

ПРОСТРАНСТВО РЕЛИГИОЗНОГО КУЛЬТА И САКРАЛЬНАЯ ТОПИКА ГОРОДА: ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Н. И. Сазонова

Томский государственный педагогический университет, Россия
nataly-sib@mail.ru

На примере восточно-христианской традиции в статье анализируется роль религиозного культа в формировании сакральной топики православного города. Рассматриваются особенности пространства православного храма и сакрализации внехрамового пространства, а также влияние этих особенностей на градостроительную традицию на примере Византии и России. Выявляются особенности восточно-христианской градостроительной традиции, связанные с пониманием города как места Божественного присутствия, с единым сакральным центром, освящающим окружающее пространство и формирующим его. Анализируются особенности формирования сакрального центра города в Византии и России, а также формы и способы освящения городского пространства. Исследуется судьба православной градостроительной традиции и специфика её восприятия в России XVIII–XX вв. и, в частности, в Сибирском регионе на примере города Томска.

Ключевые слова: православие, сакральное пространство, градостроительная традиция, город, сакральная топика, Византия, Россия, Сибирь, Томск.

THE SPACE OF RELIGIOUS WORSHIP AND SACRED TOPIC OF THE CITY: THE EASTERN CHRISTIAN TRADITION

Natalia Sazonova

Tomsk State Pedagogical University, Russia
nataly-sib@mail.ru

The article examines the role of religious worship in the formation of sacral topography of Orthodox city, using example of the Eastern Christian tradition. It discusses the features of the space of the Orthodox Church and the sacralization of space outside of the temple, as well as the impact of these features on the town-planning tradition on the example of the Byzantine Empire and Russia. It also identifies specifics of Eastern Christian town-planning traditions associated with understanding the city as a place of the divine presence, with a single sacred centre, sanctifying and forming the surrounding space. This article analyzes

the features of formation of the sacral centre of the city in the Byzantine Empire and Russia, as well as forms and methods of the consecration of the urban space. Additionally, the article investigates the fate of Orthodox urban planning traditions and the specificity of its perception in Russia of the 18th – 20th centuries, and in the Siberian region on the example of Tomsk.

Keywords: Orthodoxy, sacred space, architectural tradition, city, sacred topography, Byzantium, Russia, Siberia, Tomsk.

DOI 10.23951/2312-7899-2018-1-93-119

Сакральная топография города в последние годы является объектом пристального внимания исследователей. Это связано с тем, что, как указывает С. С. Аванесов, в целом конструирование человеком своего жизненного пространства подчинено ценности и выступает как «как рациональное средство последовательной визуально-практической реализации представлений о ценном, важном, главном и т. п.» [Аванесов 2016, 79]. А. Л. Баталов и Л. А. Беляев отмечают, что среди ценностей, определяющих формирование пространства, окружающего человека, определяющую роль играют ценности сакральные: «представления человека о том мире, в который он помещён неведомой ему силой, материализуются множеством способов. Среди них – обязательная и всеобщая сакрализация окружающей среды, формирование особого, свойственного только данному социуму “священного пространства”» [Баталов, Беляев 1998, 13]. Именно таким образом изначально формируется и пространство города, структура и состав которого, следовательно, зависят от религиозной составляющей, в том числе не только и даже не столько от особенностей доктрины, сколько от особенностей религиозного культа, который и является способом освящения, сакрализации окружающего пространства. Достаточно много материала в этом отношении дают средневековые христианские города. Указанное явление связи пространства города и пространства богослужения отмечено в работах исследователей – как российских, так и зарубежных: М. Н. Скабаллановича [Скабалланович 1910], А. П. Голубцова [Голубцов 1913], Д. Болдуина [Baldovin 1987], Р. Жанена [Janin 1966], Х. Матеоса [Матеос 2010], Р. Ф. Тафта [Тафт 2000] – как в равной степени характерное и для Западной Европы, и для Византии, и для Руси [Романов 2003].

Как пишут А. Л. Баталов и Л. А. Беляев, «реконструкция сакрального пространства, может опираться только на точные сведения о развитии его конкретно-исторических элементов. В христианском мире

они сохраняются не только в памятниках архитектуры, но и в динамике изменений посвящений престолов, в трансформации чинопоследования церковных служб, в введении новых праздников, развитии системы приходских и частных храмов. Поэтому исследование сакральной топографии должно базироваться прежде всего на выверке конкретных историй отдельных памятников и их престолов; системы служб и религиозных процессий; всех известных элементов церковной жизни и церковного управления. При этом его нельзя отделить ни от общего изучения истории города, ни от общей истории зодчества» [Баталов, Беляев 1998, 16]. Таким образом, полное исследование данной проблемы – дело будущего, связанное с привлечением большого массива источников по истории конкретных городов, изучением проблем формирования сакрального пространства города, его трансформаций в случае изменения конфессиональной, национальной, культурной ситуации и других проблем. В настоящей же статье мы попытаемся дать характеристику фундаментальным, базовым характеристикам городского пространства, связанным с особенностями религиозного культа доминирующей конфессии на материале градостроительной традиции, которая возникла в рамках восточного, или православного, христианства.

«Земное небо»

Одним из наиболее точных выражений восточно-христианского представления о храме является высказывание свт. Германа, патриарха Константинопольского: «Церковь есть земное небо, где небесный Бог живёт и движется» [цит. по: Алфеев 2012, 123]. «В Церкви реально и ощутимо присутствует Бог, – пишет современный православный богослов, – Мы веруем, что Христос, возносясь на небо после Своего Воскресения, не покинул учеников, но неизреченным образом остался среди них, “никакоже отлучаясь, но пребывая неотступный” (кондак праздника Вознесения Господня). Его обещание “Я с вами во все дни до скончания века” (Мф 28:20) исполняется в Церкви, которую Он основал как место, где Он встречается и общается с людьми. Вместе с Христом в Церкви невидимо присутствуют Божия Матерь, множество ангелов и святых, участвующих в службе наравне с людьми. Церковь небесная, состоящая из ангелов и усопших, и Церковь странствующая, состоящая из живых людей, объединены в одно Христово тело – единое и неделимое» [Алфеев 2012, 123]. В этой связи неслучайны архитектурные особенности

как византийских храмов, так и православных храмов на Руси. Как пишет Б. А. Успенский, «купольный храм воспринимается как жилище Бога, небо, простёртое над землей» [Успенский 1995, 244], но в то же время и находящееся на земле, в мире.

Это понимание храма как земного неба получило развитие в первой христианской империи, Византийской, которая была признанным центром христианского мира. Как отмечает А. М. Лидов, «этот высший статус поддерживался не только политическим авторитетом и военным могуществом, но, в первую очередь, количеством общехристианских святынь, собранных на протяжении столетий в Константинополе. В новую столицу на Босфоре императрица Елена посылает из Иерусалима своему сыну Константину величайшую реликвию Честного Креста. Сам император Константин Великий переносит из Рима разнообразные святыни, утверждая приоритет Нового Рима и Второго Иерусалима. Практику насыщения града разнообразными реликвиями продолжают “новые Константины”, следующие первообразцу и отчётливо осознающие государственно-политическое значение своих действий». При этом Константинополь мыслился как «Второй Иерусалим – ожидаемое место Пришествия. Именно так он описывается средневековыми паломниками, которые двигались в городе от святыни к святыне как в некой пространственной иконе, священный смысл которой был гораздо важнее архитектурно-археологических реалий. В этой системе измерений храмы не сводились к стенам и даже к явленным на них иконографическим программам, но воспринимались как уникальные средоточия реликвий и особо почитаемых иконных образов, активно действующих в данном конкретном пространстве» [Лидов 2006, 169].

