословия. – С. 1.

<sup>358</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М., 1991. – Т. 4 – С. 94.

завершенность, исполненность человеческой судьбы в ее высшем призвании, спасенность. По своей внутренней сути, она <...> означает не что иное как обоженность, достигнутую энергичную соединенность с Богом»<sup>359</sup>. Этот же автор приводит определение святости из святоотеческой литературы, в частности, как ее определяют Силуан Афонский и архимандрит Софроний (Сахаров): «Святость не есть понятие этическое, но онтологическое. Свят <....> тот, кто носит в себе духа Святого»<sup>360</sup>. Конечно, предельно возвышенный духовный труд иноков, живших этим учением, не мог не сказаться на канонических монастырских искусствах, «откликнувшихся» необыкновенным, ярким всплеском.

Период влияния исихазма на основы богословия иконы неслучайно назван «золотым веком русской иконописи» и обозначен тремя гениальными именами иконописцев. Феофан Грек, Андрей Рублев и Дионисий выражали идеи этого учения, пройдя личностный мистический опыт, не умаляя при этом каноничности православного искусства. Созерцательно-молитвенная практика, учение о Фаворском свете и обожении у каждого из них выражены в самобытной манере.

Образ Христа-Пантократора (1378 г.) в расписанном куполе церкви Спаса Преображения на Ильине улице в Новгороде изображен с широко раскрытыми глазами, из которых словно сверкают молнии. «Для Феофана, как и для всякого исихаста, Бог – это, прежде всего, Свет, но этот Свет выступает в ипостаси огня. Этим огнем мир испытывается, этим огнем мир судится, этот огонь сжигает всякую неправду, разделяя творение на свет и тьму, небесное и земное, духовное и душевное, тварное и нетварное. Огонь – это меч, пронзающий плоть мира (Евр. 4, 12)»<sup>361</sup>. Нслучайно Феофан «сводит всю палитру к своеобразной дихотомии: все пишет двумя красками – охрой (цвет земли) и белилами (свет, огонь)». Его манера письма «невероятно энергична, с некоторой гипертрофированностью эффектов».

<sup>359</sup> Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. – М., 1998. – С. 173.

<sup>360</sup> Там же. – С. 174.

<sup>361</sup> Языкова И. К. Живопись исихазма. Учение о Фаворском свете и иконография. Богословие иконы. – 118 с.

«Цветовой минимализм этой росписи может быть соотнесен по аналогии с отказом от многословия в молитве, который исповедовали исихасты; сводя свое правило к нескольким словам Иисусовой молитвы, исихасты добивались невероятной концентрации мысли и духа. Такой же концентрации добивается и Феофан Грек»<sup>362</sup>.

Искусствоведы отмечают очевидность связи с исихазмом и творчества Андрея Рублева, но «в данном случае все основные постулаты учения получают совершенно иное толкование и иной зрительный образ». Образы Рублева другие, с очевидной «разницей темперамента греческого и русского», они также полны света, но света тихого, «ровно заливающего пространство иконы. У Феофана свет концентрирует форму, у Рублева свет расширяет пространство. У Феофана свет испепеляет плоть, у Рублева – преображает.

Свет у Феофана — это вселенская катастрофа, перекраивающая мир, преображая его прямо на наших глазах. У Андрея Рублева свет — это милость, благость, любовь, мир, тишина»<sup>363</sup>.

Классикой русского исихазма называют рублевский образ Св. Троицы, написанный в «похвалу Сергию» [Радонежскому], великому подвижнику молитвы, разработавшему традицию «умного делания» на Руси, развивавшему практику духовного созерцательного опыта среди учеников. Гармонией «безмолвного предстояния и созерцания тихого света» исполнена и икона Рублева. Творчество иконописца в целом отразило «степень глубокого проникновения в русскую духовную почву учения», увлекшего «единым движением весь восточно-христианский, православный мир». «Образы Андрея Рублева – это, если можно так сказать, русский вариант исихазма, соединивший общие духовные законы с

---

<sup>362</sup> Языкова И. К. Живопись исихазма. Учение о Фаворском свете и иконография. Богословие иконы. – 118 с.

<sup>363</sup> Там же.

русской ментальностью»<sup>364</sup>. Вот почему Соборы рекомендовали иконописцам следовать рублевскому канону.

Обратим внимание, какой важной деталью на иконе становится выразительный Мамврийский дуб (или Дуб Авраама, под которым, согласно Библии, Авраам принимал Бога). Конечно, как и положено по канону XV века, дуб изображен лишь условно и схематично, но присутствие его носит глубоко символический смысл. Как помним, это древо жизни вечной, даруемой Св. Духом через крестную жертву. По словам иконописца и богослова Л. А. Успенского, «свойством святости является то, что она освящает все то, что с ней соприкасается. Это есть начало грядущего преображения мира»<sup>365</sup>. Дуб — знак природы, сотворенной Богом, и весь образный строй рублевской иконы, излучающий тихий, мирный свет, удивительно созвучен среднерусскому пейзажному ландшафту.

Неслучайно этот период назван «золотым веком русской иконописи». В неприятии *«рукотворности»* Райского сада исихастами, в неприятии планового регулирования и декорирования *«первозданного ландшафта»*, свойственных западным монастырям, лежала идея *«нестяжательства»*, отличная от выступивших на первый план впоследствии идей *«иосифлянства»*. В этот период совершенного подъема церковных искусств, ставивших в свое начало идеи исихазма, выстраивались их внутренние связи.

Они обнаруживали себя не только на семантическом уровне, но и на ином, более глубинном уровне национального творческого мышления. Речь идет о применении к монастырскому архитектурно-ландшафтному устройству характерного для средневекового канонического творчества отношения к структурным понятиям *«порядок и беспорядок»*, *«регулярность и нерегулярность»*, *«симметрия и асимметрия»*. Названные антитезы рассматриваются искусствоведами, в первую очередь, на основе иконописи, литературы и

---

<sup>364</sup> Языкова И. К. Живопись исихазма. Учение о Фаворском свете и иконография. Богословие иконы. — 118 с.

<sup>365</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. — 514 с.

знаменного пения. Включение в этот ряд монастырского природного ландшафта, мыслимого «райским садом», вновь потребует обращения к методу аналогий и параллелей искусств в православной храмовой культуре, а также методу их сравнения со светскими искусствами.

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1). «Логос – есть слово и космический закон, всеобъемлющий порядок, мера и ритм. “...Да не обольщает нас горделивое рвение, побуждая прежде времени искать того, что придет в свое время: не будем искать в зиме того, что свойственно лету, ни во время сеяния того, что принадлежит жатве”, — наставлял святой преподобный Иоанн Лествичник в знаменитой «Лествице», лечебнике души – настольной книге для верных душ, живущих в миру»<sup>366</sup>. Через соединение с Божественным, его «порядком, мерой, ритмом» рождались высокие произведения церковного иконописца, распевщика, историка-летописца, в общении с молитвенным словом обустроивался монастырь и ландшафт вокруг монастыря.

При этом религиозно-философский смысл слова молитвы, питавший монастырского художника-творца, проводил пограничную линию между мирским и духовным творческими началами. «Слово – и движение, мысль – и непосредственное чувственное выражение в древнерусском искусстве были полюсами эстетико-философской системы, как высокое и низкое, духовное и телесное, небесное и земное»<sup>367</sup>. Культивировавшееся со времени принятия христианства знаменное церковное пение, достигшее к XV веку полного расцвета, именовалось «божественным пением», что подчеркивало первичность его от ангельского пения (не в метафорическом смысле). Подчеркивалась его красота, т. е. эстетическая функция, как помним, очень ценившаяся на Руси. «Ключ разумения отверзает дверь божественного пения», — пишет в начале своего музыкально-теоретического трактата («Ключ разумения») Тихон Макарьевский. И подобно

<sup>366</sup> Мещерина Е. Г. Музыкальная культура средневековой Руси. – С. 182.

<sup>367</sup> Там же. – С. 188-189.

тому, как проходило «через все средневековые стремление сделать язык высокой литературы языком “священным”, неприкосновенным быту»<sup>368</sup>, так и знаменное пение возвышалось над обыденной суетностью. «Этос знаменных напевов внутренне сложен и чрезвычайно своеобразен, — пишет известная ученый-медиевист В. Н. Холопова в исследовании русской музыкальной ритмики. — В связи с обрядовой функцией и содержанием слов это и моление, и восхваление, приносимые одинаково чинно, важно, серьезно, в звучании низких мужских голосов (басовое пение – характерная русская черта), исключительно ровно, плавно по мелодической линии, медленно, связно, без пауз по временному течению, покойно, мягко, тихо, кротко по интонации, с оттенками то величавости, то торжественности, то скорби и умиления. Этот в целом довольно единый характер выдержан в колоссальном многосотенном своде знаменных песнопений»<sup>369</sup>. Автор обращает внимание на свойственные знаменному распеву структурные особенности — свободный (не тактовый) ритм и сильно выраженную асимметрию (нерегулярность) структуры. Последующие стилистические направления, в частности партесное церковное пение и, конечно, светская музыка классической эпохи XVIII в., культивировали периодичность (проистекавшую из танцевальности и бытовой песенности) и тактовость (от западноевропейской линейной системы).

О противостоянии симметрии (периодичности) и асимметрии (апериодичности) в древнерусской церковно-певческой культуре говорили многие отечественные ученые, начиная от В. Ф. Одоевского до современных ведущих специалистов. Возглавлявший Придворную певческую капеллу духовный композитор А. Ф. Львов (1798–1870), изучая древнерусское пение, особо подчеркивал: «Древние напевы наши написаны без единообразных тактов и квадратных ритмов не почему иному, как потому, что древние Отцы *ноты*

<sup>368</sup> Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV-начало XV в.). – С. 58.

<sup>369</sup> Холопова В. Н. Русская музыкальная ритмика. – С. 21.



*подчиняли словам, а не слова нотам, и имели к тому глубокие основания»*<sup>370</sup>. Пытаясь открыть тайны несимметричных ритмов, лежащих в основании древнерусских искусств, известный исследователь певческих средневековых рукописей С. В. Смоленский приходил к замечательным выводам: «Коренное отличие русских напевов состоит в изумительном богатстве, свободе и разнообразии ритма, и совершенно своеобразном голосоведении. Несимметричность русских напевов, кажущаяся как бы первобытной формой изложения музыкальных мыслей, на самом деле есть образцовое сложение самых трудных и запутанных ритмов, приводимых в удивительно удобных для певца положениях»<sup>371</sup>.

Итак, ритм древнерусского церковного песнопения прочно был связан с ритмом словесным, заключенным в священных текстах. Божественный порядок становился «первообразом песнопения», рождал особенную мелодику возвышенного «словесного выражения, с ритмами размышлений и — более широко — с “интеллектуальным”, а не с физическим “телесным” движением»<sup>372</sup>. Гибкий, протяженный знаменный распев сроден среднерусскому пейзажу, в нем «слышна» та же бесконечность, вольность и широта его просторов. Неслучайно живописцы, поэты и музыканты так много внимания и творческих замыслов связывали с пейзажем и вольной природой. Ландшафт наделен удивительной «музыкальностью» и звучанием, на чем заострял наше внимание большой исследователь садов и парков Д. С. Лихачев, повторявший не единожды — ландшафт «не мертв».

Понятийный аппарат иконописи также включает значение «асимметрии», проявляющее себя с очевидностью в написании ликов (например, в древних

<sup>370</sup> Львов А. Ф. О свободном и несимметричном ритме. — С. 9.

<sup>371</sup> Смоленский С. В. Азбука знаменного пения старца Александра Мезенца. — С. 29.

<sup>372</sup> Мещерина Е. Г. Музыкальная культура средневековой Руси. — С. 188.

списках икон Спаса Нерукотворного или Спаса Вседержителя). Об этом пишут Л. А. Успенский<sup>373</sup>, Е. Ильинская<sup>374</sup>, монахиня Иулиания Соколова<sup>375</sup>.

Симметрия и асимметрия — антагонистичность этого противостояния присутствует и в древнерусской книжной культуре, в несовместимости моторного двигательного импульса стихов и спокойного движения прозы. Особенности качества русской литературы XV века — «психологическую умиротворенность», «эмоциональную созерцательность», «тишину», отсутствие аффектации — подчеркнул в своем исследовании Лихачев<sup>376</sup>. При этом древнерусская каноническая «проза» наделена богатством свободных «несимметричных» ритмов, о чем говорит замечание литературоведа: «...объем древнерусской поэзии и ее жанров шире, чем способность современной терминологии постичь эту проблематику. У нас не хватает понятий для определения исторических ритмических явлений, оставшихся без сопутствующих анализов данного времени и исчезнувших в XVIII в. в связи с распространением силлабизма»<sup>377</sup>.

Таким образом, язык канонических древнерусских искусств до XVII века (переломного, наметившего новые художественные формы) был прочно связан с сакральным словом, обладал самобытными ритмическими средствами, культивировал свободу движения и асимметричность структуры, в отличие от регулярности и «тактовости», понимаемых как светские, мирские начала. Характеризуя несимметричный ритм, культивируемый средневековьем, Е. Г. Мещерина очень точно замечает его особую «скрытую динамику, как бы “отведенное действие”, рождающее ощущение силы и бесконечности, в которых проступает действие вселенского ритмического закона»<sup>378</sup>.

<sup>373</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. – 514 с.

<sup>374</sup> Ильинская Е. Б. Секреты иконописца. – М., 2011. – 192 с.

<sup>375</sup> Иулиания (Соколова), мон. Труд иконописца. – 352 с.

<sup>376</sup> Лихачев Д. С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV-начало XV в.). – С. 58.

<sup>377</sup> Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. – С. 90.

<sup>378</sup> Мещерина Е. Г. Музыкальная культура средневековой Руси. – С. 190.

Стремление актуализировать Божественный замысел о мироздании порождало структурные особенности древнерусских искусств, диктовало «надвременный характер происходящих “всегда и везде” сюжетов иконописи», ритмическое многообразие церковного напева, возвышенный строй «многоритмичной» древнерусской литературы.

Проводя аналогию с монастырским садом, заметим, что характерное для Средневековья культивирование сакрального (в духовном пении, в лике иконы, богослужении) было сродни отношению к природному ландшафту, когда сохранялась его естественная живописная красота. Регулирование, четкое планирование и изменение с декорированием были не свойственны монастырскому «райскому саду» периода возвышения исихазма. Возделанный руками человека сад не мыслился чудом, поскольку не мог быть выше творения Бога. Культивировалось «обожествление природы и преклонение перед ней»<sup>379</sup>.

Любопытно и то, что природные законы динамического ассиметричного начала проявляли себя и на уровне того же планированного, регулируемого сада-парка. Об этом упоминает Д. С. Лихачев следующим образом: «Разнообразие садов выражается, например, в отступлениях от симметрии. Сады все, включая и сады романтические [XIX в.] в той или иной степени симметричны, но не до конца. Симметрия постоянно нарушается. Поиски ее как бы дразнят воображение посетителя, и тем острее выступает на фоне этих поисков разнообразие сада. Это одна из основ [дополним – природных законов!] подлинного садового искусства во всех его стилях без исключения»<sup>380</sup>.

Кроме всего сказанного, хочется упомянуть и тот факт, что ландшафты также рассматриваются учеными-естественниками с позиций структурного строения. При этом отмечается характерное природное свойство их диссимметрии. В частности, В. А. Николаев пишет: «Симметрия природных образований

---

<sup>379</sup> Николаев В. А. Ландшафтоведение. Эстетика и дизайн. – С. 106.

<sup>380</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 33.

просматривается повсеместно. Однако в большинстве случаев она не абсолютна, будучи так или иначе искажена. Лишь в мире кристаллов близка к идеальному проявлению. Во всех прочих телах и явлениях природы ей свойственна масса отклонений»<sup>381</sup>. В конце XIX века П. Кюри предложил обоснование трех важных положений о симметрии, названных по предложению В. И. Вернадского принципами П. Кюри<sup>382</sup>, сводящихся к следующему:

— Симметрия свойственна всему материальному миру, всем физическим явлениям без исключения. Симметрия – состояние пространства. Симметрия – атрибут любой системы.

— Каждое тело, явление, потенциально симметричное по своей природе, испытывает возмущающие воздействия симметрии среды. В результате симметрия среды отпечатывается на симметрии объекта, придавая ему *диссимметричный* облик. Другими словами, симметрия причины сохраняется в симметрии следствия.

— Диссимметрия – *необходимое условие любого движения. Только диссимметричным объектам свойственно развитие динамики. Симметрия олицетворяет равновесие, покой. Диссимметрия – нарушенное равновесие, стимул движения*<sup>383</sup>.

Заметим, что здесь есть параллель с характеристикой несимметричной структуры в знаменном пении, сделанной Е. Г. Мещериной, отмечавшей особую «скрытую динамику, как бы “отведенное действие”, рождающее ощущение силы и бесконечности, в которых проступает действие вселенского ритмического закона»<sup>384</sup>. Так удивительно сопрягались законы живой природы и творческого делания человека, «направляемого и вдохновленного» высоким Божественным Словом.

<sup>381</sup> Николаев В. А. Ландшафтоведение. – С. 34.

<sup>382</sup> Данилова М. И., Кобякова И. И. В. И. Вернадский: в поисках симметричного ответа. – С. 9–20.

<sup>383</sup> Николаев В. А. Ландшафтоведение. – С. 35–36.

<sup>384</sup> Мещерина Е. Г. Музыкальная культура средневековой Руси. – С. 190.

Учение исихазма в XIV – начале XVI вв. в плане взаимодействия человека и окружающего мира самобытно ориентировало взаимоотношения русского иночества с природой, направляя на создание собственного, характерного типа восприятия и толкования «райского сада», отличного от толкований этого понятия на Западе. Первозданный ландшафт, его красота и нетронутость рукой человека – мыслились Райским садом, в который вписывался, не нарушая природного мироздания, отшельнический скит, монастырь, как можно более удаленные от мирского круга.

### ГЛАВА 3. ОСОБЕННОСТИ АРХИТЕКТУРНОГО И ЛАНДШАФТНОГО РЕШЕНИЯ АНСАМБЛЕЙ РУССКИХ МОНАСТЫРЕЙ XIV–XVII ВВ.

#### **3.1. Исторические условия и особенности развития архитектурно-ландшафтных ансамблей монастырей Москвы как отражение православных представлений о мире (XIV–XV вв.)**

«Мы говорим, что Россия дурно защищена природою, открыта с востока, юга и запада, легко доступна вражьим нападениям; но отсутствие резких физических границ заменено было для русского народа духовными границами, религиозным различием на востоке и юге, вероисповедальным на западе; в этих-то границах крепко держалась русская народность и сохранила свою особенность и самостоятельность»<sup>385</sup>.

Строки этого фундаментального высказывания крупного историка XIX столетия С. М. Соловьева обращены к грандиозному периоду русской истории, с момента вступления Руси на путь христианского духовного развития (988 г.) до последующего ее собирания и утверждения в границах единого государства Московского.

Московское княжество, начавшее подниматься в XIV веке, к середине XV столетия, сплотив русские земли, превратилось в единое государство, чей народ объединяло общее миропонимание, общие цели и общий великий духовный смысл бытия. Вновь обращенные христиане должны были самым непосредственным образом столкнуться с целым рядом христианских идей, «принять и «уразуметь» религиозно-символическую глубину обряда, создать свои храмы и святые обители»<sup>386</sup>. Такое приобретение, усвоение и созидание не было моментальным. Огромный духовный опыт Византии, «в X веке... строго говоря, единственной

---

<sup>385</sup> Соловьев С. М. Публичные чтения о Петре Великом. – М.: Наука, 1984. – С. 28.

<sup>386</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. – С. 358.

страны подлинно культурной во всем европейском мире», осваивался постепенно<sup>387</sup>. При этом учения патристики, раннехристианского богословия каппадокийцев (IV в.) Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Афанасия Александрийского и др. на Руси становятся известны довольно рано, и уже в ранний период одним из самых почитаемых отцов Церкви становится Иоанн Златоуст, осваиваются и идеи представителя поздней патристики Иоанна Дамаскина (VIII в.).

Оказавшееся очень сродным природной структуре русского менталитета, православие окончательно утверждается к XIV веку (ставшему и важным периодом формирования всей великорусской нации). В последующее время православное учение как важнейшая форма национального самосознания сильнее всего влияло на русскую духовность, национальный характер, в целом на формировавшееся религиозно-философское мышление и ход русской истории. На новой почве православие приобретало много характерных самобытных особенностей, почему уже с X века его именовали *русским православием*, в отличие от христианства Запада и Востока<sup>388</sup>.

Проследить развитие русской истории, особенности менявшегося образа отечества и неизменных православных идеалов, влиявших как на сознание, так и на все творческие проявления, позволяют памятники древнерусской мысли, области так же самобытной.

В исследованиях последних десятилетий мнение об «отсутствии самостоятельного религиозно-философского мышления» в древнерусский период переосмыслено. Рассматривая положение философского знания на Востоке, Западе и Руси, современный историк и мыслитель православного направления С. В. Перевезенцев пишет: «Отношение к философии как науке и на греческом Востоке, и в Древней Руси было настороженным. Ведь философия как наука в те времена

---

<sup>387</sup> Сербиненко В. В. Русская философия. – С. 8.

<sup>388</sup> Перевезенцев С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи. – С. 10.

была известна в виде языческой философии – древнегреческой и древнеримской. Кроме того, многие языческие философы утверждали, что человеческий разум способен познать мир и без Божественного откровения. Следовательно, по убеждению православных мыслителей, увлечение языческой философией могло привести к отказу от веры. Поэтому, отдавая определенную дань мудрости языческих философов, древнерусские православные мыслители следовали традиции, идущей от отцов церкви — или довольно резко ограничивали сферу влияния философии, или вообще отрицали ее какое-нибудь значение». В этом состояло значительное отличие древнерусских книжников от западноевропейских ученых, испытывавших усиливающееся влияние светского (нерелигиозного) научного знания<sup>389</sup>.

Характерной особенностью русских мыслителей было *религиозно-мистическое мировосприятие*, о чем крупный ученый-лингвист и фольклорист XIX столетия Ф. И. Буслаев, осмысливая историю Древней Руси, писал, что она «была проникнута поэзией, потому что все духовные интересы были понимаемы только на основе самого искреннего верования»<sup>390</sup>. Постигание божественных истин посредством мистических богоявлений и видений с включением самой мистики внутрь православия стало характерной чертой русской веры. Поэтому древнерусское религиозно-философское знание сосредотачивалось в монастырях, в монашеской же среде формировались православные представления о мире, затем «полагавшиеся в живую душу народа, в его нравственное содержание»<sup>391</sup>. Хотя и «светские мыслители Древней Руси оставались по своей сути православными мистиками»<sup>392</sup>. Кроме того, «постигание Божественного замысла в России основывалось и на *интуитивном знании*». Рациональное философское знание, включавшее «проблемы начал мироздания, логику как науку мышления, теорию

<sup>389</sup> *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. – С. 12.

<sup>390</sup> *Буслаев Ф. И.* О народной поэзии в древнерусской литературе. – С. 31.

<sup>391</sup> *Ключевский В. О.* Значение преподобного Сергия для русского народа и государства. – С. 196.

<sup>392</sup> *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. – С. 12.



познания, т. е. все то, что стояло на первом плане у античных и западноевропейских мыслителей, — для древнерусских любомудров чаще всего имело вторичное значение»<sup>393</sup>. Поэтому в древнерусском православном мышлении преобладало символическое мышление, основанное на Священном Писании и Священном Предании. Осмысление исторических событий, «произошедших, происходящих или ожидаемых, самосознание во всемирно-историческом процессе, осознание и тем самым создание своей государственности — все это совершалось на Руси через символы и в символах»<sup>394</sup>.

По всем этим причинам в древнерусской книжности отсутствовали «развернутые, многоуровневые философские системы», подобные системам Аристотеля, Платона, Фомы Аквинского или Рене Декарта. Философские системы появятся лишь в конце XIX – начале XX века. Отсутствовали на Руси в X–XVII веках и традиционные для Запада религиозно-философские объемные трактаты. Но большинство религиозно-философских сочинений писалось в форме публицистических произведений или литературно-художественных: «слова», поучения, сказания, послания, притчи, повести и т. п. В этих жанрах сочетались глубина мысли с образностью и художественностью повествования. Такие памятники древнерусской мысли, сопровождавшие развитие русской истории, оставили для нас возможность проследить ее особенности, особенности менявшегося образа «родного отечества» и судьбы «неизменных православных идеалов», самобытных, значительно влиявших как на сознания, так и на все творческие проявления.

**Формирование религиозного сознания и православных идей в преддверии выдвижения Московского княжества.** Освоение христианского учения на Руси, начатое с кирилло-мефодиевской традиции, было продолжено обращением к традиции византийской в так называемой «печерской идеологии», с

---

<sup>393</sup> *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. – С. 12.

<sup>394</sup> Там же. – С. 13.

проповедью преподобного Феодосия, игумена Киево-Печерского монастыря, наставлявшего на «практический образ жизни» с этическими нормами Евангелия. Печерские иноки преподобные Антоний и Феодосий, будучи сами поборниками и проповедниками мистико-аскетических традиций греческого богословия, показали «идеал истинной христианской жизни», стремясь донести до соплеменников необходимость главенства и в мирской жизни идеи искреннего служения Господу. Убеждая, что долг княжеской власти состоит в исполнении заветов православия, Феодосий впервые сформулировал концепцию «богоугодного властелина», корнями уходящую в византийскую традицию и самобытно проявленную на почве русской. Об этом протоиерей Василий Зеньковский говорит так: «Для русского восприятия христианства действительно очень существенно трезвое чувство “нераздельности”, но и “неслиянности” мира божественного и человеческого. Это определило, прежде всего, отношение церковного сознания к государственной власти...»<sup>395</sup>

Действительно, ревностно дополняя друг друга, рядом шли мирские и монашеские устремления, аскетический подвиг иноков и жизненный подвиг князей в исполнении христианского долга. Неслучайно и образ первых русских святых Бориса и Глеба, выпадавших из канонической византийской схемы, где святость связывалась, прежде всего, с монашеским подвигом, позднее превратился в образ святых-воинов, заступников за Русскую землю. В этом проявлялась не только сложность исторической эпохи с разобщенностью русских земель, междоусобицами и попираем врагами. Здесь говорило стремление Руси приобрести свой путь к спасению через самостоятельное прочтение идеи святости. Этот идеал Святой Руси ясно выражен уже в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона (XI в.), и именно в этой идее «сконцентрированы все основные смысловые и целевые установки земного бытия русского народа»<sup>396</sup>. С

<sup>395</sup> Зеньковский В., *прот.* История русской философии. – С. 44.

<sup>396</sup> Перевезенцев С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи. – С. 172.

самого начала признаваемые на Руси святые становились символами как политической, так и духовной самостоятельности (почитание св. Климента Римского, св. Николая Мир Ликийского, св. Бориса и Глеба). Тема святости теснейшим образом соотносилась с идеалами национальной жизни и становилась одной из главных в системе древнерусского религиозного философствования.

Крайне важной в XIII–XIV столетиях становится идея жертвенности. Ведь добровольная мученическая смерть — это не только подражание мученической смерти Христа, но и выражение Русью своей готовности пройти любые испытания, вынести любые тяготы во имя Божие. А рядом с мучениками за веру в народном и церковном сознании возникают и образы князей-спасителей, способных мудростью своею и силой освободить, спасти Русь от иноземного «плена», ведь «Не в силе Бог, а в правде», — говорил Александр Ярославович Невский, не раз проявлявший исключительную решительность<sup>397</sup>.

Уже в XII веке, в годы феодальной раздробленности, межкняжеских войн, названных Б. А. Рыбаковым «рыцарственным» периодом<sup>398</sup>, появляются рукописные памятники, в которых формируется понятие «княжества как нового центра, способного возглавить Русские земли». В наиболее ярком памятнике древнерусской религиозно-философской мысли — «Сказании о чудесах Владимирской Божией Матери», созданном в 60-е гг. XII в. во Владимире (предположительно с участием князя Андрея Боголюбского), проходит образ Русской земли и единства ее пространства, а также мысль о политическом единстве Древней Руси.

В свою очередь, появление во Владимире собора в честь св. Димитрия Солунского представляло собой важную особенность древнерусского понимания претензии на власть с обязательностью духовного, религиозного обоснования. Да и в каждом значительном стольном городе обязательно строился величественный

<sup>397</sup> *Перевезенцев, С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. — С. 227-231.

<sup>398</sup> *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. — М., 1982. — С. 478.

собор, который мыслился не только архитектурным, но и религиозно-политическим центром, как города, так и всего княжества. При этом предавалось большое значение и местным иконам, святым, монастырям, другим символам святости, говорящим о духовной значимости и независимости того или иного города в жизни Руси.

В период долгого и мучительного ордынского ига, в страшном XIII веке многие памятники древнерусской религиозно-философской мысли становятся выразителями не только идеи гибели, Божией кары за нарушение Его заповедей («Слово о погибели Русской земли»), но выдвигают и предельно важные новые исторические задачи, связанные с идеей спасения. Главным условием спасения рассматривается единение всех сил, духовных и политических.

Восстановление христианского благочестия рассматривается как основа и политического единения. Одним из первых об этом стал говорить монах Киево-Печерского монастыря, впоследствии епископ Владимирский, Суздальский и Нижегородский Серапион (†1275). Горячо высказываемые им мысли о «самой важной заповеди – любви друг к другу», о «нашем безверии и наших грехах, непослушании и нераскаянности»<sup>399</sup> способствовали духовному очищению народа, укреплению в нем чувства патриотизма, вселению надежды на спасение и освобождения от тяжкого ига. Вплоть до XIX века Серапион Владимирский был тем святым, которому поклонялись как одному из главных заступников в тяжелых жизненных обстоятельствах.

