ПРОСТРАНСТВО РЕЛИГИОЗНОГО КУЛЬТА И САКРАЛЬНАЯ ТОПОГРАФИЯ ГОРОДА: ЗАПАДНО-ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Н. И. Сазонова

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

В статье анализируется роль религиозного культа в формировании сакральной топографии католического города. Ведущее место богослужения в традиционном религиозном сознании характерно и для восточного, и для западного христианства в период Средневековья. Именно в период Средневековья формируются города, на топографию которых оказывает влияние пространство религиозного культа. Рассматриваются особенности понимания сакрального в западной христианской традиции, специфика пространства храма, а также влияние этих особенностей на градостроительную традицию на примере средневековой Европы. Анализ семиотического значения Креста показывает, что для западного христианства характерно понимание сакрального с позиции внешнего наблюдателя, а для восточного христианства – экзистенциальное переживание сакрального. Поэтому в западном христианстве существенным является не только Священное, но и его интерпретация человеком. С этим связано, например, использование в богослужении скульптуры. Выявляются особенности западно-христианской градостроительной традиции, связанные со спецификой понимания сакрального и особенностями взаимодействия сакрального и человека в городском пространстве. К числу таких особенностей принадлежит специфическое и противоречивое понимание города средневековыми авторами. Город понимается и как образ Небесного Иерусалима, и как место греха и плод гордыни человека. Анализируются особенности формирования центра средневекового города на примере Вроцлава (Польша). Особенностью многих средневековых городов является постепенное формирование двух центров – духовного и светского, связанного с человеческой составляющей городской жизни (ратуша). Исследуется судьба католической градостроительной традиции и специфика её восприятия в современной Европе на примере г. Вроцлава. Делается вывод о том, что специфика понимания сакрального в западном христианстве порождает духовные проблемы в обществе, связанные с секуляризацией, но при этом обеспечивает устойчивость и преемственность градостроительной традиции.

Ключевые слова: католицизм, религиозный культ, сакральное пространство, градостроительная традиция, город, романский стиль, готика, средневековый город, Польша, Вроцлав.

THE SPACE OF RELIGIOUS WORSHIP AND SACRAL TOPOGRAPHY OF THE CITY: THE WESTERN 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 the Catholic city. The leading role of religious worship in the traditional religious consciousness is typical for both Eastern and Western Christianity in the Middle Ages. In the Middle Ages the topography of city was influenced by the space of religious worship. The article discusses the features of conception of the sacred in the Western Christian tradition, the specifics of the temple space, as well as the impact of these features on the urban tradition on the example of Medieval Europe. The analysis of the semiotic meaning of the cross shows that Western Christianity is characterized by an understanding of the sacred from the position of an external observer, while Eastern Christianity is characterized by existential experience of the sacred. Therefore, in Western Christianity not only Sacred is essential, but also its interpretation by man. This is due, for example, the use of sculpture in worship. The author reveals the features of the Western Christian urban planning tradition associated with the specifics of understanding the sacred and the peculiarities of the interaction between the sacred and the human in the urban space. Among these features is a specific and contradictory understanding of the city by medieval authors. The city is understood as an image of Heavenly Jerusalem, and as a place of sin and the fruit of human pride. Author analyzes the features of the formation of center of medieval city on the example of Wrocław (Poland). A feature of many medieval cities is the gradual formation of two centers – the spiritual and secular, associated with the human component of urban life (town hall). The author studies the fate of the Catholic urban planning tradition and the specificity of its perception in modern Europe on the example of Wrocław. It is concluded that the specificity of the understanding of the sacred in Western Christianity generates spiritual problems in society associated with secularization, but at the same time provides stability and continuity of urban tradition.

Keywords: Catholicism, religious cult, sacred space, town-planning tradition, city, Romanesque style, Gothic, Medieval city, Poland, Wrocław.

DOI 10.23951/2312-7899-2018-2-86-109

«Nihil Operi Dei praerponatur – Богослужению ничто нельзя предпочитать» – такой цитатой из Устава монашеской жизни св. Бенедикта Нурсийского начинается предисловие к русскому изданию своей книги «Богословие литургии» папа Римский на покое Бенедикт XVI [Ратцингер 2017, 9]. Этими словами обозначается ведущее место богослужения в традиционном религиозном сознании, что характерно как для восточного, так и для западного христианства в период Средневековья, на который падает возникновение значительного числа городов как в Европе, так и на территории Руси.

Богослужение, религиозный культ – центр жизни средневекового человека, её смыслообразующее ядро. Как пишет П. А. Флоренский, «человек – сам живое единство бесконечности и конечности, вечности и временности, безусловности и тленности, необходимости и случайности, узел мира идеального и мира реального, “связь миров” (Державин), и он не может творить иначе, как свои же подобия, т. е. такие же противоречия горнего и дольнего, каков сам он. Иначе – безумие и геенна. Но деятельность литургическая центральна; как средоточное зерно деятельности целокупной – она есть деятельность, прямо выражающая человека в сокровенности его бытия, деятельность – собственно и по преимуществу человеческая, ибо человек есть homo liturgus. А все другие деятельности будут деятельностями побочными, выражают природу человека односторонне, с меньшею явностью, т. е. с меньшею явностью обнаруживают свою противоречивость, в полутени содержат или ту, или другую сторону основной антиномии» [Флоренский 2004, 59]. Вот почему именно религиозный культ оказывает важное влияние на многие сферы человеческой жизни и, конечно, прежде всего – на особенности и специфику пространств, которое формирует вокруг себя человек Средневековья. К числу таких пространств принадлежит и средневековый европейский город, сакральная топография которого формировалась по преимуществу под влиянием западно-христианской литургической традиции. Именно проблема влияния западно-христианского культа на градостроительную традицию и будет рассмотрена в настоящей статье.

