МЕСТА НАДЕЖДЫ В ОТЕЧЕСТВЕННОМ И ЕВРОПЕЙСКОМ ОПЫТЕ ЧУМЫ XIV–XVI ВЕКОВ

К. А. Куксо

Санкт-Петербургский государственный университет
промышленных технологий и дизайна, Россия
korsbai@mail.ru

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ
в рамках научного проекта «Культурная экология страдания
в гуманитарном и медицинском мышлении» (№ 16-03-50210-ОГН)

Статья посвящена рассмотрению специфического поведения коллектива, отвечающего на переносимый опыт чумы созиданием сакральных сооружений. На отечественном и западноевропейском материале XIV–XVI вв. исследуется колоссальная значимость экзистенциально-онтологической роли данных реакций: творение видимых подтверждений открытости будущего и подтверждение совместности человеческого существования вопреки отчаянию, продуцируемому катастрофой пандемии. Так, автор обращается к примерам отечественной традиции создания обыденных храмов и европейской модели возведения сакральной обетной архитектуры, характерным для периодов чумной пандемии, и анализирует значения таковых для восстановления социальной и темпоральной ткани человеческого существования, предельно истончаемой во время распространения чумы. Сам акт создания таких сооружений представляет собой опыт единения коллектива, преодоления крайней разобщённости, свойственной пандемической ситуации. Смысловой ресурс данной архитектуры – утверждение нерушимости блага даже в обстоятельствах тотальной гибели. Воплощённое в архитектурных формах и передаваемое художественными мотивами интерьеров живое отношение к инстанции блага размыкает инаковость по отношению к захваченной чумой жизни. Присутствие таких форм и мотивов исполняет коллектив переживанием открытости будущего, исчезающего при его проживании устойчивости смертельной угрозы. В работе представлено осмысление продуцируемого данными архитектурными формами уникального опыта, насыщающего настоящее всегда только наступающим и воссоздающего принцип бытия-вместе. Введённые в аналитический оборот материалы подводят к проблеме онтологии надежды.

Ключевые слова: визуальная семиотика архитектуры, сакральное пространство, эпидемия, ритуалы общности, жертвенность, темпоральность, открытость будущего, обыденные церкви, культ святых.

THE SPACES OF HOPE IN PLAGUE'S RUSSIAN AND EUROPEAN EXPERIENCE OF THE XIV–XVI CENTURIES

Kseniya Kuxo

Saint Petersburg State University of Industrial Technology and Design, Russia
korsbai@mail.ru

The article is devoted to the specific behavior of the community, responded to the experience of the plague with creating the sacral architecture. By referring to Russian and European materials of 14th – 16th centuries the colossal existential-ontological role of these reactions is investigated – the re-creation of the existential structures of the openness of future and the compatibility, exterminated during pandemics. Author reviews Russian tradition of creating obydennye temples and European model of building sacral vow architecture intrinsic for periods of the plague pandemic and analyzes their values for restoring the social and temporal tissue of human existence that is extremely thin during the spread of the plague. The act of their creation represents the experience of the collective's uniting, extremely atomized in the pandemic situation. The semantic resource of this architecture is the affirmation of the good's imperishability in the circumstances of high death rate. Lively attitude toward the instance of good embodied with its forms and conveyed with the artistic motives of its interiors opens the otherness beside the life seized by the plague. So its presence creates for the collective dimension of the future's openness, disappeared during stability of the mortal threat's. The paper presents the understanding of the unique experience created these architectural forms – saturating the present is always only coming and recreating the principle of being together. These analytical materials lead to the problem of the ontology of hope.

Keywords: visual semiotics of architecture, sacred space, epidemic, rituals of community, sacrifice, temporality, openness of future, "obydennye" churches, cult of saints.

DOI 10.23951/2312-7899-2019-3-89-97

В одной черте поведения коллектива при тяжёлых эпидемических бедствиях явственно проявляется непреложность совместности и открытости будущего в человеческой экзистенции. Социальная история великой эпидемии чумы XIV–XVI вв. показала, как в очагах разрушения коллективного бытия, этой неизгладимой чудовищной приметы пандемий, возникали специфические практики воссоздания открытости будущего и общности человеческих жизней, утрачиваемых в эпидемических потрясениях. В работах по культурной антропологии болезни и истории эпидемий их антропосозидатель-

ная сила зачастую ступеньвается: исследователи отмечают отсутствие сопровождения болезней и эпидемий действенными врачебными мероприятиями [Медведь 2017, 56; Супотницкий, Супотницкая 2006]. Однако их значение для социума, проходящего через катастрофу, не исчерпывается предприятиями по поддержанию его физического субстрата. Восстановление фундаментальных антропологических измерений временности и совместности в специфичных коллективных реакциях, проявленных в драме чумы XIV–XVI вв. в европейском и отечественном контексте, – предмет данного исследования.