Начиная с XIII–XIV вв. православие становится главной составляющей всей общенациональной идеологии, главенствует в формировании всех значимых общественных идеалов. Сохранение веры заключало в себе и сохранение независимости духовной жизни народа, следовательно, способствовало восстановлению независимости политической. Поэтому идея защиты православия

---

<sup>399</sup> Слово о погибели Русской земли // Библиотека литературы Древней Руси / РАН, ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 5: XIII век. – 527 с.

крепко и непосредственно стала связываться в сознании людей с идеей национально-государственной независимости<sup>400</sup>.

Весь этот формировавшийся религиозно-философский строй православного мышления, непосредственно связанный с процессом освоения христианского учения и, одновременно, с преодолением сложных исторических событий, готовил важный момент появления на историческом горизонте Московского княжества с его кардинально важной ролью — собиранием русских земель в самостоятельное крепкое государство.

**Значение монастырей в русской истории и Московском государстве.** На Руси появление монастырей и монашества традиционно связывают с именем преподобного Антония Печерского (983–1073), по-видимому, не один раз посещавшего Афон, там принявшего монашеский постриг, принесшего на Русь афонский устав, традиции отшельничества и заложившего основы Киево-Печерского монастыря. Таким образом, Печерская обитель, основанная на высоких идеалах подвижнической жизни Православного Востока, стала духовным центром и первообразом всех русских монастырей, мощным фундаментом, на котором выросло и укреплялось монашество Киевской Руси. Следом возникавшие монастыри в своем большинстве обустраивались учениками преподобных Антония и Феодосия в подражание укладам жизни по Киево-Печерскому образцу<sup>401</sup>.

И впоследствии особое место в русской монастырской традиции занимали те обители, основание которых было заложено иноками, подвизавшимися в течение которого-то времени на Святом Афоне. Они переносили усвоенную духовную культуру и традицию святогорцев на свою родную землю. Именно на таких основах создавались после Киево-Печерской обители Коневский монастырь, Святоезерская Преображенская пустынь, Нило-Сорская пустынь, расположенная

---

<sup>400</sup> *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. – С. 223.

<sup>401</sup> *Казанский П. С.* История Православного русского монашества, от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Святой Троицы преподобным Сергием. – 205 с.

неподалеку от Кирилло-Белозерского монастыря и строившаяся как подобие Афона в России, по образу афонских скитов и по уставу афонского пустынножития. Сюда же следует отнести и духовно связанные с Афоном Свято-Успенскую Флорищеву пустынь (начало XVII в.) и Введенскую Оптину Пустынь.

Ко времени отторжения чужеземного татаро-монгольского ига в XIV веке, когда «культура сдвигается или смещается к северу» (прот. Георгий Флоровский), нити афонской традиции потянулись в Московские земли к великому духовному подвижнику Сергию Радонежскому, с чьим именем связано отшельническое и монастырское возрождение на Руси. Для северной, Московской Руси преподобный Сергей стал тем же, чем для южной, Киевской Руси были в свое время преподобные Антоний и Феодосий Печерские. Великий печальник Русской земли преподобный Сергей Радонежский стал основателем центрального духовного оазиса Московского государства – Троицкой обители у городка Радонеж в подмосковных землях. Здесь он «воспитывал дружное братство, производившее, по современным свидетельствам, глубокое назидательное впечатление на мирян... Мир смотрел на чин жизни в монастыре преподобного Сергия, и то, что он видел, быт и обстановка пустынного братства поучали его самым простым правилам, которыми крепко людское христианское общежитие...»<sup>402</sup> Простой человек, «от вековых бедствий... оскудевший нравственно», чувствовал потребность в этих первых основах христианского общежития. «Украдкой западавшее в массы» нравственное влияние преподобного «вызывало брожение и незаметно изменяло направление умов, перестраивало весь нравственный строй души русского человека XIV века»<sup>403</sup>. За нравственным пробуждением могло последовать и политическое возрождение народа.

---

<sup>402</sup> *Ключевский В. О.* Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Исторические портреты и этюды. Дневники. – С. 100.

<sup>403</sup> Там же. – С. 101.

Подобно Киево-Печерской обители и многим другим монастырям, Троицкая обитель была начата с отшельнического поселения, основанного преподобным Сергием, постепенно выросла до общежительного образцового монастыря, затем до высшего ранга Лавры и стала на Руси одной из самых благодатных духовных школ, развивавших традицию созерцательного подвига. «Преподобный Сергей хорошо знал о духовных подвигах современных ему афонских монахов из рассказов митрополита Московского Алексия, который в свою очередь соприкоснулся с исихастами из круга патриарха Филофея и познакомился с самим патриархом в Константинополе»<sup>404</sup>. В Житиях преподобного Сергия Радонежского даются сведения о его переписке с самим святогорцем Патриархом Константинопольским Филофеем, бывшим учеником святителя Григория Паламы и много потрудившимся на пользу монашеского возрождения.

На Руси с отшельнических поселений, как правило, начинались те русские монастыри, которые были независимы от княжеской власти и опеки, обосновывались в значительном отдалении от городских поселений, подобно Троице-Сергиевой, Киево-Печерской. Между тем эти святые обители со временем вырастали и становились крупными монастырями, и их общение с миром, так или иначе, становилось неизбежным. Духовной высотой они притягивали к себе мирян, обустроивавшихся рядом с монастырем целыми поселениями. Монастыри становились настоящим «средоточием духовной жизни древней России: они постоянно напоминали людям о той небесной правде, которая должна быть изнутри соединена с миром; мир же должен быть очищен и освящен, чтобы, в преображении, стать Царством Божиим»<sup>405</sup>. Именно эти моменты восприятия народом монастыря выделит в своем глубоком высказывании протоиерей Василий Зеньковский: «В русском церковном сознании живую и даже напряженную работу ума вызывали не *общие принципы христианства* (по их абсолютной для церковных

<sup>404</sup> Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – С. 171.

<sup>405</sup> Зеньковский В., *прот.* История русской философии. – С. 49.

людей незыблемости), а вопросы конкретного христианства, в личном и историческом его проявлении. Что касается первого, т. е. осуществления христианства в личной жизни, то эти вопросы связывались с идеей Страшного Суда, на котором каждый должен будет ответить за свои дела и помыслы. В этом порядке мирская суета и мирские заботы сознавались как тяжелая преграда на пути осуществления христианской правды. Отсюда в русских людях так часто встречалась мысль, что подлинное христианство осуществимо лишь в иночестве, т. е. в отрешении от мирской суеты и забот. Но в этом устремлении к иночеству, как единому пути христианской жизни, не было презрения к миру или гнушения им, а было лишь острое сознание греховности, царящей в мире <...> В монастырях, по народному убеждению, шла истинная жизнь, и потому так любили русские люди хождение по святым местам, к которым их тянула жажда приобщиться к явленному на земле Царству Божию. В монастырях горел нездешний свет, от которого должна была светиться и сама земля, если бы она сбросила нарост греховности»<sup>406</sup>.

Подчеркивая эти характерные «линии мистического реализма» в народном сознании, приятие монастыря как «напоминания небесной правды и Царствия Божия», философ указывал и на то, что в самих монастырях «не было забвения о мире, а, наоборот, ярче и сильнее разгорались думы о мире, о земле». «Монастыри творили большое дело благотворения, твердо помнили о нуждах и бедах народа, но в монастырях же, и именно в них, *слагалась национальная идеология*, развивалась церковная культура, центром которой они были. В монастырях развивалось и окрепло иконопочитание; там же был центр исторических записей; при монастырях просвещались русские люди, и все идеологические споры в России XV–XVII веков прямо или косвенно связаны с монастырями»<sup>407</sup>.

О значительности русских монастырей в жизни Московской Руси с начала XIV века говорит уже сама статистика, оставленная нам митрополитом Макарием

---

<sup>406</sup> Зеньковский В., *прот.* История русской философии. – С. 48–49.

<sup>407</sup> Там же. – С. 49.



(Булгаковым). В капитальном труде «История Русской Церкви» святитель указывал, что в монгольский период в епархиях, вошедших затем в состав Московской митрополии, имелось 150 обителей, а с 1448 г. по конец XVI в. — около 300. Обращая внимание на то, что «почти все монастыри монгольского периода продолжали существовать», поднимаясь после погромов и сожжений татарами, автор насчитывал предположительное их число в XVI в. — свыше 400<sup>408</sup>.

Указывая на монастырское строительство как фактическое подтверждение духовного развития Руси, известный современный писатель и историк В. В. Кожин пишет: «Поскольку период монгольской власти ложно оценивается как время заведомого упадка и даже “позора и бессмыслицы”, многие полагают, — не давая себе труда узнать и задуматься о реальном положении дел, — что с середины XIII и до конца XV веков русская духовная жизнь захирела, еле-еле теплилась. Между тем, погружившись в тщательное изучение житий русских святых и в связи с этим в историю Церкви в целом, В. О. Ключевский в свое время не без определенного даже удивления обнаружил, что если в течение первых двух с половиной столетий со времени принятия христианства на Руси (конец X в. – 1237 год) было основано примерно сто монастырей, то за такой же срок с середины XIII века и до 1480 года (то есть в “монгольский” период) их было создано в два раза больше, около двухсот, притом <...> преобладающая часть создавалась тогда не в основных городах (как ранее), а на всем пространстве Руси — вплоть до дальних ее окраин. А монастыри, как явствует из любых объективных исследований их истории, были подлинными творцами духовной жизни страны и, одновременно, культуры во всем ее объеме — от строительной, зодческой деятельности высшего тогдашнего уровня до творчества в слове, — опять-таки в высшем его выражении. Такие основанные в период между 1237 и 1480 гг. и быстро развивавшиеся монастыри, как Троице-Сергиев, Кирилло-Белозерский, Саввино-Сторожевский,

---

<sup>408</sup>Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. – С. 201.

Спасо-Каменный, Соловецкий, Ферапонтов-Белозерский, Боровский-Пафнутьев, Ипатьев-Троицев (вблизи Костромы), Толгский (на Волге), Иосифов-Волоколамский и мн. другие, созидали и излучали духовность и культуру, воздействовавшие и на правителей Руси, и в той или иной мере на весь народ. И без этого воздействия, без сомнения, были бы немыслимы и Куликовская победа, и то величие Руси, которое стало очевидным для всех к концу XV века»<sup>409</sup>.

**Стратегическая роль монастырей Москвы и Подмосковья.** Связь религиозных и гражданственных позиций, неразрывная и типичная для понимания христианства в древнерусский период, не раз проявляла себя перед лицом опасности иноземных вторжений. Многие монастыри разделяли все тяготы исторической судьбы народа и безоглядно брали на себя в самых сложных обстоятельствах роль защитников и окормителей.

«В пепле лежали города и сёла после татарского нашествия на Русь. Князьи междоусобицы терзали многострадальную родину. Тяжёлое бремя “татарского выхода” нёс уцелевший от набегов народ. Многие русские люди от этой тяжёлой жизни уходили в глушь лесов, на берега пустынных озёр и рек. Одним из таких людей был Сергей Радонежский, основавший в середине XIV в. недалеко от города Радонежа Троицкий монастырь. Этот монастырь вскоре сделался центром, где воспитывались проповедники-иноки, расходившиеся потом по русским княжествам, проповедуя единство русского народа, силу, крепость духа в условиях тяжёлых невзгод и татарских разбойных набегов. Прославляя церковь, монахи вместе с тем служили делу объединения Руси. За монахами шли московские воеводы, служилые люди и гости-купцы, прибирая к рукам нетронутые богатства Северо-восточной Руси.

Так религиозно-просветительное дело постепенно превращалось в мирское, тесно связанное не только с усилением Москвы, но и с обороной её рубежей.

---

<sup>409</sup> Кожин В. В. История Руси и русского слова. – С. 422-423.

Каждый вновь основанный монастырь почти сразу превращался в укрепленный пункт, окруженный высоким тыном, за которым можно было «отсидеться» в случае внезапных набегов. Пафнутьев-Боровский монастырь, основанный в 1444 г., уже на следующий год превратился в крепость на юго-западной границе Московского великого княжества. Монастырская тыновая ограда вскоре стала заменяться рублеными стенами – «городнями», или «тарасами», что увеличивало оборонительную силу «монастыря-крепости»<sup>410</sup>.

В XIV–XVII вв. необходимость объединения русских земель в целях самообороны и дальнейшего освобождения от татаро-монгольского ига потребовали развернутого строительства крепостей, кремлей и хорошо укрепленных монастырей, как в центральной части русского государства, так и на западных его границах (Кирилло-Белозерский и Соловецкий монастыри) и со стороны Сибирского и Казанского ханства.

На особую военную, оборонительную функцию русских монастырей возлагало надежды московское правительство, когда за пределами города, на подступах к Московскому Кремлю, наряду с наблюдательными пунктами (сторóжами и станицами), уставляло монастыри, развернувшиеся вокруг Москвы полукольцом с южной ее стороны. Именно здесь Московское княжество по берегу Оки граничило со степью, и в XVI веке именно отсюда почти ежегодно по вскрытии реки совершали набеги кочевники. Эти меры, наряду с отражением атак, постепенно привели к «замирению степи», и к концу XVII в. набеги прекратились вовсе.

Многие историки указывали на оборонительную линию монастырей и, в частности, в известных путеводительных записках по Москве М. и С. Сабашниковых, ставших классическим справочником московской истории и архитектуры, находим упоминание о следующем порядке их уставления: «самым

---

<sup>410</sup> Ильин М. А. Монастыри Московской Руси XVI века как оборонительные сооружения. – С. 75–81.

восточным является Спасо-Андрониев монастырь; далее, близ Москвы-реки, на левом ее берегу стоят Новоспасский и Симонов; на правом берегу, у реки же – Данилов и самый западный – Новодевичий»<sup>411</sup>.

Вторая линия монастырских укреплений и кремлей была сооружена на стратегических подступах к Москве. Возле Звенигорода возник Саввино-Сторожевский монастырь (1398 г.), возле Боровска — Пафнутьев (1444 г.), у Коломны — Голутвинский и Бобеневский (1381 г.), у Можайска — Лужецкий, у Серпухова — Владычин (1360 г.) и т. д.

Кроме этих монастырей и монастырей Кремлевских, «исключительно религиозных по своему значению», исследователи указывали и на «своеобразную линию монастырей, расположенных на протяжении былых стен Белого города». Так у Всесвятских ворот, где позднее был возведен храм Христа Спасителя, находился Алексеевский монастырь (в 1837 году перенесен на Красносельскую улицу), недалеко от Арбатских ворот Воздвиженский (позднее упраздненный), на Никитской – Никитский, у Тверских ворот – Страстной, далее Петровский, Рождественский, Сретенский. Историки замечают, что «расположение этих монастырей близ стен Белого города могло бы указывать на военную их роль; на самом деле они такой роли не играли; все они с северной, самой мирной стороны, и их возникновение у городских ворот объясняется совсем иными причинами. Когда Москва начала объединять Русь, одним из показателей нового ее значения было перенесение сюда из Владимира митрополии (при Иване Калите); Москва стала не только политическим, но и религиозным центром Руси, вбирая в себя и русские святыни. Это вызвало прилив богомольцев, и вот когда они по разным дорогам вступали в Москву с севера, у самых ворот их встречали гостеприимные обители»<sup>412</sup>. Таким образом, военные оборонительные функции выполняли не все

---

<sup>411</sup> Прогулки по Москве и ее художественным и просветительным учреждениям. – С. 356.

<sup>412</sup> Там же. – С. 356-357.

московские монастыри на подступах к Кремлю, хотя ограду имели традиционно, по правилам канонических устройств обители.

Советский искусствовед, историк архитектуры М. А. Ильин, изучавший оборонительные сооружения монастырских крепостей, пишет: «Многочисленные постройки монастырей в XVI в. и их военно-оборонительный характер неоспоримо свидетельствуют о том, что монастыри как военные сооружения являлись неразрывным звеном в системе обороны Московского государства. Правительство и представители церкви даже в XVII в. продолжали рассматривать монастыри в первую очередь как военно-оборонительные сооружения. Царская грамота 1621 г. так писала о Соловках: “А город Соловецкий место укромное и от наших городов удалено и без служилых людей в Соловецком монастыре быть не лъзе”»<sup>413</sup>.

Известен рассказ Павла Алеппского, архидиакона Антиохийской православной церкви, посетившего Москву в середине XVII в., о том, как патриарх Никон характеризовал роль монастырей: «Наш владыка патриарх спросил однажды патриарха Никона о числе всех монастырей в Московском государстве. Он ответил: “более трех тысяч, кроме (тех, что) в стране казаков”, и прибавил: “в нашей стране есть три очень богатые монастыря, великие царские крепости”. Первый — монастырь св. Троицы; он больше и богаче остальных. Второй — монастырь св. Кирилла Нового, в подворье которого мы остановились; он известен у них под именем Кирилло-Белозерского, то есть Белого озера... Третий монастырь — Соловецкий»<sup>414</sup>.

Г. Штаден, опричник царя Ивана Грозного, автор посвященных России и впервые опубликованных в 1917 году «Записок о Московии», сравнивал военно-оборонительную мощь Новодевичьего монастыря с мощью Вологды, считавшейся

---

<sup>413</sup> Ильин М. А. Монастыри Московской Руси XVI века как оборонительные сооружения. – С. 75–81.

<sup>414</sup> Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное сыном его архидиаконом Павлом Алеппским. Кн. 9 Гл. 2 / пер. с арабского Г. Муркоса. – М.: Университетская типография, 1898. – Вып. 3 (Москва). – С 126.

в то время первоклассной крепостью<sup>415</sup>. Неслучайно монастырь часто называли городом, это свидетельствовало о его военном характере.

Главной приметой фортификационного назначения, конечно, были мощные, обычно снабженные башнями, крепостные стены с амбразурами для пушек, бойницами и площадками для стрельцов. Причем крупные, значительные монастыри из этого ряда, как правило, создавались на протяжении нескольких десятилетий и даже столетий, дополнялись новыми постройками, отстраивались заново после пожаров и военных погромов, и крепостные их стены могли меняться. В монастырях, основанных в XIV веке, стены были еще деревянные, но сделанные из бревен прочного дуба и служившие достаточно надежной защитой. Но повсеместно они были заменяемы в XVI–XVII вв. каменными, причем стены отвечали архитектурным стилям своих эпох, и многие из них оказались художественно выразительны и самобытны.

Так, в Симоновом монастыре, созданном в 1379 году на месте, указанном «сообразно стратегическим целям» самим великим князем Дмитрием Ивановичем, славился первоначальный деревянный вариант стен. Они были необычайно крепки и отражали в 1591 г. крымского хана Казы-Гирея. Последующие каменные мощные стены с крепостными башнями Симонова монастыря были созданы при Михаиле Федоровиче в 1630 г. От разрушенного в лихолетья безверия XX века сохранились до наших дней только две башни, своим богатырским видом и «крепкими» впечатляющими названиями – «Дуло» – говорящие о многом и по-прежнему смотрящие с большим достоинством.

Деревянной была и первая ограда Новоспасского монастыря, перенесенного на нынешнее место – Крутицкий холм на берегу реки Москвы при Иоанне III, называвшим эту древнейшую из московских обителей «царскою комнатою пресловутою первостепенною обителью». Деревянная стена выдержала набеги

---

<sup>415</sup> *Штаден Г.* Записки о Московии: в 2 т. – М.: Древлехранилище, 2008. – Т. 1. – 587 с.

крымских ханов Казы-Гирея (1571 г.) и Девле-Гирея (1561 г.), а также польско-литовских интервентов. Разоренный в Смутное время, Новоспасский монастырь был отстроен в царствования Михаила Федоровича и Алексея Михайловича. В эти годы возникла возле монастыря целая слобода каменщиков и велось большое каменное строительство храмов и каменной стены (1642 г.)<sup>416</sup>.

Примечательна и история стен Новодевичьего монастыря, основанного великим князем Василием III по обету, данному им перед взятием Смоленска: «Коли Божиею волею достану свою отчину, град Смоленск и земли смоленския, тогда поставлю в Москве на посаде девичь монастырь, а в нем храм во имя Пречистыя...» По преданию, на следующий день после начала осады литовский гарнизон сдался, а смоляне вынесли навстречу Василию III чудотворную Смоленскую икону. Через десять лет (в 1524 г.) после тех событий в урочище Лужники государь всея Руси основал обитель во имя Смоленской иконы Божией Матери<sup>417</sup>. Первоначальные стены и башни Новодевичьего монастыря были деревянными. Белокаменные крепостные стены, «снабженные бойницами и стрельницами» со своеобразными двурогими зубцами и 12 «громкими башнями с машикулями, прицелами и осадными стоками, смотрят грозно, хотя на деле они являются лишь декорацией и никогда осадным целям не служили: они созданы уже в самом конце XVII века, в царствование малолетних Ивана и Петра, в правление царевны Софьи, отмеченное обширным строительством в духе барокко»<sup>418</sup>. Завершающиеся резными коронами стены в сочетании с поразительными по красоте храмами монастыря создали неповторимый ансамбль, внесенный в список ЮНЕСКО как шедевр искусства камнерезов и архитекторов.

Донской монастырь поставлен был ввиду военной необходимости: «при взгляде на план Москвы мы замечаем, что здесь как раз был большой открытый

---

<sup>416</sup> Русские монастыри и храмы. Историческая энциклопедия / сост. и отв. редактор О. А. Платонов. – С. 369.

<sup>417</sup> Алмазова Н., Нефедьева Ю. Деревянные сваи в фундаментах памятников архитектуры // Московское наследие. – 2017. – № 1(49). – С. 63.

<sup>418</sup> Прогулки по Москве и ее художественным и просветительным учреждениям. – С. 372.

пролет в обороне между далеко отстоявшими друг от друга Даниловым и Новодевичьим монастырями», — пишут историки<sup>419</sup>. Основанный царем Феодором Иоанновичем в 1592–1593 гг. в память о чудесном избавлении Москвы от Казы-Гирея, он был обнесен деревянной стеной. Последующая «массивная каменная квадратная ограда сооружалась на пожертвования дьяка Якова Аверкиева Кириллова в 1686–1698 гг. с трех сторон, закончена с четвертой, западной, в 1711 году [когда монастырь жил уже мирной жизнью – сост.]. Стиль ограды — московское барокко, стиль нарядный, красочный, тесно связанный с коротким царствованием Феодора Алексеевича, когда внесено было столько изящества и красоты в московские постройки под несомненным малорусским влиянием. Линии стен не только повторяют декоративные приемы, свойственные этому стилю, но во многом и углубляют их, и таким образом делается шаг вперед в дальнейшем развитии этого стиля. Так, башни монастыря получили усиленную против своих современников декоративность в обработке верха»<sup>420</sup>.

В самом Московском Кремле, ставшем родовой вотчиной русских князей и царей, долгое время культивировались именно деревянные ограждения. Первые стены из сосны, окруженные рвом, были поставлены еще в 1156 году<sup>421</sup>. При Иване Калите в 1339–1340 гг. расширяются границы Кремля и устанавливаются новые дубовые стены, из-за которых к концу правления князя возвышались первые московские каменные храмы Рождества Иоанна Предтечи, Михаила Архангела, Спаса Преображения. В 1367–1368 гг. при внуке Калиты князе Дмитрие Ивановиче (Донском) сооружаются белокаменные стены и несколько башен Кремля, но и они не дошли до нас в виду непрочности известнякового материала, положенного в основу. Лишь к концу XV века при Иване III параллельно с возведением храмовых и гражданских сооружений началась новая перестройка дошедших до нашего

---

<sup>419</sup> Прогулки по Москве и ее художественным и просветительным учреждениям. – С. 365.

<sup>420</sup> Там же.

<sup>421</sup> Там же. – С. 10.



времени кирпичных стен и башен (19 по периметру стен и Кутафья – предмостная) Кремля «на белокаменном цоколе с забутовкой из булыжника и каменного лома на известковом растворе», с высотой от 5 до 17 м, толщиной – от 3 до 6 м. В башнях имелись амбразуры для орудий, а в стенах – для стрелков. «Для лучшего обзора угловые башни были многогранными и круглыми, а промежуточные – прямоугольными»<sup>422</sup>. Кремлевская стена оказывалась примером и показателем возможностей оборонных крепостных стен.

Троицкий монастырь в основании своем имел ограду деревянную, о чем сказано в житиях Сергия, самостоятельно спланировавшего стену четырехугольником. Впоследствии в Троице-Сергиевой Лавре мощнейшие каменные оборонительные стены с 12 башнями устанавливаются в 1540–1550-х годах по распоряжению Ивана Грозного. В 1550-е годы был построен белокаменный пояс в форме неправильного четырехугольника (укреплен и надстроен в середине XVII в., современная высота стен — 10–14 м, ширина — 5,5–6 м) протяженностью около полутора километров, и монастырская территория приобрела существующие ныне размеры. Постановлением военно-оборонительной ограды Иоанн Грозный предупредил за полстолетия серьезную осаду монастыря польско-литовскими интервентами в 1608–1609 гг., которая с честью была выдержана 3 тысячами обороняющихся насельников обители против 30-тысячной армии интервентов. «Эта осада вошла в историю Московской Руси как ярчайший факт борьбы за самостоятельность и единство Московского государства, в чём отдавали себе отчёт и современники. Недаром Священный Собор предупреждал царя Василия Шуйского, что падение Троице-Сергиевого монастыря означает гибель русской державы. Монастырь выдержал шестнадцатимесячную осаду лишь потому, что ещё в середине XVI в. вокруг него были выстроены первоклассные для того времени военно-оборонительные укрепления. Они лишь частично были

---

<sup>422</sup> Бирюкова Н. В. История архитектуры. – С. 194-195.

разрушены после неоднократных бомбардировок, в которых участвовало около ста орудий»<sup>423</sup>.

Иосифо-Волоколамская обитель также служила боевой крепостью. Первые каменные стены появились здесь в 1543–1566 гг. В Смутное время монастырь осаждали поляки, на время его захватил сподвижник Лжедмитрия II кн. Рожинский, но был разбит отрядом воеводы Валуева. В память об этом событии в монастыре остались старинные пушки, из которых в XIX в. стреляли во время водоосвящения.

Саввино-Сторожевский монастырь, основанный в 1398 г. и всегда пользовавшийся княжеским и царским расположением, играл роль военного форпоста – сторожа Московской земли на западных ее границах. При царе Алексее Михайловиче стал государевой резиденцией и был обнесен каменной стеной.

Боровский Свято-Пафнутьев монастырь, основанный в 1444 г. на берегу реки Протвы, был превращен в сильную пограничную крепость в XVI веке и противостоял польско-литовским интервентам в 1610 г.

Богатырским своим видом стены монастырей, находившиеся на подступах к Москве, свидетельствуют об участии в военных сражениях.

**Планы крепостных стен и оборонительные снаряжения московских монастырей. Богословская символика и фортификация.** Большой монастырь «живет отдельно, самостоятельной жизнью; один по своим средствам может строить замки, укрепления и действительно огораживается твердыми каменными стенами, воздвигает башни, заводит наряд (артиллерию), получает возможность защищаться от неприятеля», — пишет историк С. М. Соловьев о самостоятельном значении монастыря-крепости<sup>424</sup>. Поэтому неслучайно в годы Великой Отечественной войны (1941–1945) специалисты разных рангов проявляли интерес

---

<sup>423</sup> Ильин М. А. Монастыри Московской Руси XVI века как оборонительные сооружения. – С. 75-81.

<sup>424</sup> Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. / отв. ред. И.Д. Ковальченко, С.С. Дмитриев. – М.: Мысль, 1991. – Кн. 7. История России с древнейших времен. Т. 13–14 – С. 49-50.

к вопросам устройства оборонительных монастырских сооружений. В 1944 году, выступая в печати, искусствовед и историк архитектуры Михаил Андреевич Ильин отмечал, что «вопросы о планировке монастырей и решение их как оборонительных сооружений совершенно не изучены. Кроме того, до нас не дошло ни одного целиком сохранявшегося монастырского комплекса, относящегося ко времени до XVI в. Лишь археологические раскопки и исследования могут в той или иной степени восстановить картину военно-оборонительного облика монастыря-крепости древнейшей эпохи (XII–XV вв.)»<sup>425</sup>. И все же уцелевшие обители с каменными крепостными стенами XVI–XVII вв. могут многое рассказать об особенностях фортификационного дела тех времен. Таким образом, не только красота места влияла на расположение монастыря, а его стены не только символизировали ограду рая. М. А. Ильин рассматривает постановку монастыря и планирование его стен со стратегической точки зрения, считая, что планировка монастыря квадратом или прямоугольником, описанная в житиях, по-видимому, являлась нововведением именно в оборонительном строительстве древней Руси. Исследователь, в частности, останавливался на описаниях Троицкой обители в житиях Сергия Радонежского Епифания Премудрого и Пахомия Логофета. Епифаний (ум. около 1420 г.) описывает монастырь в его начальном виде так: «Келиам же зиждемы, и тыно ограждени, не зело пространнейшим, но и вратаря у сущих ту врат пристави»<sup>426</sup>. Описание Пахомия (ум. не ранее 1484) более подробное и связано с последующим временем: «Егда же рассуднейший пастырь и премудрый в добродетелях муж монастырь большой воздвиг, келий убо четверообразно сотворити повеле, посреде их церковь во имя живоначальныя

---

<sup>425</sup> Румянцева В. С. Монастыри и монашество в XVII веке // Монашество и монастыри в России XI–XX века: исторические очерки / отв. ред. Н. В. Синецина, Ин-т российской истории. – М.: Наука, 2002. – С. 163–185.

<sup>426</sup> Леонид (Кавелин), архим. Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия-чудотворца и похвальное ему слово, написанное учеником его Епифанием Премудрым в XV в. // Памятники древней письменности и искусства. – С. 64.

Троицы, отвсюду видима яко зеркало, трапезу же и ина елика на потребу братиям»<sup>427</sup>.