«Культовый открытый небеса»

Говоря о христианской литургической традиции, прежде всего стоит отметить представление о самом богослужении как о своего рода космическом акте: «Цель культа и цель творения – одна и та

же: обожение, мир свободы и любви. Но вместе с тем в самом “космическом” проявляется историческое: космос – это не какое-нибудь отдельно стоящее строение, он не покоящийся в себе самом сосуд, в котором при случае может разыгрываться история. Он сам есть движение от некоего начала к некой цели. Он сам есть известным образом история. <...> Христианскому культу принадлежит универсальность. Это культ открытого неба. Он никогда не бывает всего лишь событием локальной общины. Совершать Евхаристию означает скорее вступать в охватывающее небо и землю сообщество прославления Бога, начатого Крестом и Воскресением. Христианская литургия никогда не бывает мероприятием одной определённой группы, какого-то определённого круга людей или какой-то определённой поместной Церкви. Движение человечества навстречу Христу встречается с движением Христа к людям» [Ратцингер 2017, 37, 58]. Представление о космическом характере христианского культа характерно как для христианского Запада, так и для христианского Востока, где также богослужение понимается как «небо на земле» [подробно об этом: Сазонова 2018]. Именно такая семантика лежит и в основе концепций храмового строительства как византийского, так и романского стиля.

Единым для западного и восточного христианства является и принцип воспроизведения этого «неба» в рамках земной реальности. Как отмечает В. А. Тёмкин, «человек, будучи храмом Бога, вместилищем души, становился моделью храма как архитектурного сооружения. Нетрудно понять, что, представляя собой образ человека, романская церковь как архитектурное строение восходит к прообразу Совершенного Человека, т. е. Иисуса Христа» [Тёмкин 2016, 133], так как вмещает в себя Божественную идею. В западной христианской традиции эта мысль выражена Фомой Аквинским: «Так как мир возник не благодаря случаю, а был создан Богом, действующим посредством ума, то в Божьем уме с необходимостью должна существовать форма, по подобию которой создан мир» [Фома Аквинский 2002, 208]. Таким же образом и в восточно-христианской традиции происходит отождествление храма и святого, которому он посвящен [см.: Сазонова 2018, Мусин 2010]. Такое отождествление вводит Священное в материальный мир и позволяет преобразовывать этот мир на новых, совершенных началах христианства. Однако пути такого преобразования на Западе и на Востоке уже в период Средневековья оказались различными, что было обусловлено нарастающими культурными различиями западного и восточного христианства.

Крест и сакральное пространство

Б. А. Успенский отмечает «разный порядок крестного знамения в различных традициях: справа налево (как в православной традиции) или слева направо (как у католиков или монофизитов). Можно считать, что разница в порядке обусловлена здесь тем, с чьей точки зрения ведётся отсчёт». В этой связи можно сравнить «обусловленность порядка наложения крестного знамения в православной традиции: человек крестится справа налево, но другого крестит слева направо, т. е. как бы с точки зрения своего визави. Можно считать, таким образом, что в обоих случаях имеет место порядок справа налево с точки зрения того, к кому обращено крестное знамение. Между тем, в других традициях (например, в католической) порядок наложения крестного знамения остаётся одним и тем же вне зависимости от того, крестится ли человек сам или крестит другого, т. е. здесь имеет место использование некоторой постоянной точки зрения. Эта постоянная точка зрения, очевидно, принадлежит Божественному Наблюдателю» [см.: Успенский 1995, 244–245]. Вместе с тем, очевидно, что в той же позиции наблюдателя Распятия оказывается и совершающий крестное знамение верующий.

Согласно распространённому православному толкованию крестного знамения, положение знамения на правое плечо символизирует «разбойника благоразумного», распятого справа от Христа и «праведных одесную Христа стояние» на Страшном Суде [Аввакум 1900, 38], а наложение на левое плечо – напоминание об участии грешников, как другого распятого разбойника, злословившего Христа, так и всех грешников в день Страшного Суда. Таким образом, видение крестного знамения православным верующим фактически идентично видению с креста, то есть с точки зрения распинаемого. По сути, православное крестное знамение означает со-распятие со Христом и сосредоточенность на личном переживании распятия человеком. В свою очередь, католическое крестное знамение – своего рода «стояние у Креста» верующего, но не со-распятие Христу, так как положение благоразумного разбойника слева от молящегося означает именно постоянную, статичную его позицию как *наблюдателя* событий, но не их непосредственного участника. Сказанное, конечно, не означает отстранённости западного христианина от сакрального содержания религии. Такая отстранённость и невозможна для религиозного сознания средневекового человека, ведь в обществе в этот период, как на Западе, так и на Востоке, превалирует культура устного слова, предполагающая непосредственность уча-

ствия человека в том числе и в сакральном действе, каковым является богослужение [см.: Маклюэн 2004, Сазонова 2015]. Очевидно, однако, что участие это очень рано на Западе и Востоке стало выражаться в достаточно разных формах.