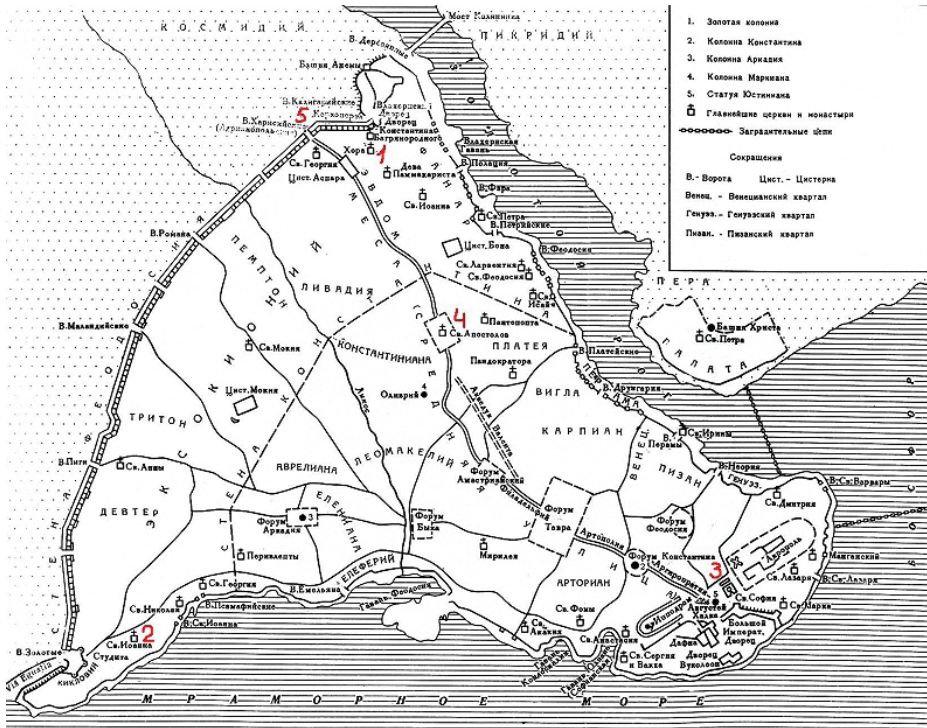
Особое значение имела в Константинополе церковь Богоматери Фаросской, расположенная в центре царского дворца, в которой было собрано максимальное количество христианских реликвий: терновый венец Христа, принадлежности Распятия Христова (один из гвоздей, ошейник, бич, копие, трость, багряница), гробные пелены Спасителя, лентион, которым Христос отирал ноги ученикам перед Распятием, и многие другие реликвии. Как пишет Николай Месарит, ризничий этого храма, «храм, это место – иной Синай, Вифлеем, Иордан, Иерусалим, Назарет, Вифания, Галилея, Тивериада, умовение ног, тайная вечеря, гора Фавор, преторий Пилата и место Краниево, по-еврейски называемое Голгофа... Здесь Его распинают, и зрящий да узрит подножие <распятия>. Там Его погребают, и камень, отваленный от гроба, в этом храме свидетельствует

о Слове. Здесь Он воскресает, и сударион с гробными пеленами – в удостоверение» [Николай Месарит 2006, 212–215]. Это чрезвычайно острое ощущение Божественного присутствия, характерное для восточно-христианской богослужебной традиции, прямо влияет на планировку православного города. В этом случае функцией храма в отношении города является сакрализация, освящение его пространства.

Наиболее ярко это проявляется в том же Константинополе, городе, формируемом императором Константином Великим и последующими императорами в качестве христианской столицы, города-храма. Как пишет Н. И. Брунов, «централизация феодальной Византийской империи была в значительной степени основана на учении о божественном происхождении царской власти, в связи с чем образ царя окружался нечеловеческим блеском, а вся жизнь царского дворца была наполнена непрерывными церемониями и ритуальными приёмами. При этом особенно важными моментами были торжественные богослужения в Софии, которая, с одной стороны, была соединена дворами и переходами с дворцом, примыкавшим к ней, а с другой стороны, занимала выдающееся положение в городе, так как, по образцу Рима, около Софии был расположен столб, от которого расходились главные улицы города, продолжавшиеся за городскими воротами в главных дорогах страны. Дворец и София были, таким образом, выделены как центр города, причём композиция Константинополя является в истории архитектуры первой радиальной композицией города, в котором все улицы сходятся к одной точке» [Брунов 2003, 418–419], и точкой этой является сакральный центр города с храмом Св. Софии Премудрости Божией и царским дворцом с церковью Богоматери Фаросской.

Таким образом, центром города были храмы св. Софии и Богоматери Фаросской с максимальной концентрацией реликвий, а значит, и Божественного присутствия, иерофании (М. Элиаде). При этом храм Богоматери Фаросской находился непосредственно в царском дворце, освящая, следовательно, и саму императорскую власть. Именно с этим связана, в частности, ритуализация жизни императора и его двора. С. С. Аверинцев указывает, что в рамках придворного церемониала император, «как подобает знаку, изваянию, иконе... тщательно освобождает и очищает своё явление людям от всех случайностей телесно-естественного... Так и должен вести себя государь, которому внушено, что по своей личности (в реальном плане) он всего лишь грешный человек, но по своему сану (в семиотическом

плане) репрезентирует трансцендентное величие Бога. “Автократор” – образ чего-то иного, а именно “Пантократора”. “Священный дворец” – образ чего-то иного, а именно неба». Как сообщает Аммиан Марцеллин, описывая, например, триумфальный въезд в столицу императора Констанция (360 г.), «словно изваяние человека, он не вздрагивал, когда от колеса исходил толчок, не сплевывая слюну, не почесывая нос, не сморкался, и никто не видел, чтобы он пошевелил хоть одной рукой» [Аверинцев 2004, 122].



Илл. 1. План Константинополя.

Источник: История Византии. Том 3 / Под ред. С. Д. Сказкина. Москва, 1967. С. 508

Константинополь как город с единым сакральным центром, местом иерофании, освящающим и формирующим окружающее пространство, стал значимым образцом для других восточно-христианских культур, в том числе и для культуры Руси, воспринявшей и византийскую богослужебную традицию, и – в той же мере – идею Божественного присутствия как своего рода основу градостроительной традиции.

«Его же Царствию несть конца»: градостроительная традиция на Руси

Подобно тому, как Константинополь понимался как «Новый Иерусалим», таким же образом уже в первые века христианства на Руси понимается и древнерусский город, к этому сводится и смысл его существования. Так, митр. Иларион в «Слове о законе и благодати» пишет, обращаясь к князю Владимиру Святому: «Подобниче великаго Коньстантина, равноумне, равнохристорлюбче, равночестителю служителем его! Он с святыми отцы Никейскаго Собора закон человеком полагаше, ты же с новыми нашими отцы епископы снимаяся часто, с многым съмерениемъ съвещавашеся, како в чловецех сих ново познавших Господа закон уставити. Он в елинех и римлянех царство Богу покори, ты же – в Руси: уже бо и в онех и в нас Христос царем зовется. Он с материю своею Еленою крест от Иерусалима принесша и по всему миру своему раславша, веру утвердиста, ты же с бабою твоею Ольгою принесша крест от новаго Иерусалима, Константина града, и *сега* по всеи земли своей поставивша, утвердиста веру. Егоже убо подобник сый, с тем же единою славы и чести общника сътворил тя Господь на небесех благовериа твоего ради, еже име въ животе своем». Своего рода этапами сакрализации города митр. Илариону видятся создание Десятинной церкви в честь Пресвятой Богородицы, строительство наследником Владимира, Ярославом Мудрым, Софийского собора, «дома Божии великийи святыи его Премудрости», наконец, Ярослав «славныи град твой Киев величством, яко венцем, обложил, предал люди твоя и град святыи, всеславнии, скорей на помощь христианом Святеи Богородици, Еи же и церковь на Великих вратех създа в имя перваго Господьскаго праздника – святаго Благовещения, да еже целование архангел дасть Девици, будет и граду сему. К онои бо: “Радуйся, обрадованная! Господь с тобою!”, к граду же: “Радуйся, благоверный граде! Господь с тобою!”» [Иларион 1997, 48, 50]. Таким образом, Киев получает Божественное благословение и становится местом иерофании, как и Константинополь – Новый Иерусалим.