М. А. Ильин предположил, что такие описания не случайны, что «подобная планировка монастыря представляла, по-видимому, нечто новое по сравнению с тем, что практиковалось в то время при постройке монастыря и города. Если бы подобное решение было обычным в практике того времени, “Житие” не отметило бы особенности плана данного монастыря»<sup>428</sup>.

Дело в том, что известные летописи, грамоты и другие документы не упоминают о форме городов, монастырей XV в. и более раннего времени. Первое известное свидетельство такого характера относится к так называемому Ивангороду «на реце на Норове, на Девичьи горе на Слуде», заложенному по воле великого князя Ивана Васильевича в 1492 году и бывшему «четвероуголен»<sup>429</sup>.

М. А. Ильин считает, что планировка монастыря квадратом или прямоугольником, описанная в житиях, по-видимому, являлась нововведением опять-таки в военно-оборонительном строительстве древней Руси. «Новизна этого решения соединялась с традиционным выбором места на холме в устье ручья при впадении его в речку. Оборонительные качества подобной планировки оказались весьма практичными: даже в XVI и XVII вв. ещё продолжалась постройка монастырей по этому образцу. Так, сохранившееся описание Большого Тихвинского монастыря, построенного в 1560 г. по приказу Грозного, даёт почти ту же картину расположения зданий монастыря. Строитель монастыря Ф. Д. Сырков: «Была воздвигнута церковь во имя Рождества Пресвятыя Богородицы с трапезою от полуденныя страны деревянная; потом построена была деревянная колокольня на 16–ти столбах; за сим для помещения братии, вокруг холодного Успенского Собора, в виде квадрата, поставлены сорок две кельи,

---

<sup>427</sup> Тихонравов Н. С. Древнее житие преподобного Сергия Радонежского. – С. 15.

<sup>428</sup> Ильин М. А. Монастыри Московской Руси XVI века как оборонительные сооружения. – С. 77.

<sup>429</sup> Там же. – С. 78.

соединенные под одну крышу, и две кельи лучше и более других, для успокоения престарелой и немощной братии; вместе с сим устроены: просфорня, хлебопекарня, две кухни и подле них выкопаны два колодезя... и весь монастырь вокруг обведен острою деревянною оградю с девятью шатровыми башнями, рвом, тарасами и тремя деревянными Святыми воротами: из коих первыя, от западной страны, со странноприимницею...; вторые — с восточной стороны...; третьи на полунощную сторону к реке Тихвинке, на берегу которой построены были в потребу монастырю мельница и толчея, потом также тайник, т. е. выход на реку Тихвинку в случае осады монастыря»<sup>430</sup>. Это описание с должной полнотой передаёт нам облик деревянного рубленого монастыря середины XVI века.

Традиции постройки монастыря в форме правильного прямоугольника оказались достаточно прочны, и план перестраивавшегося в начале 90-х годов XVII в. Донского монастыря в Москве (уже из каменных зданий) в основных чертах повторял описанное строение Тихвинского монастыря.

Остается сожалеть об отсутствии сохранившихся в первоначальном виде монастырских комплексов рубежа XV–XVI вв. Но уцелевшие монастыри (Троице-Сергиев, Тихвинский) второй половины XVI в. говорят уже о том, что возникают начинают и определенные отклонения от заданного первоначального типа. Действительно, московские монастыри основанные в это время — Новодевичий, Симонов и другие (подобно Псково-Печерскому, Соловецкому, Кирилло-Белозерскому), имеют в своем плане не квадрат, а неправильный пятиугольник. Объяснение таких форм крепости с точки зрения военной фортификации М. А. Ильин сводит к следующему: «Планировка монастыря прямоугольником, близким к квадрату, вначале носила чисто утилитарный, бытовой характер. Но с введением огнестрельного оружия, в особенности с развитием артиллерии — “огненного боя”, эта система планировки совпадала с военными требованиями. Благодаря

---

<sup>430</sup>Варакин, Е. П., Пятницкая, Т. Н. Архитектурный ансамбль Успенского монастыря в Тихвине. — СПб., 2017. — С. 13.

сравнительно протяжённому фронту вытянутых по прямой стен создавалась возможность вести из многочисленных бойниц верхнего и нижнего “боя” сильный фронтальный огонь по наступающему неприятелю. Развитие артиллерии на Руси, особенно в царствование Ивана III, вызвало распространение указанной планировки, по-видимому, не только в монастырском оборонном строительстве, но и при постройке городов. Эпоха Ивана Грозного дала образцы подобной планировки — Тула, Зарайск, Буй, Сокол, Туравля, Сусса, Красная, Касьянов и Ситна. Интересно отметить, что русский мастер-горододелец не ограничивался традиционной схемой простого прямоугольника, построенного по принципам древнерусского храма, т. е. когда длинная сторона его равна диагонали квадрата, основанного на меньшей стороне (Тула, Буй). Он варьирует формы плана, сохраняя одновременно принципы фронтального построения стен с расположенными в их многочисленных казематах – “печурах” пушками. Так, среди вышеперечисленных городов имеются города с планом в виде треугольников, трапеций, полукругов и т. д. Эта планировка распространилась и на монастырское строительство: так, Пафнутьев-Боровский монастырь построен в 90-х годах XVI в. в виде более или менее правильного ромба»<sup>431</sup>. По такому же ромбообразному плану поставлены стены Голутвина монастыря, основанного в XIV веке.

Интересно также и то, что общий план стен Пафнутьев-Боровского монастыря, основанного в 1444 году, был рассчитан на оборону лишь с напольной «приступной» стены. Такая особенность характерна для постановки стен XIV–XV веков, — утверждает исследователь В. В. Косточкин<sup>432</sup>. Часто поставленные башни вдоль напольной стороны крепости были рассчитаны на активное сопротивление. Но этот тип крепости к концу XVI века казался уже устаревшим, и распространение получили крепости более регулярного типа, рассчитанные на всестороннюю оборону.

---

<sup>431</sup> Ильин М. А. Монастыри Московской Руси XVI века как оборонительные сооружения. – С. 79.

<sup>432</sup> Косточкин В. В. Государев мастер Федор Конь. – 175 с.

В устройстве оборонительного периметра монастырей, подобно периметру средневековых городов, использовался и древнейший принцип расположения башен – на расстоянии полёта стрелы. Применялись и особые приемы постановки угловых башен. Так, к примеру, в Пафнутьевом-Боровском монастыре угловые башни поставлены по диагоналям основного прямоугольника плана и обращены к потенциальным осаждающим не плоскостью стены, как остальные, а углом. Такая форма башен и их расстановка характерна была для античности. Свое теоретическое обоснование и описание система получила у Филона как наиболее рациональная в крепостной обороне<sup>433</sup>. Это указывает на незаурядные знания и выдающийся талант проектировщика стен Пафнутьев-Боровского монастыря, не боявшегося вводить в традиционные решения новые формы и приёмы.

Ряд самобытных проектных решений наблюдался в последние десятилетия XVI в. Например, сделано было своеобразное видоизменение так называемой отводной стрельницы, обычно выстраивавшейся перед воротными башнями. Одним из наиболее ярких примеров является отводная стрельница Спасской башни Московского Кремля. «Русские мастера-горододельцы не пошли по пути прямого переноса образца, введённого итальянцами в новые монастыри. Но оборона главных въездных ворот требовала соответствующих дополнительных оборонительных сооружений. В связи с этим мастера применили оригинальный приём: они увеличили отводную стрельницу в её объёме вовнутрь монастыря. Получился крепостной дворик, обнесённый стенами, в глубине которого располагались вторые ворота. Эта оборонительная система пристраивалась сзади к главным воротам так, что прорвавшийся неприятель оказывался в замкнутом со всех сторон дворе, со стен которого его поражали защитники монастыря. Такие крепостные дворики появились в Троице-Сергиевом монастыре и в Макарьевском

---

<sup>433</sup> *Зубов В. П., Петровский Ф. А.* Архитектура античного мира. – М., 1940. – 519 с.

монастыре, в Калягине, где авторами его были отец и сын Шарутины (1644–1648 гг.)»<sup>434</sup>.

С лестничных площадок башен возможны были входы в тоннели, проложенные внутри стен. Башни часто имели выходы и в подземные тоннели. Позднее, с отошедшими оборонными функциями, принцип расположения башен подчинился другим задачам, чисто архитектурно-художественным, эстетическим требованиям единства композиции монастырского пространства. При этом немаловажной становилась функция башен, забытая к нашему времени. На нее указала исследователь монастырской архитектуры И. Л. Бусева-Давыдова: «башня (вежа) обозначала собою церковь, что могло послужить дополнительным поводом для размещения в башнях храмов»<sup>435</sup>.

Исследователи отмечают, что «многие крупные монастыри были снабжены вооружениями. При них имелись пушкари, стрельцы и посадские люди, которые селились с семьями под монастырскими стенами. «В Кириллове Белозерском монастыре в XVII в. находилась Оружейная палата; в Ипатьевском монастыре в 1666 г. в подмонастырской слободе стрельцов было больше, чем в самом городе Костроме. Печерский Успенский монастырь в Пскове в первой половине XVII в. являлся пограничной крепостью, всеми боевыми службами которой руководила монашеская община»<sup>436</sup>.

Сохранились также и некоторые архивные документы, касающиеся уничтоженных в последней войне монастырей. Например, Новоиерусалимского Воскресенского монастыря, воссозданного ныне благодаря ряду именно таких документов. В одном из них возведенные при патриархе Никоне крепостные сооружения монастыря описаны следующим образом: «Круг монастыря с трех сторон осыпной вал невысок, мелким диким камнем, а в четвертую сторону от

---

<sup>434</sup> Ильин М. А. Монастыри Московской Руси XVI века как оборонительные сооружения. – С. 80.

<sup>435</sup> Бусева-Давыдова И. Л. Развитие композиции русских монастырей эпохи классицизма. – С. 126–134.

<sup>436</sup> Савваитинов П. И. Оружейная палата Кирилло-Белозерского монастыря, по описным книгам 1668 года. – СПб.: В тип. Якова Третьякова, 1851. – С. 5.



Истры реки самородная земля без валу и по тому валу и самороду рублен город деревянной в две стены и скоблен, а по нем восемь башен с шатрами, внутри города кругом перила, город и башни и перила крыты тесом. Да с наружную сторону кругом города копан ров... По Московской дороге с приезде башня четверугольная, а в ней проезжие ворота в монастырь, а над вороты образ Воскресения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, писан греческим письмом в киоте... Перед вороты через ров мост с перилами... да в тех же воротех четыре пушки медныя в станках на колесах... да восемь пушек железных... да три затинныя пищали большия... да в той же башне часы боевые железные польское дело»<sup>437</sup>.

Таким образом, огромное значение в строительной практике крепостных стен и башен придавалось их оборонной функции. Планы крепостей имели такие геометрические формы, которые мастера каменных дел максимально приспособляли для ведения боя. «Ритмами своих структур» крепостные стены отвечали стратегии ведения сражений, подобно тому как «структурные ритмы» иконописи, знаменного пения, устройства символического райского сада монастыря подчинялись «философии ритма» высокого Божественного замысла.

Но «в том и состоит теологическая идея христианства, что она утверждает необходимость просветления всего видимого, всего эмпирического через связывание его с мистической сферой — все историческое бытие, все в жизни личности должно быть освящено через это преображающее действие Божией силы в эмпирической сфере...», — замечает прот. Василий Зеньковский<sup>438</sup>. И об этом следует помнить, ведь с первых шагов «планировка монастыря» по установке преподобного Сергия носила все же особый смысловой, символический характер,

---

<sup>437</sup> Леонид (Кавелин), архим. Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря составленное по монастырским актам. Гл. 2–8 // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. – М.: Университетская типография, 1874. – Октябрь-Декабрь. – Кн. 4. – С. 125–366.

<sup>438</sup> Зеньковский В., прот. История русской философии. – С. 45.

имела особую цель — сфокусировать весь ансамбль (постановкой ограды и келий) на соборной церкви, которая «яко некое око, всюду зряще и благолепием своим и вся удивляюще». Военные функции оказывались вторичны, и притяжение монастыря для христианина во все времена состояло в ином, бесконечно более значительном, — в духовном окормлении. Тяжелые исторические события наслаивались, но сакральное символическое значение монастырской ограды, делавшее ее одним из важнейших элементов канонического каркаса обители, не терялось. Первоначальный духовный смысл ограды — ограждение от греховного мира — во все времена христианского существования сохранялся подвижниками русского монашества как безусловная данность, как духовная истина.

Именно так мыслилась стена главной обители Московского государства, возведенная вокруг Троицкой обители при самом игумене Сергии и после его упокоения. «Без особой нужды выходить за ворота монастыря запрещалось, — читаем в Житии преп. Сергия. — Правило строго исполнялось братиею не только при жизни Преподобного Сергия, но и по кончине его. Когда Преподобный Пафнутий Боровский приходил в Троицкий монастырь помолиться Святой Троице и чудотворцу Сергию, и, исполнив свое желание, намерен был возвратиться в свою обитель: тогда братия вышли было провожать преподобного богомольца за ворота монастыря; но вспомнив завет Преподобного отца своего Сергия – не выходить за ворота, тут же остановились, и, помолившись, простились с Преподобным Пафнутием»<sup>439</sup>. И это правило поддерживалось постоянно. Так, в 1853 г. Синод одобрил составленные митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым) «Правила благоустройства монашеских братств в московских ставропигиальных обителях», в которых владыка напоминал о непреходящем монастырском правиле для насельников обителей: выход за пределы монастырских ворот кого-либо из

---

<sup>439</sup> *Никон (Рождественский), архиеп. Житие преподобного Сергия Радонежского. – С. 133.*

братии возможен лишь по уважительным причинам, днем, с возвратом до вечерней трапезы<sup>440</sup>.

Объяснение квадратной (прямоугольной) ограды, ставшей для православных обителей классической традицией (несмотря на возникавшие отступления), следует искать в области богословской символики, в частности символики квадрата. Так, структурную четверичность принято связывать с трактовкой св. Иринея Лионского. Решая вопрос о составе евангельского канона в конце II века, святитель мотивировал необходимость «ограничить число приемлемых Церковью евангелий четверицей от Матфея, Марка, Луки, Иоанна» утверждением, что «невозможно, чтобы евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо, так как четыре стороны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей»<sup>441</sup>. Отсюда становилось ясно, что «устраивающее все Слово, восседающее на херувимах и все содержащее, открывшись человеку, дало нам Евангелие в четырех видах, но проникнутое одним Духом... Ибо Херувимы имеют четыре лица и их лики суть образы деятельности сына Божия... Четверовидны животные, четверовидно и Евангелие и деятельность Господа»<sup>442</sup>. Заметим, что эта четверодейственность Господа с особой наглядностью открывается в иконографии Спаса в Силах, где Господь Вседержитель изображается на престоле, окруженном изображениями херувимов. Эта же четверодейственность свидетельствуется и литургически: на Царских вратах, открывающих вход в Небесное Царствие

---

<sup>440</sup> Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX – начале XX / П. Н. Зырянов // Монашество и монастыри в России. XI-XX века: исторические очерки / отв. ред. Н. В. Синецина, Ин-т российской истории. – М.: Наука, 2002. – С. 310–311.

<sup>441</sup> Копейкин К., *прот.* Пифагорейское учение о гармонии и его рецепция святоотеческой традицией // Основное богословие в 4 ч. Ч. 2 [Электронный ресурс]. – URL: [http://otechnik.narod.ru/kopeykinob\\_2.htm](http://otechnik.narod.ru/kopeykinob_2.htm) (дата обращения: 20.10.2017).

<sup>442</sup> Иринея Лионский, *сщмч.* Против ересей, кн. 3 // Ранние отцы Церкви. Антология. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – С. 627–724.

(которое в Евангелии пришло «в силе» (Мк. 9, 1), изображаются четыре евангелиста с четырьмя осеняющими их херувимами<sup>443</sup>.

Кроме того, с монастырем и монастырской оградой был связан и высокий духовный символический смысл текстов Откровения Иоанна Богослова, где повествуется о видении Небесного Иерусалима, Небесного Града, «имеющего большую и высокую стену», а сам «город расположен четырехугольником, и длина его такая же, как и широта». Идеальный абстрактный образ апокалиптического Града Небесного воспринимался в Древней Руси реально существующим. В летописях русского Севера, прилегавшего к стихиям Белого и иных морей, часто встречаются упоминания о виденном «рае на земле». Показательно, например, в этом отношении «Послание архиепископа Новгородского Василия ко владыце Тверскому Федору» (1347 г.): «А то место святого рая находил Моислав Новгородец и его сына Яков, и всех было их три юмы (лодки) и одна из них погибла, много блудив, а две их потом долго носило море ветром, и принесло их к высоким горам. И видеша на горе той написан Деисус лазорем чудным ... и свет бысть в месте том самосиян, яко не мощи человеку исповедати: и пребыша долго время на месте том, а солнца не видоша, но свет бысть многочастный, светлуся паче солнца; а на горах тех ликования многа слышахут, и веселия гласы вещающа...»<sup>444</sup> К этому же ряду исследователи относят и знаменитые легенды о Граде Китеже. В результате русский православный монастырь мыслился образно-символической моделью рая на земле. Содержавший многозначную христианскую символику Небесного Иерусалима, монастырь «напоминал и свидетельствовал о конечной цели христианского жительства — достижении вечного пребывания с Богом в Его Небесном царстве и Иерусалиме Новом...»<sup>445</sup>.

<sup>443</sup> *Иринея Лионский, сиѣмч.* Против ересей, кн. 3. – С. 627–724.

<sup>444</sup> *Лазарев В. Н.* Искусство Новгорода. – М.; Л., 1947. – С. 12.

<sup>445</sup> *Лебедев Л., прот.* Богословие Русской земли как образа обетованной земли Царства Небесного (на некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков). – С.147.

Следует заключить, что композиция древнерусского общежительного московского монастыря складывалась в сложное историческое время, сочетая в себе символику высоких религиозно-философских значений с задачами «военных остережений» от реальных врагов. Иными словами, и здесь «эмпирическое бытие держалось “причастием” к мистической реальности»<sup>446</sup>.

**Влияние монастырской реформы XIV–XV вв. на становление целостной модели русского монастыря.** Процесс собирания земель в единое Русское государство, способное дать отпор иноземным вторжениям, очень приметно отражался на «положении монашества, вынужденного посылно реагировать на общественные изменения», как замечает один из исследователей периода XIV–XV вв. Б. М. Клосс в работе «Монашество в эпоху образования централизованного государства. Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра»<sup>447</sup>. В свою очередь, перемены в жизни насельников монастыря проявлялись на особенностях устройства архитектурно-ландшафтного монастырского ансамбля. Рассмотрим это положение.

Автор указанной статьи обозначает «два главных момента» в жизни иночества периода XIV–XVI веков: новый уровень понимания аскетического идеала и проведенную реформу монастырского быта.

В связи с возросшим тяготением к аскезе и возобновлением исихастского учения, осязаемого в окружении преподобного Сергия, а позднее приведшего к духовным опытам преподобного Нила Сорского, – возросло распространение отшельничества и «отходных монастырей», т. е. скитских пустынных поселений на новых территориях севернее Москвы. «Причем, — замечает исследователь, — если раньше монастыри строились в основном в городах или ближайших пригородах, то в рассматриваемую эпоху обители чаще возникают в сельских местностях или вообще в глухих, малоосвоенных районах, на значительном

---

<sup>446</sup> Зеньковский В., *прот.* История русской философии. – С. 45.

<sup>447</sup> Клосс Б. М. Монашество в эпоху образования централизованного государства. – С. 57–80.

расстоянии от больших городов»<sup>448</sup>. Причины освоения северных территорий заключались не только в «убегании от соблазнов мира» (В. О. Ключевский), но, в первую очередь, в теснении русских земель «движениями» Литвы на Русь, в результате чего «граница Руси с Литвой и Польшей передвинулась в течение второй половины XIII – XIV века с Западной Двины и Западного Буга до Верхней Волги и Верхней же Оки – т. е. на 600–800 (!) километров к востоку. И Полоцкое, Киевское, Смоленское, Черниговское, Переяславское (на Днепре) и другие западные княжества Руси стали частями Великого княжества Литовского...»<sup>449</sup>. Таким образом, «убегая от <...> мира, основатели этих монастырей служили его насущным нуждам. До половины XIV в. масса русского населения, сбита врагами в междуречье Оки и верхней Волги, робко жалась здесь по немногим расчищенным среди леса и болот полосам удобной земли. Татары и Литва запирали выход из этого треугольника на запад, юг и юго-восток. Оставался открытым путь на север и северо-восток за Волгу; но то был глухой непроходимый край... Монах-пустынник двинулся и пошел туда смелым разведчиком»<sup>450</sup>. Многочисленные лесные монастыри, по замечанию В. О. Ключевского, напоминали опорные пункты крестьянской колонизации, становясь для крестьянства и «хозяйственным руководителем (в борьбе с лесом и болотом), и ссудной кассой, и приходской церковью, и, наконец, приютом под старость»<sup>451</sup>.

Помимо упомянутых отходных, отшельнических поселений монахов существовали и другие виды иноческой жизни: общежитие и житие особое. В *особножительских* монастырях иноки имели собственное имущество и проводили общие службы. Третьим видом монастыря были *общежительские* монастыри, где иноки отказывались от всякого имущества. Общежитийный устав, когда-то привезенный в русские монастыри Киевской Руси преподобным Феодосием, к XIV

<sup>448</sup> Клосс Б. М. Монашество в эпоху образования централизованного государства. – С. 57–80.

<sup>449</sup> Кожин В. В. История Руси и русского слова. – С. 387.

<sup>450</sup> Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства. – С. 193.

<sup>451</sup> Там же.

веку был забыт, как и не существовало давно самих общежительных монастырей. Между тем историческая ситуация требовала укрепления внутренней монастырской жизни. С этими задачами отдельные историки связывают и прошедшую в XIV в. очень существенную монастырскую реформу, направленную на «устроение апостольской общины в обителях» и на введение общежитийного устава Саввы Освященного<sup>452</sup>. Перевод обителей общежительских к общежительским сопровождался и некоторыми нововведениями в богослужении (изменением синаксарных чтений), пересмотром всей богослужебной литературы, приводимой в соответствие с Иерусалимским уставом.

Историк Русской церкви Е. Голубинский о введении общинножития пишет, ссылаясь на житие Сергия Радонежского, составленное Елифанием, учеником преподобного Сергия, жившем в Троицкой обители в 1380 г.: «В один от дней неожиданно пришли к преп. Сергию Греки из Константинополя, посланные от патриарха, и сказали ему, что вселенский патриарх Константинограда Кир Филофей благословляет его и посылает ему поминки или дары, состоящие из креста, параманда и схимы, и свою патриаршую грамоту. Преп. Сергий сказал было послам, что может быть они ошибаются и принимают его за другого; но эти отвечали, что они посланы именно к нему – Сергию. Тогда, воздав через послов благодарение патриарху и учредив подобающим образом их самих, преп. Сергий поспешил с грамотой патриаршей к митр. Алексею. Грамота читалась: “Милостию Божию архиепископ Константина града, вселенский патриарх, Кир Филофей о Святем Дусе сыну и сослужебнику нашего смирения Сергию, благодать и мир и наше благословение да будет с вами. Слышахом еже по Бозе житие твое добродетелно зело, похвалихом и прославихом Бога; но едина главизна еще не достаточствует, яко не общежитие стяжасте, понеже веси, преподобне, и самый богоотец пророк Давид, иже вся обязавый разумом, ничтоже ино тако возможе

---

<sup>452</sup> Никон (Рождественский), архиеп. Житие преподобного Сергия Радонежского. – С. 125.

похвалити, точию: се ныне что добро или что красно, но еже житии братии вкупе; потому и аз совет благ даю вам, яко да составите общее житие. И милость Божия и наше благословение да есть с вами”. Митрополит, прочитав грамоту патриарха, сказал Сергию, что если он, Богу прославляющему славящих Его, сподобился такого блага, что слух об его житии достиг до столь далеких стран и что если вселенский патриарх совещевает на великую зело пользу, то и он советует и благословляет. Преп. Сергей поспешил исполнить волю патриарха и митрополита и тотчас же ввел у себя в монастыре общинножитие»<sup>453</sup>.

То же говорится в житиях Сергия архиепископа Никона (Рождественского): «Преподобный Сергей, всегда кроткий и смиренный сердцем, всегда склонный снизить немощам братии, сколько можно это сделать без ущерба основным требованиям иноческой жизни, не решался сам, своею личною волею, без особенного указания свыше, ввести общежитие в своей обители. Тем не менее, именно ему, а не кому другому, судил Господь восстановить строгие общежительные уставы в монастырях северной Руси. И действительно, мы видим, что в тех обителях, которые были основаны его учениками, как-то: Пешношской, Андрониковой, Симоновой, общежитие было введено при самом учреждении сих обителей, и это сделано, конечно, по заповеди Преподобного Сергия. Промысел Божий помог ему ввести общежительный устав и в его Лавре...»<sup>454</sup>

Не все монастыри принимали общежительное нововведение. Поэтому реформа, распространявшаяся активно к концу XIV века, должна была быть рассчитана, в первую очередь, на вновь создаваемые монастыри, следуя евангельскому изречению: «яко вино ново в новы мехи влияти, и обое соблюдется; аще ли вино ново в мехи ветхи, и меси просядутся, и вино прольется, и обое погибнет» (Мф. 9, 17).

<sup>453</sup> Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: в 2 т. – Т. 2. Период второй, Московский. От нашествия Монголов до митрополита Макария включительно. – 919 с.

<sup>454</sup> Никон (Рождественский), архиеп. Житие преподобного Сергия Радонежского. – С. 126.



В Московском княжестве, как пишет Митрополит Макарий (Булгаков), около половины всех появившихся в XIV–XV вв. монастырей следует назвать творением рук самого Сергия, либо его учеников, либо их учеников<sup>455</sup>. В частности, одним из первых учеников преподобного Сергия Радонежского, Саввой (чудотворцем) по просьбе князя Юрия Дмитриевича, второго сына Великого Московского князя Дмитрия Донского, был основан Сторожевский монастырь в 1398 г. под Звенигородом (в 50 км от Москвы). Богородице-Рождественский Бобреев монастырь близ Коломны основан по благословию преподобного Сергия Радонежского, стал обетным: заложен святым Дмитрием Донским в благодарность Господу за дарование победы над Мамаем 21 сентября 1380 года. Первым настоятелем Богоявленского Старо-Голутвина монастыря на окраине Коломны (конец XIV в.) считается ученик Сергия – Григорий Голутвинский. Монастырские легенды утверждают, что под руководством преподобного Сергия было выбрано не только место обители, но и заложен первый храм, в честь Богоявления. Эти обители являлись «сторожами» Коломны и были очень значимы как звенья заградительной линии в обороне Москвы.

«На территории Великого княжения Владимирского общежительные порядки внедрялись тем же Сергием Радонежским (Благовещенская обитель на Киржаче), Стефаном Махрищским, Дмитрием (Прилуцким). В Нижнем Новгороде общежитие насаждалось Дионисием, архимандритом Печерским». Кирилло-Белозерский монастырь под Вологдой *основан* (конец XIV в.) преподобным Кириллом *Белозерским*, иноком Московского *Симонова монастыря* и учеником *преподобного Сергия*. В результате к северу от Москвы образовалась целая монашеская область, которую писатель и историк церкви А. Н. Муравьев (в середине XIX в.) назвал “Русской Фиваидой” – по аналогии с Фиваидой Египетской, колыбелью раннехристианского монашества: “Преподобный Сергий

---

<sup>455</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. – С. 187.

стоит во главе всех на южном краю сей чудной области и посылает внутрь ее своих учеников и собеседников, а преподобный Кирилл [Белозерский], на другом ее краю, приемлет новых пришельцев и расселяет обители окрест себя, закидывая свои пустынные мрежи даже до Белого моря и на острова Соловецкие»<sup>456</sup>.

Исследователи указывают на безусловность инициативы в монастырских преобразованиях и самого митрополита московского Алексия. Сравнение ранних летописных известий и памятников агиографической литературы о монастырях с общежительным устройством позволяет утверждать, что «именно при митрополите Алексие в Москве и Подмосковье общежительный устав приняли Чудов (1365 г.), Андроников, Симонов, Серпуховской Высоцкий (1374 г.), Высокопетровский и Троице-Сергиев монастыри». Причем «осуществлялась монастырская реформа в первую очередь в тех обителях, где митрополит был епархиальным владыкой. В частности, начало реформы связано с основанием в 1365 г. кремлевского Чудова монастыря. Тогда же, в XIV в., Православный мир переходит в отправлении богослужения на Иерусалимский устав, распространившийся в значительном количестве вариантов русских списков»<sup>457</sup>.

Митрополит Алексей «происходил из родовитого боярства, искони привыкшего делить с князьями труды обороны и управления страны... шел боевым политическим путем, был преемственно главным советником тех великих князей московских, руководил их боярской думой, ездил в орду ублажать ханов, отмаливая их от злых замыслов против Руси, воинствовал с недругами Москвы всеми средствами своего сана... с неослабной энергией отстаивал значение Москвы, как единственного церковного средоточия всей политически разбитой Русской земли»<sup>458</sup>. Митрополит Алексей всячески поддерживал идею и практику

<sup>456</sup> Муравьев А. Н. Русская Фиваида на Севере. – С. 7-8.

<sup>457</sup> Кюсс Б. М. Монашество в эпоху образования централизованного государства. – С. 60–61.

<sup>458</sup> Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства. – С. 98.

«общего жития» и деятельность в этом направлении преподобного Сергия. По идее митрополита общежительные монастыри должны были стать:

- центрами христианского благочестия на Руси;
- центрами, ориентированными на Москву, а значит способствовать усилению политического единства;
- центрами возрождения и укрепления общинных идеалов и идеи единения;
- крепостями, выполняющими военно-оборонительные функции.