Человек как мера всех вещей

Достаточно характерной оказалась постепенная, с первых веков христианства, трансформация пространства богослужения на Западе, истоки которой Папа Бенедикт XVI видит в исторически сложившихся особенностях Собора св. Петра в Риме. Собор св. Петра, отмечает Бенедикт XVI, «благодаря топографическим особенностям <...> оказался повернутым к западу. Значит, если совершающий богослужение священник хотел смотреть на восток, как того требует христианская традиция молитвы, то он стоял позади народа и соответственно смотрел – таков вывод – на народ. Как бы то ни было, такое же расположение можно наблюдать в целом ряде церковных зданий, на которые распространилось прямое влияние авторитета собора св. Петра». Бенедикт XVI предполагает, что именно эта особенность стала источником того, что «развилась новая идея богослужebной формы: Евхаристия якобы должна совершаться *versus populum* (лицом к народу); алтарь должен стоять так – и примером тому образцовое строение собора св. Петра, – чтобы священник и народ смотрели друг на друга и вместе образовывали круг совершающих богослужение. Только это соответствует-де смыслу христианской литургии, задаче активного в ней участия, и только так мы соответствуем прообразу Тайной вечери». В дальнейшем «общее направление молитвы священника и народа получило штамп служения “лицом к стене” или же “демонстрации спины народу” и поэтому в любом случае должно было казаться совершенно абсурдным и полностью неприемлемым» [Ратцингер 2017, 82–84]. Такое понимание литургии привело к росту роли в богослужении священника: «началась клерикализация, которой прежде никогда не было. Священник или предстоятель, как его стали предпочтительно называть, становится настоящим притягивающим центром всего. Теперь всё связано с ним. На него нужно смотреть, участвовать в его действиях, отвечать ему; опора всего – его креативность. <...> Бог всё меньше находится в поле зрения, всё важнее становится то, что делают люди, которые встречаются здесь и уже вовсе не желают подчиняться “заданной схеме”» [Ратцингер 2017, 86].

Сказанное подтверждается и трансформацией, которую претерпевают на Западе богослужебные действия, принятые в христианской церкви, представляющие «в лицах» события Священной истории и являющиеся примером «аудиотактильного» (М. Маклюэн) способа её восприятия [Сазонова 2015; Аванесов 2017, 79–81]. К числу таких действий относилось, к примеру, Шествие на ослиати (пришедшее из Византии и в Русскую православную церковь), где воспроизводилось событие Входа Господня в Иерусалим [см.: Сазонова 2015]. На Западе это действие претерпело трансформацию уже к VIII в. [Ostrogorsky 1935], и трансформация эта была связана с увеличением в нём роли «человеческой» составляющей, с переосмыслением содержания действия применительно к мирским реалиям. Так, около VIII в. возникает так называемая «Служба конюшего», восходящая к Шествию на ослиати, но имеющая несколько иное смысловое содержание, выражающее отношения духовной и светской власти: действие начинает совершаться при возведении на престол короля. Будущий монарх ведет под уздцы лошадь, на которой восседает Папа Римский, показывая смирение перед духовной властью (позже, к XVI–XVII вв., в России «произошёл симбиоз – объединение церковного обряда, совершавшегося в Вербное воскресенье в Константинополе и Иерусалиме, со “службой конюшего”, имевшей место на Западе – “служба конюшего” стала осуществляться в рамках церковного обряда “Шествия на ослиати”» [Болгаров 2015, 135]).

Безусловно, исторически сложившаяся архитектурная особенность конкретного храма (собора св. Петра), даже с учётом его высокого авторитета в католическом мире, вряд ли бы стала сама по себе источником серьёзной традиции; к тому же, как указывает Бенедикт XVI, можно предположить, что «даже если ориентация церкви давала священнику возможность молиться у алтаря, повернувшись к народу, мы не должны забывать, что не один только священник поворачивался к востоку, но вместе с ним все собравшиеся». Однако «новое очень быстро высвободилось из старого контекста и нашло подобающую ему собственную форму» [Ратцингер 2017, 85], связанную с ростом влияния в богослужении человеческой составляющей, что, очевидно, представляло собой одну из ведущих особенностей восприятия христианства на Западе, отражённую даже, как мы видели выше, в особенностях такой элементарной формы «богословия для всех», как крестное знамение.

Ярким примером роли человеческой составляющей в богослужении уже в романский период могут служить скульптурные изо-

бражения, обоснование необходимости которых связано, по словам монаха Теофила (кон. XI – нач. XII вв.), с тем, что «если <...> верующая душа видит наглядное изображение страданий Господа, то она испытывает страх; если видит, какие муки во всех частях своего тела испытывали святые мученики и какую награду, а именно бессмертие, получили, – стремится к более благочестивому образу жизни» [Теофил 1996, 135]. Наглядность или визуализация события в скульптуре не случайно дают основания современным исследователям сравнивать скульптуру с танцем: «Пластика есть достояние обоих искусств, у них цель одна и та же: соединять и располагать элементы композиции (в скульптуре) и фигуры (в балете) так, чтобы они составляли гармоническое художественное целое и давали каждой форме выражение и жизнь. <...> Скульптура так же, как и балет, даёт объёмно-пространственное решение образа. Обход скульптуры, рассматривание её со всех сторон, сопоставление частей так же, как и наблюдение за движением артистов во время танца, позволяют представить все её пластические качества и выявить смысл произведения» [Портнова 2014, 16–17].