Наиболее тяжёлые страницы европейской истории чумных пандемий свидетельствуют о деструкции человеческого на пиках эпидемической активности. Иллюстративны в этом плане описания коллективного поведения во время афинской чумы у Фукидида и флорентийской «чёрной смерти» у Боккаччо, их акценты на разрушении таких исходных ритуалов общности, как захоронение умерших, практики поддержания родственных связей, трансляция ценностных таблиц и статусных регламентаций [Фукидид 1999, 106; Боккаччо 1994, 37–40]. В описании Фукидида присутствуют и ёмкие в отношении распада социальных связей замечания об утрате уважения у поражённых болезнью не только к человеческим, но и божественным законам, о несоблюдении большими религиозных предписаний [Фукидид 1999, 106]. На этом устойчивом фоне неожиданно выявляется поразительная тенденция: после вспышки чёрной смерти претерпевающие бедствие брались за возведение эстетически колоссальных сооружений, представляющих подлинный экзистенциальный диссонанс обстановке зачумлённого города.

Экспрессивно данная тенденция проявилась в опыте венецианцев. В конце XV –первой половине XVI веков не только власти Светлейшей Республики заручаются попечительством святого Роха, – одного из традиционных, наряду со святым Себастьяном, заступников, испытавших близость чумы, – выкрав его мощи из Монпелье (1485), но и со стороны городского сообщества обнаруживается глубокое усвоение консолидирующей силы его почитания. В Венеции возникает Братство (1481), а позже Скуола Святого Роха (1549) – добровольное объединение, содействие которому имело не только явный социально-экономический резон, но и обращалось для входящих в него повышенной степенью социальной ответственности. Практики помощи увечным и маргинализированным жителям города выступили принципом членства в этой общности. Так, её участники давали обет ухода за зачумлёнными, проведения санитарно-гигиенических

мероприятий в заражённых пространствах и организации похоронных ритуалов жертв эпидемии. Показательно, что, несмотря на явную рискованность, связанную с данным этическим кодексом, желающих пополнить ряды Скуолы со временем становилось всё больше. К 1515 г. Братство составляло уже более пятисот участников, что мотивировало совместное строительство грандиозного сооружения.

Ратуша, рождённая этой инициативой, поражает своей колоссальной эстетикой. Степень её искусности и совершенства обнаруживается уже фактом наличия в Венеции только одного аналога полноценному фасаду из полихромного мрамора Скуолы – таковой был лишь у собора Святого Марка. Характер же интерьера здания предопределил свободный конкурс между лучшими художниками Венеции, исходом которого стала двадцатилетняя работа Тинторетто над росписью её стен. Глубоко поражает, что предьявленная здесь художественная мощь места обитания чествующих Роха вписывается в уже существующую на этот момент традицию возведения грандиозных архитектурных пространств с единственным назначением – почитания заступников зачумлённых. Венецианцы словно бы противопоставляли глубоко запечатлённому в памяти ужасу чумного уничтожения величие алтарей и монументальность фасадов. В генеалогической перспективе церковь Сан-Себастьяно (1468 г. – расширение и освещение в честь св. Себастьяна, 1506–1548 гг. – реконструкция), церковь Сан Рокко (1489–1508) и Скуола Гранде ди Сан Рокко (1515–1549) – это исполнения коллективного обещания при отступлении чумы из Венеции. Но они же и воплощения жизнеспособности и единства городского сообщества. Явная художественная колоссальность названных сооружений фиксирует повышенную степень презентации в них общеколлективного волеизъявления. Так, Скуола Св. Роха строилась исключительно на добровольные пожертвования венецианцев.

В отечественной культуре известны аналогичные модели коллективного поведения при распространении чумного мора, когда противодействием последнему выступало возведение обыденных деревянных церквей. Данная традиция, распространившаяся в XIV–XVIII вв. на Псковских, Новгородских и Московских территориях, предполагала строительство нового храма за один день; её культурная семантика сводилась к нравственной правке коллективного этоса ради преодоления социальной катастрофы (эпидемии, войны); значительно реже обыденные постройки выступали выражением благодарности со стороны власти. И хотя возможно возводить данные поведенческие модели к архаическим очистительным обрядам,

указывая на их культурно-генетические родство с практиками созидания иных обыденных объектов [см.: Зеленин 1911], они содержат в себе нередуцируемый феноменологический опыт социальной сотериологии.