Неслучайна и отмечаемая исследователями символика Киевского храма св. Софии: «Двенадцать крещатых столбов заставляют вспомнить 12 оснований небесного града, 12 арочных проёмов центральных аркад ассоциируются с 12 вратами Иерусалима, расположенными по четырём сторонам света. Мотив 12 врат повторяют тройные аркады открытых галерей, образующие с тремя арками

функционально взаимосвязанных алтарей (центрального, жертвенника и диаконника), где разворачивалось литургическое действо, ту же символическую схему. Идею 12 священных порталов несёт в себе и общее количество аркад – трифориумов (их 9), которые сочетаются с тремя высокими алтарными арками, служившими входом в наиболее сакральную зону храма» [Никитенко 1994, 169]. Г. Я. Мокеев отмечает, что с первых веков христианства на Руси храм был образом Небесного Иерусалима не только в Киеве: «Только за период с конца X по середину XIII века на Руси было построено более 200 каменных крестово-купольных храмов с высоким верхом и закомарами», символизировавшими врата Небесного Иерусалима. При этом, «если соборный храм символизировал Небесный Град, как бы опустившийся на землю с неба от Бога, то крепость знаменовала собой земной Иерусалим» [Мокеев 2012]. Однако видение русского города в качестве города-иконы Иерусалима претерпело на Руси и существенные трансформации, связанные с особенностями восприятия христианства культурой, христианская традиция которой исторически складывается как «традиция-реплика» Византии.

Как известно из летописей, христианство было воспринято от Византии, прежде всего, через богослужебную, культовую практику. Именно участием в богослужении обоснован выбор веры послами князя Владимира: «И придохом же в Грекы, и ведоша ны, идеже служат Богу своему, и не свемы, на небеси ли есмы были, или на земле: несть бо на земли такого вида или красоты такая, недоумеем бо сказати. Токмо то вемы, яко онъде Бог с человеки пребывает, и есть служба их паче всих стран. Мы убо не можем забыти красоты тоя – всяк бо человек, аще преже вкусит сладка, последи же <...> не может горести прияти – тако и мы не имам сде жити» [Адрианова-Перетц 1996, 48]. И если виденное послами князя Владимира богослужение формировалось исторически, не только «вокруг» личного опыта Богообщения Апостолов, затем их учеников и т. д., но и с учётом исторических реалий и их изменения, то для Руси не религиозный опыт стал источником богослужебной традиции, но богослужебная традиция – источником религиозного опыта, который, в конечном итоге, обусловил и личный духовный выбор послов князя Владимира, и духовный выбор его самого. Отсюда – не критический, нерелефтивный характер восприятия религиозного культа Русью, крайне осторожное отношение к малейшим его изменениям, так как именно культ – хранитель духовной традиции и одновременно в нём присутствует Сам Бог непосредственно. Отсюда же и своеобразное понимание храма, когда в сознании верующих происходит своего

рода отождествление храма как здания и его сакрального содержания.

Древнерусское сочинение «Толковая служба», опубликованное в 1878 г. Н. Ф. Красносельцевым, указывает на это понимание храма достаточно прямо: «Верх церковный есть глава Господня, олтарь есть престол Божий, трапеза есть перси Господни... Антиминс есть написанный тител на кресте, или плат, имже закрывша очи Ему, биюще, и реша, прорцы нам, Христе, кто есть ударяй Тя... Литон же есть плащаница, еюже обви Иосиф Христа... Столпцы алтарныя суть колена Господня... двери олтарю образ Спасов» [Красносельцев 1878, 9–10]. Концептуально не отличается от этого понимания и видение храма в «Скрижали», изданной в 1656 г. патриархом Никоном: «Церковь есть дом Божий, зане внутрь ея бывает всегда жертва живая, и внутрь ея есть святилище, и святыи вертеп, и гроб, трапеза душепитательная и животворящая» [Скрижаль 1656, 12–13]. При этом «храм <...> яко дом Божий, всего мира образует, и везде и вящце всего есть Бог, и сие являй, разделяется на три (части – Н. С.), яко Бог Троица есть» [Скрижаль 1656, 53]. Как «Толковая служба», так и «Скрижаль» дают также толкования не только частей храма, но и показывают место и роль в священной реальности храма участников богослужения. Так, диакон «есть ангел», а «архиерей образует Христа» [Красносельцев 1878, 10; Скрижаль 1656, 55].

Очень точно передаёт это понимание храма – и не только храма, гораздо шире: всего образа жизни человека – редакция Символа Веры, принятая в Русской православной церкви до литургической реформы патриарха Никона, понимающая Иисуса Христа как «Распятого за ны при Понтийстем Пилате, страдавша и погребена, и воскресшаго в третии день по писаниих. И возшедшаго на небеса и седяща одесную Отца. И паки грядущаго со славою, судити живым и мертвым, *Его же царствию несть конца*». Таким образом, Царство Христа понимается как уже наступившее, существующее в «настоящем веке».

Возможно, что в рамках такого понимания Царства Христа и возникло особое видение, которое предполагает, как пишет А. Е. Мусин, «соположение города и городского храма». Житель города на Руси не просто «строил свою жизнь, взирая на купола главного городского собора»: его сознание отождествляет «Церковь во всех её проявлениях: и как Богочеловеческий организм, и как общественный институт, и как кафедральный храм» [Мусин 2010, 7]. Персонафикация городской общины и храма, который одновременно отождествлён с Церковью как Богочеловеческим организмом, – одна из