Понятно, что в случае сакральных изображений скульптура такого рода, прямо соотносясь с литургическим действием, непосредственно вводит верующего в реальность Священного, как, в частности, происходит с распространённой в Западной Европе XI–XII вв. скульптурной композицией «*Majestas Domini*» (илл. 1). Эта композиция, как указывает Е. А. Хрипкова, прямо соотносима с Евхаристическим канонем: «Евхаристическая молитва начинается с *Graefatio*, в котором приносится благодарение Господу и вспоминается небесная иерархия, окружающая престол Господа (ангелы, силы, Господства, Серафимы и др.). Далее следует ангельский гимн *Sanctus*, *Te igitur* и эпиклезис (призывание Св. Духа на дары), во время которого происходит пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Иисуса Христа». Текст *Sanctus* составляет не что иное, как соединённые в единое целое фрагменты из текстов Книги пророка Исаии (6:3) и Евангелия от Матфея (21:9), следующие друг за другом («Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф; полны небо и земля славой Твоей. Осанна в вышних, Благословен Грядущий во имя Господне. Осанна в вышних»), а в молитве *Te igitur*, обычно представляемой сценой Распятия, просят Господа принять приносимые ему Дары [Хрипкова 2015, 97–98].

Интересно соотнести скульптурную композицию «*Majestas Domini*» с более принятым на Востоке аналогичным изображением «Спас в силах» (илл. 2), которое носит плоскостной характер, однако

«эффект присутствия» достигается за счёт использования «обратной перспективы», когда изображение на такой иконе находится между зрителем и плоскостью иконы, то есть присутствует в жизни верующего во всей своей «неотмирности» и тем преобразует его жизнь и окружающую его среду.

Илл. 1. Композиция «Majestas Domini». Кафедральный собор св. Трофима, г. Арль, Франция. XII в.
 Источник: <http://www.art-roman.net/arles/arles.htm>

В случае скульптурного изображения нетрудно увидеть, что не только Священное входит в мирскую реальность, но и мирская реальность по-своему интерпретирует Священное, уподобляя его себе. Именно эта попытка скульптурного и «натуралистичного» изображения Священного и вызывает отторжение на Востоке, где, по словам И. Языковой, «всегда стремились уйти от аффектации, возбуждённого воображения, страстности», то есть минимизировать человеческую составляющую богослужения [Языкова 2012]. Однако именно эта составляющая была основой восприятия Священного на Западе, когда верующий должен был видеть (как уже отмечалось выше) «наглядное изображение страданий Господа и какие муки **во всех частях своего тела** (выделено мною – Н. С.) испытывали святые мученики» [Теофил 1996, 135]; именно это по-

гружало человека в реальность Священного. Как пишет А. Д. Охоцимский, на Востоке «иконическое видится как плоскость пересечения двух миров, земного и божественного. На Западе внимание притягивалось к самому иконическому, слой которого становился “толстым” и субстанциальным и, в известной мере, самодовлеющим» [Охоцимский 2016, 17].

Илл. 2. Спас в силах. Икона прп. Андрея Рублёва, 1408 г.
Источник: Лазарев В. Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI века.
Москва: Искусство, 2000

Активное обращение к использованию в богослужении скульптуры, начавшееся во времена господства романского стиля, получило своё развитие в эпоху готики. Именно в это время скульптура приобретает самостоятельное значение, развивается т. н. «круглая» скульптура, не просто выступающая из плоскости стены, но самостоятельная по отношению к ней. Наконец, логическим завершением этой трансформации становится храмовая скульптура барокко (илл. 3), несущая в себе ряд самостоятельных смыслов и требующая отдельного прочтения, во многом – уже вне контекста совершающегося богослужения. При этом, как отмечает Г. П. Мельников, в барокко «духовное, ирреальное достигается только посредством тварного,

вещного, плотского, но внутренне преображённого. Так решается проблема дихотомии духа и плоти, духовного и телесного – одна из центральных проблем культуры христианского мира в целом. Путь к Богу как всеединству, Абсолюту лежит через движение разнообразнейших форм тварного мира. Только через плоть возможно духовное абстрагирование. Вероятно, с этим связана гипертрофированная эмоциональность, чувственность барокко, подчёркивание телесного компонента, который в основе своей уже внутренне преображён, насыщен божественным светом как путеводным ориентиром, трансформирующим телесность не только внутренне, но и внешне» [Мельников 2005, 203].

Илл. 3. Костёл Милостивой Девы Марии (1728–1735).
Киешув, Польша. Фото автора, 2017

Столь же самостоятельное значение приобретает и в целом храм, функцией которого становится, как отмечает А. Д. Охоцимский, своего рода преобразование городского пространства: «Если роман-

ский храм (так же как и православный) можно представить одиноко стоящим посреди леса или поля, то готический собор возникает из городской застройки как Афродита из морских волн и без неё немислим. <...> Невидимые нити связывают каждую его башенку с верхушками городских крыш. Если романский собор отгораживался своей гладкой стеной от всего мирского подобно тому, как Святое Святых ветхозаветного храма отделялось завесой от остального мира, то готический собор начинался снаружи и выставлял напоказ свои каменные кружева, формируя своего рода “публичный интерфэйс” к находящимся внутри святыням. Он выделялся из окружения так, как дворец выделяется среди простых зданий, а не так, как утёс выделяется из воды» [Охоцимский 2016, 13–14]. Таким образом, готический собор (илл. 4) формирует окружающее его пространство города, сам будучи образом Иерусалима. Этим образом, очевидно, предназначен стать и средневековый город.