Так, созидание храма всем городским сообществом в течение жёстко ограниченного временного периода является действенным инструментом восстановления социальной ткани, предельно и в кратчайшие сроки ветшающей под напором эпидемии. Посредством данной практики преодолевается всепоглощающая коллективная апатия, характерная не только для эпидемических пиков, но и ожидания возвращения бедствия. От замирания и рассеивания они приводят коллектив к активным, воссоздающим социальное бытие действиям. Главными здесь оказываются две черты ритуала строительства моровой церкви. Императивный характер её однодневного возведения разрешается в созидание непрерывности коллективной воли, грандиозность задачи которой – новый храм – принуждает её к предельному расширению, переступанию в случае необходимости её известных эмпирических границ. В сооружении обетной церкви сотворяется бесперебойно длящая себя коллективная воля, пренебрегающая ограничениями принципа самосохранения жизни. Во-вторых, данная практика представляет мощный инструмент солидаризации: единство её цели выступает исправным фильтром для очищения общественного ландшафта от атомарности, резко возрастающей при распространении чумы. Вовлечение горожан на всех этапах строительства здесь показательно. Так, в летописи Авраамки сообщается и о коллективной заготовке материалов для возведения моровой церкви во время эпидемии в Новгороде в 1417 году: «Хрестьянѣ же ... ови на конѣхъ, а инѣи же пѣши, из лѣса нощю бервна привозивъ, утромъ срубившее и поставиша церковь въ имя святыя мученица Настасія» [Бычков, Бестужев-Рюмин 1889, 165–166]. Ярким выражением данной практики стало возведение 1 октября 1467 г. на территории скудельни новгородского Зверина-Покровского монастыря церкви Симеона Богоприимца, на месте которой вследствие устойчивости эпидемии уже летом 1468 г. был отстроен каменный храм.

У Е. Н. Трубецкого в «Умозрении в красках» есть размышление, где отчётливо различается смысл спасительности практик сооружения новых сакральных пространств для переживающего катастрофу социума. Трубецкой подчёркивает исключительный смысловой ресурс храмовой архитектуры – тотальное мирообразование: храм есть ось мира – в его внутреннем пространстве всё живущее встречается

в своём единении и исполняется опекой Всевышнего [Трубецкой 1965, 18–20]. Важно, что храмовая сотереология определяется Трубецким как противовес упорству звероподобной разобщённости, к которой регрессирует сообщество в состоянии аномий. Онтология храмового человечества реализуется, в частности, и в практиках созидания сакральной архитектуры во время вспышек эпидемий. Проявляемое в них настоящее реанимирование общности, реализуемое ими введение в со-общение, вхождение в единое тело общности во что бы то ни стало и составляет подлинное для человеческого коллектива мироучреждение, участники которого, на собственный риск и страх практикуя жертвенное поведение ради сохранения полей коллективного взаимодействия, прерывают одичание человеческого общежития (равное тотальной разобщённости, что равнозначно утрате мира).

Антропосозидательное воздействие несла в себе и стенопись новгородской Симеоновской церкви (ил. 1). Её подкупольное пространство плотно убрано удивительной фресковой росписью, основным иконографическим типом которой выступают расположенные по годовому минейному циклу полуфигурные фронтальные изображения святых с активным присутствием мучеников. Прихожане этой церкви оказываются в цельном пространстве, сообщающем о способах жизни тех, кто своей формой существования дискредитировал грозные и могущественные инстанции, дискредитирующие очевидность непреложности блага Творца. Единственность среды жертвенного подвига святых – таков главный эстетико-онтологический эффект данной иконографической программы. Важно, что плотные ряды этих образов даны на непроницаемом синем фоне, погружающем в даль, вводящем в её могущественную плотность и всеприсутствие.

Конечно, такая иконология затруднена необходимостью дани культурно-исторической семантике цвета и исторических метаморфоз изобразительной поверхности. Однако его плотность и нудительность, которыми щедро одаряется и сегодняшний посетитель Симеоновской церкви, позволяет определять его эстетику, погружающую в завершённую цельную среду, чья глубина непреложна, как в парадоксальную наглядность незыблемой силы Творца. Данные художественные мотивы одновременно обусловлены и онтологией, и одним из поворотов социальной истории христианского культа святых. Так, П. А. Флоренский метко говорит, что христианское подвижничество выражается в артикулированном на уровне тела свидетельствовании истины. «Христианин говорит телом своим» [Флорен-

ский 1995, 58], маркируя жертвенные возможности степень переступания телесного бытия вплоть до его полного преодоления.

В контексте истории ментальностей школы «Анналов» отмечалась зависимость роста популярности традиции поклонения святым в Европе XI–XII вв. от усиления частных распоряжков феодализации. Практики поклонения святым активно развивались в качестве действенного противовеса разрастающемуся феодальному контролю частой сферы жизни, создавая пространства, полностью закрытые от прихотей власти. Так, в семантическом потенциале культа святых проявляется и его значение как убежища от властного контроля повседневности [Дюби 2015, 46–49]. В этом эпизоде истории почитания святых рельефно проявляется его исходная определённая. Радикальная жертвенность, запредельная только лишь человеческой размерности жизни, как имманентный смысл христианского поклонения святым модифицирует жизнь тем образом, что любые её дефективные явления становятся неравновесны живому присутствию блага. Данная форма благочестия размыкает возможность преодоления различных режимов непосредственной жизни с присущими им катастрофическими обстоятельствами.