И последующая история показала, как оказался прав митрополит: духовно-политическая жизнь Русского государства во многом строилась вокруг вновь основанных монастырей<sup>459</sup>. Проводимая реформа была направлена на создание хорошо организованных общежительных монастырей-киновий, подчиняющихся твердой дисциплине и четкой регламентации. Нестяжание, послушание, молитва и труд выдвигались в основу монастырского братства. Иерусалимский устав вводил в церковную службу правило почитания властей: многолетие пелось князю, архиепископу и игумену обители.

Таким образом, реформа оказалась своевременной и соответствовала сложившейся исторической ситуации на Руси, которая требовала соборности, напряжения и единения разных социальных сил. Митрополичья кафедра с владыкой Алексием, иницирующая реформу и поддержанная великокняжеской властью, находила опору в самом монашестве, в подвижниках строгой жизни. Великим устройтелем монастырей при этом становится преподобный Сергий.

В самом Троицком монастыре введение общежития произошло в период 1364–1376 гг. В Житиях Сергия Радонежского суть такого переустройства объясняется следующим образом: «И тако разделиша братию по службам: ового келаря, ового же повара, иным же хлебы реша печи, иному же болным служити. Приложиша же и то – никому же ничто же не держати отнюдь ни мало, ни много,

---

<sup>459</sup> *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. – С. 182.

ни своим звати, но вся обща имети»<sup>460</sup>. «Теперь Преподобный Сергей со всем усердием занялся устройством полного общежития в своем монастыре. Немало новых трудов и забот легло на него при введении новых порядков в обители. До сего времени он мог не заботиться о житейских потребностях всего братства <...> к нему приходили больше за духовным советом <...> теперь приходилось заботиться и о пище, и об одежде, и обо всем, необходимом для братии <...> Общежитие потребовало устройства особых помещений для трапезы, хлебопекарни, амбаров, кладовых и под. И все это было построено»<sup>461</sup>.

Подвижничество преподобного Сергея оказало непреходящее значение и на формирование основополагающих русских религиозно-философских воззрений, глубоко воздействовавших на отечественную общественно-политическую мысль. Историки замечают, что о религиозно-философских представлениях Сергея Радонежского «говорить не так просто», поскольку он не оставил после себя ни единой строки. Поэтому учение преподобного Сергея Радонежского выводят, подробно исследуя особенности его повседневной жизни, описанной в житиях. В частности, известны драматичные моменты истории, когда он помогал прекратить кровопролитные усобицы князей, благословлял на битву с Мамаем русское воинство и своих иноков Александра Пересвета и Андрея Ослябю, посвятив их в схиму перед сражением, когда отказался от приглашения занять митрополичью кафедру по упокоении митрополита Алексия.

Стремясь к «жизни во Христе», Сергей Радонежский в своей обители утверждал идею и практику «высокого жития» как реальный пример нравственного совершенства, как некий общечеловеческий идеал. Главные составляющие этой идеи были выражены в его завещании инокам «иметь чистоту душевную и телесную и любовь нелицемерную», «смирением украшать себя», «единомыслие друг с другом хранить», «ни во что ставить честь и славу жизни

<sup>460</sup> Тихонравов Н. Древнее житие преподобного Сергея Радонежского. – С. 46.

<sup>461</sup> Никон (Рождественский), архиеп. Житие преподобного Сергея Радонежского. – С. 129.

этой, но вместо этого от Бога воздаяния ожидать, небесных вечных благ наслаждения»<sup>462</sup>. Практикуя нищелюбие, смирение и любовь, Сергей «не приветствовал полной нищеты и побирушничества, чем занимались монахи других обителей. Троицкий игумен очень высоко ценил человеческое достоинство, которое дано от Бога и которое человек обязан соблюдать»<sup>463</sup>. Поэтому в общежительской обители практиковался каждодневный совместный труд, поддерживавший существование обители и братии.

В основы «высокого жития» включалась и идея «внутренней» духовной свободы как высшей свободы, в основе которой лежат сказанные Христом слова: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными». (Ин. 8, 32). Суть идеи — в познании истины под воздействием благодати Святого Духа и вступления на путь спасения. «Познание истины убеждает человека в бессмысленной суетности мирских забот, но одновременно многократно укрепляет его духовные силы. Следовательно, овладевший истиной человек оказывается свободным по отношению к окружающему миру и ко злу, которое этот мир наполняет. Более того, он начинает противостоять злу»<sup>464</sup>.

Условием «высокого жития» Сергей считал *единомыслие*, как для отдельного человека, так и для монастырской обители и общества в целом. Единомыслие в обители приводит к единству помыслов и единству действий иноков, умножающих тем самым Христову Любовь на земле и подающих пример окружающим мирским людям. Единомыслие в обществе порождает идею единства Руси, чем Русь может спастись. Единомыслие отдельного человека говорит о единстве души, обращенной на служение Господу.

Большое значение в познании Божьего Промысла преподобный Сергей придавал мистическому познанию (с Божественными видениями и знамениями),

---

<sup>462</sup> *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. – С. 184.

<sup>463</sup> Там же. – С. 184.

<sup>464</sup> Там же. – С. 186.

восходившему к традициям византийской церкви, в связи с чем Г. П. Федотов писал: «Мы имеем полное право видеть в преподобном Сергии первого русского мистика, то есть носителя особой, таинственной духовной жизни, неисчерпаемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы. Тайны его духовной жизни остались скрытыми для нас»<sup>465</sup>. Символическая основа видений заключалась в Библии, пронизанной идеями знамений и видений. Библия изучалась и признавалась русским православием с XI века, когда появилось большое число памятников переводной восточной литературы, особенно яркими были апокрифические сочинения. Однако атмосфера монашеской мистики видений возникла на Руси только с конца XIV – начала XV века, и Сергей Радонежский находился у ее истоков.

Таким образом, воззрения Сергия Радонежского, слагавшиеся в процессе опыта иноческой жизни преподобного, стали важным этапом в развитии русской религиозно-философской мысли. Они влияли на становление основ внутреннего быта и строя иноческих взаимоотношений в его обители и обителях, устраиваемых его учениками. В период Троицкого скита, затем особножительного монастыря, и в период общежительной реформы эти воззрения, безусловно, отражались и на внешней стороне устройства монастырской обители игуменом Сергием.

Троицкий монастырь был начат с отшельнической келии Сергия в пустынном лесном месте в нескольких верстах от Хотькова, где он подвизался около двух лет. «Затем его пустынька начала превращаться в монастырь... Собравшиеся к последнему 12-ть человек монахов, поставившие для себя столько же отдельных келий, не образовали из себя настоящего монастыря, но представляли из себя слободку 12-ти особо келейников, из которых каждый был сам, и только все признавали самого основателя за старшего между собою. Однако преп. Сергием дан был слободке и некоторый вид монастыря относительно внешности и

---

<sup>465</sup> Федотов Г. П. Святые Древней Руси. – 242 с.

относительно внутренних порядков. Келии обнесены были одним общим тыном, у ворот которого приставлен был нарочитый вратарь; в церкви, поставленной преп. Сергием, заведено было ежедневное общественное богослужение; <...> В отношении хозяйственном каждый келейник был совершенно сам по себе, исключительно сам обязанный заботиться о своей пище и о своем одеянии, и о всех вообще своих потребностях. Но принявший всех других к себе в сожителство преп. Сергей старался, по словам Епифания, служить всем, как раб купленный, т. е., как будто бы он был полным и настоящим холопом всех: он рубил всем дрова, носил воду, толоч в ступе толочко и молот в жерновах муку, пек для всех хлеба и варил пищу, шил одежду и обувь (видно, что кроме искусства плотничьего он знаком был еще и с искусствами портняжным и сапожным)»<sup>466</sup>.

Троицкая община количеством из 12 монашествующих сохранялась несколько лет, новые иноки пополняли ее в случае чьей-либо смерти. Такая практика основания монастырей двенадцатью иноками существовала издревле. С. В. Перевезенцев указывает на практику кратного числа 12 иноков в монашеских общинах ирландской церкви, а также, предположительно, в первой общине Киево-Печерского монастыря<sup>467</sup>. Сакральное значение числа «12», Новозаветное апостольское, присутствовало уже и в Ветхом Завете. Особенности поставления келий, уже после общежительной реформы, описаны иеромонахом, агиографом Пахомием Сербом (Логофетом, ум. не ранее 1484): «Егда же рассуднейший пастырь и премудрый в добродетелях муж монастырь большой воздвиг, келий убо четверообразно сотворити повеле, посреде их церковь во имя живоначальных Троицы, отовсюду видима яко зеркало, трапезу же и ина елика на потребу братиям»<sup>468</sup>. Такой порядок келий, с четырех сторон сосредоточенных вокруг

<sup>466</sup> Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: в 2-ух тт. – Т. 2. Период второй, Московский. От нашествия Монголов до митрополита Макария включительно. – 919 с.

<sup>467</sup> Перевезенцев С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи. – С. 189

<sup>468</sup> Тихонравов Н. С. Древнее житие преподобного Сергия Радонежского. – 362 с.

Троицкого храма, выражал «единомыслие», «единство помыслов» в иноческом братстве с концентрической устремленностью к «истине Христовой» – храму.

Сам храм в обители преподобного Сергия был необычен своим посвящением Святой Троице Единосущной и Нераздельной. Священник Павел Флоренский, изучавший историю и художественные сокровища Троице-Сергиевой Лавры, подчеркивал этот глубокий символический смысл посвящения, и с ним следует согласиться: «По творческому замыслу основателя, Троичный храм, гениально им, можно сказать, открытый, есть прототип собирания Руси в духовном единстве, в братской любви. Он должен быть центром культурного объединения Руси, в котором находят себе точку опоры и высшее оправдание все стороны русской жизни»<sup>469</sup>. Вскрывая суть и истоки идеи «Троичного храма», отец Павел Флоренский указывал на особенности времени преподобного Сергия, времени возникновения Московской Руси, как совпавшего «с одной из величайших культурных катастроф» – концом Византии, когда «Византийское Средневековье перед падением дало особенно пышный расцвет, как бы предсмертно, с обостренной ясностью, сознавая и повторяя свою идею». XIV век, ознаменованный так называемым третьим Возрождением Византии при Палеологах, стал «веком пробуждения всех духовных сил царства Ромеев... — и в умозрении, и в поэзии, и в изобразительных искусствах». Древняя Русь в этот момент действительно становилась наследницей и преемницей духовного наследия Византии и, в частности, важнейших догматов, двух центральных и «вечных» проблем — проблемы Троицы и проблемы воплощения, в связи с которыми отстаивались «абсолютность Божественная, с одной стороны, и абсолютность же духовной ценности мира – с другой...»<sup>470</sup>. Троицкий храм в обители Сергия становился сознательно воздвигнутым символом идеи. Свящ. Павел Флоренский, как кажется,

---

<sup>469</sup> Флоренский П. А., *свящ.* Троице-Сергиева лавра и Россия // Журнал Московской Патриархии. – 1988. – № 2, 3. – С. 54–69.

<sup>470</sup> Там же.



точно замечает и относительно практики храмов с таким посвящением до времени преподобного Сергия, что они были лишь «историческими случайностями, не входящими в планомерное течение истории, либо – как смутные предчувствия того целостного явления, которое раскрывается лишь с XIV века» как оформившаяся и воздвигнутая идея<sup>471</sup>.

Храм Пресвятой Троицы преподобный Сергий строил, воплощая в нем призыв к единению Русской земли, «чтобы постоянным взиранием на него побеждать страх пред ненавистною раздельностью мира». Называясь Живоначалной, Троица служила «началом, истоком и родником жизни, как единосущная и нераздельная, ибо единство в любви есть жизнь и начало жизни, вражда же, раздоры и разделения разрушают, губят и приводят к смерти...»<sup>472</sup> Начиная с этого храма Троицное храмоздательство будет связываться с именем преподобного Сергия, а Троицные храмы не без причины наделяться Сергиевскими приделами. Духовная суть Троицкого храма преп. Сергия выразилась в ее храмовой иконе – «Троице», написанной учеником ученика преподобного Сергия Андреем Рублевым.

**Организация архитектурно-пространственной композиции древнерусского монастыря XIV–XV вв.** Общежительная реформа монастырей в XIV–XV вв., начатая при участии и руководстве митрополита Алексия и преподобного Сергия Радонежского, была связана с процессом больших исторических движений, направленных к единению разрозненных русских земель, сопротивлению иноземным вторжениям и становлению русской культурно-исторической общности. Связь монастыря и мира в этот период символически запечатлела иконопись XV века, в которой (по упокоении преподобного Сергия в 1392 году и уже вскоре обретению его мощей и замены деревянного Троицкого собора каменным в 1422–1424 гг.) появляются композиции, посвященные истории

<sup>471</sup> Флоренский П. А., *свящ.* Троице-Сергиева лавра и Россия. – С. 54–69.

<sup>472</sup> Там же.

этой обители. В частности, в иконописном сюжете «Явление Богоматери преподобному Сергию» монастырь представлен как духовная крепость, как пространство, основанное на иных, не от мира взятых законах, противопоставленное суетному миру. Однако, наряду с закрытостью и «инаковостью», монастырь изображается иконописцем неожиданно открытым, обращенным к миру: его стена разомкнута и как бы пропускает храм обители наружу<sup>473</sup>. Так символически запечатлелась иконописцем духовная связь с земным отечеством русской монастырской обители и ее великого молитвенника, «игумена Русской Земли» Сергия Радонежского.

Сложное движение по сплочению отечественных сил шло в параллели и под сильным влиянием возраставшей религиозно-философской мысли, поднявшейся к этому моменту до усвоения высоких традиций византийского религиозного мистического опыта. Византийскому христианству придается национальное звучание, преобразившее его поистине в религию народную. Значение преподобного Сергия здесь было более чем велико, как велико было в целом и его влияние на всю отечественную общественно-политическую жизнь.

Перемены коснулись и устройства архитектурно-ландшафтного монастырского комплекса, о чем можно судить, в первую очередь, по житийным памятникам. С принятием реформы и общежительного устава монастырь в течение XIV–XV вв. менялся в сторону более полного обустройства. Заводимое общее монастырское хозяйство обязывало к возведению многочисленных хозяйственных построек и иноческих общежитий. Реформа постепенно приводила монастырский ансамбль к целостному композиционному решению, включавшему теперь утилитарную часть зданий: трапезную, иноческие общежития и целый ряд подсобных хозяйственных помещений. В этот период первенствовали деревянные строения, в следующий период (XVI–XVII вв.) их начнут заменять каменными. В

---

<sup>473</sup> Бузыкина Ю. Н. Образ священного града и монастыря в русской живописи Позднего Средневековья: XVI – первая половина XVII вв.: дис. ... канд. искусствоведения. – М., 2011. – С. 19.

результате весь комплекс с разнообразием функциональных зданий получал завершающее слово в своем развитии. Такое обустройство придавало монастырю внешнюю полноту самостоятельного, слаженного единого мира, обособленного поселения, обеспечивающего себя всем необходимым.

Заимствуя основополагающие канонические элементы монастырского ансамбля из христианского афоно-византийского опыта, русский общежительный монастырь в XIV–XV вв. развивал свое собственное прочтение «заданного канона». Сопоставление устройства святых обителей подмосковных с образцами, допустим, афонскими, обнаруживает с первого взгляда разность, продиктованную природными условиями. Располагающиеся на неприступных горных высях, на скалах у морского берега, афонские монастыри производят впечатление грозных крепостей, каменных твердынь, где ограждением служат мощные стены самих монастырских зданий, собранных в неправильные прямоугольники (или квадраты), зависимые от горного рельефа. На плоскостных пространствах афонские монастыри не культивируют значительных оград, но имеют, как правило, совсем невысокую стену из горного щебня сугубо символического значения.

В свою очередь, самобытность московских и подмосковных монастырей определялась так же природными условиями и характерным менталитетом. Монастыри общежительные при преподобном Сергии вписывались в простирившиеся равнинные земли, покрытые лесами, озерами, реками. Выбор был широк, и место избиралось обычно на небольшой возвышенности, вблизи водных источников. При этом культивировалось «внутреннее делание» с отстраненностью от мирского «стяжательства», что не нарушалось совместным трудом ради блага братии в условиях общежития. Практиковалось представление о необходимости сохранения первозданного нетронутого пейзажа, и во время преподобного Сергия монастырь «жил в первобытном лесу». Об этом читаем у В. О. Ключевского: «Мир приходил к монастырю [Троицкому] с пытливым взглядом, каким он привык смотреть на монашество... смотрел на чин жизни в монастыре преподобного

Сергия, и то, что он видел, быт и обстановка пустынного братства поучали его самым простым правилам, которыми крепко людское христианское общежитие. В монастыре все было бедно и скудно, или, как выразился один разочарованный мужичок, “все худостно, все нищетно, все сиротинско”; в самой ограде монастыря первобытный лес шумел над кельями и осенью обсыпал их кровли палыми листьями и иглами... в деревянной церковке за недостатком свеч пахло лучиной; в обиходе братии столько же недостатков, сколько заплат на сермяжной ряске игумена... Но все дружны между собой и приветливы к пришельцам, во всем следы порядка и размышления, каждый делает свое дело, каждый работает с молитвой и все молятся после работы; во всех чуялся скрытый огонь, который без искр и вспышек обнаруживался живительной теплотой, обдававшей всякого, кто вступал в эту атмосферу труда, мысли и молитвы»<sup>474</sup>.

Облик русского монастыря прочно был связан с исторической судьбой отечества. В полной мере такую связь демонстрируют стены сохранившихся обителей, недвусмысленно говорящие об их оборонительных функциях. Начинаясь с деревянного символического тына (частокола), с необходимостью участия в военных действиях монастырские стены становились мощными, высокими дубовыми (сосновыми) ограждениями с боевыми башнями, наконец (в XVI–XVII вв.) – каменными со всеми фортификационными оснащениями и устройствами. Геометрические формы общего плана крепости приспособлялись мастерами к ведению оборонительных действий. Но могучая богатырская стена осталась характерной особенностью русского монастыря и после освобождения Руси от вражеских нападений, она присутствовала и в монастырских комплексах городского типа, не рассчитанных на оборону. Стены выполняли первоначальное каноническое значение защиты от мирского греха и помогали монастырю обособиться в самостоятельный пространственный мир – «райский мир на земле»,

---

<sup>474</sup> *Ключевский В. О.* Значение преподобного Сергия для русского народа и государства. – С. 100.

по русскому иноческому пониманию. Ворота монастырских стен (как и ворота стен древнего города, а иногда и башни) извне и изнутри по восточно-монастырской традиции имели святые иконы, перед которыми часто горели лампы. Следовательно, стена монастыря воспринималась как образ божественной силы, ограждающей от нашествия врагов, она же «свидетельствовала о надежде православных не столько на крепость вещественных стен, сколько на крепость Божию и молитвы святых, невидимо охраняющих обитель»<sup>475</sup>.

Устройство Троицкого монастыря преподобным Сергием с квадратной оградой, поставленным в центр храма и собранными с четырех сторон вокруг него кельями (что ясно из очень редкого для XIV–XV вв. – относительно формы ограды и постановки келий – сообщения в житии преподобного), стало традицией древнерусского и последующего времени. Отступление от этих правил и, в частности, постановка стен в иной геометрической форме, связывалось либо с новыми инженерными фортификационными проектами, либо с особенностями рельефа местности, либо с раздвигавшимся и расстраивавшимся монастырским пространством (как произошло с Троице-Сергиевой лаврой в XVI столетии), либо (в городских условиях) с теснящими монастырь окружающими застройками. Преподобный Сергей был одним из высокообразованных в богословии человеком и, безусловно, имел представление о богословской символике монастырского устройства, касавшейся «квадратной планировки» ограды монастыря и значений «четверичности», а также представлений о монастыре как подобии «Небесного Иерусалима» (Откр. 21, 1-2). Ведь уже при его жизни Троицкая обитель была важнейшим центром по переводу и переписи богословской литературы. При этом мир канонической монастырской символики расширялся в связи с освоением русскими мыслителями библейской традиции и догматического богословия, наполнения их собственным, национальным содержанием. При преподобном

---

<sup>475</sup> Лебедев Л., *прот.* Богословие Русской земли как образа обетованной земли Царства Небесного (на некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков). – С. 140–175.

Сергии один из важнейших и сложнейших для толкований догматов – догмат о Св. Троице (или тринитарный догмат), о «неслиянности и нераздельности» Божественного триединства, трактованный преподобным как символ единства небесного и земного, как символ единства Церкви и как символ единства Ветхого и Нового Заветов – получает воплощение в русской иконописи и храмовом зодчестве, в целом композиционно-пространственном устройстве монастыря.

### **3. 2. Монастырь как центр русской духовности и государственности: монастырские комплексы XVI-XVII вв.**

XV–XVI века стали временем национально-государственного подъема Русского государства, центром которого после двухвековой борьбы окончательно становится Москва. Важнейшим историческим событием пятнадцатого столетия, кардинально повлиявшем на дальнейший ход русской истории и истории русской церкви, стала Флорентийская уния (1439) между Византией и Римом, отвергнутая Иерусалимским собором Православной Церкви (1443) и негативно воспринятая на Руси. Вскоре Русская Церковь была провозглашена автокефальной (1448), независимой от константинопольского патриарха, и русская митрополия разделилась (1458) на Московскую и Киевскую, расположенную в границах Литовского государства. В 1453 году Византийская империя, завоеванная турками, прекращает свое существование, а Русское государство в 1480 г. избавляется окончательно от татаро-монгольского ига усилиями великого князя Ивана III Васильевича. В середине XVI столетия был провозглашен титул Царя Всея Руси, а в конце этого века Московский митрополит принял титул Патриарха (1589) – независимого главы собственной Великой Церкви.

На эту сложную канву событий накладывались эсхатологические ожидания, связанные с толкованием 1492 года (по некоторым летоисчислениям) как завершения седьмого тысячелетия от сотворения мира, по многим пророчествам

предварявшего Второе пришествие Христа и конец света. Но пророчества не сбылись, и в освобожденной Руси с конца XV столетия начинается напряженная духовная работа по осмыслению своего нового всемирно-исторического значения. Смысл совпадения исторических и мистических событий «виделся совершенно определенный — Сам Господь, покаравший за грехи Византийскую империю, но освободивший Русь и не допустивший погибели мира, избрал Московское государство для осуществления на земле неких Высших, Божественных предначертаний»<sup>476</sup>. Начинают утверждаться историософские положения об особой миссии русского народа. Появляется идея «странствующего царства»: первые два Рима (Рим и Константинополь) пали, третьим Римом русская мысль признает Москву («Москва – Третий Рим»). Вопросы места и значения в новом царстве Церкви и царя становятся основополагающими.

К этим вопросам обращена обильная публицистика XVI столетия, ряд памятников, развивающих идею о единой универсальной монархии с центром в Москве. Новгородская «Повесть о белом клобуке» поднимает предсказание папы Сильвестра (IV в.) и проводит мысль о том, что с падением «ветхого» Рима и «нового» Рима-Константинополя «на третьем же Риме, еже есть на русской земли, благодать святого духа возсия. Вся христианская придут в конец, и снидутся во едино царство русское», а «патриарший чин... такожде дан будет русстей земли во времена своя»<sup>477</sup>. «Знаменательно, — пишет А. Г. Кузьмин, исследователь древнерусской публицистической мысли, — что эта повесть появилась именно в Новгороде (только в Новгороде архиепископы и носили белый клобук), где издавна церковная власть претендовала на решение светских вопросов»<sup>478</sup>. Собором 1667 года «Повесть о белом клобуке» была осуждена как лживая. «Лживость»

<sup>476</sup> *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. — С. 201.

<sup>477</sup> Памятники старинной русской литературы / под ред. Н. Костомарова. — СПб., 1860. — Вып. 1. — С. 296.

<sup>478</sup> *Кузьмин А. Г.* Публицистика и общественная мысль. — С. 113.

заклучалась, прежде всего, в попытке объявить кlobук архиепископа «честнее» царского венца<sup>479</sup>.

Иное направление носило «Послание Спиридона-Саввы о Мономаховом венце», написанное митрополитом Спиридоном и посвященное генеалогии русского правящего дома, знатности его происхождения и права на все исконно русские земли перед претензиями литовских князей. «Послание» стало основой «Сказания о великих князьях Владимирских», за которым последовали «Родословцы» (середина XVI в.) и фундаментальная Степенная книга, утверждавшая первенство московских князей. Это была апология единства Руси и величия московских князей.

Формулировка идеи «Москва – третий Рим» наиболее последовательно представлена в посланиях старца псковского Елеазарова монастыря Филофея, выступавшего против сепаратистских устремлений присоединенных к Москве псковитян и советовавшего им терпеть «неправды» княжеских наместников во имя блага всех христиан. По Филофею, Русское царство — единственное православное царство в мире, являющееся хранителем православных святынь и до второго пришествия Христова — оплот вселенского христианства. Старец обращался к великому князю со ставшей знаменитой фразой: «вся христианские царства снисдошася в твое едино: яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти». Эта фраза выражала древнерусский идеал Святой Руси, «связанный с верой в историческую реальность подлинно православной государственности. В идеологии “Москвы – третьего Рима” присутствовало византийское по своему происхождению представление о монархе как вожде и руководителе церкви»<sup>480</sup>. С этой историософской концепцией прот. Василий Зеньковский связывает и «всю церковно-политическую идеологию, относящуюся к излюбленной русской идее, — идеологию «самодержавия» и связанное с этим учение об отношении Церкви и

---

<sup>479</sup> Кузьмин А. Г. Публицистика и общественная мысль. – С. 114.

<sup>480</sup> Сербиненко В. В. Русская философия. – С. 22.



государства». Философ указывает, что «русские церковные круги взяли от Византии идею священной миссии царской власти» и что «еще в XVII веке восточные патриархи утверждали, что русские цари преемственно получили власть византийских императоров»<sup>481</sup>. В этом видна была их надежда на освобождение Россией Константинополя от турецкого владычества.

Теоретиком священной миссии царя стал преп. Иосиф Волоцкий, выдающийся церковный деятель и писатель конца XV–начала XVI века. «Царь, по своей природе, подобен всякому человеку, — писал преп. Иосиф, — а по своей должности и власти подобен Всевышнему Богу». Учение о царе не было утопией, но «было выражением *мистического понимания истории*. Если смысл истории — запредельный (подготовка к Царствию Божию), то сам процесс истории, хотя и связан с ним, но *непостижим* для человеческого ума. Царская власть и есть та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божией... В царе утверждается «таинственное», т. е. недоступное рациональному осознанию сочетание начала божественного и человеческого, в нем освещается историческое бытие. Эта идеология тем более была дорога церковному сознанию, что в ней весь исторический процесс мыслился движущимся к своему оцерковлению»<sup>482</sup>.

Таким образом, вторая половина XV и XVI столетие оказались необычайно насыщенными событиями в церковной жизни. Прямо или косвенно многочисленные идеологические споры, споры о вере, о путях спасения были связаны с монастырями.

Непосредственно касалось монастырей крупное церковно-богословское разногласие между преп. Иосифом Волоцким и преп. Нилом Сорским о церковных имуществах (о возможности или недопустимости церковных землевладений, имуществ и занятий сельским хозяйством с позиций христианства). Возникшее разногласие стало основой двух типов религиозно-философской мысли.

---

<sup>481</sup> Зеньковский В., *прот.* История русской философии. – С. 53.

<sup>482</sup> Там же. – С. 55.

Преподобный Иосиф, будучи учеником Пафнутия Боровского и приверженцем строгого личного аскетизма, решительно выступал за право владения монастырями земельной собственности. «Ведь только обладая собственностью и не заботясь о хлебе насущном, монашество будет увеличиваться и, следовательно, заниматься своим главным делом — нести в народ Слово Божие. Более того, лишь богатая церковь, по убеждению преподобного Иосифа, способна приобрести в обществе максимум влияния. В то же время он настаивал на том, чтобы все монастырские богатства направлялись на благотворительность и исполнение иных социальных целей»<sup>483</sup>. Иначе смотрел на эти вопросы Нил Сорский и его последователи — «заволжские старцы», понимая задачи Церкви в отношении к государству как молитвенные заботы и опасаясь церковного обмирщения. Они, не забывая о мистической природе Церкви, категорично сторонились сближения Церкви и государства, двух разных видов бытия. Преподобный Нил с учениками, как «новый опыт, аскеза и искус духа», продолжали «искание безмолвия и тишины», отрицая для себя «общежитие», слишком организованное и слишком шумное. Они не приняли идей Иосифа Волоцкого и его призыва к прямому религиозно-социальному действию на почве созданных общежительных монастырей и их хозяйственных угодий.

В фундаментальном труде «Пути русского богословия» протоиерей Георгий Флоровский, подчеркивает, что мировоззрение преп. Иосифа определялось идеей «социального служения и призваний Церкви» и «идеал Иосифа — это своего рода хождение в народ», а такое «хождение» было важным и своевременным: «нравственные устои в народе были не крепки, и тягота жизни скорее сверх сил». Таким образом, строй монашеской жизни, «рассматриваемый и переживаемый [преподобным] как некое социальное тягло, как особого рода религиозно-земская служба», можно было оправдать требованием времени<sup>484</sup>. Поясняя это положение,

<sup>483</sup> *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. — С. 219.

<sup>484</sup> *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. — С. 18.

прот. Георгий Флоровский пишет: «Неточно сказать, что внешний устав или обряд жизни заслоняет у него внутреннее делание. Но само молитвенное делание у него изнутри подчиняется социальному служению, деланию справедливости и милосердия <...> Он был великим благотворителем, «немогущим спострадателем», и монастырские «села» защищал он именно из этих филантропических и социальных побуждений <...> обращал свою обитель то в сиропитальницу, то в странноприемный дом <...> учреждал «божедомье» в погребение странным...». Самого царя Иосиф «включал в ту же систему Божия тягла, — и Царь подзаконен, и только в пределах Закона Божия и заповедей обладает он своей властью. А неправедному царю вовсе и не подобает повиноваться, он в сущности даже и не царь, — «таковой царь не Божий слуга, но диавол, и не царь, а мучитель»<sup>485</sup>. Таковую традиционную для христианства точку зрения на монархическую власть он «сформулировал в своем знаменитом “Просветителе”, впоследствии настольной книге Ивана Грозного. И никогда от нее не отказывался»<sup>486</sup>. Преподобный Иосиф связывал новое время с новым уровнем общения государства и Церкви: «Как царь служит делу Церкви, так и Церковь служит государству, не отделяя себя от него»<sup>487</sup>.