*Илл. 4. Вроцлав. Кафедральный собор св. Иоанна Крестителя.
Фото автора, 2017*

При этом образ освящения городского пространства уже принципиально иной, нежели на христианском Востоке. Например, в средневековом Пскове сакральный центр города – Псковский кремль – был отделён от пространства остального города стеной; «Домантова стена была границей иного мира – за ней было царство вечного покоя» [Шулакова 2006, 112], что во многом напоминает отмеченное исследователями положение западного романского храма-крепости в рамках городского пространства. На сакральный центр города были ориентированы все храмы Пскова и его окрестностей [Шулакова 2006; Сазонова 2018]. Иным образом организовано пространство европейского средневекового города эпохи готики, где «божественный идеал» реализуется «земными средствами» [Охоцимский 2016, 13], очеловечивается, подобно тому, как такому же очеловечиванию он подвергается в храмовой скульптуре ещё романского времени. Это, в частности, приводит к тому, что западноевропейский средневековый город постепенно теряет единый центр, к которому тяготела бы вся планировка города, а смысловое содержание центра города подвергается десакрализации. Так, Л. А. Мельникова отмечает трансформацию смыслового содержания такого элемента города, как площадь: изначально будучи местом расположения городского собора – образа Иерусалима – площадь далее становится местом собраний, а «с развитием торговли решающим фактором, определившим архитектурно-планировочную структуру средневекового города, стал рынок, что привело к возникновению рыночной площади, а также объектов, предназначенных для осуществления рыночных операций» [Мельникова 2012, 68]. По-видимому, одновременно возникает традиция архитектурного украшения ратуши (илл. 5), которая по своему декору едва ли не дерзала соперничать с городским собором – образом Иерусалима, что вполне понятно в связи с формированием понимания города в целом в качестве Нового Иерусалима.

Однако этот декор уже не носит собственно сакрального характера: так, в скульптурах, находящихся на здании городской ратуши Вроцлава (XIII–XVII вв.) представлены персоналии и сцены из городской жизни. В этом, очевидно, можно усмотреть предпосылки характерной уже для позднейшей Реформации сакрализации бытового пространства человека [Охоцимский 2017].

*Илл. 5. Городская ратуша Вроцлава (XIII–XVII вв.).
Фото автора, 2017*

Иерусалим или Вавилон?

В силу особенности восприятия христианства на Западе, связанной с «очеловечиванием» Священного, уже к XII в. в среде западных богословов периода Средневековья наблюдается достаточно противоречивое восприятие города – и в качестве образа Иерусалима, и в качестве «визуального образа жизни века сего» [Редькова 2015, 231], что, очевидно, отражает и противоречивость понимания города в сознании средневекового человека. И. С. Редькова отмечает, что, с одной стороны, средневековые богословы порицают город как «укрепление, возведённое на тленном основании», плод греха гордыни: «обладание укреплением <...>, то есть городом, является признаком земного величия <...>. Ещё более “престижно” назвать это “земное укрепление” собственным именем. Укреплёнными городами владеют гордецы, и владыкам городов – “тиранам” – присущ один из семи смертных грехов – грех гордыни» [Редькова 2015, 147]. Вместе с тем, город может пониматься и как образ человеческой

души, когда те же стены «суть “добрые дела людей”, а пробоины в них – бреши, созданные грехами» [Редькова 2015, 149]. Подобным образом толкуются многие элементы городского устройства: так, очень распространённые в европейских городах мосты понимаются богословами как «образ перехода, обращения от греха к добродетели» [Редькова 2015, 165].

Возможно, именно противоречивость в восприятии города вызывает многочисленные попытки выделения в нём особых пространств сакрального, отделённых от общего пространства города, либо пространства духовной жизни вообще выносятся за пределы городских стен. И. С. Редькова отмечает, что «характерной чертой средневекового города было наличие целых районов, где располагались церковные здания, и они занимали значительную часть пространства внутри стен (таков, например, епископский квартал в Бовэ). <...> Часто такие районы обладали правовым иммунитетом и собственной, церковной юрисдикцией. Помимо построек, относящихся к епископской курии, в таких районах могли находиться и “представительства” отдельных монастырей, странноприимный дом, мельница, жилища клириков, нотарииев, а также людей из окружения епископа» [Редькова 2015, 176].

Вместе с тем, достаточно распространённым было и представление о том, что идеалом Небесного Иерусалима является монастырь. Именно так видела Небесный Иерусалим, в частности, цистерианская традиция (илл. 6), которая противопоставляла монастырь пространству города как пространству «мира сего» [Редькова 2014]. Св. Бернард Клервоский писал: «Что ты делаешь в городе, о духовный воин? Товарищи твои, которых ты бросил, убегая, сражаются и побеждают, стучатся и входят, вырывают небеса силой и правят, а ты, сидя на лошади, одетый в пурпур и виссон, обходишь площади, гуляешь по улочкам?» [цит. по: Редькова 2015, 231]. Между тем, в монастыре «тот плачет о своих грехах, другой возносится в хвалах Богу, тот всем служит, этот других наставляет, тот молится, этот читает, тот сострадает, этот карает за грехи, тот цветёт любовью, этот смирением обогащается, этот в успехе смиренен, тот в неудачах возвышен, этот в активной жизни работающ, тот умолкает в созерцании, и сможешь сказать: “Это укрепления Господни. Это не что иное, как дом Господень и врата небес”» [цит. по: Редькова 2015, 230]. Вместе с тем, нетрудно увидеть, что и рассуждения цистерианцев о монастыре как образе Рая также являются проявлением характерного для Западного христианства «очеловечивания» сакрального, и, таким образом, находятся в русле общей тенденции.

