

И.К. Языкова

ПАРИЖСКАЯ ШКОЛА.
ИКОНОГРАФИЯ СВЯТЫХ
И РАДИКАЛЬНОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ТРАДИЦИИ

Двадцатый век для России стал эпохой радикальной во всех смыслах: крушение старой империи и созидание империи новой, советской, а в конце столетия вновь крушение — распад Советского Союза и новая попытка основания страны на иных принципах. В этой головокружительной амплитуде маятника истории происходила радикальная переоценка всех ценностей. Начинался XX в. с высокого накала духовности: культура Серебряного века, расцвет религиозной философии, открытие древних икон, стремление к обновлению церковной жизни, подготовка и созыв Собора, поиски диалога интеллигенции и Церкви. Но грянул 1917 г., и все это оказалось ненужным, идеологически чуждым, гонимым, пафос созиания «светлого будущего» воздвигал новых кумиров. Однако через семьдесят лет маятник качнулся в противоположную сторону, и отвергаемое вновь стало вос требованным: Церковь из гонимой превратилась в одну из главных действующих сил в стране, общество заговорило о возрождении духовности и сохранении традиционных ценностей.

Многие философи и общественные деятели пытались осмыслить тектонические сдвиги, происходившие в России в XX в., и давали разные ответы на те повороты и изломы нашей истории, в которых менялся не только вектор пути, но и сам менталитет общества. Тем не менее до сих пор вопросы о национальной идентичности и ценностной ориентации нашей культуры остаются открытыми. Сегодня, в начале XXI в., у нас гораздо больше вопросов, чем ответов. И опять страна переживает новый радикальный сдвиг... Так не пора ли задуматься над нашей историей, нашим восприятием культурного и духовного наследия, особенно в год 700-летия преп. Сергия Радонежского, одного из самых почитаемых и в то же время одного из самых непонятых, как считал о. Александр Мень, русских святых?

В этом смысле чрезвычайно важен опыт русского зарубежья: сотни тысяч наших соотечественников, оказавших за пределами России, самой жизнью были поставлены перед необходимостью заново осмыслить российскую историю, заново обрести веру, заново строить культуру, которой уже суждено корениться не в почве, но в духе, не в земном, а в небесном.

Для православия всегда было характерно почитание святых, любовь к святым, стремление к общению с ними. В Древней Руси почитание святых, как оно проявлялось в народной культуре, граничило с языческими пережитками, на эту

тему написано немало работ — достаточно вспомнить теорию двоеверия в трудах Б.А. Успенского, Ю.М. Лотмана, В.М. Живова и др. (см.: [Лотман, Успенский 1977; Успенский 1979; Живов 2002]). Тем не менее отношение к святым в сознании народа было всегда сильным и эмоционально окрашенным. В XX в., несмотря на распространение в России материалистических идей и рост атеизма, почитание святых не только не исчезает, но и в кризисные моменты становится понятно, что это не только благочестивая традиция, но реальная духовная потребность в небесных заступниках, в тех, кто жил на нашей земле и, оставив ее, не перестал о ней заботиться и в трудные времена может встать рядом с нами.

Потребность в заступничестве русских святых была осознана с новой силой между двумя революциями 1905 и 1917 гг. Не только в простом народе, но и в среде русской интеллигенции Серебряного века заметен большой интерес к истории святости, к «Святой Руси». Это проявляется у философов (Вл. Соловьев, Вяч. Иванов, В. Розанов, С. Аскольдов и др.), поэтов (А. Блок, С. Есенин, Н. Клюев и др.), художников (М. Нестеров, В. Васнецов, Н. Рерих и др.). В исторической науке также наблюдается интерес к данной теме, например, у В.О. Ключевского, а архиеп. Сергий Спасский еще в 1875 г. выпускает в свет первое издание Полного месяца слова святых Востока, который будет перерабатывать и дополнять вплоть до начала XX в.