Таким образом, «спор шел о самых началах жизни и пределах христианской жизни и делания», и противостояние иосифлян и последователей Нила Сорского было не противостоянием правды и лжи, но здесь на почве монастырского служения «сталкивались две правды»<sup>488</sup>.

Однако «нестяжательство» осуждается Соборами 1503 и 1531 гг., и жизнь общежительных монастырей, последовавших реформе преподобного Иосифа, обращается в сторону внимания и помощи миру и государству. Это направление развивают воспитанники Иосифо-Волоколамского монастыря, которым принадлежали к 1509 году минимум пять епархий из восьми с монастырями,

<sup>485</sup> Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. — С. 18.

<sup>486</sup> Сербиненко В. В. Русская философия. — С. 21.

<sup>487</sup> Зеньковский В., прот. История русской философии. — С. 55.

<sup>488</sup> Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. — С. 21.

наделенными крупными земельными угодьями<sup>489</sup>. В связи с такой реформой, утвержденной в начале XVI века и (несмотря на известные возникавшие попытки лишить монастырей земель в пользу государства) поддерживаемой московскими правителями (Иоанном III, Василием III, Иоанном IV), общежительные монастыри начинают расти и получать возможность обзаводиться полным натуральным хозяйством с землей, речными и лесными угодьями, вступать в торговые отношения с окружающим миром. Активно поддерживавшие рост и укрепление государственности иосифляне становились исповедниками и идеи «Москвы – Третьего Рима».

Последующая эпоха XVII века обозначилась крупным столкновением государства и Церкви в лице патриарха Никона и царя Алексея Михайловича. Борьба патриарха «против абсолютистских притязаний царского самодержавия на господство в церковных делах... привела в 1666 году к возникновению знаменитого судебного “дела” патриарха», к лишению сана, к ссылке и заточению в Ферапонтов монастырь<sup>490</sup>. Но фигура Святейшего Патриарха Московского и всея Руси была столь значительна, что далеко не исчерпывалась обрядовыми исправлениями и судебным процессом. По словам протоиерея Льва Лебедева, с Никоном связана «целая эпоха важнейших и интереснейших решений, событий и начинаний, определивших во многом дальнейший ход отечественной истории и общественной жизни, оставивших и целый ряд “завещаний” и загадок, которые еще нуждаются в расшифровке. Патриарх Никон — это проблема Вселенской Православной ецклесии и места в ней Русской Церкви, проблема развития иконографического учения Православия, острейшая проблема отношений монархии и Церкви, когда была predeterminedена неизбежность падения самодержавия в России. Никон — это дивное и уникальное явление в русской

---

<sup>489</sup> *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV-XVI вв.). – М.: Наука, 1977. – С. 251-254, 281-283.

<sup>490</sup> *Лебедев Л., прот.* Никон – Патриарх Московский и всея Руси // Богословские труды. – 1982. – Сб. 23. К 300-летию со дня рождения Патриарха Никона. – С. 166–174.

архитектуре, вносящее драгоценный вклад в сокровищницу национальной и мировой культуры и искусства»<sup>491</sup>. Деятельность патриарха Никона не прошла бесследно и для истории русского монастыря, но обозначилась удивительными его творениями — Иверским, Кийским, Новоиерусалимским, Донским монастырями.

Безусловно, в архитектурно-ландшафтном ансамбле общежительных монастырей перечисленные выше события, менявшие сознание новые идеи должны были отразиться и отразились на приписанных к монастырям обширных земельных угодьях, на культивировании этих земель, часто освобождаемых от леса, на организации садов, но и на архитектурной составляющей канонического монастырского комплекса. Прежде всего, остановимся на вопросе архитектурных преобразований монастырского комплекса Московского царства в период конца XV–XVII вв.

**Преобразования архитектурного стиля монастырского комплекса как следствие идейной концепции «Москвы – Третьего Рима».** Русское монастырское зодчество прочными нитями связано с исторической судьбой государства и всегда чутко отражало характерные настроения и основной тон выдвигавшихся временем идей. Особенности строения монастырских крепостных стен, как было замечено, приходят в XVII–XVIII веках к возобладавшему эстетическому началу — барочной декоративности (стены Новодевичьего монастыря, декоративные элементы стен, башен и в целом архитектурного ансамбля Донского монастыря) и композиционному единению со всем монастырским ансамблем. Это указывало на отступившие опасности вражеских нападений, влияния на архитектурный монастырский комплекс развивавшихся светских направлений зодчества.

Таким же образом и в жанровых чертах храмов запечатлевались самые важные приметы социально-политических и духовных состояний эпох.

---

<sup>491</sup> Лебедев Л., *прот.* Никон – Патриарх Московский и всея Руси. – С. 166–174.

Крестово-купольный храм русско-византийского типа являлся на Руси основным с X по XVII век. Кроме того, существовали храмы круглые и храмы сложной композиции, но совсем отсутствовали западноевропейские базилики. Придерживаясь традиционного деления храмов «по конструктивному признаку, точнее – по числу подкупольных опор», историк архитектуры Г. К. Вагнер указывает, что усвоенный от Византии крестово-купольный храм в Древней Руси был «весьма гибким в отношении приспособления к той или иной общественной функции». Исходя из функционального предназначения храмов, т. е. их «чинопоследования», Вагнер классифицирует храмы на: митрополичьи — «государственно-соборный жанр»; княжеские — «придворно-княжеский жанр»; епископские — «земельно-соборный жанр» (ограниченный числом епархий)<sup>492</sup>.

*Государственно-соборным* жанром начиналось русское храмовое зодчество. Первые храмы Новгорода и Киевской Руси: Десятинная церковь, Успенский собор в Киеве, Киевская София, Новгородская София, Полоцкая София, Ирининская церковь в Киеве и многие другие стали первыми шагами в становлении русской архитектурной школы. Возводившиеся не без помощи греческих мастеров, они говорили о своеобразных и самобытных поисках решений, имели многонепность, внушительную объемность, угловые башни, галереи, многоглавие и общую пирамидальность композиции за счет повышения объемов от периферии к центральной главе. Первенствующий храм Киева – Софийский собор представлял собой 13-главый пятинефный храм, размеры которого не имели аналогий в архитектуре самой Византии того времени. Неслучайно Д. С. Лихачев назвал этот стиль стилем «монументального историзма»<sup>493</sup>. Находя в литературе и искусствах того времени существенные общности в принципах отражения жизни, он писал: «Искусство этого времени отвергало “суету мира сего” – мишуру украшений,

<sup>492</sup> Вагнер Г. К. Проблема жанров в архитектуре Древней Руси // Архитектурное наследие. – 1988. – Вып. 36: Русская архитектура. – С. 3–21.

<sup>493</sup> Лихачев Д. С. Стиль монументального историзма XI–XIII вв. // Человек в литературе Древней Руси. Избранные работы в 3 т. – Л., 1987. – Т. 3. – С. 66–67.

декоративность, иллюзорное воспроизведение действительности и развлекательность. Оно стремилось простыми средствами выразить величие божественного, мудрость мироустройства и всеобщую символическую связь явлений. Торжественные здания храмов были лишены украшений, стены не штукатурились и обнажали непосредственную мощь кладки. Храмы являли простые и ясные в своих пропорциях сочетания больших объемов». Затрагивая смысловые характеристики раннего русского храма, ученый очень точно подметил, что «устройство храма символически напоминало об устройстве Вселенной и «малого мира» – человека. Антропоморфические черты храма обнаруживались в названиях отдельных его частей: глава, шея (барабан), плечи, подошва, бровки над окнами. Его устройство было ориентировано на страны света, а росписи напоминали о Вселенной, ее истории — Ветхом и Новом завете, о будущем человечества — конце мира и Страшном суде. Церковь стремилась поднять человека над суетными заботами дня и показать ему мир в его устройстве и истории, пронизывающую все иерархию явлений и событий»<sup>494</sup>.

В целом такой архитектурный стиль, господствовавший до XII века, выражал духовную атмосферу принятия и утверждения христианства, идею единства Русской земли и новые представления о Руси как неотъемлемой части всемирной истории.

В период сложнейшей борьбы династических интересов, междоусобных войн XII века, постепенно «стиль эпохи» менялся. Русскую архитектуру этого времени целиком уже невозможно подводить под понятие «монументального историзма». Киевская Русь распадается на отдельные княжества, и в этой сложной исторической обстановке протекал процесс формирования местных архитектурных школ — Владимиро-Суздальской, Галичской, Старой Ладogi, Черниговской школы. Оспаривая первенство у Киева разнообразием архитектурных решений,

---

<sup>494</sup> Лихачев Д. С. Стиль монументального историзма XI-XIII вв. – С. 66-67.

местные князья чаще обращались не к государственно-соборному, а к иному жанру, более «камерному» — *придворно-княжескому* храму. Это были компактные («кубические»), крестово-купольные четырехстолпные одноглавые храмы и даже небольшие бесстолпные «капеллы», в которых обычно «отправление службы заметно сужалось по сравнению не только с митрополичьим, но даже и епископским чинопоследованием»<sup>495</sup>.

Политическое возвышение Москвы в XIV–XV вв. и ясно определившаяся централизация русского государства сопровождали процесс становления единой общенациональной культуры, синтезировавшей черты местных школ в области летописания, агиографии, книжной миниатюры, иконописи и архитектуры. Храмовая архитектура самобытно отразила этот сложный путь концентрирования сил и собирания земель под рукой московских князей.

Так, первоначальный вариант Успенского кафедрального собора, заложенный Калитой и митрополитом Петром (1326 г.), демонстрировал так называемый *ранне-московский архитектурный стиль* XIII–XIV вв. и представлял собою небольшой четырёхстолпный храм придворно-княжеского жанра, «четырёхугольной, почти квадратной формы, одноглавый; с восточной стороны выступала алтарная часть в виде узенькой пристройки. Такой тип храмов выработался именно в том Владимире, по образцу которого Калита перестраивал московский Кремль», — пишут авторы «Прогулок по Москве...». «“Каменных дел мастера” были приглашены им из Владимира, а на постройку был употреблен белый камень, привозившийся по реке из Мячкова, верстах в 25 ниже Москвы; с тех пор и пошла за Москвою кличка “Белокаменная”»<sup>496</sup>. Выполненный по подобию Георгиевского собора в Юрьеве-Польском (XII в.), он имел и свои собственные неповторимые элементы: килевидные (заостренные) формы верхних завершений порталов и оконных проёмов, закомар и кокошников, придававшие

<sup>495</sup> Вагнер Г. К. Проблема жанров в архитектуре Древней Руси. — С. 4-5.

<sup>496</sup> Прогулки по Москве и ее художественным и просветительным учреждениям. — С. 15.



сдержанному облику храма самобытность и скромную нарядность. «Почему он не приобрел полностью черты государственно-соборного жанра?» — задает вопрос Г. К. Вагнер и отвечает: «потому, что ни Иван Калита, ни Петр еще не чувствовали за собой всех прерогатив общерусской власти. Условия для полного возрождения государственно-соборного жанра сложатся лишь через полтора века»<sup>497</sup>.

Раннемосковская храмовая архитектура XIV века отличалась достаточной простотой, строгой лаконичностью, отсутствием монументальности и тех «порывов в высь», которые были свойственны, например, отдельным храмам Владимиро-Суздальского княжества, выдвигавшего прежде идею своего первенства (Успенский, Дмитриевский соборы земельно-соборного жанра во Владимире). Первые каменные храмы Москвы, связанные с внутренними нестроениями и набегами кочевников, не могли претендовать на государственно-соборный жанр, относились к более скромному придворно-княжескому жанру и всем своим обликом выражали тревожное настроение, особую собранность, как бы «концентрированность на молитве».

Среди лучших первых каменных храмов московских земель раннемосковского стиля конца XIV – первых десятилетий XV века сохранились немногие монастырские храмы. Это храмы в Звенигороде, Можайске, Коломне, в Троице-Сергиевом, Спасо-Андрониковом, Голутвином монастырях.

Так, собор Рождества Богородицы Савво-Сторожевского монастыря, построенный около 1405 года, отличается приземистыми пропорциями, сильно выступающими апсидами, имеет типичные для раннемосковского стиля килевидные формы закомар и порталов.

К раннемосковскому стилю, придворно-княжескому жанру, относится Троицкий собор в Троице-Сергиевой лавре с уникальным художественным сокровищем — пятиярусным иконостасом, большинство икон которого

---

<sup>497</sup> Вагнер Г. К. Проблема жанров в архитектуре Древней Руси. – С. 14-15.

принадлежит первой трети XV века и выполнено преподобным Андреем Рублёвым и мастерами его круга. Храм воздвигнут в 1422–1423 годах вторым игуменом монастыря Никоном Радонежским «в честь и похвалу» основателю монастыря, преподобному Сергию Радонежскому. Формы храма также очень просты и компактны; апсиды, почти не выступающие за пределы основного куба, подняты на одну высоту, к самому его верху; присутствуют и килевидные кокошники, едва возвышающиеся над закомарами.

Спасский белокаменный собор Андроникова монастыря (построен на месте деревянного, затем первого каменного) был завершён между 1390 и 1427 годами. Очень самобытен по форме, не схож с храмами того времени, содержит частично сохранившиеся фрагменты растительного орнамента на откосах окон, предположительно выполненными Андреем Рублёвым и Даниилом Чёрным. Но в основе он представляет все тот же однокупольный четырехстолпный трехапсидный храм и принадлежит к придворно-княжескому жанру.

Редким примером для гоудуновской эпохи XVI века является бесстолпный одноглавый посадский храм — Малый собор монастыря Донской Богородицы (1591–1593) с крещатым сводом и 3-ярусной горкой кокошников.

Но совсем иное настроение встречаем в архитектуре конца XV–XVI веков, когда Московская Русь – «Третий Рим» начинает удивлять своими творениями в зодчестве и иконописи иностранных гостей, «ездивших ранее в Новгород, [но] появляющихся теперь в Москве». «Женитьба Иоанна III на византийской царевне Софье Палеолог, нашедшей себе, после разгрома Константинополя, приют в Италии, еще более укрепила связи Москвы с Западной Европой, в особенности с Италией. Московское посольство, отправленное в Италию, привезло оттуда, по поручению Иоанна, итальянских мастеров, которые должны были еще раз перестроить Кремль, чтобы сделать его теперь равным уже не с Владимиром, а с

павшим Царьградом, на место которого, по мысли тогдашних идеологов московского самодержавия, должна была стать Москва...»<sup>498</sup>

В правление Ивана III, осуществившего объединение русских княжеств под своей властью, для высокого смысла торжества крепнувшего государства возрождается монументальный государственно-соборный храмовый жанр. Появляется новый Успенский собор Кремля (архитекторы Мышкин и Кривцов – 1472 г.), воссоздавший пятинефность и пятиглавие владимирского образца, но в еще более грандиозных размерах<sup>499</sup>. После обрушения этой постройки предпринимается строительство последнего варианта Успенского собора с участием Аристотеля Фиораванти (1475–1479).

Рассматривая работу итальянского мастера, Г. К. Вагнер замечает, что Фиораванти внимательно изучавший основы национальных традиций государственно-соборного жанра, сохранил монументальную пятинефность, две апсиды и проч., привнеся традиции итальянской ренессансности (декорирование). Это приподняло архитектурные образы новых кремлевских соборов до мирового значения.

«По образцу московского Успенского собора большинство соборов строятся симметричными пятиглавыми. Применяются сомкнутые своды с распалубкой под окнами, металлическими стяжками»<sup>500</sup>. В монастырях на протяжении всего XVI века, и позднее, продолжали господствовать традиционные пятиглавые храмы. Например, Успенский собор Троице-Сергиева монастыря (1585), Смоленский собор в Новодевичьем монастыре, Успенский собор Иосифо-Волоколамского монастыря (1682–1696), там же храм Богоявления при Трапезной (1506), собор Рождества Пресвятой Богородицы (1580-е) в Свято-Пафнутьевом Боровском

---

<sup>498</sup> Прогулки по Москве и ее художественным и просветительным учреждениям. – С. 16.

<sup>499</sup> Романов К. К. О формах московского Успенского собора 1326 и 1472 гг // Материалы и исследования по археологии СССР. – М., 1955. – С. 12–13.

<sup>500</sup> Бирюкова Н. В. История архитектуры. – С. 201.

монастыре, Преображенский собор (1647) Новоспасского монастыря, собор Сретения Владимирской Божией матери (1679) в Сретенском монастыре и мн. др.

Многокупольная русская символика, по замечанию И. Л. Бусевой-Давыдовой, не встречается толкований ни в канонической литературе, ни в неофициальной, «в источниках не только древнерусских, но даже XVIII и первой половины XIX в. нет упоминаний о символике числа глав храма». При этом исследовательница упоминает патриарха Никона, который «упорно насаждал “освященное пятиглавие” и не преминул бы сослаться на его символическое значение, если бы таковое существовало... Остается предположить, что предпочтение пятиглавия объяснялось не символикой, а традицией, имевшей в Средние века авторитет Священного Предания». В частности, «числа 5 и 13 (Софийский собор в Киеве) выступают как производные от числа евангелистов и апостолов с добавлением Христа»<sup>501</sup>. Таким образом, на Руси пользовались «обиходной символикой чисел», широко известной и применяемой в собственных традициях. Причем относительно традиции численности куполов следует упомянуть, что патриарх Никон не только настаивал на пятиглавии, но «о единой, трех и пяти главах, а шатровой отнюдь не строити»<sup>502</sup>. Последнее положение говорило об известной борьбе Никона в середине XVII века за чистоту церковного стиля, против «шатрового стиля» как светского начала в храмовой архитектуре.

При этом если в одноглавом храме купол знаменовал собой единство Бога, совершенство творения, то пятиглавие имело свою символику и строгую иерархию куполов. Центральный купол символизировал Иисуса Христа и был крупнее и выше. На внутренней его росписи помещался образ Главы Церкви – Христа. Четыре остальных купола символизировали четырех евангелистов.

---

<sup>501</sup> Бусева-Давыдова И. Л. Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI-XVII вв. – С. 279–308.

<sup>502</sup> Бирюкова Н. В. История архитектуры. – С. 206.

Имела значение и форма куполов. Если сферическая форма византийских куполов символизирует вечность, то шлемовидная форма русских куполов символизирует духовную брань (борьбу), которую Церковь ведет с силами зла. Встречающаяся форма луковицы символизирует пламя свечи. «Наша отечественная луковица воплощает в себе идею глубокого молитвенного горения к небесам, через которое наш земной мир становится причастным к потустороннему богатству. Это завершение русского храма — как бы огненный язык, увенчанный крестом и к кресту заостряющийся», — писал Е. Н. Трубецкой<sup>503</sup>.

Цвет купола так же символичен. Золотой купол символизировал небесную славу, и золотыми куполами наделялись главные храмы и храмы, посвященные Христу и двенадцатым праздникам. Будучи чисто православной традицией, не встречающейся у других конфессий, золочение куполов может показаться расточительностью. Но здесь была другая логика: для русского человека, в первую очередь, золото — символ вечности, нетления, царственности и небесной славы. Недаром одним из даров, принесенных волхвами младенцу Иисусу, было именно золото. Синие купола со звездами венчают храмы, посвященные Богородице, поскольку звезда напоминает о рождении Христа от Девы Марии. Купола зеленые венчают храмы в честь Святой Троицы, так как зеленый цвет — цвет Святого Духа. Купола храмов, посвященных святым, могут быть серебряными (серыми). Черный купол чаще встречается в монастырях, так как это цвет монашества.

Совершенно своеобразным элементом, очень значительно пополнившим монастырский комплекс в XVI–XVII веках, стала *столпообразная колокольня*, самобытное воплощение идеи «Москвы — третьего Рима».

Первой известной каменной колокольней подобной столпообразной конструкции стала колокольня при церкви Вознесения в селе Коломенском, возведенная в начале XVI века. В начале этого же столетия, в 1505–1508 гг., после

---

<sup>503</sup> Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконописи. — С. 242.

упокоения Иоанна III, в Московском Кремле была поставлена столпообразная колокольня Ивана Великого, в своем основании имевшая церковь, посвященную Иоанну Лествичнику (небесному покровителю Иоанна Калиты и Иоанна III). Колокольня, заменившая старую, основанную еще при Иоанне Калите необычную, столпообразную церковь («под колоколы»), стала настоящим чудом и национальной гордостью к началу XVII века. Она объединила в величественный архитектурный ансамбль все древние храмы Московского Кремля. Первоначально 60-метровая, без куполов, она выполняла роль сторожевой башни. После надстройки верхнего цилиндра до трехъярусного в 81 метр, с позолоченным по приказу Бориса Годунова в 1600 году куполом, колокольня приобрела окончательное завершение. Потребовавшиеся смелые технические решения обеспечили удивительную прочность и вертикальную устойчивость конструкции, где кирпичные стены достигали по толщине около 5 метров. Колокольня была самым высоким сооружением Москвы вплоть до Октябрьской революции, служила символом русской государственности. Пристроенные к ней Успенская, затем Филаретовская (в честь митрополита московского Филарета) звонницы составили полный ансамбль, несущий массу колоколов, больших и малых, образовавших целые оркестровые звоны в поднебесье Москвы.

Следом в большинстве московских монастырей поставляются подобные столпообразные «колокольни-свечи». В Новодевичьем — 72-метровая колокольня, установленная в 1690 году, как предполагают, по желанию царевны Софьи Алексеевны украсить опекаемую ею обитель по подобию кремлевской; некогда считалась самой высокой после колокольни Ивана Великого. Архитекторы Баженов и Бове называли ее самой совершенной по изяществу и гармонии пяти восьмериков, изысканно украшенных белокаменной резьбой, с окружением каждого яруса «гульбищем».

В Симоновом монастыре «около собора стояла в старину шатровая колокольня, конца XVI в. В 1835 она была сломана, и затем в 1835–39 по проекту

любимого архитектора императора Николая I, Тона (строителя Храма Христа Спасителя), возведена... гигантская 44-х сажженная колокольня в пять ярусов. Внизу ее — монастырские ворота, выше — храм, затем колокола (самый большой — 1000 пудов), в четвертом ярусе часы, в пятом лестница на главу. Колокольня эта по размерам своим почти равна Ивану Великому; она видна из отдаленных частей города, и при приближении к Москве с юга ее нередко принимают за Ивана Великого». Таково описание утраченной колокольни Симонова монастыря историками путеводителя «Прогулки по Москве»<sup>504</sup>.

Колокольня Новоспасского монастыря поставлена в 1759–1785 гг. на месте шатровой и всего на три метра ниже Ивана Великого. В Спасо-Андрониковом монастыре колокольня так же, как в Симоновом, находилась над воротами. Поставленная в XVIII веке, она была «огромна и держала весь ансамбль» (утрачена)<sup>505</sup>.

В Донском монастыре возносящаяся трехъярусная колокольня помещена над западными воротами. Указание ее создания на 1730–1750 гг. не противоречит ее барочному стилю.

Колокольня Троице-Сергиевой Лавры, строившаяся с 1741 по 1770 гг., замыкает собой северную сторону соборной площади Троице-Сергиевой лавры. Высота её с крестом составляет 88 м, что на 11 м больше звонницы Новодевичьего монастыря и на 6 м — колокольни Ивана Великого в Московском Кремле.

Как видим, столпообразные колокольни располагались возле храмов на территории монастыря, либо над воротами. Но при этом становились важным доминантовым элементом всего архитектурного ансамбля, не только в силу своей высотности, но так же как носители удивительного ангельского хора колоколов, необычайно развитого национальными умельцами и невиданного ранее в других христианских странах. Пением благовеста и буйными радостными трезвонами

<sup>504</sup> Прогулки по Москве и ее художественным и просветительным учреждениям. – С. 361-362.

<sup>505</sup> Русские монастыри и храмы. Историческая энциклопедия / сост. и отв. редактор О. А. Платонов. – С. 33.

колокола выражали не только триумф государственной соборности Московской Руси, но «возвещали о «вожделенном небесном отечестве», о «граде Божиим»». Последнее определение значения звона как уникального искусства, занявшего особое положение в монастырском комплексе, принадлежит одному из русских эмигрантов — В. Н. Ильину в его очерке «Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона», написанном вдали от родины, в Париже, в феврале 1930 г.<sup>506</sup>.

*Из всего изложенного можно сделать вывод, что развитие храмового зодчества в монастырском комплексе с середины XVI до XVII–XVIII вв. выступает на первый план. Композиция всего ансамбля становится согласованнее, значительнее и устремляется в сторону эстетического начала, в сторону изящества, красоты и величия, отвечая новому «статусу» Москвы – Третьего Рима. Возникшее внимание к эстетике архитектурного ансамбля монастыря обостряет интерес к христианской символике. Появляются подробные древнерусские источники по символике архитектуры — «Скрижаль» патриарха Никона, изданная в 1656 г., переиздававшаяся впоследствии архимандритом Вениамином как «Новая скрижаль». Популярным в XVII веке становится чтение «Толкования на Апокалипсис» Андрея Критского, содержавшего развернутые сведения о «Горнем Иерусалиме»<sup>507</sup>.*

**«Новый Иерусалим» и «Вертограды заключенные» как вершина канонической модели московского монастыря.** Новое представление о роли Московского государства в мировой истории стало одним из проявлений изменившегося сознания. Рядом с выдвинувшейся концепцией «Москва – Третий Рим» ярче обозначились представления о Русской земле как образе «обетованной земли» Царства Небесного, «Иерусалима Нового» (Откр. 21, 1-2). Историк-

<sup>506</sup> Ильин В. Н. Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона // Музыка колоколов / сост. А. Б. Никаноров. – СПб.: РИИИ, 1999. – С. 228–232.

<sup>507</sup> Бусева-Давыдова И. Л. Развитие композиции русских монастырей эпохи классицизма. – С. 126–134.



богослов прот. Лев Лебедев замечает, что «благодаря подражанию Константинополю русские столицы искони приобретали двойное значение — как церковных (и в этом смысле святых) центров и как центров политических, державных. И в них создавались два “образа” — иерусалимский и римский, что вполне соответствовало двуединству духовной и плотской природы в человеке, двуединству церковной и государственной власти в христианском человеческом обществе»<sup>508</sup>. Историк называет «самой поразительной и захватывающей особенностью церковно-богословского и народного сознания Руси X–XVII веков» развитие и воплощение этих представлений «в зримых архитектурных образах и названиях различных мест»<sup>509</sup>. Интерес к Святой Земле, историческому Иерусалиму, стремление к своеобразным символическим воплощениям ее святынь в Московском государстве наблюдались на Руси с момента ее христианизации. Подобно тому, как император Константин сознательно сближал столицу своей империи с Иерусалимом, со времени равноапостольного князя Владимира «Русская земля сознательно устроилась (стремилась устроиться) одновременно — во образ исторической Святой Земли Палестины и во образ “обетованной земли” грядущего Небесного Царства, “Иерусалима Нового” (Откр. 21, 1-2)»<sup>510</sup>. О знании русскими многих символических иерусалимских значений говорит знаменитое «Слово о законе и благодати» (между 1037–1050 гг.) митрополита Киевского Илариона (первого русского митрополита)<sup>511</sup>, где «Константин град» без всяких оговорок назван «Новым Иерусалимом»<sup>512</sup>. Это свидетельствовало о прочности такого мнения на Руси уже в ранний период христианизации. Первая, Десятинная церковь «во образ столицы Византии», крепостные стены в Киеве с четырьмя вратами, где главные — Золотые врата «во образ врат Константинопольских» (в свою очередь,

<sup>508</sup> *Лебедев Л., прот.* Богословие Русской земли как образа обетованной земли Царства Небесного (на некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков). – С. 140–175.

<sup>509</sup> Там же. – С. 140–175.

<sup>510</sup> Там же. – С. 140–175.

<sup>511</sup> *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. – Киев: Наукова Думка, 1984. – С. 5.

<sup>512</sup> Там же. – С. 97.

по подобию врат Иерусалимских, через которые входил Иисус Христос), «поклонные горы» и многие другие символы наполняли русские города (как правило, княжеские резиденции). Иерусалимская тематика не исчерпывалась в течение всего древнерусского периода, присутствуя в архитектуре, в названиях местностей «в разной степени отчетливости и в разных интерпретациях»<sup>513</sup>. Современные исследования обнаруживают в древней русской топонимике сплошь и рядом, подчас в самых неожиданных местах, Иорданы, Фаворы, Сионы, Гефсимании, Вифании, Иерусалимские долины и т. п. Русский город с X века «независимо от воли и сознания людей, подчиняясь некоему естественному порядку вещей, устраивается (или стремится к устройству) во образ круга — символа вечности, включает в себе и крест, и образы горнего мира уже одним только существованием в нем храмов Божиих с их небесной символикой»<sup>514</sup>.

Эта особенность сознательно развивалась в градостроительных и храмостроительных ансамблях древнерусских городов, как сознательно создавались и образы-символы горнего мира, «Иерусалима Нового» во освящение православных городов. Перед нами, пишет прот. Лев Лебедев, «синергическое действие промысла Божия и сознательной воли православных русских людей. Исторические, топографические случайности оказываются не случайными, а осознанные человеческие решения — естественными и соответствующими духовным истинам и законам, положенным Богом в порядки тварного бытия. И в целом ряде случаев трудно определить, как возник тот или иной образ в городе — случайно, то есть промыслительно, или был устроен сознательно»<sup>515</sup>.