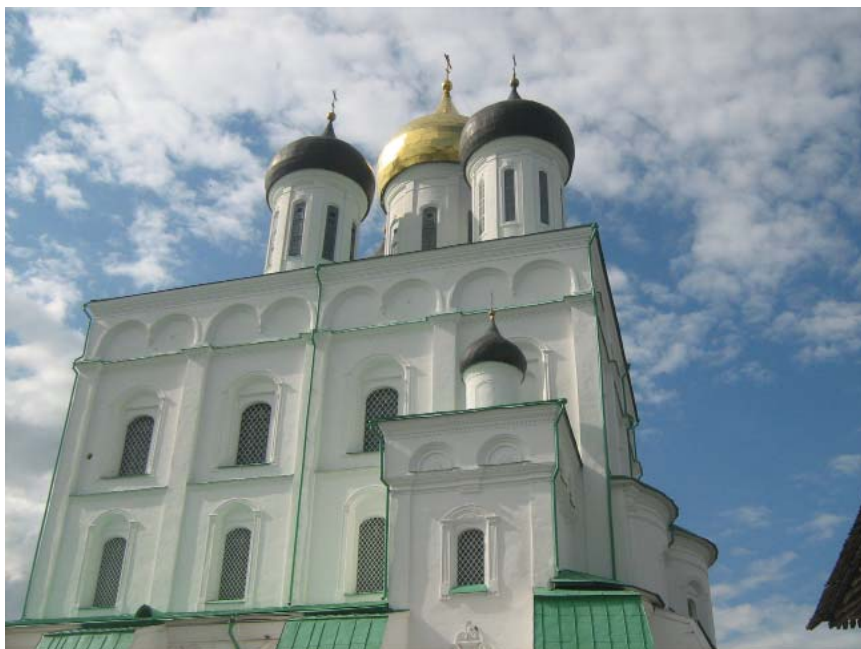
характерных особенностей Руси. Например, новгородское городское сообщество идентифицирует себя со св. Софией Новгородской (София в сознании верующих – и Премудрость Божия как Сын Божий, и храм), псковское – со Святой Троицей (главный храм города – Троицкий собор), Изборск идентифицирует себя со свт. Николаем, которому посвящён главный храм города, а в Киеве, как отмечает А. Е. Мусин, городское сообщество отождествляет себя не с храмом Св. Софии Киевской, а с Десятинной церковью, древнейшей со времён Крещения Руси. При этом очень показательно замечание летописи, что победа над половцами в 1172 г. одержана с помощью «креста честнаго и святей Матери Божией Богородицы Великой Десятинной» [ПСРЛ 1843, 104]. В данной фразе очевидно отождествление храма и Матери Божией, которая называется «Великой Десятинной». Не случайно, что в древнерусском языке слово «церковь» имело богатую семантику, от «собрание верующих во Христа» до «храмовое здание» и «приход», «епархия» [Срезневский 1903, 1444–1447]. Очевидно, что понималось оно *одновременно* во всех этих смыслах.

Понятно поэтому, что в таком случае градообразующим началом был храм или монастырь – своего рода сакральный центр города, определявший его планировку. Так, прот. Лев Лебедев отмечает, что «в тех городах, где главным является собор в честь Спасителя или Божией Матери, градостроительная композиция определяется фигурой креста. А там, где соборным храмом города является храм в честь Святой Троицы – определяющей фигурой оказывается треугольник». При этом в процессе своего развития русские города «стремятся к кругу. А круг – символ вечности, в частности – вечного Царства Небесного» [Лебедев 1995, 292]. Прот. Лев Лебедев подчеркивает также подчинённость планировки города и семантике храма, и одновременно – попытке создать город-икону Иерусалима: «Если взять, к примеру, только возникающий город, то прежде всего в нём сооружается храм, как правило – главный, центральный. Потом вокруг него строятся дома горожан, прочие необходимые сооружения. Поскольку город строится непременно вблизи водоёма, то и главный храм его сооружается поближе к воде, дабы можно было совершать к ней крестные ходы на Богоявление (Крещение) Господне и при необходимости – крещение взрослых людей. Это место на реке (озере) против храма получает название “Иордан” (Иордань). Город, естественно, развивается прежде всего вдоль берега (берегов) реки (озера), а затем, если есть нужда, то и вглубь,

дальше от водоёма. В таком случае ось Иордань – собор – дальнейшее оказывается перпендикуляром к оси берега, пересекает её, и так уже образуется крест. Эту естественную крестообразность города стремятся затем сознательно закрепить и оформить строительством храмов (монастырей) по четырём концам креста. В ряде случаев, если город продолжает развиваться, то храмы, расположенные по сторонам от центрального собора, стремятся посвящать так, чтобы прежде всего образовался “Деисис” (Деисус), а именно: если в центре – храм Спасителя, то по сторонам – храмы Богоматери и Иоанна Крестителя (или с приделом в честь него)» [Лебедев 1995, 292–293].

Планировка древнерусских городов показывает, что русские градостроители могли закладывать в планировку и осмысление важных событий Священной истории, в которой в вечности присутствуют одновременно прошлое, настоящее и будущее. Показательна в этой связи планировка Пскова, одного из немногих городов Руси, не подвергшихся монгольскому нашествию в XIII в. и поэтому сохранившего черты города домонгольского периода. Уже в первые века христианства на Руси этот город был осмыслен как «Дом Святой Троицы», причём, как подчёркивает Т. В. Шулакова, впервые на Руси, где храмов во имя Св. Троицы не было до XIV в. [Шулакова 2006, 110–111]. Именно под образ города как Дома Божия была создана вся его планировка. Сакральным центром города стал собор Св. Троицы, построенный, как гласило предание, ещё княгиней Ольгой и в XII в. возобновлённый князем Всеволодом-Гавриилом. Одноглавый собор включал в себя 6 приделов, то есть имел 7 престолов.

К Кромю, Псковскому кремлю, примыкал «Довмонтов город», где к концу XV в. было возведено не менее 18 храмов, 6 из которых были соборными, по числу «концов» Пскова, 12 же церквей представляли 12 пригородов Пскова. Общее же число престолов – 25 – соответствовало описанию Страшного Суда в Откровении Иоанна Богослова: «Сидящий на престоле (главный престол Троицкого собора – Н. С.), 24 старца (общее число других престолов – Н. С.) в белых одеждах и золотых венцах, 7 горящих светильников (общее число престолов Троицкого собора – Н. С.)» [Шулакова 2006, 111–112].



Илл. 2. Троицкий собор, г. Псков. Фото автора (2011)



Илл. 3. Довмонтов город (храмы разобраны в XVIII–XIX вв.). Фото автора (2011)

Таким образом, Псков виделся в качестве места Страшного Суда. При этом, как отмечает Т. В. Шулакова, существовали, конечно, и градостроительные элементы, связанные с торговлей и ремеслом, то есть житейской суетой «живота ради» (в частности, ансамбль Старого Торга и других торжищ, а также княжий двор, первоначально находившийся в Довмонтовом городе, но затем, после получения городом автономии, вынесенный за его пределы, на Торг, за р. Великую), однако, они были интегрированы в общее сакральное пространство Дома Святой Троицы, «спрятаны» за общей городской стеной и не видны извне города. В то же время они были явно отделены от Крома и Довмонтова города: «Домантова стена была границей иного мира – за ней было царство вечного покоя» [Шулакова 2006, 112]. При этом именно на Кром и Довмонтов город были ориентированы все храмы Пскова и его пригородов; лицом «к Святой Троице» (Богу и Его храму) обращалось вече, начиная свою работу с молитвы за живых и усопших.



Илл. 4. Храм свт. Николая в г. Остров, к югу от Пскова (XVI в.), ориентированный на Кром и Довмонтов город. Фото автора (2011)

Наконец, с формированием и укреплением в России централизованного государства в градостроительстве возникает ещё один устойчивый элемент, органично вписанный в общее видение города как сакрального пространства: как и в Византии, к сакральному «сердцу» города тяготеет и резиденция представителя власти, как правило, расположенная в непосредственной близости от сакрального центра. В частности, в Москве, подобно Константинополю, наблюдалось территориальное совпадение духовного и властного центра – Московский Кремль был резиденцией одновременно царя и патриарха.