Плодом этого интеллектуального и культурного движения явилось восстановление праздника Всех святых, в земле Российской просиявших, на Поместном Соборе 1917–1918 гг. Более того, именно в переломный момент российской истории было осознано, что святость не только была в прошлом, но она возможна и в настоящем, что святые — это не только те, кто жил в прежние времена, но и те, кто исповедует веру сегодня, кто свидетельствует о Христе. В Службу Всем святым, в земле Российской просиявшим, текст которой по поручению Поместного Собора разрабатывали епископ Ковровский Афанасий (Сахаров) и профессор Б.А. Тураев, вошли также тропари, посвященные новомученикам¹.

В 1934 г. владыка Афанасий совместно с иконописцем Марией Соколовой (впоследствии монахиней Иулианией) создают икону «Собор Всех святых, в земле Российской просиявших». И все последующие годы Мария Николаевна по благословению владыки Афанасия и при его непосредственном руководстве писала иконы русских святых и целые соборы святых — земли Владимирской, Ярославской и др., Московских святителей и т. д. В этом воплощалась не только ее личная молитва, но и молитва всего верующего народа к небесным заступникам страны, в которой поруганы святыни, унижена Церковь, растоптана вера, а людей превращают в безликую массу и лагерную пыль.

Преподобный Сергий Радонежский всегда занимал особое место в сонме русских святых. И в страшные годы разорения его влияние было особенно ощущимо. Кажется, это осознавали даже большевики, поспешившие закрыть Троице-Сергиеву лавру в числе первых монастырей, уже в 1918 г. В 1919 г. город Сергиев Посад был

¹ «О новых страстотерпцев! Подвиг противу злобы убо претерпеша, веру Христову яко щит пред учении мира сего держаще, и нам образ терпения и злострадания достойно являюще. О твердости и мужества полка мученик Христовых, за Христа убиенных! Тии бо Церковь Православную украсиша и в стране своей крови своя, яко семя веры даша и купно со всеми святыми достойно да почутся».

переименован в Сергиев, а в 1930 г. — в Загорск, в честь революционера В.М. Загорского. Но и закрытая лавра продолжала восприниматься в народе как святыня и духовное сердце России. Многие старцы советовали своим духовным чадам: «идите к преподобному Сергию, он вас не оставит». И действительно, в маленьких домиках Загорска селились монахи из разоренных монастырей, опальные священники, гонимые миряне. Здесь были подпольные монастыри и нелегальные общины, в основном из непоминающих, позже их назовут Катакомбной церковью.

Преп. Сергий стал также духовным покровителем и тех, кто вынужден был покинуть родину, кто оказался весьма далеко от лавры и России. Богословский институт, организованный в Париже в 1925 г., и русское подворье получают его имя. Сама история обретения дома для подворья в 19-м округе Парижа на рю Криме была мистической, покупка участка с храмом совершилась именно 18 июля 1925 г. — в день памяти Сергия Радонежского. Этот факт был воспринят как чудо, как проявление покровительства преподобного русским эмигрантам. О. Сергий Булгаков в Речи на годичном акте Парижского богословского института 7 июня 1926 г. называет преп. Сергия «Игумен Русской земли, Радонежский и всея России, а ныне и Парижский и иных стран». Православно-англиканское содружество, зародившееся в Англии в 1927 г., к которому были причастны и деятели Парижской школы, также получило имя преп. Сергия и св. мученика Албания.

В среде русского зарубежья отношение к духовному наследию православия, и в частности к святым, обретает особый характер, во многом отличный от того, что происходило на родине. В советской России православная вера подверглась гонениям со стороны власти, и потому деятельность Церкви и ее членов носила вынужденно охранительный характер. Любой радикализм мог обернуться новым витком репрессий. Безусловно, в первые годы революции Православная Церковь выступала довольно смело и радикально, что проявилось в работе Поместного Собора, поднявшего вопросы о пересмотре некоторых, казавшихся незыблемыми устоев православия (календарь, язык богослужения, статус приходов и роль мирян и пр.), в выступлениях патриарха Тихона. Но очень скоро под давлением обстоятельств (репрессий, атеистической пропаганды, обновленческого раскола) Церковь заняла более консервативную позицию, ибо радикальной задачей стало ее выживание. В зарубежье, напротив, накал радикализма возрастал. Правда, он был весьма разного характера: одни православные выбрали радикальный консерватизм, другие — радикальную свободу. Первые группировались вокруг Зарубежного Синода во главе с митрополитом Антонием Храповицким, отличавшимся крайне жесткой позицией по многим вопросам, а вторые тяготели к кругу митрополита Евлогия, мыслящего более свободно. Именно евлогиане и стали основателями Парижской школы.