Элемент «сознательного человеческого творчества» отчетливо выделялся в Москве, стремившейся «оформить себя как духовный центр», как священную столицу Руси, как образ святого града. Одним из замечательных примеров

---

<sup>513</sup> Лебедев Л., прот. Богословие Русской земли как образа обетованной земли Царства Небесного (на некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков). – С. 140–175.

<sup>514</sup> Там же. – С. 140–175.

<sup>515</sup> Там же.

«новоиерусалимских» образов стал Покровский собор (храм Василия Блаженного, посвященный взятию Казани), «замысленный не столько как место молитвы, сколько как объект молитвы. В последнем значении он был с внешней стороны оформлен как многоглавый, красочный, затейливый «райский сад», как образ рая или «дома Отца Небесного», где «обителеев много» для праведников (Ин. 14, 2)»<sup>516</sup>. При этом Красная площадь становилась храмом под открытыми небесами, а сам Покровский собор — своеобразным алтарем, Лобное место (где никогда не совершалось казней) символизировало аналой перед престолом Божиим. Здесь утвердилась традиция массовых народных молебствий и шествий. К Покровскому собору (с приделом во имя праздника Входа Господня в Иерусалим) направлялся торжественный крестный ход в Вербное воскресенье из Кремля, знаменовавший собою исторический вход Иисуса Христа в Иерусалим накануне крестных страданий и символический вход праведников в Царство Небесное. М. П. Кудрявцев приводит такое свидетельство И. Е. Забелина: «Немало изумлялись московскому диву и иностранные путешественники старого времени, например XVII столетия. Они по большей части называли его Иерусалимом, говоря, что так он прозывался в то время и в народе»<sup>517</sup>. М. В. Алпатов пишет, что этот храм называли также «новым Сионом»<sup>518</sup>. Заметим также, что храмовый и монастырский мир центра Москвы наполнен Богородичной символикой, совпадающей с символикой Царства Небесного, отчего вся Москва, а с ней и монастырское Подмосковье, воспринимались как «дом Пресвятой Богородицы».

Но высшим воплощением Иерусалимской символики стала созданная святейшим патриархом Никоном (1605–1681; патриарх с 1652 до ссылки в 1666) «подмосковная Палестина», Новоиерусалимский монастырь в Истре, который «академик И. Э. Грабарь назвал «одной из самых пленительных архитектурных

<sup>516</sup> Кудрявцев М. П. Пространственная композиция центра Москвы XVII в. // Архитектурное наследство. – 1976. – № 25. – С. 19–25.

<sup>517</sup> Там же.

<sup>518</sup> Алпатов М. В. Всеобщая история искусств. – М., 1955. – Т. 3. – С. 57.

сказок, когда-либо созданных человечеством»<sup>519</sup>. Грандиозный замысел воспроизведения святых мест во образ мест Палестины, связанных с земной жизнью и подвигом Господа Иисуса Христа, с центром в Воскресенском Ново-Иерусалимском монастыре, главный собор которого построен по плану, размерам и по подобию храма Гроба Господня в Иерусалиме. Значение этого творения оказалось полным загадок и высоких смыслов, о которых с глубокой полнотой пишет протоиерей Лев Лебедев в исследовании «Богословие земли Русской». В этом творении патриарха Никона были заключены его думы «о всемирном историческом и духовном значении Русской Православной Церкви, которая не им одним давно осознавалась как Святая Русь — образ Небесного Иерусалима и горнего Сиона». При этом Никон «тонким подвижническим духом чувствовал, что смешение разных миров и образов жизни не дает возможности Москве быть в полной мере образом Горнего Иерусалима». Храм Покрова на Красной площади мог быть «Иерусалимом Новым» лишь «в смысле знака (знамения), но не образа... создать относительно чистый образ Царства Небесного можно только вне мирской, городской суеты». Прирожденный архитектор, в полной мере зодчий своих монастырей (о чем убедительно писала Г. В. Алферова)<sup>520</sup>, Никон не только осуществил первые опыты создания на Русской земле подобия святых мест православного Востока строительством Иверского Валдайского монастыря во образ Иверской обители на Афоне (и даже шире — во образ всей святой горы) и Новоиерусалимской обители во образ Святой Землей Палестинской. Никон ввел необходимые богословские обоснования таких подражаний в монастырском зодчестве. Промыслительно полученная им от Иерусалимского патриарха (вслед за кипарисовой моделью храма Гроба Господня) книга «Скрижали» в 1653 г. содержала ответы на богословские вопросы «теории образа». Византийская

---

<sup>519</sup> *Лебедев Л., прот.* Никон – Патриарх Московский и всея Руси. – С. 166–174.

<sup>520</sup> *Алферова, Г. В.* К вопросу о строительной деятельности Патриарха Никона // *Архитектурное наследие.* – 1969. – № 18. – С. 42–44.

«теория образа» уже была известна и утвердилась в русской иконописи, но никак не прилагалась к храмовому зодчеству. Смысл ее состоит в том, что, согласно православному учению, «образ посредством своего символического подобия первообразу, достигаемого соблюдением древних боговдохновенных в основе своей канонов иконописи и освящения водою и духом по особому церковному чину, становится обладателем тех же благодатных энергий, что и первообраз, таинственно, но реально содержит в себе присутствие первообраза»<sup>521</sup>. Не ясным оставалось — происходит ли то же самое с образом архитектурным? Могут ли в нем действовать энергии первообразного, возможно ли в нем таинственное присутствие того, что он изображает? Патриарх понял суть и значение «Скрижали», разрешавшей эти вопросы и оправдывавшей будущие творческие его проекты. Он выдвинул книгу на обсуждение Поместного Собора, где в течение многих дней (с 26 апреля 1656 г.) слушалось чтение «Скрижали», и отцы Собора Русской церкви «признали книгу не только «непорочной», но и «достойной удивления». Скрижаль открывала «духовно-таинственное, символическое толкование храма и Божественной литургии» в византийской теории образа, представленной в высказываниях и особых сочинениях святых отцов и учителей Церкви, Дионисия Ареопагита, Исидора Пелусиота, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника, патриарха Германа, Иоанна Дамаскина, Феодора Студита, Симеона Солунского и других. Например, у Евсевия Памфила в «Церковной истории» приводится речь по случаю освящения храма в г. Тире в начале IV века некоего человека, где говорится, что «храм объемлет всю вселенную» и создается, по существу, не только людьми, но «великим Строителем – Словом» и «существует на земле как мысленное подобие того, что превыше небесного свода», что в храме мы видим «образцы» (то есть образы) «Иерусалима, именуемого Горним, небесную гору Сион и находящийся над всем этим (земным)

---

<sup>521</sup> Лебедев Л., *прот.* Духовное преображение творения в православном богослужении // Журнал Московской Патриархии. – 1983. – № 7. – С. 71–78.

миром град Бога Живого, в котором тьмы ангелов и Церковь первенцев, написанных на небесах...»<sup>522</sup>.

Таким образом, благодаря «Скрижали» как бы ожило и «осветилось изнутри и наполнилось глубочайшим духовным смыслом» «многое из того, что на Руси привыкли считать лишь священной традицией, преданной вместе с верой от древней Греческой церкви»<sup>523</sup>. Неслучайно время патриаршества Никона связано с борьбой за чистоту храмового православного зодчества: запреты на шатровые покрытия храмов, восходившие к народному деревянному «шатровому зодчеству», но по другим наблюдениям — к западному готическому стилю, к коническим завершениям армянских церквей и т. д.

Древнерусские монастыри традиционно ассоциировались с царством праведников и Небесным Иерусалимом. Исследователи монастырских комплексов сходятся во мнении, что на планировку и композицию обителей в значительной мере влияло уподобление их Небесному Граду Праведных — горнему Иерусалиму, описанному Иоанном Богословом в Апокалипсисе, причем кроме некоторых черт «Иерусалим Новый» как Царство Небесное даже в Откровении не представлен в достаточной мере подробно. Фактические (образные) подтверждения этому описанию, как правило, ищутся в иконописи.

В области иконописи истолкование понятия «священного града» и воплощение его со временем менялись, в зависимости от господствующих настроений эпохи, той или иной культуры, а также «с учетом идей, владевших умами: близость Апокалипсиса, необходимость освободить Святую Землю от неверных, представление о Московском царстве как о последнем перед наступлением царства Божия и его особой роли в истории»<sup>524</sup>. При этом изображения монастырей возможно было подразделить на разные группы

<sup>522</sup> Живов М. В. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа. – С. 119.

<sup>523</sup> Лебедев Л. *прот.* Богословие земли Русской. Размышления у стен Нового Иерусалима [Электронный ресурс]. – URL: <http://rusarch.ru/lebedev1.htm> (дата обращения: 22.10.2017).

<sup>524</sup> Бузыкина Ю. Н. Образ священного града и монастыря в русской живописи Позднего Средневековья: XVI – первая половина XVII вв.: дис. ... канд. искусствоведения. – С. 16.

сюжетов, имеющие непосредственное отношение к Небесному Граду. В одних случаях Небесный Иерусалим изображался в противопоставлении дольному миру. Сюжеты соответствующие, например: «Апокалипсис», «Страшный суд», «Благословенно воинство Небесного Царя» и «Церковь воинствующая», «Премудрость созда себе дом». Другие сюжеты раскрывали эту тему иначе: образ церкви давался как образ рая на земле, демонстрируя единство и взаимосвязь Церкви Земной и Небесной. Это в основном Богородичные сюжеты, в первую очередь «Покров» и «О Тебе радуется»<sup>525</sup>.

Следует заметить, что появление изображений русских монастырей в иконописи (помимо миниатюр хроник) было связано именно со временем возвышения Московского государства в XVI–XVII вв. и говорило об особом отношении к монастырям. Образы русских монастырей, «наравне с иконами преподобных, раскрывали тему святости, уравнивали русских подвижников со вселенскими святыми, а русские монастыри со Святыми местами»<sup>526</sup>. Монастыри изображались мощными крепостями, подобными крепостям-городам, каковыми и были в действительности русские общежитийные монастыри этого периода.

Планировочные и композиционные решения дошедших до нашего времени московских монастырских комплексов XVI–XVII вв. неукоснительно следовали одной и той же канонической схеме и одним и тем же принципам построения. Нетрадиционные решения встречались крайне редко и объясняются или особенностями исторической ситуации, или влиянием других (немонастырских) стереотипов и планировочных схем. Каноническая схема (канонический каркас монастыря афоно-византийской традиции) сводилась к принципам, свойственным исключительно монастырским ансамблям и не присутствовавшим в планировках древних русских кремлей и крепостей. В числе этих принципов — главенство

---

<sup>525</sup> Бузыкина Ю. Н. Образ священного града и монастыря в русской живописи Позднего Средневековья: XVI – первая половина XVII вв.: дис. ... канд. искусствоведения. – С. 19.

<sup>526</sup> Там же.

соборной площади, периметральность и концентричность расположения, а также стремление к геометрической правильности очертаний монастыря в целом.

Тенденцию к правильной, «регулярной» конфигурации территории общежитийного монастыря намечала ограда, которую обычно строители стремились спланировать геометрически правильной, в классическом варианте — квадратной. Монастырские ворота часто располагались симметрично с четырех сторон — соотносясь с описанием Апокалипсиса «С востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот» (Откр. 21, 13). Утилитарного значения такая планировка ворот обычно не имела, какие-то из них были лишними, но важен был символический смысл. Главные ворота обители мыслились как Святые врата, они могли располагаться с запада относительно алтаря главного собора (Ново-Иерусалимский монастырь), с севера (Саввино-Сторожевский), с юга, востока (Новоспасский монастырь). Причиной предпочтения, отдаваемого западным вратам в древнерусских монастырях, было, вероятно, опять-таки «отождествление образов монастыря и Иерусалима: святая земля лежит на востоке, и потому вход в нее должен располагаться с запада»<sup>527</sup>. Редкий вариант главных врат восточных диктовался влияниями окружающей застройки города, как, например, произошло в Новоспасском монастыре с переместившимся центром ансамбля на восточный фасад. Главный собор ставился вблизи центра монастырского пространства, занимая положение композиционной доминанты, поэтому должен был быть самым крупным из храмовых зданий.

Описанная тенденция к регулярности в монастырях, в том числе московских, появилась на Руси значительно раньше, чем в крепостном или городском строительстве, и не была обусловлена утилитарными требованиями. Следовательно, единообразие архитектурно-планировочных построений древнерусских московских монастырей может объясняться единой идейно-

---

<sup>527</sup> Бусева-Давыдова И. Л. Развитие композиции русских монастырей эпохи классицизма. – С. 126–134.



символической основой. Все это давало основание исследователям монастырских ансамблей проводить параллели с Небесным градом и считать монастырь его подобием.

Важнейшим элементом монастырских московских комплексов к XVI–XVII вв. становятся *сады*. Фактические подтверждения представлений о монастырских *райских садах* как одной из важнейших деталей Небесного града Д. С. Лихачев в книге «Поэзия садов» также искал в древнерусской иконописи. В согласии с текстом Апокалипсиса, на русских иконах XIV–XVII веков Небесный град (Небесный Иерусалим) изображался в виде маленького городка с регулярной планировкой, садами и источниками<sup>528</sup>. Такие символические, с подчеркнутыми деталями райской растительности, изображения разных веков, исполненные различными русскими иконописными школами, зафиксированы в «Каталоге древнерусской живописи» Третьяковской галереи<sup>529</sup>.

О садах как явлению значительном возможно судить по исторической и справочной литературе конца XIX–XX вв. В Древней Москве, строившейся на месте глухих лесов, к концу XV века в некоторых частях города уже существовали обширные сады, в том числе в монастырях, как военного значения, так и расположенных на протяжении стен Белого города, и придававших Москве статус религиозного центра. Известно, что в восточной части Белого города находился Покровский монастырь «в садах», сады имелись в Новоспасском монастыре.

По своему расположению монастырские сады делились на внутренние, помещавшиеся в ограде монастыря, и внешние, помещавшиеся за монастырской оградой, которые можно соотнести с античными «священными рощами». Часто устраивались внешние большие плодовые сады, также символизирующие Рай и имеющие «райские деревья» – яблони, затем цветы, по преимуществу душистые.

<sup>528</sup> Лихачев Д. С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. – С. 65.

<sup>529</sup> Антонова В. И., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII вв. Опыт историко-художественной классификации. – М., 1963. – Т. 1. – 394 с.

Именно таким «обильным» во всех отношениях, действующим на все человеческие чувства, и представляли себе в древней Москве Рай, «в котором Бог согласно книге Бытия, насадил “все деревья”» (Д. С. Лихачев). Внутренние монастырские сады обычно имели прямоугольную разбивку, часто с крестообразной схемой плана, что придавало им религиозно-символический смысл.

Во времена набегов кочевников монастыри-сторожи, стоявшие на подступах к Москве, скорее всего, практику садоводства сосредотачивали внутри монастырских стен. С развитием и укреплением Московского государства в XVI–XVII, проведением монастырских реформ (преп. Иосифа Волоцкого) многие общежительные монастыри подмосковных земель становились крупными хозяйственными предприятиями и увеличивались в размерах. Стены подмосковных монастырей «обрамляли выступающий из-за них законченный, замкнутый и компактный “куст” строений и внутренний монастырский сад, ограниченные от внешнего мира. Непосредственно за ними располагались внешний монастырский сад, постройки вотчинного монастырского хозяйства, а затем “подмонастырье” – обширные земельные владения, населенные «вотчинными издельщиками» – крестьянами»<sup>530</sup>. Утилитарная функция внешних монастырских садов выходила на первый план: развивались большие плодовые сады, больничные и аптекарские сады, овощные огороды для кухни. Но в то же время внутри монастыря присутствовали и сады «для украшения»: декоративные мини-сады перед настоятельскими кельями, под влиянием голландского барокко устраивались сады на приподнятом уровне земли — «садики на гульбищах при церквях» и «висячие сады» на сводах хозяйственных зданий, над погребями, подвалами. «Висячие сады» или «верховые» сады, создаваемые при богатых хоромах на специальных каменных сводах, — древнерусская разновидность восточных висячих садов, известных под именем «садов Семирамиды» и ведущих

---

<sup>530</sup> Лавров В. А. Развитие планировочной структуры исторически сложившихся городов. – 176 с.

свое начало от Ассиро-Вавилонии, Египта, практиковавшихся затем в Греции и Риме. Завезенная в Киевскую Русь в X–XI веках из Византии, эта традиция творчески перерабатывалась русскими мастерами, которые в некоторых случаях коренным образом изменяли византийские приемы конструкции садов, приспособлявая их к местным строительным материалам и климатическим особенностям<sup>531</sup>. Ввиду своей сложности и дороговизны (свинцовая гидроизоляция) «висячие сады» не имели широкого распространения и были сосредоточены главным образом в Московском Кремле. В XVII веке здесь существовало два больших и несколько малых верховых садов на крышах и террасах дворца. Верхний набережный сад был устроен на подклети так называемого Запасного двора, имел П-образную форму плана и охватывал со стороны реки дворцовое здание<sup>532</sup>. Сад-крыша простирался в длину на 62 сажени, членился на пять прямоугольных куртин и был обнесен специальной стенкой с частыми проемами, через которые просматривалась панорама Замоскворечья. Бассейн с водяными «взводами» – фонтанами был размещен в западном углу сада. Вода подавалась с помощью машины, созданной мастером Христофором Головиным в 1633 году и размещенной в Свибловой (Водосборной) башне<sup>533</sup>.

Забелин (1895) приводит список растений, которые были доставлены в 1683 году на посадки в другой – Нижний набережный сад, который тоже был устроен на искусственном основании. Это яблони, смородина красная, анис, горох, бобы, морковь, огурцы, шалфей, тимьян и другие растения. Верхний и нижний набережные сады просуществовали до конца XVIII века, когда была предпринята перестройка южной части Кремля<sup>534</sup>.

---

<sup>531</sup> Дубяго Т. Б. Русские регулярные сады и парки. – 341 с.

<sup>532</sup> Русское зодчество. Памятники архитектуры. Чертежи и фотографии / под ред. Д. П. Сухова. – М., 1953. – Вып. 1. Первая половина XIX века. – 22 с.

<sup>533</sup> Памятники архитектуры Москвы (ПАМ) / под ред. М. Посохина. – М.: Искусство, 1982. – Вып. 1 – 462 с.

<sup>534</sup> Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях / отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 1056 с.

В XVII веке сочетание практической пользы с художественными достоинствами было характерным для монастырских садов, причем первое являлось основным. Также целью устройства садов в монастырях было обеспечение «прохлады». Слово «прохлада» понималось широко: оно объединяло целый комплекс условий для отдыха. Практические и эстетические цели преследовались при устройстве в садах прудов, в которых разводили рыбу.

В XVII веке в период образования централизованного русского государства в его столице Москве, в монастырях и во владениях духовенства создавались большие сады. Так в митрополичьей резиденции, в Крутицах под Москвой, были развиты в живописном месте сады между Новоспасским монастырем и подворьем.

По словам А. Регеля (Ригеля), который, ссылаясь на «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина» митрополита Евгения (Болховитинова), сообщает следующее о саде Крутицкой обители времен первых лет царствования Алексея Михайловича: «Сад этот, в прогулочных частях уже носил характер современного парка, отличался богатством и роскошью цветов и содержал несколько живых ключей и нарочно выкопанных источников. Понятно, что не все монастырские сады отличались такой роскошью и комфортом, но и более скромные вертограды были настолько хороши, что приводили в восхищение царей и цариц, посещавших обитель. Тогда же явилось и соревнование: возникли сначала царские, а там, конечно, и боярские сады, по возможности, близко подходящие к монастырским; в конце концов обители последовали тому же примеру, а в результате вся Москва запестрела в садах. Но этого мало; монастыри повлияли и на крестьянское население, которое, благодаря им, усердно принялось за плодоводство и огородничество»<sup>535</sup>.

Возможно, именно в Крутицком подворье, игравшем роль своеобразного просветительского центра в Москве второй половины XVII века, было впервые

---

<sup>535</sup> Регель А. Э. Изящное садоводство и художественные сады. – 742 с.

опробовано устройство садов голландского регулярного типа с беседками, фонтанами, заморскими деревьями. Сады Крутицкого подворья хорошо просматриваются на фрагменте гравюры из книги К. де Брюина «Путешествие через Московию в Персию и Индию»<sup>536</sup>. Крутицкие сады показаны как один из самых значительных зеленых массивов в восточной части Москвы<sup>537</sup>.

Помимо царских садов, множеством садов пестрели и жилые кварталы столицы. Сигизмундов план Москвы 1610 года только в границах Заяузья содержит свыше 15 таких садов.

На известном «Петровском чертеже», созданном в 1600–1605 годах<sup>538</sup> хорошо просматриваются зеленые «пятна», означающие: «аптекарский сад» над рекой Неглинной, большие луга Заяузья, Царицын сад, массивы садов частных усадебных в слободах за Белым городом.

В центре Москвы располагался самый крупный Государев сад. Заложенный по приезду Иоанна III в 1495 году, в XVII веке он был расширен, занял всю прибрежную полосу Замоскворечья между Верхней и Нижней Садовническими слободами длиной 0,7 километра. В восточной его части, вблизи моста через Москву-реку, стоял Государев дворец с оранжереями. По оси симметрично располагались прямоугольные куртины сада и церковь Софии Премудрости Божией. Западная часть представляла собой композицию из четырех квадратных партеров с центральной площадкой, развернутой под 45 градусов к основным планировочным линиям.

На развитие монастырских садов второй половины XVII века значительное влияние оказало общее направление в строительстве монастырских комплексов, заданное патриархом Никоном (Иверский на острове Валдайского озера, Воскресенский Новоиерусалимский, Кийский Крестный). Оно заключалось в

---

<sup>536</sup> *Бруин, Корнелий де.* Путешествие через Московию в Персию и Индию / пер. П. П. Барсова, провер. по гол. подлиннику О. М. Бодянским. – М., 1873. – 293 с.

<sup>537</sup> Памятники архитектуры Москвы (ПАМ) / под ред. М. Посохина. – 462 с.

<sup>538</sup> Там же.

воссоздании монументальных форм русской архитектуры, которые патриарх мыслил очистить от светских элементов, все сильнее проникавших в архитектурно-ландшафтные монастырские композиции. Но исторически обусловленный ход развития не мог быть остановлен, Россия вступала на дорогу увлечения богатыми архитектурными формами, развития светского начала в культуре и искусстве. Это непосредственно сказывалось на развитии монастырских комплексов и, конечно, монастырских садов.

Однако в результате архитектурной деятельности, развернутой по заданию патриарха, были созданы произведения, необычайно впечатляющие по лаконизму и силе выразительности. Их основой становились образцы прошлого, но при этом не терялась связь со своим временем. Ярким образцом этого направления стал московский Донской монастырь, созданный в конце XVII века. При все возрастающем значении утилитарной функции монастырских садов внутренний сад Донского монастыря — это яркий пример символического сада, прообразом которого послужили символические монастырские сады XI–XII веков.

Устройство и развитие монастырских садов в конце XVII века сильно сокращается, во многих монастырях прекращается вовсе в виду секуляризации земельных угодий монастырей, подорвавших их экономическое и хозяйственное могущество. Все чаще монастыри начинают играть роль «богоугодных заведений» — госпиталей, монастырские сады приобретают значение больничных и аптекарских.

В архитектурно-ландшафтной организации монастырей начала XVIII века наблюдается широкое развитие светского начала. Наряду с сохранением национальных традиций, в планировке московских монастырских садов должно было сказаться влияние установленных тесных культурных связей с Западной Европой, особенно с Голландией. Элементы светской ландшафтной архитектуры, наметившиеся и все сильнее проявляющиеся в устройстве монастырских садов XVII века, получили свое широкое развитие в XVIII веке.

Монастырские сады Москвы в XVIII веке начинают выполнять функции общественных садов и парков, так как городских садов и парков в первой половине XVIII века не существовало. Свободный доступ в такие сады был ограничен определенными днями и временем: два раза в неделю и в праздники. Кроме того, имевшие ранее (в XVI–XVII вв.) небольшие родовые усыпальницы, монастыри в XVIII–XIX вв. становятся местами значительных захоронений москвичей, почему начинают обустраиваться большие внешние кладбищенские сады.

По справочной, исторической литературе конца XIX века, работам современных исследователей можно судить об имевшихся садах в ряде московских монастырей и составить представление о сохранявшейся традиции.

В Спасо-Андрониевом монастыре (основан около 1360 года святителем Алексием в память избавления от бури на Черном море во время его возвращения из Константинополя; строился учеником прп. Сергия Андроником) существовал обширный некрополь с «кладбищенским садом»; большой внешний «символический сад»; «декоративный» садик вокруг собора Нерукотворного Спаса; «мини-сад» перед настоятельским и братским корпусами; внешний «хозяйственный сад».

В Новоспасском монастыре (основан в 1370 году великим князем Иоанном Даниловичем Калитой на Боровицком холме, в Кремле; при Иоанне III около 1466 года перенесен на новое место, откуда и название «Спас на Новом») существовал «кладбищенский сад» вокруг усыпальниц и надгробных часовен; «декоративный сад» на соборной площади вокруг Преображенского собора; «мини-сад» у настоятельского корпуса и братских корпусов; «хозяйственный сад» – палисадники у хозяйственных сараев<sup>539</sup>.

Симонов монастырь за Крутицами на Берегу Москвы-реки (основан учеником Сергия Радонежского иноком Феодором около 1370 года, при великом

---

<sup>539</sup> Бумагина О. И. Архитектурная ландшафтная символика монастырских садов (на примере Москвы). – 121 с.

князе Дмитрие Иоанновиче; не сохранился) у восточной ограды имел монастырское кладбище с садом – «кладбищенский» сад. Стены обители еще в начале XX века отделяли ее от соседних построек сосновой рощей — внешним «символическим садом», гармонировавшей со стенами и башнями старой, суровой обители. Вокруг соборной церкви монастыря Успения Пресвятой Богородицы располагался садик с маленьким кладбищем – «декоративный сад»; перед Братскими кельями были палисадники – «мини-сад»; перед больничными кельями располагался «больничный» садик; с восточной стороны трапезной церкви был колодец; между церковью над воротами Всемиловейшего Спаса и кельями, занимаемыми казначеем и братией располагался сад – «мини-сад»; большой внутренний сад находился в юго-западном углу монастыря между церковью Сергия Чудотворца и конюшнями – внутренний «символический» райский сад; рядом со строением, занимаемым архимандритом, находились терраса и садик – «мини-сад». Также возможно предположить, что на галерее церкви Сергия Чудотворца и на папертях собора Успения Божией Матери могли располагаться «декоративные висячие сады». Перед хозяйственными сараями монастыря в палисаднике были устроены утилитарные грядки – «хозяйственный сад». Таким образом, в саду Симонова монастыря представлена практически полная палитра функциональных частей монастырского сада: внешняя «священная роща» и внутренний «Райский сад»; «кладбищенский сад»; «декоративный сад»; «мини-сад»; «висячий декоративный сад»; «больничный сад»; «хозяйственный сад». На рубеже XVIII и XIX веков Симонов монастырь и Старое Симоново были любимым местом загородных прогулок москвичей<sup>540</sup>.

В Высокопетровском монастыре (основан в 1380 г. князем Дмитрием Ивановичем Донским и перестроен Петром I) существовали следующие функциональные части монастырского сада: «декоративный» сад — вокруг церкви

---

<sup>540</sup> Прогулки по Москве и ее художественным и просветительным учреждениям. – 672 с.



Митрополита Петра; небольшой палисадник вокруг склепа-усыпальницы рядом с Боголюбской церковью — «кладбищенский» сад; внутренний сад между палатами Нарышкиных, церковью Пахомия, Сергиевской церковью и монастырскими службами — по своему архитектурно-планировочному положению он очень напоминает средневековый клуатр (замкнутый между монастырскими галереями, имеет квадратную форму), что предполагает вероятность его былого существования как «символического» райского сада — с крестообразной планировкой дорожек и фиксированным центром; садик вокруг Толгской церкви — «мини-сад» (очень характерный для расположенных в центре города монастырей). В московских монастырях существовали «декоративные сады на искусственных основаниях», которые появились в XVII веке — возможно предположить, что «садик на гульбище» мог существовать на прямоугольной террасе с гульбищем вокруг четверика в Высокопетровском монастыре. В целом, несмотря на весьма скромные размеры, в монастырском саде Высокопетровского монастыря были представлены пять функциональных частей: «райский сад», «кладбищенский сад», «декоративный сад», «мини-сад» и «декоративный сад на искусственном основании»<sup>541</sup>.

Донской монастырь (основан в 1592 году Феодором Иоанновичем в благодарность Богу за чудесное избавление Москвы от нашествия крымского хана Кази-Гирея) на гравюре Бликланда (1715) стоит среди полей и рощиц. «В ту пору монастырь, окруженный слободками с их низенькими деревянными строениями, с палисадниками, а иногда и с обширными садами, невольно напоминал маленький городок с крепостью в центре, как и полагалось средневековому городу»<sup>542</sup>. В XX в. высокие дома почти вплотную подступили к стенам монастыря, и издали, подходя по Донской улице, видеть можно только купола Большого собора. Зелень охватывает стены монастыря, обрамляет бульвары и скверы. В особую атмосферу

<sup>541</sup> Рязнин М. И. Архитектурные ансамбли Москвы и Подмосковья. — М., 1950. — 232 с.

<sup>542</sup> Аренкова Ю. И., Мехова Г. И. Донской монастырь. — М.: Искусство, 1970. — С. 45.