Ощущения православного христианина, оказавшегося на земле, не освящённой храмами и богослужением, могут быть описаны как крайне дискомфортные. В этой связи большой материал даёт история освоения Сибири XVI–XVII вв. Характерны впечатления о Сибири первого Сибирского епископа Киприана (1622). 59 церковнослужителей, направленных с ним в Сибирь, практически все отказались ехать: приехав к епископу, они, по словам самого епископа, «подняли шум и слезы и вопли с женами и детьми и говорили – Бог судит их разлучника, кто разлучил их с домами, родом и племенем, да и едучи с Верхотурья по всем сибирским городам и в Тобольске тех своих речей не переменили <...> говорили непригожие слова про патриарха, а мне бесчестие многое учинили». Сложным оказалось и путешествие клириков в Сибирь, когда они, по словам епископа, ехали «своим произволом, для самовольства и пьянства» [Буцинский 1891, 15]. Наконец, «24 генваря 1622 г. во время заутрени келейник, старец Никифор, певчие дьяки четыре человека, приносив ключ, отомкнули замок у сеней, взломали ящик и вытащили из него денег 90 р., а так же однорядку английского сукна», после чего «побежали на Русь» [Софронов 2002].

Среди Тобольской паствы епископ Киприан также нашёл «великое нестроение», вплоть до того, что многие ходили без крестов, женились на «инородках», или «всякую скверну». Такое поведение объяснимо не только невниманием правительства к духовным потребностям русских поселенцев. По мнению В. Ю. Софронова, оно объясняется также статусом Сибири как «неосвящённой земли» [Софронов 2002]. Согласно средневековому мировоззрению, территории делятся на «чистые» и «нечистые»; именно поэтому столь неохотно русские отправлялись за границу России. Столь же неоднозначным было и отношение к Сибири, которая в то время ещё не воспринималась как часть «Святой Руси», будучи территорией

язычников. По той же причине отмечается и распушенность русских поселенцев в плане поведения: если «Святая Русь» была центром православия, то Сибирь была новой территорией, на которой не действовали принятые в «Святой Руси» правила. Лишь постепенное освящение земли Сибирской через строительство храмов способствовало улучшению духовной ситуации в этом регионе.

Понятно, что в таких условиях сибирские города в максимальной степени воплощали принципы и структуру городов «Святой Руси». Примером здесь может быть, в частности, Томск, первым храмом которого стал храм во имя Святой Троицы, в котором была помещена и первая местная святыня: икона Святой Троицы, которой благословил томских первостроителей Борис Годунов. Как пишет К. Н. Евтропов, «построенный при самом основании Томска, это был храм деревянный, низкий и тесный. Тем не менее, значение соборной церкви вполне соответствовало этому храму, не в силу только старшинства его по сооружению, но и потому, что он, находясь на южном мысу Воскресенской горы <...>, как бы короновал город, украшал его, главенствовал над всеми постройками и над другими Божиими храмами» [Евтропов 1904, 2]. Дальнейшее строительство томских православных храмов и их посвящение, как пишет Л. В. Кудинова, также соответствовали принятой в России XVII века традиции: «В случае Томска это выглядит так, что по оси “центральный Собор – Иордань” стояли Троицкий храм и Христокрещенская церковь (соответствие “Спаситель – Иоанн Креститель”, в томском случае его посвящение заменено на “Пресвятая Троица – Крещение Иисуса Христа”), а по длинной стороне воображаемого креста – Успенский (Воскресенский) храм и церковь Благовещения. Обращает на себя внимание тот факт, что строительство храмов по этой схеме в Томске совершилось по истечении 33 лет (с 1606 – освящение Троицкого собора – и по 1639 – освящение Благовещенской церкви), что вряд ли случайно» и соответствует числу лет земной жизни Христа» [Кудинова 2017, 97].

Как и все города, главным храмом которых был Троицкий храм, Томск по своей планировке представлял собой треугольник, а позже его планировка стала стремиться к кругу – символу Вечности. В связи со сказанным понятно, что не только храм, но и сам город понимался как место иерофании, и его пространство должно было быть в максимально возможной степени освящено.

Освящение пространства города

Сакрализация пространства православного города связана не только с созданием в нём сакрального центра и ориентацией на этот центр городской планировки. Православный горожанин X–XVII вв., как и, в принципе, всякий религиозный человек, желает не только периодически бывать, но и постоянно быть в близости к «центру мироздания», храму. Именно с этим связано активное храмовое строительство, большое количество храмов и частота их расположения. Даже само слово «приход» в русском языке в своей семантике предполагает шаговую доступность храма для жителя города; то же значение имеет и греческое «παροικία» [Болотов 1913, 201]. Освящение распространялось на окружающее пространство не только через возведение храмов. П. А. Флоренский отмечает и такую черту восточного христианства, как освящение самого воздуха и стихий природы через колокольный звон. Цитируя в этой связи молитву «на благословение кампана», он пишет, что она представляет собой призывание на колокол небесного благословения, «яко да глас звенения его услышавше, противныя воздушныя силы далече от оград верных Твоих отступят, и вся раздеженныя их огненныя, яже на нас, стрелы угаснут, трескания же молний, нападение града, и вся вредныя воздуху злорастворения, всеильною и крепкою десницею <...> да утолятся, утихнут и отступят» [Флоренский 2004, 216]. Показательно в этой связи, что исследователи отмечают такую особенность Руси, как так называемые «язычные» колокола, когда звук создается ударом языка о купол колокола, что позволяет создавать очень большие колокола [Владышевская 1998, 67], которые слышны на максимальном расстоянии и, следовательно, в наибольшей степени освящают пространство города. Пик развития литья больших колоколов приходится на время максимальной напряжённости духовной жизни общества, связанной с доминированием идеи России как Третьего Рима, хранителя православной веры. Именно в XVI–XVII вв. происходит «ошеломляющее нарастание» веса русских колоколов: «Медведь», 1500 год – 500 пудов, «Лебедь», 1550 год – 2200 пудов, Большой Успенский колокол, 1654 год – 8000 пудов, «Царь-колокол», 1735 год – свыше 12000 пудов [Пухначёв 1985, 3].

Наконец, ещё одним способом освящения городского пространства были пространственные иконы (А. М. Лидов), которые были тесно связаны с общим принципом обратной перспективы, характерным для православной иконописи и в целом богослужения, когда, в частности, на писаной иконе «художник не может (или не стре-

мится) изобразить просто стол, поскольку реально стол этот находится в окружающем его пространстве: поэтому художник должен изобразить прежде всего само это пространство (и здесь ему способствует динамическая зрительная позиция) и тем самым как бы поместить нас внутрь изображения» [Успенский 1995, 252]. В то же время само действие, изображённое на иконе, разворачивается между плоскостью иконы и зрителем, иными словами, в человеческом мире, куда властно вторгается Священная история. В силу этого же в крестьянской среде в России принято было занавешивать иконы в доме, так как они «не должны были “видеть” греховные дела», совершаемые хозяевами [Стерлигова 1994, 222]. В рамках такого видения Священного как властно вторгающегося в мирскую жизнь находились и многочисленные богослужебные действия, которые были настолько популярны в Константинополе, что русский литургист XIX в., анализируя такой источник, как «Обрядник византийского двора», специально оговаривает, что «богослужение Византии (Константинополя – Н. С.) не ограничивалось одними храмами; торжественные литии и молебствия совершались в ней под открытым небом, на её улицах и площадях» [Рахманов 1895, 1], которые, следовательно, периодически являлись пространством богослужения наряду с храмами. На то, что в Константинополе, столице Византийской империи, пространство города было интегрировано в пространство христианского богослужения, указывает и Х. Матеос, который констатирует «существование стациональной литургии: она заключалась в прохождении крестным ходом статей (стояний) под пение тропарей, служивших антифонами псалмов». Тем самым, литургии предшествовал крестный ход по улицам города: «Иногда крестный ход совершал стояние на Форуме, где патриарх возносил молитвы. В другие дни крестный ход входил в церковь, где отправлялся чин трёх антифонов. Затем с пением тропаря все шествовали на Форум, где возглашалась великая ектения и снова с пением уже другого тропаря молящиеся следовали в стациональную церковь, где богослужение начиналось с Трисвятого. Отсюда мы видим, что три антифона изначально предназначались для исполнения не в церкви, а на открытом воздухе и только на некоторых торжественных крестных ходах. То, что теперь называется “Малым входом”, было не чем иным, как реальным входением в храм народа и клира» [Матеос 2010, 65].