В чем же проявлялся радикализм Парижской школы? Прежде всего, в отношении к культу святых.

Радикальную попытку заново осмыслить опыт Святой Руси предпринял Георгий Петрович Федотов, чему свидетельство его книга «Святые Древней Руси», изданная в 1931 г. «Изучение русской святости в ее истории и ее религиозной феноменологии является сейчас одной из насущных задач нашего христианского и национального возрождения, — пишет Г.П. Федотов во введении. — В русских

святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России: в них мы ищем откровения нашего собственного духовного пути. Верим, что каждый народ имеет собственное религиозное призвание, и, конечно, всего полнее оно осуществляется его религиозными гениями. Здесь путь для всех, отмеченный вехами героического подвигничества немногих. Их идеал веками питал народную жизнь; у их огня вся Русь зажигала свои лампадки. Если мы не обманываемся в убеждении, что вся культура народа, в последнем счете, определяется его религией, то в русской святости найдем ключ, объясняющий многое в явлениях и современной, секуляризированной русской культуры» [Федотов 1990, с. 27].

Сам Георгий Петрович не считал себя радикальным мыслителем. Напротив, он стремился идти по царскому пути. Так, в работе 1928 г. о митрополите Филиппе Федотов пишет: «Будем осторегаться двух ошибок: чрезмерно идеализировать прошлое — и рисовать его сплошь в черном свете. В прошлом, как и в настоящем, шла извечная борьба добрых и темных сил, правды и кривды, но, как и в настоящем, слабость, малодушие преобладали над добром и злом» [Федотов 1928, с. 7].

Однако оценивая вклад Г.П. Федотова в исследование святости, можно сказать, что он во многом сформировал новый взгляд на агиографию. «Святая Русь» для Федотова — это не елейно-благочестивое явление, в котором происходят сплошные чудеса, мироточения и умиление, но жизнь Духа в людях, живших в самые разные эпохи и давших ответ на вопрос своего времени. Святой — не лубочный герой, но живой человек, даже если о его жизни мы имеем не всегда достоверное свидетельство (ведь некоторые жития писались века спустя). По отдельным опорным точкам мы можем восстановить эпоху, в которую он жил, и через это понять духовные потребности людей того времени и увидеть, какой ответ дает на них святой. Пробиться к живому образу, увидеть неповторимый лик и понять его послание нам — такую задачуставил и Федотов как историк.

Идеал святости Георгий Петрович видит в Древней Руси, но Святая Русь — это надисторическое и наднациональное понятие. Православное христианство имеет вселенский характер и не ограничивается рамками национального. «Мы не будем приравнивать, как часто это делается, русского к православному, поняв, что русская тема есть тема частная, а православная — всеобъемлющая, и это спасет нас от духовной гордыни,искажающей нередко русскую национально-религиозную мысль. С другой стороны, осознание нашего личного исторического пути поможет нам сосредоточить на нем возможно более организованных усилий, избавив, может быть, от бесплодной растраты сил на чужих, нам непосильных дорогах» [Федотов 1990, с. 27].

Святого Федотова мерит, прежде всего, Евангелием, Христом. Святой — тот, кто в свое время, на своем месте, исполнил Завет Христа. Таковы, считает автор, святые Древней Руси. Святая Русь — это люди, которые порой вопреки давлению власти отстаивали правду Божью. Таким был митрополит Филипп.