Ил. 1. Фрески церкви Симеона Богоприимца в Великом Новгороде.
Фото: Сергей Аванесов, 2019

Так, на примере Симеоновской церкви мы встречаемся с примером пространства, предназначенного для отпора радикальному потрясению жизни эпидемией. Образная избирательность её стенописи обладала для людей, живущих в постоянстве смертельной угрозы, антропосохраняющим значением. Она выступала условием для важнейшего экзистенциального параметра – открытости будущего. Зримая явленность всегда присутствующей невозмутимости блага, сквозящая из отрешённых образов святых, вводила радикальную инаковость в проникнутое бедствиями настоящее. Смыслообразная структура этих изображений во времена стремящийся к тотальности физической гибели утверждала непоколебимость полноты Творения и блага Творца. Визуализированный здесь опыт невозмутимости, активного поступка, неослабевающей готовности к деланию любви и в состоянии смертельной опасности утверждали могущество абсолютной инаковости. Они приобщали человека к той форме реальности, где действительность блага неотступна и реализуется в полной мере. Отсюда – непреложность грядущего, источаемая визуальными репрезентациями святости.

Сообщаемый данной иконографической программой опыт жертвенности, активности поступка даже в пространствах предельной неустойчивости жизни насыщал миг такой формой присутствия, которая заставляла его переливаться через край. На переживание позиции всего лишь жертвы эпидемии, уничтожаемой болью и необратимостью телесного распада, данные образы отвечали идеалом определённости человека как жертвы Богу, в соответствии с которым его неиссякаемая способность к активному действию и деланию любви удостоверяет крепость бытийного рельефа, не заслоняемого необратимыми в своей разрушительности состояниями жизни, постольку данная иконология обуславливала опыт особой процессуальности, живого прихождения будущего в каждом «теперь» – и в том, чьё дление под напором смерти в крайней мере призрачно.

П. А. Флоренский в различных вариациях возвращался к мысли об онтологической незыблемости иконного образа и символизме нерушимой бытийности его стеной поверхности [Флоренский 1995, 111, 125–126, 135]. Возводимая во время чумных пандемий архитектура с характерным изобилием иконописи воплощает парадоксальное в своём существе действие передачи её ноуменальной сути посредством языка материальных форм. Заключённое в ней жертвенное время перехлёстывало настоящее всегда иным и указывало на реализацию принципа бытия-вместе в то время, когда уже

и наступление последующего мгновения было проблематично. Именно постольку сооружения с данной генеалогией представляли действенную реальность по воссозданию человеческой формы в пространствах её предельной истонченности.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Боккаччо 1994 – *Боккаччо Д.* Декамерон / Пер. с итал. Н. Любимова. Москва, 1994.
- Бычков, Бестужев-Рюмин 1889 – Полное собрание русских летописей. Т. 16. Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки / Под ред. А. Ф. Быčkoва, К. Н. Бестужева-Рюмина. Санкт-Петербург, 1889. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://dlib.rsl.ru/viewer/01004161963#?page=1> (дата обращения: 21.06.2018).
- Дюби 2015 – *Дюби Ж.* Власть частная, власть публичная // История частной жизни. Т. 2: Европа от феодализма до Ренессанса / Пер. с фр. Е. Решетниковой и П. Каштанова. Москва, 2015. С. 14–55.
- Зеленин 1911 – *Зеленин Д. К.* «Обыденные» полотенца и обыденные храмы. Санкт-Петербург, 1911.
- Медведь 2017 – *Медведь А. Н.* Болезнь и больные в Древней Руси: от «рудомета» до «дохтура». Взгляд с позиций исторической антропологии. Санкт-Петербург, 2017.
- Супотницкий, Супотницкая 2006 – *Супотницкий М. В., Супотницкая Н. С.* Очерки истории чумы. В 2-х кн. Кн. 1. Москва, 2006. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://knigogid.ru/books/521832-ocherki-istorii-chumy/toread> (дата обращения: 01.06.2018).
- Трубецкой 1965 – *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках // Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. Париж, 1965. С. 7–56.
- Флоренский 1995 – *Флоренский П. А.* Иконостас. Москва, 1995.
- Фукидид 1999 – *Фукидид.* История / Пер. с греч. Ф. Г. Мищенко и С. А. Жебелева. Под ред. Э. Д. Фролова. Санкт-Петербург, 1999.

Материал поступил в редакцию 23.06.2018