Степень интеграции городского пространства в сакральное пространство богослужения могла различаться даже в рамках совершения одного и того же богослужебного чина. Так, по словам Х. Матеоса,

маршрут предшествовавшего литургии крестного хода по улицам Константинополя зависел от характера праздничного дня, памяти того или иного святого. А в России характер интеграции пространства города в пространство богослужения мог зависеть и от особенностей пространства самого города: если в богослужебное действо Шествия на осляти, представляющее собой воспроизведение Входа Господня в Иерусалим, в Москве интегрировано было только пространство Красной площади, то при совершении этого чина в Тобольске пространством действия становился уже весь город, объезжаемый епископом, представляющим Христа [Сазонова 2015], что могло быть связано с пониманием территории Сибири в XVII в. как неосвященной земли, требующей, следовательно, сакрализации, в отличие от освященной территории исторической России, «Святой Руси».

Судьба православной градостроительной традиции в России: «практическая польза»vs историческая память

На рубеже XVII–XVIII вв. градостроительная традиция, связанная с функционированием города как места иерофании, начинает претерпевать изменения, связанные с общими культурными процессами, в частности, постепенным «обмирщением» культуры. Этот процесс характеризуется, как известно, постепенным «выпадением» из сферы духовной жизни отдельных элементов человеческой деятельности – в рамках религиозной традиции постепенно возникает светская, мирская составляющая, что приводит, в частности, к эстетизации иконописи, церковной архитектуры, музыки (распространение партесного пения). Таким образом, формируется культура нового типа, который Ю. М. Лотман определяет как «синтактический»: «Символическое значение явлений и событий отбрасывается: мир живёт не в отношении двух рядов (сущности и выражения), а в одном каком-либо: церковном или государственном. Отсюда практицизм деятелей этой системы: церковные иерархи есифлянского типа или петровские дельцы – все они практики, эмпирики. Они ставят перед собой реальные, достижимые цели и никогда не жертвуют практическими интересами “дела” ради мнимой, с их точки зрения, символической значимости. Переход к этой системе воспринимается как отрезвление от средневекового тумана, реабилитация практической деятельности» [Лотман 2000, 407–408]. В рамках такой культуры символы, не имеющие отношения к «практиче-

ской» деятельности, вызывают раздражение. В царствование Петра I это приводит, например, к демонстративному разрушению ритуализации жизни царя, пересмотру «симфонии» церкви и государства и, конечно, к формированию городов с планировкой иного смыслового содержания. Достаточно показателен упоминавшийся выше пример Пскова: Довмонтов город в его нынешнем виде – плод такого практического мышления. В начальный период Северной войны со Швецией Петр I просто не увидел смысла (с точки зрения оборонности города) в существовании столь мощного сакрального центра с 24 церквями и они были разрушены. Практический подход к городу как месту жительства людей (а не сакральному пространству) позже проявляется и в строительстве Петербурга, планировка которого изначально ориентирована на «практическую пользу» (первоначально – военная крепость, позже – столица империи, административный центр), а не на сакральные смыслы. Вместе с тем, «практическая польза» не отрицает духовные смыслы вовсе, а только преобразует их в соответствии с новым видением мира и человека.

Исследователи обращают внимание на сложную семантику названия Санкт-Петербурга, связанную с именем апостола Петра. Семантика эта, достаточно продуманная, начала формироваться ещё до начала строительства города: захватив в 1702 г. шведскую крепость Нотебург («ореховая крепость», русск. Орешек), Петр I переименовал её в Шлиссельбург («ключ-город»), используя при этом не русский, а немецкий язык. Шлиссельбург, очевидно, был «ключом» от Балтийского моря, так как открывал дорогу русским войскам на Балтийское побережье. Лишь позже к этому значению добавилось другое, связанное с именем апостола Петра, которому были вручены ключи от Рая. Как подчёркивает В. Н. Яранцев, «имя апостола Петра, взятого в качестве патронального святого города, обусловлено не только тезоименностью с основателем города: оно несёт в культуре того времени значения “Врата Рая”, “Парадиз” и “Рим”». Вместе с тем, сакрализация этих «врат Рая» «обозначила программу установления культурных контактов с Европой, вхождения России в число “стран политических”. Как характерно для культуры Барокко, образ “Врата Рая” мог пониматься профанически как географический – Рай за морями на Западе (в русской традиции Рай на Востоке!), а для посвящённых – как символический: Раем будет новая, ныне создаваемая Россия» [Яранцев 2016, 113].

Таким образом, строительство Петербурга, подчёркнуто противопоставленного старой столице – Москве, связано было с будущим переформатированием страны по новым принципам, в том числе –

и с переформатированием городской среды в плане постепенного отхода от понимания города как освящённого места иерофании. И если первоначально ещё можно вести речь о «профаническом» понимании сакральных смыслов города (Петербург как «Парадиз», земной Рай), то уже во второй половине XVIII в. на первый план выходят чисто «земные» функции города как экономического и административного центра. Именно таким образом понимают город европейские мыслители эпохи Просвещения, это же понимание формулирует Екатерина II, которая в «Наказе» Уложенной комиссии отмечает роль и место города в империи: «В городах обитают мещане, которые упражняются в ремеслах, в торговле, в художествах и науках» [Екатерина 1767, 87]. Как видим, в данном случае не идёт речь о каких-либо духовных смыслах города и его пространства. В «Жалованной грамоте городам» 1785 года повторяется та же мысль, причём Екатерина II уже обнаруживает непонимание изначальных духовных смыслов создания православного города: по её мнению, «всероссийские самодержцы от самых древних лет с расширением пределов владычества их и с умножением народным умножали и число городов, давая в них безопасное пристанище торгу и рукоделиям» [Екатерина 1830, 358]. Сама Екатерина подчёркивает утилитарный смысл основания городов в её царствование: «Полезным таковым установлением предков наших мы тщились подражать по мере размножения народа и возвращения богатства его, как то свидетельствуют города, в двадцатитрёхлетнее царствование наше, числом двести шестьдесят, воздвигнутые повсюду, где того требовали или местные выгоды, или стечение окрестных жителей» [Екатерина 1830, 358–359]. Именно этим «выгодам», экономике города, ремеслу, торговле, правам и обязанностям мещан в отношении государства и посвящена «Жалованная грамота городам».