монастыря вводит «старая липовая аллея, лиственницы перед западным крыльцом Большого собора, просторные лужайки, заросшее кладбище и молодые яблони в саду за настоятельским корпусом — все это и зимой, запорошенное снегом, и летом, озаренное солнцем, располагает к покою и размышлению»<sup>543</sup>. Подобно остальным московским монастырям, и Донской имеет обширное кладбище — «кладбищенский сад». Но среди других монастырских кладбищ Донское едва ли не единственное, овеянное настоящим художественным творчеством. Объясняется это тем, что Донской монастырь в XVIII и в первой половине XIX веков был местом погребения наиболее знатных родов дворянской Москвы, а позднее и именитого московского купечества<sup>544</sup>. В историческом саде Донского монастыря можно выделить следующие функциональные части: «символический» сад, созданный по образцам садов XI–XII веков; «кладбищенский» сад некрополя монастыря; «декоративный» сад на соборной площади; «мини-сады» у монастырских сооружений; «хозяйственный» сад на внешних монастырских землях.

В Новодевичьем монастыре (основан в 1524 году великим князем Василием Иоанновичем в память взятия Смоленска в 1514 году) на соборной площади и вокруг Смоленского собора располагался «декоративный» сад перед монастырскими кельями располагались «палисадники»; сад был с двух сторон центральной аллеи, ведущей на соборную площадь. Монастырь, взятый в целом, с его стенами, храмами и колокольной, выдержанный в одном общем духе, дает удивительное художественное пятно на фоне зелени Воробьевых гор и на излучине Москвы-реки.

Таким образом, на протяжении древнерусского периода XIV–XVII веков московские монастырские сады прошли эволюцию от монофункции символического «Райского сада» к полифункциональности, которая сохранялась до периода революционной катастрофы 1917 г. Среди садов выделились:

---

<sup>543</sup> Аренкова Ю. И., Мехова Г. И. Донской монастырь. — С. 45.

<sup>544</sup> Прогулки по Москве и ее художественным и просветительным учреждениям. — 672 с.

1) символические, 2) кладбищенские, 3) декоративные, 4) мини-сады, 5) декоративные сады на искусственных основаниях («висячие сады» на сводах хозяйственных зданий, над погребями, подвалами и «садики на гульбищах при церквях»), 6) больничные, 7) утилитарные (фруктовые, аптекарские, сады для кухни), 8) общественные с ограниченным доступом.

Все это указывало на активное культивирование сада в монастырях, их значение практическое, но и эстетическое, а также символическое. При этом повторим еще раз замечание Д. С. Лихачева, подчеркивавшего, что в литературе древнерусского периода не встречается указаний на понимание русских монастырских садов в символической системе, сходной с западноевропейской, что способствовало их секуляризации. Последняя тенденция наметилась в XVIII веке.

## **ВЫВОДЫ**

Период древнерусской истории с XVI по XVII столетие стал временем укрепления русских земель в границах единого Московского государства и возвышением Москвы до значения могущественного государственного и духовного центра. В Москве и прилегающих к ней землях в этот период возводилось большое число храмов и монастырей, что еще раз подчеркивало значение православия как основы духовного единства нации. В монастырской среде осваивалось христианское учение, формировались богословские знания, строй православного мышления и православных представлений о мире, который затем «полагался в живую душу народа, в его нравственное содержание» (В. О. Ключевский).

В развитии древнерусских монастырских комплексов, расположенных в московских землях, наблюдается ряд закономерностей. Прежде всего, монастырь не чуждался земного мира, но «внимал» судьбе отечества и стремился разделить ее, следуя истинам и законам, положенным Богом в устройство человеческого

(тварного) бытия. Реформы конца XIV в. — начала XVI в., реформы патриарха Никона в XVII в. были признаками такой «отзывчивости на мирские заботы». Об этом свидетельствует и изменение облика самих монастырских комплексов, в которых стены получают оборонительное значение, храмы, имевшие поначалу черты придворной княжеской культуры, обретают монументальную величественность, становятся символами государственности и соборности, а монастырские сады, служившие только символом райского сада на земле, становятся полифункциональными. В этом проявилась связь религиозной и гражданской позиций, свойственная русскому православию в рассматриваемый период.

В то же время в своей структуре русский монастырь как архитектурно-ландшафтный комплекс по-прежнему основывался на незыблемых принципах канонического каркаса, промыслительно унаследованного от афоно-византийской традиции. В этом плане монастырский ансамбль не только прочно держался идейно-символического смысла этой древней традиции, но и в процессе развития полнее раскрывал ее внутренний смысл.

Соединение небесного и земного, священного и мирского начал в монастырском ансамбле проявлялось в стремлении создать символические образы горнего мира, Небесного Иерусалима, изначально присутствовавшего в канонической схеме монастыря. Это претворялось, в первую очередь, в Богородичной символике. Именно Богородичной символикой наполнен храмовый и монастырский мир центра Москвы, отчего и Москва, и монастырское Подмосковье воспринимались и воспринимаются как «дом Пресвятой Богородицы», где на протяжении веков и до настоящего времени проявлялось особое участие Девы Марии. Вершиной иерусалимской символики на русской земле и, по сути, вершиной всего монастырского архитектурно-ландшафтного творчества Древней Руси стал Новоиерусалимский монастырь патриарха Никона, выразивший мысли Патриарха «о всемирном историческом и духовном значении

Русской Православной Церкви и Святой Руси как образе Небесного Иерусалима и горнего Сиона».

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Поиск истоков самобытности русского монастыря, особенностей его ландшафтного устройства в настоящее время крайне востребован в связи с возрождением религиозного самосознания, которое характеризует современное российское общество.

Выдвинутая в работе проблема по исследованию архитектурно-ландшафтного комплекса монастыря потребовала решения целого ряда задач: определения основных элементов канонической модели монастыря, его символики в раннехристианский период и в эпоху Средневековья; проследить особенности становления древнерусского монастыря с традициями «вертограда заключенного»; определить исторические этапы и особенности развития монастырского комплекса под влиянием богословской мысли и меняющихся представлений о мире; выявить черты национального мироощущения, нашедшие отражение в устройстве русского монастырского комплекса; определить место монастырских «райских садов» в кругу канонических искусств; охарактеризовать особенности канонического каркаса русского православного монастырского комплекса.

Обобщение и анализ материалов святоотеческого учения, научных трудов в области религиозно-философской мысли, истории государства Российского, истории культовой архитектуры с древнейших времен до позднего Средневековья и Нового времени позволили определить каноническую модель монастыря как результат Божественного замысла (И. А. Ильин, прот. Стефан Ванеян, А. С. Щенков). Канонический каркас монастыря представлен пятью обязательными элементами: главный собор («престол Бога и Агнца»); ограда («духовная ограда»); святой источник («река жизни»); центральная аллея («путь к Богу»). Сюда же входит и самый поэтичный элемент монастыря — монастырский сад («райский сад» и «священная роща»).

Русский монастырский комплекс основывался на представлениях о каноническом каркасе, унаследованном от афоно-византийской традиции. При этом в устройстве каждой обители не только в точности прочитывались идейно-символические значения заданного «канонического каркаса», но с течением времени все полнее раскрывался внутренний смысл этих значений, а конкретные творческие решения получали ярко выраженный национально-самобытный характер. Достаточно вспомнить храмовую архитектуру русского монастыря, его мощные каменные стены с богатырскими башнями и надвратными храмами, столпообразные колокольни и стенки-звонницы, иконопись.

Самобытность русского монастыря и его архитектурно-ландшафтного комплекса определяется несколькими факторами, а именно:

- особенностью православного видения мира;
- своеобразием развития отечественного религиозного мышления и особенностью национальной ментальности русского человека;
- историческими процессами становления русской государственности.

Своеобразие русского монастыря определяется и ортодоксальностью русского православия, отличающегося строгим следованием учению Иисуса Христа и святых апостолов. Для древнерусского религиозного мышления, основанного на Священном Писании и Священных Преданиях, было в то же время характерно и обращение к мистическому опыту отцов и подвижников раннехристианской церкви.

Монастырь в отечественной жизни рассматривался как явленное Царство Небесное на земле. «Мирская суета и мирские заботы сознавались тяжелой преградой на пути осуществления христианской правды. Отсюда <...> отрешение от мирской суеты и забот, устремление к иночеству» (прот. Василий Зеньковский), что привело с XIV века вплоть до переломного XVI века к возрождению на русской почве аскетического учения *исихазма*. Такой тип подвижничества был неизвестен в этот период западному монашеству, живущему «в мире и для мира».

Рассматривая себя как часть Божественной системы мироздания, русский православный человек стремится встроить монастырский ансамбль в естественный, созданный Богом, ландшафт, не нарушая его *первозданного порядка*.

Подобно тому, как архитектура древнерусского храма и его убранство, включавшее иконы и церковную утварь, значительно отличались от тех, что были характерны для византийской традиции, ландшафтное решение древнерусского монастыря также имело яркие черты национального своеобразия, которые упрочивались и развивались с течением времени. Богословским смыслом наделялась ограда монастыря, в идеале стремившаяся к квадратным очертаниям. Последнее имело богословское обоснование: «четыре стороны света, в котором мы живем, четыре главных ветра, и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей» (прот. Кирилл Копейкин).

Внутренняя планировка монастыря, по мысли преп. Сергия Радонежского, также имела символический характер, преследуя цель сфокусировать весь ансамбль на соборной церкви. В результате русский монастырь, содержащий многозначную христианскую символику Небесного Иерусалима, напоминал и свидетельствовал о конечной цели христианского жительства, достижении вечного пребывания с Богом в Его Небесном Царстве.

Значительное влияние на процесс формирования русского монастыря как архитектурно-ландшафтного ансамбля оказывал процесс исторического развития русской государственности. Архитектура монастырей прочными нитями связана с исторической судьбой государства и всегда отражала главные политические идеи своего времени. Явно прослеживается связь становления традиций архитектурно-ландшафтной композиции древнерусского монастыря с периодами становления русской государственности. Началом этого периода послужило крещение Руси в X веке.



После принятия крещения перед Киевской Русью стояла огромная проблема: помимо сплочения русских земель необходимо было разноплеменное население превратить в единый, «новый» христианский народ, объединенный общим миропониманием, общими целями и общим великим духовным смыслом бытия. Новообращенные христиане должны были самым непосредственным образом «принять и “уразуметь” религиозно-символическую глубину обряда», создать свои храмы и святые обители. Работа велась на основе огромного духовного опыта Византии. При этом учения патристики, раннехристианского богословия каппадокийцев IV в. (Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Афанасия Александрийского и др.) на Руси становятся известны довольно рано, и уже в ранний период одним из самых почитаемых отцов Церкви становится Иоанн Златоуст, осваиваются и идеи представителя поздней патристики Иоанна Дамаскина (VIII в.).

В исторической науке период русской истории с XIV по XVI век характеризуется собиранием русских земель в единое Московское государство. Объединение велось вокруг монастырей центральной части Руси. В этот период складывается ряд основных правил устройства монастырского комплекса, характерных для московских и окружавших древнюю столицу обителей (мы объединили их понятием “московской школы”).

С одной стороны, монастырь не чуждается земного мира, но «слушает» историю отечества и сознательно «отвечает на нее» соответственно истинам и законам, положенным Богом в устройство человеческого (тварного) бытия. Об этом свидетельствуют монастырские реформы конца XIV в. (появление общежитийных монастырей) и реформы начала XVI века (связанные с ростом и получением возможности обзаводиться полным натуральным хозяйством с землей). В XVII веке патриарх Никон проводит реформы «за чистоту церковного храмового стиля», согласно которым предпочтение отдавалось не шатровой церкви, а купольной. В итоге все составляющие монастырского комплекса все

больше приобретали самобытный характер. Так, монастыри все больше становятся не только центрами духовной жизни, но и выполняют задачи оборонных центров в борьбе русского народа за свою самостоятельность. Отсюда и архитектура монастырей претерпевает ряд изменений. Укрепляются стены, приобретая суровые черты оборонительных крепостных сооружений с разветвленной сетью подземных переходов, бойниц, сторожевых башен. При этом сохраняется первоначальный духовный смысл ограды как ограждения от греховного мира.

Политическое возвышение Москвы в XIV–XV вв. и ясно определившаяся централизация русского государства сопровождали процесс становления единой общенациональной культуры, синтезировавшей черты местных школ в области летописания, агиографии, книжной миниатюры, иконописи и архитектуры. Храмовая архитектура самобытно отразила этот сложный путь концентрирования сил и собирания земель под рукой московских князей.

Важнейшим элементом монастырских московских комплексов к XVI–XVII вв. становятся *сады*. В отличие от садов внутренних, которыми ограничивалось монастырское садоводство в эпоху набегов кочевников, монастырские сады XVI–XVII веков выходят за границу монастырских стен и со временем приобретают многофункциональность. Многие общежительные монастыри подмосковных земель становились крупными хозяйственными предприятиями и увеличивались в размерах. Стены подмосковных монастырей обрамляли выступающий из-за них законченный, замкнутый и компактный «куст» строений и внутренний монастырский сад, отграниченные от внешнего мира. Непосредственно за ними располагались внешний монастырский сад, постройки вотчинного монастырского хозяйства, а затем «подмонастырье» – обширные земельные владения, населенные «вотчинными издельщиками» – крестьянами.

Утилитарная функция внешних монастырских садов выходила на первый план: развивались большие плодовые сады, больничные и аптекарские сады, огороды для кухни. Но, в то же время, внутри монастыря присутствовали и сады

«для украшения»: декоративные мини-сады перед настоятельскими кельями, под влиянием голландского барокко устраивались сады на приподнятом уровне земли – «садики на гульбищах при церквях», и «висячие сады» на сводах хозяйственных зданий, над погребями, подвалами. «Висячие сады», или «верховые» сады, создаваемые при богатых хоромы на специальных каменных сводах, — древнерусская разновидность восточных висячих садов, известных под именем «садов Семирамиды» и ведущих свое начало от Ассири-Вавилонии, Египта, практиковавшихся затем в Греции и Риме. Завезенная в Киевскую Русь в X–XI веках из Византии, эта традиция творчески перерабатывалась русскими мастерами, которые в некоторых случаях коренным образом изменяли византийские приемы конструкции садов, приспособлявая их к местным строительным материалам и климатическим особенностям.

На развитие монастырских садов второй половины XVII века значительное влияние оказало общее направление в строительстве монастырских комплексов, заданное патриархом Никоном, который был сторонником возрождения символического «райского сада». Оно заключалось в воссоздании монументальных форм русской архитектуры, которые патриарх мыслил очистить от светских элементов, все сильнее проникавших в архитектурно-ландшафтные монастырские композиции. Но исторически обусловленный ход развития не мог быть остановлен, Россия вступала на дорогу увлечения богатыми архитектурными формами, развития светского начала в культуре и искусстве. Это непосредственно сказывалось на развитии монастырских комплексов и, конечно, монастырских садов.

Рассматривая проблему формирования канона монастырского комплекса на примере русских монастырей московской школы, следует подчеркнуть особую роль в этом процессе национального самосознания и ментальности русского человека. Этот факт подчеркивается в трудах таких выдающихся деятелей русской и западноевропейской культуры, как А. Гумбольдт, Э. Геккель, В. О. Ключевский,

Л. Н. Гумилев, И. А. Ильин, свящ. Павел Флоренский, Н. О. Лосский и др. По этому поводу Л. Н. Гумилев пишет, что взаимоотношения этноса с уникальным «кормящим и вмещающим» ландшафтом формирует этнические представления о мире, новый уникальный «стереотип поведения» и «характер культуры складывающейся народности». А современный ландшафтовед В. А. Николаев признает ландшафт «великим воспитателем и творцом нравов, обычаев, традиций». «Каждая группа людей вживается в свой этнический ландшафт, создает и обустроивает его», в свою очередь, ландшафт активно формирует нравственно-духовный облик этноса. В результате в каждой этноландшафтной системе «возникает своя собственная духовная аура» (Л. Гумилев). То есть идет взаимообогащение природного ландшафта и народа, проживающего в его окружении: природа определенным образом формирует характер этноса, а этнос, в свою очередь, уникально воспринимает ландшафт.

Существуют две издавна противоречащие друг другу тенденции в отношении человека к окружающей природе: либо человек приспосабливается к окружающей его природе, либо человек приспосабливает природу к себе самому, к своим потребностям. Именно первый вариант характерен для национального самосознания русского человека. Если западно-христианские народы развивались на библейских устоях, согласно которым человеку даровано свыше право владычества над землею, то для русской нации, формировавшейся на основе православного учения, свойственно иное — обожествление и преклонение перед природой как Божьим творением.

Отсюда в западной традиции городские монастыри, стесненные малыми пространствами, содержали лишь «райский садик» в клуатре — наследнике античного атриума. Образованный корпусами келий клуатр имел обходную галерею (пустую или с фонтаном), из которой следовал вход в монастырскую церковь и настоятельские покои, выход за ограду, остальные постройки находились за пределами клуатра. Все детали небольших декоративных садов в

клуатрах: крестообразная расчлененность узкими дорожками на квадратные части, фонтан или небольшой водоем в центре, цветы, обработанные топиарной стрижкой деревья, кусты, травы, лабиринты (элемент сада католического монастыря) и т. д. — носили символический смысл, напоминая о христианских добродетелях. Декорированный в своей основе и ограниченный аркадой зданий, «райский сад» западных монастырей принадлежал замкнутому пространству, был тщательно спроектирован и компактен, как и весь монастырский ансамбль в целом.

Отношение к ландшафту как части духовной жизни человека сохраняется и впоследствии, с возникновением (уже при преподобном Сергии Радонежском) нового типа монашеского братства — общежитийных монастырей с большим количеством насельников и общим имуществом. Многие из этих общежитийных монастырей сохранились до наших дней. Древнерусские зодчие, мастера, плотники, каменщики смогли встроить монастырскую композицию, вписать её в ландшафт, не нарушая и не конфликтуя с природным окружением. При этом учитывались и другие назначения монастырских строений, вплоть до военно-оборонительных, однако сакральной топографии всегда придавалось первостепенное значение. Монастырь, как правило, сооружался на возвышенности, то есть возносился на высокую гору, по подобию Нового Иерусалима в Откровении Иоанна Богослова: «И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога» (Откр. 21, 10). Силуэты храмов и колоколен, башен и стен обители были приметны издалека, становились ориентирами и доминантами окружающего пространства. Выбиралось живописное окружение лесов, часто у вод, на острове, у озера или излучины реки, у поворота пролежавших дорог. Сакральность избираемого ландшафта часто подтверждалась таинственным обретением здесь иконописных образов Богоматери, изведенными из земных недр святыми источниками, другими необычными явлениями.

С этих позиций человек Древней Руси выстраивал свои отношения с миром природы, оставшиеся неизменными и в последующие времена. Поэтому ощущение красоты в русском понимании связано с характерным «пейзажным мышлением», о чем писали Н. А. Бердяев, Н. В. Гоголь, Л. Н. Толстой, И. А. Бунин, А. П. Чехов, М. В. Нестеров, Д. С. Лихачев и многие другие деятели отечественной культуры. Пейзажное мышление обнаруживало себя во всех областях древнерусской культуры: иконописи, музыке, литературе, орнаментах колоколов и церковной утвари, в искусствах народных промыслов и эстетике одежды.

Присутствие сознательного «пейзажного мышления» в архитектурно-ландшафтном монастырском ансамбле ярко представлено древнерусскими мастерами иконописи XVI–XVII веков (иконы преподобного Саввы Сторожевского, стоящего на фоне основанного им монастыря и реки, с природной рощей, охватывающей святую обитель короной золотой осенней буйной растительности). Таким образом, русская икона отражала характерное для этнического восприятия мира «пейзажное мышление», выраженное в трепетном отношении к окружающей природе как Божьему творению. Святая обитель и человек не мыслились вне природного пространства и перводанной божественной среды. Связь архитектуры, садов и рощ выполняла эстетическую функцию и функцию единения с природными первоосновами.

Сегодня, в эпоху религиозного возрождения в нашем отечестве, уникальное архитектурное и ландшафтное наследие монастырских комплексов приобретает все большую ценность и содержит богатый потенциал для дальнейших исследований. На наш взгляд, более глубокого и всестороннего исследования заслуживают такие вопросы, как взаимосвязь принципов устройства монастырского сада с символическими и стилистическими особенностями других канонических искусств. Также требуют дальнейшего изучения и вопросы, связанные с осмыслением влияния особенностей иноческой жизни русского монашества на устройство архитектурно-ландшафтной композиции монастыря.

Перспективность этих исследовательских направлений подкрепляется и необходимостью применения научных результатов в практике реконструкции существующих и создания новых монастырских ансамблей.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

### Источники

1. Библия, или книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. — М.: РБО, 2008. — 2047 с.
2. *Бегунов, Ю. К.* Слово иное — новонайденное произведение русской публицистики XVI в. о борьбе Ивана III с землевладениями Церкви / Ю. К. Бегунов // Труды Отдела древнерусской литературы. — М., 1964. — С. 351–364.
3. *Бруин, Корнелий де.* Путешествие через Московию в Персию и Индию / пер. П. П. Барсова, провер. по гол. подлиннику О. М. Бодянским / Корнелий де Бруин. — М., 1873. — 293 с.
4. *Гай Плиний Старший.* Естественная история ископаемых тел / пер. и прим. В. М. Севергина / Гай Плиний Старший. — СПб.: Императорская академия наук, 1819. — 364 с.
5. *Гомер.* Одиссея / пер. В. А. Жуковского, ред. М. Л. Гаспаров / Гомер. — М.: Наука, 2000. — 482 с.
6. *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. Часть первая / свт. Григорий Нисский // Творения святых отцов, в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. — М.: Типография В. Готье, 1861. — Т. 37. — С. 76–222.
7. *Григорович-Барский В. Г.* Странствования Василия Григоровича-Барского по Святым местам Востока с 1723 по 1747 г. / под. ред. Н. Барсукова / В. Г. Григорович-Барский. — СПб., 1885. — Ч. 1. — 428 с.
8. Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. — Изд. 3-е. — Казань, 1908. — Т. 6. — 309 с.



9. *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей, кн. III / сщмч. Иринеи Лионский // Ранние отцы Церкви: антология. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. – С. 627–724.
10. *Кампанелла, Т.* Город Солнца / пер. с лат. и ком. Ф. А. Петровского; пер. прил. М. Л. Абрамсон, С. В. Шервинского и В. А. Ещина; вст. статья В. П. Волгина / Т. Кампанелла. – М.: АН СССР, 1954. – 235 с.
11. *Леонардо да Винчи.* Избранные естественнонаучные произведения / Леонардо да Винчи. – М.: АН СССР, 1955. – 600 с.
12. *Леонид (Кавелин), архим.* Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия-чудотворца и похвальное ему слово, написанное учеником его Епифанием Премудрым в XV в. / архим. Леонид (Кавелин) // Памятники древней письменности и искусства. – СПб., 1885. – Вып. 58. – 246 с.
13. *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря составленное по монастырским актам. Гл. II / архим. Леонид (Кавелин) // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. – М.: Университетская типография, 1874. – Октябрь-Декабрь. – Кн. 4. – С. 125–366.
14. *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / прп. Максим Исповедник. – М.: Паломник, 2004. – С. 211–250.
15. *Молдован, А. М.* «Слово о законе и благодати» Иллариона / А. М. Молдован. – Киев: Наукова Думка, 1984. – 240 с.
16. *Николай Кавасила, св. прав.* Изъяснение Божественной литургии // О жизни во Христе / св. прав. Николай Кавасила. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006. – С. 160–217.
17. *Никон (Рождественский), архиеп.* Житие преподобного Сергия Радонежского / архиеп. Никон (Рождественский). – Свято-Троицкая Лавра, 1997. – 224 с.

18. *Павел Алеппский*. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное сыном его архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с арабского Г. Муркоса / Павел Алеппский. – М.: Университетская типография, 1897. – Вып. 2 (От Днестра до Москвы). – 202 с.
19. *Павел Алеппский*. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное сыном его архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с арабского Г. Муркоса / Павел Алеппский. – М.: Университетская типография, 1898. – Вып. 3 (Москва). – 208 с.
20. Памятники старинной русской литературы / под ред. Н. Костомарова. – СПб., 1860. – Вып. 1. – 304 с.
21. *Платон*. Диалоги / Платон. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.
22. Полное собрание русских летописей. Новгородская четвертая летопись. – Л., 1925. – Т. 4, Ч. 1. – 215 с.
23. Поучение детям Владимира Мономаха / ред. и прим. В. А. Воскресенского. – СПб: Типография А. В. Тиханова, 1893. – 49 с.
24. *Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский*. Сочинения / изд. подг. Г. М. Прохоров. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. – 424 с.
25. Слово о погибели Русской земли. Библиотека литературы Древней Руси / РАН, ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Понырко. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 5: XIII век. – 527 с.
26. Физиолог / изд. подгот. Е. И. Ванеева; отв. ред. Л. А. Дмитриев. – СПб.: Наука, 1996. – 168 с.
27. Шестоднев, составленный Иоанном экзархом Болгарским // Чтения в Императорском обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. – 1879. – Июль-Сентябрь. – Кн. 3. – С. 1–254.
28. *Штаден, Г.* Записки о Московии: в 2 т. / Г. Штаден. – М: Древлехранилище, 2008. – 778 с., 527 с.

29. *Tertullianus. Liber adversus Valentinianos / Tertullianus // Patrologiae cursus completus. Series latina / ed. J.-P. Migne. – Paris, 1844. – Т. 2. – Col. 523D–596A.*
30. *Constitutiones apostolicae // Patrologiae cursus completus. Series graecae / ed. J.-P. Migne. – Paris, 1857. – Т. 1. – Col. 509–1156.*

### Литература

31. *Аверинцев, С. С. Предварительные замечания к изучению средневековой эстетики / С. С. Аверинцев // Древнерусское искусство: зарубежные связи. – М., 1975. – С. 371–397.*
32. *Алмазова, Н., Нефедьева, Ю. Деревянные сваи в фундаментах памятников архитектуры / Н. Алмазова, Ю. Нефедьева // Московское наследие. – 2017. – № 1(49). – С. 62–67.*
33. *Алпатов, М. В. Всеобщая история искусств / М. В. Алпатов. – М., 1955. – Т. 3. – 642 с.*
34. *Алферова, Г. В. «Кормчая книга» как ценнейший источник древнерусского градостроительного законодательства: Ее влияние на художественный облик и планировку русских городов / Г. В. Алферова // Византийский временник. – 1973. – Т. 35. – С. 195–220.*
35. *Алферова, Г. В. К вопросу о строительной деятельности Патриарха Никона / Г. В. Алферова // Архитектурное наследство. – 1969. – № 18. – С. 30–44.*
36. *Антонова, В. И., Мнева, Н. Е. Каталог древнерусской живописи XI –начала XVIII вв. Опыт историко-художественной классификации / В. И. Антонова, Н. Е. Мнева. – М., 1963. – Т. 1. – 394 с.*
37. *Аренкова, Ю. И., Мехова, Г. И. Донской монастырь. / Ю. И. Аренкова, Г. И. Мехова. – М.: Искусство, 1970. – 160 с.*
38. *Арсений (Денисов), еп. Православные монастыри Российской империи / еп. Арсений (Денисов) / сост. Л. И. Денисов. – М.: А. Д. Ступин, 1908. – 984 с.*

39. Архитектура // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – СПб., 1890. – Т. 2. – С. 271–278.
40. Архитектура русского православного храма / под общ. ред. доктора архитектуры А. С. Щенкова. – М.: Памятники исторической мысли, 2013. – 528 с.
41. *Бердяев, Н. А.* Судьба России / Н. А. Бердяев. – М.: Сов. писатель, 1990. – 240 с.
42. *Бердяев, Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства / Н. А. Бердяев. – М.: Искусство, 1994. – 448 с.
43. *Бирюкова, Н. В.* История архитектуры / Н. В. Бирюкова. – М., 2005. – 366 с.
44. *Бобков, К. В., Шевцов, Е. В.* Символ и духовный опыт Православия / К. В. Бобков, Е. В. Шевцов. – М.: ТОО «ИЗАН», 1996. – 312 с.
45. *Большаков, С. Н.* Преподобный Нил Сорский / С. Н. Большаков // Вестник Русского западноевропейского патриаршего экзархата. – 1960. – № 36. – С. 47–48.
46. *Брестед, Д., Тураев, Б.* История Древнего Египта / Д. Брестед, Б. Тураев. – Минск, 2003. – 832 с.
47. *Будовниц, И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. / И. У. Будовниц. – М., 1966. – 392 с.
48. *Бузыкина, Ю. Н.* Образ священного града и монастыря в русской живописи Позднего Средневековья: XVI – первая половина XVII вв.: дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.04 / Ю. Н. Бузыкина. – М., 2011. – 243 с.
49. *Булгаков, С. В.* Монастыри в 1913 году. Русские монастыри: Центральная часть России / С. В. Булгаков. – М.: Очарованный странник, 1995. – 396 с.
50. *Бумагина, О. И.* Архитектурная ландшафтная символика монастырских садов (на примере Москвы): дис. ... канд. архитектуры: 18.00.01 / О. И. Бумагина. – М., 1994. – 121 с.
51. *Бусева-Давыдова, И. Л.* Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI–XVII вв. / И. Л. Бусева-Давыдова //

- Герменевтика древнерусской литературы / ИМЛИ АН СССР; отв. ред. А. С. Демин. – М., 1989. – Сб. 2: XVI – начало XVIII веков. – С. 279–308.
52. *Бусева-Давыдова, И. Л.* Развитие композиции русских монастырей эпохи классицизма / И. Л. Бусева-Давыдова // Матвей Федорович Казаков и архитектура классицизма: сб. статей. – М., 1996. – С. 126–134.
53. *Буслаев, Ф. И.* О народной поэзии в древнерусской литературе / Ф. И. Буслаев. – СПб., 1910. – Т. 2. – 459 с.
54. *Бэкон, Ф.* Сочинения: в 2 т. / Ф. Бэкон. – 2-е изд., испр. и доп. / сост., общ. ред. и вступ. статья А. Л. Субботина. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – 575 с.
55. *Вагнер, Г. К.* Скульптура Древней Руси, XII век: Владимир, Боголюбово / Г. К. Вагнер. – М.: Искусство, 1969. – 480 с.
56. *Вагнер, Г. К.* Проблема жанров в архитектуре Древней Руси / Г. К. Вагнер // Архитектурное наследство. – 1988. – Вып. 36: Русская архитектура. – С. 3–21.
57. *Ванеян, С. С.* Архитектура и иконография. «Тело символа» в зеркале классической методологии / С. С. Ванеян. – М., 2010. – 831 с.
58. *Ванеян С., свящ.* Христианская археология и церковное искусство: аспекты эпистемологии / свящ. С. Ванеян // Вестник ПСГТУ. – 2011. – Серия V. – Вып. 3(6): Вопросы истории и теории христианского искусства. – С. 7–33.
59. *Ванин, С. И.* Сады и парки древнего Египта и Ассири-Вавилонии / С. И. Ванин // Природа. – 1938. – № 5. – С. 112–121.
60. *Варакин, Е. П., Пятницкая, Т. Н.* Архитектурный ансамбль Успенского монастыря в Тихвине / Е. П. Варакин, Т. Н. Пятницкая. – СПб., 2017. – 303 с.
61. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы / архиеп. Василий (Кривошеин) // Альфа и Омега. – 1995. – № 3(6). – С. 109–174.
62. *Вергунов, А. П., Горохов, В. А.* Русские сады и парки / А. П. Вергунов, В. А. Горохов. – М.: Наука, 1987. – 416 с.