Между тем как историк Г.П. Федотов видит трагедию русской святости, она для него в постепенном уходе от вселенской, в перенесении акцентов. Вслед за Лесковым, который утверждал, что христианство на Руси было лишь проповедано, но не исповедано, «Русь во Христа крестилась, но во Христа не облеклась»

[Лесков 1989, т. 1, с. 350], Федотов признает, что христианство не глубоко укрепилось в сознании русского народа. Он подвергает критике церковную жизнь Синодального периода, в которой происходит уход от Евангелия, а значит, и от святыни. Святые Древней Руси, как показывает Федотов, не только искали небесного отечества, но и заботились об отечестве земном, отвечали на потребности времени, учили народ, вели его, созидали культуру, преобразовывали землю во имя неба. А вот «новая святость», как он называет святых Синодального периода, утрачивает связь с народом, пренебрегает реальной жизнью, разрывает живую ткань культуры. «Во многом уже оставившая за собой духовный опыт Древней Руси, — пишет Георгий Петрович, — новая святость в одном уступает ей. Она почти ничем не связана с национальной жизнью России и ее культурой. Как никогда и нигде в христианстве, келья и скит отрезаны от мира, даже если они и открыты пришельцам из него. Никогда влияние Афона не сказывалось так сильно на русскую духовную жизнь, как за последние века. Порванная русская духовная традиция заменяется древневосточной школой “добротолюбия”» [Федотов 1990, с. 239].

Связь с Афоном, и об этом пишет Г.П. Федотов, в ранний период являлась живительной, первые монахи были связаны с афонской школой (например, св. Антоний Печерский, а позже и св. Нил Сорский, один из любимых Федотовым святых). Но в XVIII–XIX вв. Афон переживал кризис, и это, что называется, подпортило, по выражению Федотова, русскую святость, уводя ее из мира, оставляя при этом мир на разграбление темных сил, которые не замедлили занять пустой дом.

Вслед за Г.П. Федотовым исследованием Святой Руси занимался иеромонах Иоанн (Кологривов)², иезуит восточного обряда (что само по себе было уже радикальным выбором для русского эмигранта). В своих «Очерках по истории русской святости» он пытается осмыслить опыт русских святых по-новому, не совсем так, как привычно к ним относились в России.

И Федотов, и Кологривов понимали важность того, что святость и культура должны быть едины, поскольку во Христе соединены небесное и земное, божественное и человеческое, — русская эмиграция осознала это с какой-то особой остротой. Об этом много писал Н.А. Бердяев, вспомним хотя бы его рассуждения о Пушкине и преп. Серафиме Саровском как двух модусах русской жизни...

Болезненный разрыв веры и культуры, святости и творчества ощущал и о. Сергий Булгаков. Его софиология — это не что иное, как попытка соединить в Софии небесное и земное, увидеть святость как миссию человека продолжать творение, начатое Богом. Святость для о. Сергея — это не что-то неотмирное, но предельное приближение человека ко Христу, Который уничижил себя и прошел человеческую жизнь ради спасения людей. Помочь спастись другим, когда ты сам идешь ко спасению и чувствуешь, что оправдан перед Богом, — это и есть главное качество святой души. О. Сергий напоминает, что еще в апостольские времена всех христиан называли святыми, поскольку они посвятили себя Христу и стали членами Церкви, составляющими ее живой организм.

² Родился в 1890 г. в России. До революции 1917 г. гвардейский гусар, был близок ко двору. Эмигрировал в Бельгию. Перешел в католичество. Член Общества Иисуса (иезуит). Иеромонах, священник восточного обряда. Скончался в июле 1955 г. в Риме.

Среди мыслителей русского зарубежья многие обращались к теме русской святости: И.А. Ильин, Н.О. Лосский, Ф.А. Степун, о. В. Зеньковский, Н.Д. Тальберг, И.С. Шмелев, Г.В. Флоровский и др. И о каждом можно сказать, что он в той или иной степени предпринимает попытку нового взгляда на наследие Святой Руси.