Однако прежнее понимание православного города как сакрального пространства также продолжает сохраняться в культуре, пусть и не на уровне законодателя. В русских городах по-прежнему распространена тенденция восприятия главного храма как сакрального центра города, к которому город тяготеет. Особый интерес в этом плане представляет Сибирь, которая и в XVIII–XIX вв., как и ранее, продолжает оставаться мультикультурным регионом, местом встречи разных культур и религий, в связи с чем сохранение православной идентичности представляется едва ли не столь же актуальным, как и в предшествующий период. Показательно в этом отношении состояние новооткрытой Томской епархии, о котором К. Н. Евтропов пишет, что в первой половине XIX века местная православная

паства, «переполненная грубым, нравственно испорченным ссыльным элементом, вдобавок соседила на севере и юге с язычниками (самоедами, тунгусами, остяками, телеутами, киргизами, калмыками и пр.), в центре с магометанами, но больше всего и повсеместно с раскольниками» [Евтропов 1904, 21]. Сложность духовной ситуации, очевидно, привела к тому, что традиционная для Руси связка «город – главный храм» постепенно стала терять актуальность. Если в XVIII в. сакральный и одновременно административный центр города (резиденция томского воеводы) находился, как и в XVII в., на Воскресенской горе, то после того, как церковь Св. Троицы – первый томский храм – приходит в ветхость и разбирается (1811), соборной церковью становится Богоявленская, затем – Благовещенская церковь. Очевидно, что критерием выбора соборного, или главного, храма является целесообразность, удобство, вместительность, то есть практические соображения, а не вписанность храма в структуру сакрального пространства города. Показательно, что для строительства будущего собора резервируется место на дальней окраине города, на так называемой *Елани* [Евтропов 1904, 1–3, 58–59], что говорит о размывании понятий о сакральном центре города. Более того, рядом с местом бывшей Троицкой церкви начинается строительство католического костёла, что также свидетельствует о постепенных изменениях в восприятии пространства города и его сакральной составляющей.

Вместе с тем, в городе была жива и память о прежнем восприятии пространства города, и с образованием Томской губернии и Томской епархии Русской православной церкви актуализируется и вопрос нового православного соборного храма, и память о его посвящении Св. Троице. При этом на Елани (ныне пл. Ново-Соборная) начинает строиться не только Троицкий собор, но и здание губернского правления, т. е. наблюдается перенос сакрального центра города с Воскресенской горы на новое место, и этот центр по-прежнему сочетает в себе, согласно православной градостроительной традиции, духовную и светскую составляющие. Этот перенос сакрального центра, как отмечает С. С. Аванесов, также может пониматься как «признак иерусалимской топики с её движением доминантного архитектурного объёма за пределы исходной цитадели» [Аванесов 2017, 68]. При этом история строительства Троицкого собора, которое затянулось более чем на полвека, показывает и неоднозначность духовной ситуации в городе. После обрушения собора в процессе строительства развалины храма были заброшены на несколько десятилетий. За это время в городе сменилось 5 архиереев, Томск начал своё

развитие как образовательный центр (в 1878 г. основан университет), но важность строительства собора не была осознана, очевидно, ни епархией, ни православными горожанами. Собор был достроен лишь к 1900 г. и функционировал в качестве главного городского храма до 1930 года.

Несмотря на недолгую «жизнь» главного томского храма, ему, однако, удалось за столь краткий период времени актуализировать историческую память горожан, связанную с пониманием если не города в целом в качестве сакрального пространства, то, по крайней мере, – с понятием сакрального центра города, которым достаточно быстро становится площадь Ново-Соборная, где происходят самые важные события: именно Троицкий собор в 1910 г. посещает премьер-министр П. А. Столыпин [Комарова 1992], именно на Ново-Соборной площади после начала I мировой войны проходит первая антигерманская демонстрация [Гахов 1994]. После Февральской и Октябрьской революций 1917 г. площадь Ново-Соборная (переименованная последовательно в Площадь Свободы и Площадь Революции) также остается центром уже не религиозной, но общественной жизни города: здесь проходят демонстрации, митинги, именно отсюда жители Томска уходят на Великую Отечественную войну. Советская власть делает попытку своего рода псевдосакрализации пространства площади, подобно тому, как в те же годы такой псевдосакрализации подверглось пространство Московского Кремля и Красной Площади, которые становятся и местом работы Советского правительства, и местом проведения праздничных манифестаций, и одновременно некрополем (мавзолей Ленина, могилы партийных деятелей у Кремлёвской стены и в самой стене). Ново-Соборная площадь Томска претерпевает похожую трансформацию: здесь, после сноса Троицкого собора, появляется некрополь героев революции. Вместе с тем, уже в 70–80-е гг. XX века актуализируется и память о прежнем соборном статусе Богоявленской церкви на пл. Ленина: рядом с уже закрытым храмом строится здание Областного комитета КПСС. До настоящего времени площадь Ленина (бывшая Богоявленская, Базарная) в Томске являет собой противоречивую картину сочетания православного храма (Богоявленская церковь, вновь открыта в 2003 г.), в непосредственной близости от которого расположено ныне здание Администрации Томской области, а также Иверской часовни – с памятником В. И. Ленину.



Илл. 5. Площадь Ленина, г. Томск.

Источник: <http://www.tvtomsk.ru/vesti/company/30601-lenin-v-rayonah.html>

Сложный и неоднозначный «диалог» между пониманием города как «просто» места жительства горожан и видением города как сакрального пространства, сохраняющегося в исторической памяти, продолжается до настоящего времени, часто выливаясь в жёсткую полемику по поводу актуальности строительства того или иного храма, в особенности в местах города, хранящих память о его сакральной составляющей. Показательным примером стала дискуссия вокруг возможности строительства на пл. Ново-Соборной в г. Томске часовни в память о разрушенном Троицком соборе, которая развернулась в 2017 году. Острота полемики была обусловлена целым рядом противоречий в нынешнем положении площади: так, при том что здесь сохраняется некрополь героев революции, площадь одновременно является местом отдыха горожан, что не связано ни с исторической памятью, ни с сакральной составляющей, присутствовавшей в истории площади. С другой стороны, очевидно и сохранение в глубинных слоях исторической памяти общества представления о духовном центре города, которым являлась площадь в начале XX в., затем – о похожем статусе площади как уже псевдосакрального центра, представляющего иное мировоззрение и иную идеологию.

Вместе с тем, развернувшаяся полемика обнажила и проблему постепенной утраты духовных смыслов существования города и его центра. Показательны аргументы, приводимые сторонниками и противниками строительства часовни: **«Сторонники строительства:** На площади Новособорной есть захоронения, и часовня нужна, как память о них. Так в 1906 году на площади Новособорной похоронили купца и мецената Петра Михайлова, на чьи пожертвования и был построен собор. На могиле Михайлова и построили часовню. Сейчас эта могила утеряна: при советской власти её сравнивали с землей. В 1920 году на площади захоронили останки революционеров.

Противники строительства: Помнить о подобных страницах в истории нужно, но не стоит забывать о том, что, например, Студгородок ТПУ в 1950-е был построен на месте кладбища. И что теперь? Его тоже снести?» [Анкудинова 2017]. Подобные остающиеся без ответа вопросы, безусловно, говорят о разрушении в сознании горожан представлений о смыслах существования города и, в этой связи, о границах дозволенного и допустимого, размывание которых как раз и свидетельствует об этом процессе, являющемся логичным результатом разрушения традиционной для России градостроительной традиции, на месте которой, однако, так и не возникла новая традиция, придающая городу новые смыслы существования.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов 2016 – *Аванесов С. С.* Сакральная топика русского города // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2016. № 1 (7). С. 71–114.
- Аванесов 2017 – *Аванесов С. С.* Иерусалимская топика: Западная Сибирь / Нижняя Силезия // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2017. № 4 (14). С. 65–89.
- Аверинцев 2004 – *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. Санкт-Петербург, 2004.
- Адрианова-Перетц 1996 – Повесть временных лет / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, испр. и доп. Санкт-Петербург, 1996.
- Алфеев 2012 – *Иларион (Алфеев), митрополит.* Таинство веры. Введение в православное богословие. Москва, 2012.
- Анкудинова 2017 – *Анкудинова В.* Часовня на Ново-Соборной: аргументы сторон // Телерадиокомпания «ТВ-2». 05.05.2017. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://tv2.today/Istorii/Chasovnyua-napovosobornoj-argumenty-storon> (дата обращения: 20.01.2018).
- Баталов, Беляев 1998 – *Баталов А. Л., Беляев Л. А.* Некоторые проблемы топографии средневекового русского города // Сакральная топография средневекового города. Известия Института христианской культуры средневековья. Том 1. Москва, 1998. С. 13–22.
- Болотов 1913 – *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Том 3. Санкт-Петербург, 1913.
- Брунов 2003 – *Брунов Н. И.* Очерки по истории архитектуры. Том 2. Москва, 2003.
- Буцинский 1891 – *Буцинский П. Н.* Открытие Тобольской епархии и первый тобольский архиепископ Киприан. Харьков, 1891.