*Илл. 6. Любёньжское цистерцианское аббатство. Нижнесилезское воеводство, Польша.
Фото автора, 2017*

Неостановимость процесса взаимной интеграции Священного и мирского проявляется в пространстве города в развитии строительства храмов, которые являются не только местом присутствия Бога, но и показателем благосостояния городской общины и элементом её престижа, что в критическом ключе отмечается тем же св. Бернардом, сокрушающимся «о бесконечной высоте храмов, чрезмерной длине, ненужной ширине, расточительной полировке, занимательных изображениях». По его мнению, «всё это отвлекает взоры молящихся, мешает переживаниям, и всё это чем-то напоминает мне древний обряд иудеев». Таким образом, «богатства притягивают богатства, <...> деньги притягивают деньги, ибо там, где больше блистает сокровищ, также охотней жертвуют. Глаза услаждаются покрытыми реликвиями, и открываются кошельки. Выставляется красивая статуя какого-то святого или святой, и чем более разукрашена она, тем святее считается. Люди спешат, чтобы

прикоснуться к святыне, и их призывают к пожертвованиям, и больше дивятся красоте, нежели почитают святость» [цит. по: Редькова 2015, 196–197].

Характерно, что представление о едином сакральном центре города начинает распадаться именно с развитием городского самоуправления, появлением самостоятельной городской общины и её активным взаимодействием с церковью. Достаточно показательным примером в этом отношении является развитие города Вроцлава (Польша), который в первоначальном виде возник как центр епархии и одновременно – княжеской власти, что, по мнению Н. Дэвиса и Р. Мурхауза, было вызвано слабостью христианства в Нижней Силезии и активным противодействием язычников [Дэвис, Мурхауз 2013, 109; Pater 2017]. Этой же «пионерской миссии силезской церкви» соответствовало и посвящение первого храма св. Иоанну Крестителю, так что для жителей города главными словами Евангелия становятся слова об Иоанне Крестителе как «гласе вопиющего в пустыне» [Дэвис, Мурхауз 2013, 109–110]. При этом на острове Тумском, где и был около 1000 г. основан город, одновременно были построены княжеский замок и заложен собор св. Иоанна Крестителя [Czechowicz, Szafkowska, Rzeszutnik 1997, 5]. Тем самым, внешне ситуация напоминала города, в частности, православной России, а также позднейшие (с XVII в.) города Сибири, когда при формировании городского пространства резиденция представителя светской власти тяготеет к сакральному центру города – главному храму [Сазонова 2018]. Однако в связи с отмеченной выше спецификой понимания сакрального в западном христианстве, далее развитие города идёт по пути взаимодействия, интеграции, а порой и конкуренции светской и духовной составляющей. Показательно, что массовое строительство храмов (до 77 во Вроцлаве и его окрестностях) в XII в. приписывается воеводе Петру Власту – приближённому Болеслава III [Дэвис, Мурхауз 2013, 109–110], таким образом, представителю светской власти.

В XIII в. начинается активное развитие городского самоуправления, также связанное с постоянным взаимодействием светской и духовной составляющих культуры: так, с 1272 г. каждый христианин – житель города, должен был принадлежать к определённой профессиональной гильдии (самыми важными к XIV в. становятся гильдии текстильщиков, портных, мясников, пекарей, кузнецов, кожевников и пивоваров, всего же гильдий к этому времени насчитывается 29). Каждая гильдия имеет не только собственное место для собраний, собственную улицу, но также собственный храм и/или часовню

[Дэвис, Мурхауз 2013, 130–132]. Таким образом, светское и духовное тесно переплетаются и взаимодействуют в рамках единого городского пространства.

При этом во Вроцлаве, как и в ряде других европейских городов, присутствует и стремление выделить собственно пространство сакрального. Примером такого выделения является остров Тумский (Ostrów Tumski), место расположения кафедры Вроцлавского архиепископа. Будучи древнейшей частью города, местом его возникновения, остров постепенно становится особой территорией, выделенной из городского пространства. Такому выделению служит уже само островное положение этого района. С. С. Аванесов справедливо отмечает, что «надо принять во внимание выбор места для создания названного пространственного ансамбля: островные территории в окружении речных вод. Такое обилие воды указывает уже прямо на Град Божий, поскольку река в данном случае оказывается символом “источника воды живой” (Откр 21:6), иконически означает “чистую реку воды жизни” (Откр 22:1). Следовательно, пространственная композиция сакрального центра Вроцлава являет собой и палестинский Иерусалим – священный центр христианского мира, и Небесный Град – идеальное пространство грядущего Царства Божия» [Аванесов 2017, 72].