63. *Вергунов, А. П., Горохов, В. А.* Вертоград: садово-парковое искусство России (от истоков до начала XX века) / А. П. Вергунов, В. А. Горохов. – М., 1996. – 432 с.
64. *Вергунов, А. П., Денисов, М. Ф., Ожегов, С. С.* Ландшафтное проектирование проектирование / А. П. Вергунов, М. Ф. Денисов, С. С. Ожегов. – М.: Высшая школа, 1991. – 237 с.
65. Всеобщая история архитектуры / под общей редакцией Д. Е. Аркина, Н. И. Брунова, М. Я. Гинзбурга (главный редактор). – М., 1944. – Т. I. – 370 с.
66. Всеобщая история архитектуры. Архитектура Древней Греции / под общ. ред. В. Д. Блаватского, В. Ф. Маркузона, Б. П. Михайлова, В. Н. Сарабьянова, Н. Г. Чернова. – М.: Изд-во академии архитектуры СССР, 1949. – Т. 2, кн. 1. – 540 с.
67. *Генисаретский, О. И.* Пространственность в иконологии и эстетике священника Павла Флоренского / О. И. Генисаретский // Флоренский, П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. – М.: Мысль, 2000. – С. 9–46.
68. *Герцман, Е. В.* Византийское музыкознание / Е. В. Герцман. – Л.: Музыка, 1988. – 256 с.
69. *Гиндер (Данилова), В. Е.* Проблема определения понятий «этнос» и «нация» в зарубежной и отечественной литературе / В. Е. Гиндер (Данилова) // Проблемы социальной и административной консолидации Байкальской Сибири: материалы Всероссийской научно-теоретической конференции. Часть I. – Иркутск: Оттиск, 2008. – С. 228–235.
70. *Гладкая, М. С.* Рельефы Дмитриевского собора во Владимире. Опыт комплексного исследования / М. С. Гладкая. – М.: Индрик, 2009. – 288 с.
71. *Гоголь, Н. В.* Об архитектуре нынешнего времени // Арабески. Разные сочинения Н. Гоголя / Н. В. Гоголь. – СПб: Типография вдовы Плюшар с сыном, 1835. – С. 229–271.

72. *Голубинский, Е. Е.* История Русской Церкви: в 2 т. / Е. Е. Голубинский. – М., 1900. – Т. 2. Период второй, Московский. От нашествия Монголов до митрополита Макария включительно. – 919 с.
73. *Гумбольдт, А.* География растений / А. Гумбольдт. – М., 1936. – 240 с.
74. *Гумилев, Л. Н.* Этнос и ландшафт / Л. Н. Гумилев // Доклады Географического общества СССР. – 1968. – Т. 100. – Вып. 68. – С. 193–202.
75. *Гумилев, Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев / под ред. В. С. Жекулина. – 2-е изд., испр. и доп. – Л.: Изд-во ЛГУ. 1989. – 496 с.
76. *Гумилев, Л. Н.* География этноса в исторический период / Л. Н. Гумилев. – Л.: Наука, 1990. – 279 с.
77. *Даль, В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М., 1991. – Т. 4 – 615 с.
78. *Данилова, М. И., Кобякова, И. И.* В. И. Вернадский: в поисках симметричного ответа / М. И. Данилова, И. И. Кобякова. // Вопросы современной науки и практики. Университет им. В. И. Вернадского. – 2016. – № 3 (61). – С. 9–20.
79. *Дометиан (Маркарян), иером.* Отношение к собственности в монашеской традиции Запада и Востока в средние века / иером. Дометиан (Маркарян) // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2018. – Т. 10. – № 2/1. – С. 97–105.
80. *Дометиан (Маркарян), иером.* Пять универсальных образов архитектурно-ландшафтного каркаса храмового комплекса / иером. Дометиан (Маркарян) // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». – 2018. – № 1(11). – С. 133–142.
81. *Дубяго, Т. Б.* Русские регулярные сады и парки / Т. Б. Дубяго. – Л., 1963. – 341 с.
82. *Дунаев, А. Г.* Исихазм / А. Г. Дунаев // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М., 2011. – Т. 27. – С. 240–254.

83. *Дьяченко, Г., прот.* Полный церковно-славянский словарь / прот. Г. Дьяченко. – М., 1993. – 1158 с.
84. *Ефремова, Т. Ф.* Новый словарь русского языка / Т. Ф. Ефремова. – М., 2000. – 1209 с.
85. *Живов, М. В.* «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа / М. В. Живов. // Художественный язык средневековья. – М., 1982. – С. 108–127.
86. *Жирнов, А. Д.* Искусство паркостроения / А. Д. Жирнов. – Львов, 1977. – 208 с.
87. *Забелин, И. Е.* Опыты изучения русских древностей и истории. Исследования, описания и критические статьи / И. Е. Забелин // Журнал садоводства. – 1873. – № 1, кн. 2 – С. 206–321.
88. *Забелин, И. Е.* История города Москвы / И. Е. Забелин. – М., 1905. – 688 с.
89. *Забелин, И. Е.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях / И. Е. Забелин / отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 1056 с.
90. *Зеньковский, В., прот.* История русской философии / прот. В. Зеньковский. – Париж, 1948. – Т. 1. – 469 с.
91. *Зимин, А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI вв.) / А. А. Зимин. – М.: Наука, 1977. – 356 с.
92. *Зубов, В. П., Петровский, Ф. А.* Архитектура античного мира / В. П. Зубов, Ф. А. Петровский. – М., 1940. – 519 с.
93. *Зырянов, П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX – начале XX // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: исторические очерки / П. Н. Зырянов / отв. ред. Н. В. Сеницына, Ин-т российской истории. – М.: Наука, 2002. – С. 302–331.
94. *Иконников, А. В.* Архитектура / А. В. Иконников // БСЭ: в 30 т. – 3-е изд. – М., 1970–1978. – Т. 2. – С. 875–896.



95. *Иларион (Алфеев), митр., Корытко О., прот., Васечко В., прот.* История религий / митр. Иларион (Алфеев), прот. О. Корытко, прот. В. Васечко. – М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, ИД «Познание», 2018. – 772 с.
96. *Ильвицкая, С. В.* Архитектура мировых конфессий. Страны Востока / С. В. Ильвицкая. – М., 2010. – 376 с.
97. *Ильвицкая, С. В.* Архитектурная концепция храма–памятника в древнем московском монастыре / С. В. Ильвицкая // Архитектура и строительство России. – М., 2015. – №11-12. – С. 16-24.
98. *Ильвицкая, С. В.* Закономерности формирования архитектуры православных монастырских комплексов на примере балканских стран: дис. ... док. архитектуры: 18.00.02 / С. В. Ильвицкая. – М., 2005. – 696 с.
99. *Ильвицкая, С. В.* Эволюция православной культовой архитектуры / С. В. Ильвицкая. – М., 2012. – 96 с.
100. *Ильин, В. Н.* Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона / В. Н. Ильин // Музыка колоколов / сост. А. Б. Никаноров. – СПб.: РИИИ, 1999. – С. 228–232.
101. *Ильин, И. А.* Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. / И. А. Ильин. – Париж, 1953. – 589 с.
102. *Ильин, М. А.* Монастыри Московской Руси XVI века как оборонительные сооружения / М. А. Ильин // Исторический журнал. – М., 1944. – № 7–8. – С. 75–81.
103. *Ильин, М. А.* Подмосковье / М. А. Ильин. – М.: Искусство, 1966. – 336 с.
104. *Ильинская, Е. Б.* Секреты иконописца / Е. Б. Ильинская. – М., 2011. – 192 с.
105. *Иоанн (Экономцев), игум.* Православие. Византия. Россия / игум. Иоанн (Экономцев). – М., 1992. – 238 с.
106. История русской философии / под общ. ред. проф. А. Ф. Замалеева. – СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. – 354 с.

107. *Иулиания (Соколова), мон.* Труд иконописца / мон. Иулиания (Соколова). – Троице-Сергиева Лавра, 1995. – 352 с.
108. *Казанский, П. С.* История Православного русского монашества, от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Святой Троицы преподобным Сергием / П. С. Казанский. – М., 1855. – 205 с.
109. *Кандинский, В. В.* О духовном в искусстве / В. В. Кандинский. – Л., 1989. – 73 с.
110. *Кауфман, С. А., Николаев, И. С., Цирес, А. Г., Блаватский, В. Д.* Всеобщая история архитектуры / С. А. Кауфман, И. С. Николаев, А. Г. Цирес, В. Д. Блаватский. – М.: АН СССР, 1948. – Т. 2, кн. 2. – 437 с.
111. *Каширина, Т., Евсева, Т.* Русские храмы / Т. Каширина, Т. Евсева. – М.: Мир энциклопедий, 2006. – 184 с.
112. *Клосс, Б. М.* Монашество в эпоху образования централизованного государства / Б. М. Клосс // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки / отв. ред. Н. В. Сеницына, Ин-т российской истории. – М.: Наука, 2002. – С. 57–80.
113. *Ключевский, В. О.* Избранные сочинения / В. О. Ключевский. – М.: АН СССР, 1956. – Т. 1. – 432 с.
114. *Ключевский, В. О.* Значение преподобного Сергия для русского народа и государства / В. О. Ключевский // Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. – М.: Мысль, 1993. – С. 192–205.
115. *Ключевский, В. О.* Россия в исторических портретах / В. О. Ключевский. – М., 2015. – 769 с.
116. *Кожин, В. В.* История Руси и русского слова / В. В. Кожин. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2001. – 512 с.
117. *Комеч, А. И.* Архитектура конца X – середины XI века / А. И. Комеч // История русского искусства: в 22 т. – М.: Государственный институт искусствознания,

2007. – Т. 1. Искусство Киевской Руси. IX – первая четверть XII века. – С. 111–178.
118. *Кондаков, Н. П.* Путешествие на Синай в 1881 г. Из путевых впечатлений. Древности Синайского монастыря / Н. П. Кондаков. – Одесса: Тип. П. А. Зеленого, 1882. – 160 с.
119. *Кондаков, Н. П.* Памятники христианского искусства на Афоне / Н. П. Кондаков. – СПб., 1902. – 312 с.
120. *Кондаков, Н. П.* Археологическое путешествие по Сирии и Палестине / Н. П. Кондаков. – СПб., 1904. – 455 с.
121. *Кондаков, Н. П.* Русская икона / Н. П. Кондаков. – Прага, 1933. – Т. 4. – 220 с.
122. *Концевич, И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси / И. М. Концевич. – Париж, 1952. – 171 с.
123. *Косточкин, В. В.* Государев мастер Федор Конь / В. В. Косточкин. – М.: Наука, 1964. – 175 с.
124. Краткая литературная энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1978. – Т. 9. – 970 стлб.
125. *Кудрявцев, М. П.* Пространственная композиция центра Москвы XVII в. / М. П. Кудрявцев // Архитектурное наследство. – 1976. – № 25. – С. 19–25.
126. *Кузьмин, А. Г.* Публицистика и общественная мысль / А. Г. Кузьмин // Очерки русской культуры XVI века. – М.: МГУ, 1977. – Ч. 2. – С. 112–135.
127. *Лавров, В. А.* Развитие планировочной структуры исторически сложившихся городов / В. А. Лавров. – М.: Стройиздат, – М., 1977. – 176 с.
128. *Лазарев, В. Н.* Искусство Новгорода / В. Н. Лазарев. – М.; Л., 1947. – 360 с.
129. *Лебедев, Л., прот.* Никон – Патриарх Московский и всея Руси / прот. Л. Лебедев // Богословские труды. – 1982. – Сб. 23. К 300-летию со дня рождения Патриарха Никона. – С. 166–174.

130. *Лебедев, Л., прот.* Духовное преобразование творения в православном богослужении / прот. Л. Лебедев // Журнал Московской Патриархии. – 1983. № 7. – С. 71–78.
131. *Лебедев, Л., прот.* Богословие Русской земли как образа обетованной земли Царства Небесного (на некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков) / прот. Л. Лебедев // Тысячелетие Крещения Руси: международная церковно-историческая конференция «Богословие и духовность», Москва, 11–18 мая 1987 г. / Моск. Патриархия. М., 1989. – С. 140–175.
132. *Лихачев, Д. С.* Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV в.) / Д. С. Лихачев. – М.; Л., 1962. – 172 с.
133. *Лихачев, Д. С.* Стиль монументального историзма XI–XIII вв. / Д. С. Лихачев // Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. Избранные работы: в 3 т. – Л., 1987. – Т. 3. – С. 3–178.
134. *Лихачев, Д. С.* Письма о добром и прекрасном / Д. С. Лихачев / сост. и общ. ред. Г. А. Дубровской. – Иркутск, 1989. – 136 с.
135. *Лихачев, Д. С.* Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст / Д. С. Лихачев. – М., 1998. – 471 с.
136. *Лотман, Ю. М.* Каноническое искусство как информационный парадокс / Ю. М. Лотман // Проблемы канона в средневековом искусстве Азии и Африки: сб. ст. – М., 1973. – С. 16–22.
137. *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Дух, душа, тело / свт. Лука (Войно-Ясенецкий). – М.: ОБРАЗ, 2011. – 128 с.
138. *Львов, А. Ф.* О свободном и несимметричном ритме / А. Ф. Львов. – СПб., 1858. – 55 с.
139. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви / митр. Макарий (Булгаков). – 2-е изд. – М., 1996. – Кн. 4. – 690 с.

140. *Маркарян, Д. А.* Ландшафты как эстетическая основа объектов православной церкви: дис. ... канд. географ. наук: 25.00.23 / Д. А. Маркарян. – Краснодар, 2010. – 186 с.
141. *Матхаузерова, С.* Древнерусские теории искусства слова / С. Матхаузерова. – Praha: Univ. karlova, 1976. – 145 с.
142. *Мейендорф, И., прот.* Византия и Московская Русь / прот. И. Мейендорф. – Paris: YMCA-Press, 1990. – 222 с.
143. *Мейендорф, И., прот.* Лекции, читанные в Белорусском Экзархате Московского Патриархата (1992) / прот. И. Мейендорф // Православие и современный мир. Лекции и статьи / сост. А. А. Петрашкевич. – Минск: Лучи Софии, 1995. – 112 с.
144. *Мещерина, Е. Г.* Музыкальная культура средневековой Руси / Е. Г. Мещерина. – М.: Канон, 2008. – 316 с.
145. *Муравьев, А. Н.* Русская Фиваида на севере / А. Н. Муравьев. – М., 1995. – 524 с.
146. *Николаев, В. А.* Ландшафтоведение. Эстетика и дизайн / В. А. Николаев. – М., 2005. – 176 с.
147. *Николаев, В. А.* Ландшафтоведение / В. А. Николаев. – М., 2006. – 209 с.
148. *Ожегов, С. И.* Толковый словарь русского языка. – М., 2008. – 736 с.
149. *Ожегов, С. И., Шведова, Н. Ю.* Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – М., 2006. – 944 с.
150. Памятники архитектуры Москвы (ПАМ) / под ред. М. Посохина. – М.: Искусство, 1982. – Вып. 1. – 462 с.
151. *Перевезенцев, С. В.* Русская религиозно-философская мысль X–XVII вв. (Основные идеи и тенденции развития): монография / С. В. Перевезенцев. – М.: Прометей, 1999. – 432 с.
152. *Перевезенцев, С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи / С. В. Перевезенцев. – М.: Вече, 2001. – 432 с.

153. *Перевезенцев, С. В.* Россия. Великая судьба / С. В. Перевезенцев. – М.: Белый Город, 2005. – 704 с.
154. *Перевезенцев, С. В.* Русская история: с древнейших времен до начала XXI века / С. В. Перевезенцев. – М.: Академический проект, 2018. – 571 с.
155. *Полевой, В. М.* Искусство Греции. Древний мир / В. М. Полевой. – М., 1970. – 328 с.
156. Полный православный богословский энциклопедический словарь. – Л., 1922. – Т. 2. – 748 с.
157. Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. – СПб.: П. П. Сойкин, 1909. – 712 с.
158. *Преображенский, А. Г.* Этимологический словарь русского языка / А. Г. Преображенский. – М.: Тип. Г. Лиснера и Д. Собко, 1914. – Вып. 4. – С. 217–296.
159. Прогулки по Москве и ее художественным и просветительным учреждениям / ред. Н. Гейнике, Н. Елагин, Е. Ефимова, И. Шитц. – М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1917. – 672 с.
160. *Пучков, А. А.* Поэтика античной архитектуры / А. А. Пучков. – Киев: Феникс. 2008. – 992 с.
161. *Регель, А. Э.* Изящное садоводство и художественные сады / А. Э. Регель. – СПб., 1896. – 742 с.
162. *Рерих, Н.* Письмо художника / Н. Рерих // Русская икона. – СПб., 1914. – Сб. 1. – С. 14.
163. *Рзянин, М. И.* Архитектурные ансамбли Москвы и Подмосковья / М. И. Рзянин. – М., 1950. – 232 с.
164. *Розеншильд, К. К.* Аристотель / К. К. Розеншильд // Музыкальная энциклопедия / глав. ред. Ю. В. Келдыш. – М.: Советская энциклопедия, Советский композитор, 1973. – Т. 1. – С. 203–204.

165. *Роман (Лукин), архим.* Симфония по письмам святителя Игнатия (Брянчанинова) / архим. Роман (Лукин). – М., 2007. – 368 с.
166. *Романов, К. К.* О формах московского Успенского собора 1326 и 1472 гг. / К. К. Романов // Материалы и исследования по археологии СССР. – М., 1955. – С. 12–13.
167. *Румянцева, В. С.* Монастыри и монашество в XVII веке / В. С. Румянцева // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: исторические очерки / отв. ред. Н. В. Сеницына, Ин-т российской истории. – М.: Наука, 2002. – С. 163–185.
168. Русские монастыри и храмы. Историческая энциклопедия / сост. и отв. редактор О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – 688 с.
169. Русское зодчество. Памятники архитектуры. Чертежи и фотографии / под ред. Д. П. Сухова. – М., 1953. – Вып.1: Первая половина XIX века. – 22 с.
170. *Русяева, А. С., Русяева, М. В.* Ольвия Понтийская. Город счастья и печали / А. С. Русяева, М. В. Русяева. – К.: Стилос, 2004. – 228 с.
171. *Рыбаков, Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. / Б. А. Рыбаков. – М., 1982. – 599 с.
172. *Савваитинов, П. И.* Оружейная палата Кирилло-Белозерского монастыря, по описным книгам 1668 года / П. И. Савваитинов. – СПб.: В тип. Якова Трея, 1851. – 45 с.
173. *Салтыков, А. А.* О пространственных отношениях в Византийской и Древнерусской живописи / А. А. Салтыков // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. – М.: Наука, 1975. – С. 398–413.
174. *Семёнов, Ю. И.* Этнос, нация, диаспора / Ю. И. Семенов // Этнографическое обозрение. – М., 2000. – С. 64–74.
175. *Сербиенко, В. В.* Русская философия / В. В. Сербиенко. – М., 2005. – 464 с.
176. *Синило, Г. В.* Библия и мировая культура / Г. В. Синило. – Минск, 2015. – 685 с.

177. Словарь словообразовательных элементов немецкого языка / А. Н. Зуев, И. Д. Молчанова, Р. З. Мурясов и др.; под рук. М. Д. Степановой. – М.: Русский язык, 1979. – 536 с.
178. *Смоленский, С. В.* Азбука знаменного пения старца Александра Мезенца / С. В. Смоленский. – Казань, 1888. – 132 с.
179. *Соловьев, С. М.* Публичные чтения о Петре Великом / С. М. Соловьев. – М.: Наука, 1984. – 235 с.
180. Соловьев, С. М. Сочинения. В 18 кн. / С. М. Соловьев / отв. ред. И. Д. Ковальченко, С. С. Дмитриев. – М.: Мысль, 1991. – Кн. 7. История России с древнейших времен. Т. 13–14. – 701 с.
181. *Тихонравов, Н. С.* Древнее житие преподобного Сергия Радонежского / Н. С. Тихонравов. – М., 1892. – 362 с.
182. *Тресиддер, Д.* Словарь символов / Д. Тресиддер. – М.: Изд.-торг. дом «Гранд»: Фаир-пресс, 2001. – 444 с.
183. *Трубецкой, Е. Н.* Два мира в древнерусской иконописи (1916) / Е. Н. Трубецкой // *Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв.: антология* / сост. общ. ред. и предисл. Н. К. Гаврюшина. – М.: Прогресс, 1993. – С. 220–246.
184. *Успенский, Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви / Л. А. Успенский. – Переславль, 1997. – 514 с.
185. *Ушаков, Д. Н.* Толковый словарь русского языка: в 4 т. / Д. Н. Ушаков – М., 2007.
186. *Фасмер, М.* Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – М.: Прогресс, 1986. – Т. 1, 2. – 576 с.; 627 с.
187. *Федотов, Г. П.* Святые Древней Руси / Г. П. Федотов. – М.: Московский рабочий. 1991. – 242 с.
188. *Федотова, Л. А.* Архитектурная организация исторических комплексов паломнического туризма (на примере Коломенского района): дис. ... канд. архитектуры: 05.23.21 / Л. А. Федотова. – М., 2013. – 211 с.



189. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор русской духовной литературы / архиеп. Филарет (Гумилевский). – СПб., 1857. – 300 с.
190. *Флетчер, Б., Флетчер, Б. Ф.* История архитектуры, составленная по сравнительному методу / Б. Ф. Флетчер, Б. Ф. Флетчер. – СПб. 1911. – Вып. 1. Древняя архитектура. – 216 с.
191. *Флоренский, П. А., свящ.* Троице-Сергиева лавра и Россия / свящ. П. А. Флоренский // Журнал Московской Патриархии. – 1988. – № 2, 3. – С. 54–69.
192. *Флоренский, П. А., свящ.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительном произведении / свящ. П. А. Флоренский. – М., 1993. – С. 233.
193. *Флоренский, П. А., свящ.* Сочинения: в 4 т. / свящ. П. А. Флоренский. – М., 1996. – Т. 2. – 877 с.
194. *Флоренский, П. А., свящ.* Храмовое действо как синтез искусств / свящ. П. А. Флоренский // Флоренский П. А. Избранные труды по искусству. – М., 1996. – С. 199–215.
195. *Флоровский, Г. В., прот.* Пути русского богословия / прот. Г. Флоровский / отв. ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
196. *Халпахчян, О. Х.* Всеобщая история архитектуры: в 12 т. / О. Х. Халпахчян / отв. ред. О. Х. Халпахчян. – М., 1970. – Т. 1. Архитектура Древнего мира. – 512 с.
197. *Хогарт, У.* Анализ красоты / У. Хогарт. – М.; Л., 1958. – 115 с.
198. *Холопова, В. Н.* Русская музыкальная ритмика / В. Н. Холопова. – М.: Советский композитор. – М., 1983. – 281 с.
199. *Хоружий, С. С.* К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М., 1998. – 352 с.
200. *Хоружий, С. С.* Православная аскеза – ключ к новому видению человека. / С. С. Хоружий. – М., 2000. – 165 с.
201. *Черный, В. Д.* Русские средневековые сады. Рукописные памятники Древней Руси / В. Д. Черный. – М., 2010. – 176 с.

202. *Чернышев, Н., свящ., Жолондзь, А.* Вопросы современного иконопочитания и иконописания / свящ. Н. Чернышев, А. Жолондзь // Альфа и Омега. –1977. – № 2 (13). – С. 259–279.
203. *Швидковский, Д. О.* Исторический путь русской архитектуры и его связи с мировым зодчеством / Д. О. Швидковский. – М.: Архитектура, 2016. – 512 с.
204. *Швидковский, Д. О.* История английской архитектуры XVI–XVIII веков / Д. О. Швидковский. – М.: Архитектура, 2019. – С. 216–250.
205. *Шервинский, Е. В.* Проблема освоения наследия садово-парковой архитектуры / Е. В. Шервинский // Сб. статей под общ. ред. М. П. Коржева, Л. Б. Лунц и М. И. Прохоровой. – М., 1936. – С. 81–105.
206. *Шилов И. А.* Экология: учеб. для биол. и мед. спец. вузов / И. А. Шилов. – М.: Высшая школа, 1998. – 512 с.
207. *Шульц, И. Р.* Исторический обзор декоративного оформления колоколов / И. Р. Шульц // Православный звон: прошлое, настоящее, будущее: сборник трудов 2-й Международной научно-практической конференции (г. Москва, 19 декабря 2013 года) / Российская академия музыки им. Гнесиных. Московский колокольный центр; сост. А. Н. Гусева. – М.: Колокольный центр, 2014. – С. 122.
208. *Щенков, А. С.* Проблемы традиционной формы в современном храмостроении России / А. С. Щенков // Храмостроительство в России: традиции и современность: конференция, Москва, 14 ноября 1996 г. – М.: Российская академия архитектуры и строит. наук, 1996. – С. 19–24.
209. *Эко, У.* Эволюция средневековой эстетики / У. Эко / пер. с итал. Ю. Н. Ильина. – СПб.: Азбука-Классика, 2004. – 288 с.
210. *Элиаде, М.* История веры и религиозных идей / М. Элиаде. – М., 2001. – 464 с.
211. *Языкова, И. К.* Живопись исихазма. Учение о Фаворском свете и иконография. Богословие иконы / И. К. Языкова. – М.: Общедоступный Православный Университет, 1995. – 118 с.

212. *Baridon, M.* Les Jardins; Paysagistes, Jardiniers, Poetes / M. Baridon. – Paris, 1998. – 1239 p.
213. *Beck, C. H.* Tod und Jenseits im Alten Ägypten / C. H. Beck. – München, 2003. – 604 p.
214. *Krautheimer, R.* Early Christian and Byzantine Architecture / R. Krautheimer. – Yale University press, 2012. – 553 p.
215. *Pierre, L. van den Berghe.* The Ethnic Phenomenon / L. van den Berghe Pierre. – N.-Y., 1981. – 301 p.
216. *Wönig, F.* Die Pflanzen im alten Aegypten / F. Wönig. – Leipzig, 1897. – 425 p.

### Электронные ресурсы

217. *Арбатская, Ю., Вихляев, К.* Монастырские сады Фиолента [Электронный ресурс] / Ю. Арбатская, К. Вихляев. – Режим доступа: <http://www.kajuta.net/node/2925>.
218. *Безрукова, В. С.* Основы духовной культуры (энциклопедический словарь педагога) [Электронный ресурс] / В. С. Безрукова. – Режим доступа: <http://cult-lib.ru/doc/dictionary/spiritual-culture/index.htm>.
219. *Казакова, С. С.* Образ рая в монастырских садах [Электронный ресурс] / С. С. Казакова. – Режим доступа: <http://bibliofond.ru/view.aspx?id=889307>.
220. *Копейкин, К., прот.* Пифагорейское учение о гармонии и его рецепция святоотеческой традицией / прот. К. Копейкин // Основное богословие в 4-х частях. Часть 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://otechnik.narod.ru/koreykinob\\_2.htm](http://otechnik.narod.ru/koreykinob_2.htm).
221. *Кудряшова, И. В.* Этнос [Электронный ресурс] / И. В. Кудряшова // Энциклопедия фонда знаний «Ломоносов» – Режим доступа: <http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/encyclopedia:0131921>.

222. *Лебедев, Л. прот.* Богословие земли Русской. Размышления у стен Нового Иерусалима [Электронный ресурс] / прот. Л. Лебедев. – Режим доступа: <http://rusarch.ru/lebedev1.htm>.
223. *Медведева, А. А.* Русские монастырские сады: Вопросы ландшафтной организации: дис. ... канд. архитектуры: 18.00.01 [Электронный ресурс] / А. А. Медведева. – СПб., 2002. – Режим доступа: <http://www.dslib.net/restavracja/russkie-monastyrskie-sady-voprosy-landshaftnoj-organizacii.html>.
224. *Толстой, А. К.* Иоанн Дамаскин [Электронный ресурс] / А. К. Толстой. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/fiction/ioann-damaskin-tolstoj-aleksej/>.
225. Монастырь в XVI–XVII веках [Электронный ресурс] // Официальный сайт мужского монастыря Нило-Столобенская пустынь. – Режим доступа: <http://nilostolobenskaja-pustyn.ru/istoriya-monastyrya/monastyr-v-xvi-xvii-vekakh>.
226. Садово-парковое искусство Древней Греции [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://studwood.ru/876385/kulturologiya/sadovo\\_parkovoe\\_iskusstvo\\_drevney\\_gretsii](https://studwood.ru/876385/kulturologiya/sadovo_parkovoe_iskusstvo_drevney_gretsii).