- Владышевская 1998 – *Владышевская Т. Ф.* Древнерусские колокола и звоны // Русское возрождение. 1998. № 72. С. 63–95.
- Гахов 1994 – *Гахов В.* О чём писали томские газеты восемьдесят лет назад // Томский вестник. 04.08.1994. № 146 (815). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gato.tomica.ru/publications/region/archive1990-1999/1994gahov3/index.html> (дата обращения: 20.01.2018).
- Голубцов 1913 – *Голубцов А. П.* Литургия в первые века христианства // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1913. Том 2. № 7–8. С. 621–643. Том 3. № 10. С. 332–356. № 12. С. 779–802.
- Евтропов 1904 – *Евтропов К. Н.* История Троицкого кафедрального собора в Томске. Томск, 1904.
- Екатерина 1767 – *Екатерина II.* Наказ Комиссии о сочинении проекта нового уложения, с принадлежащими к тому приложениями. Москва, 1767.
- Екатерина 1830 – *Екатерина II.* Грамота на права и выгоды городам Российской империи // Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Санкт-Петербург, 1830. Т. XXII. С. 358–384.
- Иларион 1997 – Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. Том 1. Санкт-Петербург, 1997. С. 27–61.
- Комарова 1992 – *Комарова О. Ю.* Путешествие премьера // ТМ-Экспресс. 29.05.1992. № 10. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gato.tomica.ru/publications/region/archive1990-1999/1992komarova2/index.html> (дата обращения: 23.01.2018).
- Красносельцев 1878 – *Красносельцев Н. Ф.* Толковая служба и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в Древней Руси до XVIII века. Казань, 1878.
- Кудинова 2017 – *Кудинова Л. В.* Сакральная топика сибирского города (на примере расположения и посвящения храмов г. Томска XVII в.) // Всероссийский фестиваль науки НАУКА 0+. XXI Международная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Наука и образование» (г. Томск, 17–21 апреля 2017). Том IV: История. Философия. Культурология. Социальные науки. Томск, 2017. С. 94–99.
- Лебедев 1995 – *Лебедев Л.* Богословие земли русской // Лебедев Л. Москва патриаршая. Москва, 1995. С. 285–332.
- Лидов 2006 – Реликвии в Византии и древней Руси: Письменные источники / Редактор-составитель А. М. Лидов. Москва, 2006.
- Лотман 2000 – *Лотман Ю. М.* Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI–XIX веков // Лотман Ю. М. Семиосфера. Внутри мыслящих миров. Культура и взрыв. Статьи.

- Исследования. Заметки (1968–1992). Санкт-Петербург, 2000. С. 400–417.
- Матеос 2010 – *Матеос Х.* История литургии свт. Иоанна Златоуста. Том 1. Служение Слова в византийской литургии: Исторический очерк / Пер. с фр. С. Голованова. Омск, 2010.
- Мокеев 2012 – *Мокеев Г. Я.* Якоже Горний Иерусалим. Воплощение символа Горнего Иерусалима в архитектуре русских городов // Библиотека РусАрх. 2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rusarch.ru/mokeev7.htm> (дата обращения: 24.01.2018).
- Мусин 2010 – *Мусин А. Е.* Церковь и горожане средневекового Пскова. Санкт-Петербург, 2010
- Никитенко 1994 – *Никитенко Н. И.* София Киевская как образ новообращённой Руси (концепция «нового Иерусалима» в монументальном комплексе собора) // Византийский временник. 1994. Том 55 (80). С. 169–174.
- Николай Месарит 2006 – *Николай Месарит.* Реликвии церкви Богоматери Фаросской // Реликвии в Византии и древней Руси: Письменные источники / Редактор-составитель А. М. Лидов. Москва, 2006. С. 206–216.
- ПСРЛ 1843 – Полное собрание русских летописей. Том 2: Ипатьевская летопись. Санкт-Петербург, 1843.
- Пухначёв 1985 – *Пухначёв Ю. В.* К читателю // Колокола: история и современность. Сост. Ю. В. Пухначёв. Москва, 1985. С. 3–6.
- Рахманов 1895 – *Иоанн (Рахманов), иером.* Обрядник византийского двора (De cerimoniis aulae byzantinae) как церковно-археологический источник. Москва, 1895.
- Романов 2003 – *Романов Г. А.* Кресты в крестных ходах Древней Руси // Ставрографический сборник. Книга II: Крест в Православии / Сост., науч. ред., вступ. ст. С. В. Гнутовой. Москва, 2003. С. 67–71.
- Сазонова 2015 – *Сазонова Н. И.* «Шествие на осляти» в России XVI–XVII вв.: содержание и смысловые трансформации // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 2 (4). С. 115–125.
- Скабалланович 1910 – *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Вып. 1. Киев, 1910.
- Скрижаль 1656 – Скрижаль. Москва, 1656.
- Софронов 2002 – *Софронов В. Ю.* Распространение православия в Сибири (XVI–XVII вв.) // Сибирская заимка. История Сибири в научных публикациях. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://zaimka.ru/sofronov-orthodoxy/> (дата обращения: 13.01.2018).

- Срезневский 1903 – *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Том 3. Санкт-Петербург, 1903.
- Стерлигова 1994 – *Стерлигова И. А.* О литургическом смысле драгоценного убора древнерусской иконы // *Восточно-христианский храм: литургия и искусство* / Отв. ред. А. М. Лидов. Санкт-Петербург, 1994. С. 220–226.
- Тафт 2000 – *Тафт Р. Ф.* Византийский церковный обряд. Краткий очерк / Пер. с англ. А. А. Чекаловой. Ред., послесл. В. М. Лурье. Санкт-Петербург, 2000.
- Успенский 1995 – *Успенский Б. А.* Семиотика иконы // *Успенский Б. А. Семиотика искусства.* Москва, 1995. С. 221–303.
- Флоренский 2004 – *Флоренский П. А.* Философия культа. Москва, 2004.
- Шулакова 2006 – *Шулакова Т. В.* «Вольный Стольный Господин Псков» – «Дом Святой Троицы» // *Псковский регионологический журнал.* 2006. № 2. С. 110–114.
- Яранцев 2016 – *Яранцев В. Н.* Читать Петербург // *Вестник современной науки.* 2016. № 9 (21). С. 112–117.
- Baldovin 1987 – *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy. Roma, 1987.
- Janin 1966 – *Janin R.* Les Processions Religieuses a Byzance // *Revue des Etudes Byzantines.* 1966. № 24. P. 69–88.

Материал поступил в редакцию 31.01.2018