Кроме того, остров Тумский соединён с остальной частью города при помощи моста, символика которого, по словам М. Элиаде, универсальна во многих религиях мира: так, «в Видении Святого Павла возникает мост, “узкий, как волос”, который соединяет наш мир с Раем. Тот же образ встречается у арабских писателей и мистиков: мост “уже волоса” соединяет Землю с астральными сферами и Раем. Подобно этому и в христианских традиционных верованиях грешники не могут перейти мост и устремляются в Ад. Средневековые легенды повествуют о “мосте, скрытом под водой”, а также о некоем мосте-сабле, по которому должен перебраться герой (Ланцелот) с обнажёнными руками и ногами; этот мост “острее косы” и переход через него вызывает “страдания и муки”. В финской традиции мы обнаруживаем усеянный иглами, гвоздями, лезвиями бритв мост, перекинутый через Ад; умершие, а также шаманы в состоянии мистического экстаза проходят по нему, совершая путешествие в иной мир» [Элиаде 1994, 113–114]. В этой же связи неслучайны и окружающие Тумский мост характерные предания, тиражируемые, в том числе, и в современной медиа-сфере: «В давние времена, проходя по этому мосту на остров, нужно было снять головной убор. Этой традиции следовали даже сиятельные князья,

пересекающие мост, чтобы посетить кафедральный собор или дворец архиепископа, расположенные на острове. Первый мост появился в XI веке, а с XII-го он был границей костёльной юрисдикции, которая не подчинялась ни княжеским, ни городским правам. В связи с этим на острове могли спокойно укрываться преступники. Если же князь хотел принять участие в литургии в Кафедральном соборе, то он должен был подчиниться правилам, установленным на острове: сойти с коня, сдать оружие и дальше идти пешком» [Смирнова 2012]. Неслучайно и распространённое среди жителей Вроцлава восприятие острова Тумского в качестве особой территории, и его достаточно частое сравнение с Ватиканом.

В начале XIX в., когда город находился в составе протестантской Пруссии, что отразилось на положении католической церкви и её влиянии на общество [Дэвис, Мурхауз 2013, 301–302], остров Тумский (илл. 7) перестал быть островом в географическом отношении – рукав реки, отделявший остров от города, был засыпан, так что Тумский можно было скорее определить как полуостров.

Илл. 7. Вроцлав. Остров Тумский. Фото автора, 2017

Тем не менее, сохранение до настоящего времени топонима «Ostrów Tumski» говорит о существующем в сознании горожан представлении о выделенности этого пространства из общего пространства Вроцлава. По словам С. С. Аванесова, до настоящего времени «Остров Тумский – это город храмов, то есть визуальная композиция, наглядно являющая собой в первую очередь исторический Иерусалим как мировое средоточие святости» [Аванесов 2017, 71].

Актуальность в сознании горожан моста и острова в качестве особого места в городе подтверждается и распространённым в последние годы стремлением городской молодёжи зафиксировать свои отношения символическими замками, которыми в изобилии увешан Тумский мост (илл. 8).

Илл. 8. Вроцлав. Тумский мост. Фото автора, 2017

Безусловно, такие проявления уже не находятся в рамках христианского видения топографии города, однако свидетельствуют о сохранении в сознании горожан видения Острова Тумского и Тумского моста как пространства сакрального. Все эти факты ставят вопрос

о причинах устойчивости западно-христианской градостроительной традиции, пережившей множество потрясений от Реформации до II мировой войны, но, тем не менее, сохранившей устойчивость к изменениям.

Горожане Европы достаточно отчётливо осознают как место смыслового центра города, так и его значение, что, как мы уже видели выше, вполне очевидно на примере Вроцлава. Даже неоднократная смена этнического и конфессионального облика города, как это происходило на протяжении более чем 1000-летней истории Вроцлава, а также изменение господствующей идеологии (период правления коммунистов) глобально не отразились на градостроительстве. Как отмечают Н. Дэвис и Р. Мурхауз, после передачи в 1945 г. Вроцлава (немецкий Бреслау) Польше тут же обозначились контуры и направленность восстановления города, серьёзнейшим образом разрушенного в период войны: «Римско-католическая церковь отреагировала на изменившиеся обстоятельства даже быстрее, чем польское правительство. Вооружившись необходимыми документами Ватикана, польский примас кардинал Август Хлонд без предупреждения прибыл во Вроцлав 12 августа 1945 г. Он объявил немецкому духовенству, что управление диоцезом переходит под польский контроль» [Дэвис, Мурхауз 2013, 550]. Последовавший затем период в отношениях Римо-католической церкви и коммунистического правительства авторы характеризуют как «долгую игру в кошки-мышки между Церковью и государством» [Дэвис, Мурхауз 2013, 550]. Несмотря на склонность католиков быть в оппозиции формально атеистическому государству, именно при его поддержке после II мировой войны идёт быстрое восстановление католических храмов Вроцлава: после периода репрессий в отношении католиков (1945–1956 гг.) и известного выступления Н. С. Хрущёва на XX съезде КПСС о «культе личности» Сталина, влияние Римо-католической церкви начинает существенно расти, в город приезжают представители католических монашеских орденов, прежде всего – доминиканцы (получившие в пользование храм св. Войцеха), иезуиты, капуцины и др. Древние католические храмы Вроцлава уже в 40–50-е гг. XX в. вписываются в реестр памятников Польши, начинается их быстрое восстановление, а затем – передача католической церкви, несмотря на крайне непростые отношения Церкви с государством [Дэвис, Мурхауз 2013, 601–602]. Таким образом, в целом послевоенное восстановление Вроцлава оказалось связано с католической идентичностью города, а не с идеологическими установками новой коммунистической власти, как это было

при моделировании городского пространства, например, в городах СССР в те же годы.