Но, пожалуй, наиболее радикальная фигура русского зарубежья — мать Мария (Скобцова). Ее максима «Христианство — это огонь, или его нет!» красноречиво говорит о взятой монахиней планке духовной жизни. Ее жизнь и ее смерть действительно были огненными. Мать Мария осталась радикальна в своих христианских взглядах и в своем монашеском подвиге, точно так как когда-то она радикально восприняла революционный путь. Она критиковала сложившуюся систему монастырей как ухода от мира не в духовном смысле, а в физическом. Служение миру ради его спасения, а не уход из мира ради спасения личного — вот краеугольный камень ее радикализма: «чем больше мы выходим в мир, чем больше отдаем себя миру, тем менее мы от мира, потому что мирское себя миру не отдает!» (цит. по: [Мамонтов 2008, с. 25]).

Мать Мария считала также, что изгнание, утрата родины хотя и трагичны, но именно это дает небывалую свободу для Церкви, для каждого христианина, и это, она была уверена, принесет большой плод для России. «Мы здесь являемся некой лабораторией для России» [Мать Мария (Скобцова) 1992, т. 1, с. 262]. «Мы призваны к великой свободе» [Кузьмина-Караваева 2004, с. 429] и «...мы должны принять ее как тяжелый дар» [Там же, с. 424], «...на нас лежит ответственность за религиозное свободное творчество русского православия» [Там же, с. 237].

В 1927 г. мать Мария издает сборник житийных рассказов «Жатва Духа». В своих пересказах житий святых она стремится показать святость как подвиг во имя любви, жертвенной любви ко Христу и людям. Даже в тех, кто уходил из мира в пустынью, мать Мария видела не абстрактную любовь к человечеству, а конкретную любовь к каждому, кого посыпает Бог. Так, рассказывая о египетском иноке Серапионе, она уделяет внимание эпизоду из его жития, как он готов был отдать последнее и самое драгоценное имущество — Евангелие ради спасения «нищих и бродяг». На вопрос, куда он девал Евангелие, святой отвечал: «Я продал слово, которое научило меня: продай имение свое и раздай нищим».

В отличие от других авторов русского зарубежья взгляд матери Марии на агиографию не столько исторический или богословский, но пророческий. Размышляя о Церкви, которая на протяжении всей своей истории то возвышалась духовно, то оскудевала, она показывает, что Дух в ней, несмотря на все искажения, продолжал жить в святых, пророках, мучениках, юродивых. Именно они и определяли ту Церковь, которую «врата ада не одолеют». Церковь для матери Марии — не иерархия, не система, не догматы и учение, но братство во Христе, живой соборный организм, осуществляющий «внехрамовую литургию», проецируемую из церкви в мир. Как Христос пришел на землю ради спасения людей, так и святые — это те, кто жертвует собой во имя других, этим они и исполняют Завет Христов. Мать Мария утверждала, что подлинному христианству «...чужда религия личного спасения как центральной задачи христианства, нам ясно, что Христос пришел спасти всех и среди всех лично каждого, <...> нам ясно, что церковь

не является самодовлеющим коллективом, а свободным союзом, основанным на любви» [Мать Мария (Скобцова) 1992, т. 1, с. 258–259].

Корень бед России, причины оскудения духа и иссаждания святости мать Мария видит в подчинении Церкви государству, которое «медленно внедряет в церковную жизнь нецерковные понятия, подменяет лик Христов» [Кузьмина-Караваева 2004, с. 235]. Эпоха гонений, по ее мнению, хотя и подвергает Церковь огненному испытанию, но при этом выявляет святость Церкви, очищает церковную жизнь. С пророческим пафосом она пишет: «...или через покаяние и очищение, безбожное человечество вернется в Отчий дом и засияет эпоха подлинного христианского возрождения, и оно почувствует себя богочеловечеством, или же на долгие века мы обречены власти зверя, человекобога, новой и страшной идолопоклоннической религии. Третьего не дано. Но вероятнее, что осуществится второе» [Мать Мария (Скобцова) 1992, т. 1, с. 457].