Таким образом, если в России представления о сакральном «сердце» города сохранялись скорее на глубоком уровне сознания (отсюда попытки псевдосакрализации пространств города, ранее связанных со Священным [Сазонова 2018]), то в Европе, очевидно, понимание религиозной составляющей как основы формирования городской среды присутствовало (и продолжает в значительной мере присутствовать) в достаточно открытой форме. Представляется, что одной из причин такой устойчивости представления о городе как пространстве сакрального является специфичное для христианского Запада понимание самого сакрального, отражённое в особенностях религиозного культа. Интеграция священного в пространство «мира», своего рода очеловечивание сакрального, с одной стороны, вызывает серьёзные духовные проблемы, отмечаемые современниками уже в период Средневековья (обмирщение, восприятие храма в качестве отражения благосостояния общины и др.), но, с другой стороны, этот же фактор обеспечивает бóльшую, нежели на христианском Востоке, устойчивость древней градостроительной традиции в целом.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов 2017 – Аванесов С. С. Иерусалимская топка: Западная Сибирь / Нижняя Силезия // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2017. № (14). С. 65–89.
- Аввакум 1900 – Аввакум. О сложении перст // Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. Санкт-Петербург, 1900. Приложение. С. 38–40.
- Болгаров 2015 – Болгаров М. Обряд шествия на осяти в Русской православной церкви // Вера. Журнал Самарской православной духовной семинарии. 2015. № 1 (19). С. 134–140.
- Дэвис, Мурхауз 2013 – Дэвис Н., Мурхауз Р. Микрокосмос: История центральноевропейского Города. Москва, 2013.
- Маклюэн 2004 – Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Киев, 2004.
- Мельников 2005 – Мельников Г. П. Телесность в чешском барокко // Телесный код в славянских культурах. Москва, 2005. С. 203–211.
- Мельникова 2012 – Мельникова Л. А. Историко-культурная топография ярмарочных городов в Западной Европе в Средние века и Новое время // Вестник Костромского государственного университета. 2012. Т. 18. № 2. С. 67–70.

- Мусин 2010 – Мусин А. Е. Церковь и горожане средневекового Пскова. Санкт-Петербург, 2010.
- Охоцимский 2016 – Охоцимский А. Д. Образность готического храма: опыт иеротопического подхода // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2016. № 3 (9). С. 9–24.
- Охоцимский 2017 – Охоцимский А. Д. Протестантская иеротопия в голландской живописи Золотого века // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2017. № 3 (13). С. 10–32.
- Портнова 2014 – Портнова Е. В. Балет и скульптура (теоретическое описание выразительного языка пластических искусств посредством синхронного анализа) // Человек и культура. 2014. № 4. С. 16–31.
- Ратцингер 2017 – Ратцингер Йозеф (папа Бенедикт XVI). Богословие литургии. Сакраментальное обоснование христианского существования. Москва, 2017.
- Редькова 2014 – Редькова И. С. Град Небесный и город земной в представлении Бернарда Клервоского // Вестник Московского государственного университета. Серия: История. 2014. № 4. С. 16–29.
- Редькова 2015 – Редькова И. С. Образ города в западноевропейской экзегетике XII века. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Москва, 2015.
- Сазонова 2015 – Сазонова Н. И. «Шествие на ослиати» в России XVI–XVII вв.: содержание и смысловые трансформации // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 2 (4). С. 115–125.
- Сазонова 2018 – Сазонова Н. И. Пространство религиозного культа и сакральная топика города: восточно-христианская традиция // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2018. № 1 (15). С. 93–119.
- Смирнова 2012 – Смирнова Е. Польские каникулы. Часть 4. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.awaytravel.ru/content/польские-каникулы-часть-4-вроцлав>.
- Теофил 1996 – Теофил. Сочинение о различных искусствах // Пислушник и школяр, наставник и магистр. Средневековая педагогика в лицах и текстах. Москва, 1996. С. 135–139.
- Тёмкин 2016 – Тёмкин В. А. Образ мира в романском паломническом храме // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Серия: Гуманитарные науки. 2016. № 765. С. 131–144.
- Успенский 1995 – Успенский Б. А. Семиотика иконы // Успенский Б. А. Семиотика искусства. Москва, 1995. С. 221–303.

- Флоренский 2004 – Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). Москва, 2004.
- Фома Аквинский 2002 – Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Киев, 2002.
- Хрипкова 2017 – Хрипкова Е. А. Символизм и структура композиции «Majestas Domini» в западноевропейских храмовых программах XI–XII веков // Вестник РГГУ. 2015. № 1. С. 95–107.
- Шулакова 2006 – Шулакова Т. В. «Вольный Стольный Господин Псков» – «Дом Святой Троицы» // Псковский регионологический журнал. 2006. № 2. С. 110–114.
- Элиаде 1994 – Элиаде М. Священное и мирское. Москва, 1994.
- Языкова 2012 – Языкова И. Нужны ли памятники святым? // Нескучный сад. 22.11.2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nsad.ru/articles/nuzhny-li-pamyatniki-svyatym>.
- Czechowicz, Szafkowska, Rzeszotnik 1997 – Czechowicz B., Szafkowska M., Rzeszotnik J. Świątynie Wrocławia. Wrocław, 1997.
- Ostrogorsky 1935 – Ostrogorsky G. Zum Stratordienst des Herrschers in der Byzantisch-Slavischen Welt // II Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый институтом имени Н. П. Кондакова (Seminarium Kondakovianum: Recueil d'études. Archeologie, histoire de l'art, études Byzantines). Том 7. Прага, 1935. Р. 187–205.
- Pater 2017 – Pater Józef. Z dziejów Archidiecezji Wrocławskiej // Archidiecezja Wrocławska. URL: http://www.archidiecezja.wroc.pl/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=6&Itemid=15.

Материал поступил в редакцию 3.06.2018