Столь же радикальна мать Мария и в своем искусстве: она пишет святых с пронзительной выразительностью, почти гротескно, в них нет и тени надмирной отстраненности, но, напротив, каждый образ подается с сильной эмоциональной окраской. Мы почти физически ощущаем беззащитность обнаженного тела Василия Блаженного, который духовно побеждает властителя-тирана Ивана Грозного, ибо «Божья сила в немощи совершается» (2 Кор. 12: 9). Вот царь Давид, играющий на псалтири, кажется, он исполнен изумления перед неисследимыми путями Божьими. Интересно, что в среднике царь изображен уже в летах, а в клеймах представлен как ребенок, ибо его душа, открытая перед Богом, Которому он предан. Здесь словно предвосхищаются слова Спасителя «будьте как дети». Изображая встречу Марии и Елизаветы, мать Мария лишает ее привычного пафоса, она больше похожа на беседу двух подруг, которым известна некая общая тайна, их объединяющая.

У матери Марии и Юлии Николаевны Рейтлингер, принявшей постриг с именем Иоанна, двух подруг, такая общая тайна действительно была. Сестра Иоанна, кажется, являлась полной противоположностью матери Марии — она выбрала путь тихого иконописного служения, не занималась общественной или благотворительной деятельностью, не стремилась к огненно-жертвенному подвигу, она была скорее мыслителем-созерцателем. И, конечно, ищущим художником. Но отношение к святым сестры Иоанны также можно характеризовать как радикальное. И это заметно в ее иконах и фресках. Святые сестры Иоанны, с одной стороны, просты и почти будничны, и в этом они очень близки молящемуся, с другой стороны — исполнены пасхальной радости и ликования и в этом обретают космический масштаб.

С большим дерзновением сестра Иоанна соединяет в своих росписях русских и западных святых, вместе торжествующих на Небесах и предстоящих перед Божиим престолом. Такое видение не лишено пророческого пафоса. Святость для сестры Иоанны не ограничена национальными границами, святой — гражданин Небесного Града, его значение вселенское. И в ее росписях рядом с преп. Сергием Радонежским мы видим св. Франциска Ассизского, а рядом с преп. Серафимом Саровским — св. Жанну Д'Арк и т. д.

Знакомство с западными святыми было очень важно и плодотворно для русских православных зарубежья. Наиболее яркий святой Запада — Франциск Ассизский, многие авторы сравнивают его влияние на западную духовность с влиянием преп. Сергия на русскую. Действительно, несмотря на очевидную разницу, в них немало общих черт: и св. Франциск, и преп. Сергий из христианских подвигов превыше всего ставили нищету, бедность и деятельную любовь ко всему живому — от человека до малой твари. Также из западных святых в практику почитания православных органично вошли святые первого тысячелетия, т. е. неразделенной церкви. Это св. Албан, первый мученик Британских островов, св. Женевьеве, покровительница Парижа, св. Бландине, раннехристианская мученица II в., и многие другие.

Образ св. Женевьевы прекрасно исполнил инок Григорий Круг, один из ярчайших иконописцев русского зарубежья, который также отличался большим радикализмом, хотя в отличие от матери Марии и сестры Иоанны был склонен скорее к консерватизму в своем церковном опыте, однако как иконописец, несомненно, далеко шагнул за границы привычного благочестиво-ремесленного иконописания.

Творчество Григория Круга дало новый мощный импульс в развитии иконоискусной традиции Парижской школы. Его осмысление образов святых также имеет особый характер. Например, написанный им для церкви в Монжероне образ преп. Серафима, пожалуй, самый яркий, гармоничный и цельный в иконописи XX столетия. В нем соединились духовная полнота и художественная новизна, и он значительно отличается от многих других образов, написанных в это время и в эмиграции, и в России.

К сожалению, в записках, изданных под названием «Мысли об иконе», Григорий Круг не изложил своего понимания святости и святых. Скорее всего, оно не было бы радикально отличающимся от традиционного, но вот в художественном смысле творчество Круга, как иконы и вышивки матери Марии, иконы и фрески сестры Иоанны, можно назвать радикальным поворотом в русской иконописной традиции.

Продолжателем этого пути Парижской школы сегодня можно назвать и Марию Александровну Струве, которая училась иконописи у Юлии Николаевны Рейтлингер. Она обладает столь же открытой позицией и художественной смелостью. Очень интересны, к примеру, ее образы британских святых. Она также радикально раздвигает границы святости православия. Особой удачей Марии Александровны можно считать икону Парижских новомучеников, написанную ею в 2004 г., к канонизации Константинопольским патриархатом матери Марии (Скобцовой), Даниила Скобцова, Ильи Фондаминского и о. Алексея Медведкова.

Своебразие стиля Марии Струве очевидно. В ее иконах нет копийности и вторичности, которая сопровождает возрождение иконописной традиции в России. Трепетность образов, некоторая наивность художественного языка и в то же время концентрированность смысла — вот что отличает иконы Марии Александровны.

Осваивая опыт мировой святости, иконописцы русского зарубежья часто не могли опираться на какие-то образцы, просто потому что их не было; многие из них стали первоходцами, создав образы, которые явились примерами для по-

следующих поколений. И в этом их уникальность, новизна и смелость. Собственно сам термин «Парижская школа» не означает единого стилевого направления, он только очерчивает локальные границы явления, внутри которого каждый из иконописцев имеет свое неповторимое лицо.

В иконоведении последних лет появился термин «авторская икона», позволяющий радикально переосмыслить наследие православной иконописи, считавшейся традиционно анонимным искусством. Искусство иконы в XX и теперь уже XXI в. обретает свое ярко выраженное авторское лицо. Мы узнаем авторов икон не только потому, что мы живем в эпоху коммуникаций и информационного общества и можем получить о каждом художнике гораздо больше информации, чем в прежние времена. Есть и другая причина. Известно, что в светской культуре, отказавшейся от Бога или живущей в контексте «смерти Бога», неизбежно происходит «смерть автора» (Ролан Барт), что является одним из ключевых признаков постмодерна, в котором происходит смерть супероснований культуры. И обезличивание искусства, и отказ от святости — это тоже радикальный поворот, но поворот к смерти. Культура XX в. живет в ситуации перманентного кризиса: «смерти Бога», утраты веры, обесценивания человека и пр. Однако этим она не исчерпывается, в недрах культуры продолжаются поиски Бога, поиски смысла и цели человеческого существования, поиски красоты и истины. Можно сказать, что иконописцы Парижской школы стоят в начале этого процесса и их опыт, несомненно, будет интересен и полезен тем, кто в современной России пытается предлагать новые пути в церковном искусстве и осмысливать святость как постоянно развивающуюся во времени духовную традицию.

Литература

- Булгаков 1926 — *Булгаков С., прот. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословстванию* // Путь. 1926. № 5. С. 3–19.
- Живов 2002 — *Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*. М., 2002. С. 306–316.
- Кузьмина-Караваева 2004 — *Кузьмина-Караваева Е. (Мать Мария)*. Жатва духа. СПб., 2004.
- Лесков 1989 — *Лесков Н.С. Собр. соч.: в 12. М., 1989. Т. 1.*
- Лотман, Успенский 1977 — *Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века)* // Учен. зап. Тартуского ун-та. Вып. 414. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 28. Литературоведение. Тарту, 1977. С. 3–36.
- Мамонтов 2008 — *Мамонтов В., арх. Господь — пастырь мой*. М., 2008.
- Мать Мария (Скобцова) 1992 — *Мать Мария (Скобцова)*. Воспоминания, статьи, очерки: в 2 т. Париж: YMCA-Press, 1992.
- Успенский 1979 — *Успенский Б.А. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хожения за три моря» Афанасия Никитина)* // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 59–63.
- Федотов 1928 — *Федотов Г. Святой Филипп Митрополит Московский*. Париж, 1928.
- Федотов 1990 — *Федотов Г. Святые Древней Руси*. М., 1990.