

САКРАЛЬНАЯ ТОПИКА РУССКОГО ГОРОДА (2). СОФИЙСКИЙ СОБОР: СИНТАКСИС И СЕМАНТИКА

С. С. Аванесов

Томский государственный педагогический университет, Россия

В этой статье я продолжаю исследование сакральной топики русского города. В статье произведено сравнение синтаксической функции и семантики посвящения Софийских соборов Константинополя и Киева. Определена смысловая связь между ветхозаветным образом Премудрости Божией и композицией восточнохристианского города. Выявлена базовая идея, лежащая в основании планирования города: сверхъестественное покровительство, оказываемое городу в ответ на его посвящение Богу. Это посвящение визуально выражено в сакральном комплексе, состоящем из собора как городской доминанты и ворот в оборонительной городской стене. Произведено различение двух смыслов понятия Премудрости в Писании и Предании: как прямого именованного Лица и как дескрипции содержания имени. На этом основании проведён сравнительный анализ «софийных» икон и осуществлена их общая классификация. В процессе выявления связи между сакральными доминантами Иерусалима, Константинополя и Киева установлена их семантическая аналогия. Доказано, что собор Святой Софии в Константинополе имеет то же изначальное посвящение, что и иерусалимский храм Гроба Господня (Анастасис). На основании указанного доказательства делается вывод о синонимичности названных соборов наряду с тождеством их синтаксических позиций в городском тексте.

Ключевые слова: визуальная семиотика, восточное христианство, город, сакральная архитектура, визуальная организация пространства, Софийский собор, синтаксис, семантика, иконография, культурно-семиотический трансфер.

SACRED TOPICS OF RUSSIAN CITIES (2). SAINT SOPHIA CATHEDRAL: SYNTAX AND SEMANTICS

Sergey Avanesov

Tomsk State Pedagogical University, Russia

In this article, I continue the study of sacred topics of Russian cities. Comparison of syntactic functions and dedication's semantics of St. Sophia Cathedral in Kiev and Constantinople is made in the article. The semantic link between the Old Testament character of God's Wisdom and the composition of city in Eastern Christianity is picked. I revealed the fundamental idea which

lies in the base of the town planning: the supernatural protection exerted to the city in response to his dedication to God. This dedication is visually expressed in the sacred complex consisting of the cathedral as an urban dominant and the gates in the city wall. I made a distinction between two meanings of the concept of Wisdom in Scripture and Tradition: 1) as a direct naming the person and 2) as the description of the name content. On this basis, I made a comparative analysis of the “sophia’s” icons, and I realized their general classification. The semantic analogy between the sacral dominants of Jerusalem, Constantinople and Kiev is demonstrated. It is proved that the Hagia Sophia in Constantinople has the same dedication as the Holy Sepulcher (Anastasis) of Jerusalem. On this basis, I conclude synonymy of these cathedrals, along with the identity of their syntactic positions in the urban text.

Keywords: visual semiotics, Eastern Christianity, city, sacred architecture, visual organization of space, St. Sophia Cathedral, syntax, semantics, iconography, cultural semiotic transfer.

I

Пространство традиционного русского города осмысленно и целенаправленно формировалось как сакрально значимый визуальный текст, выразивший фундаментальные мировоззренческие установки. В предыдущей статье на эту тему [Аванесов 2016] я постарался показать, что первая общерусская столица – Киев – осознанно выстраивается как пространственная иконическая композиция, ориентированная на воспроизведение Иерусалима как первичного образца и парадигмы *города* в христианском смысле. Ближайшим примером такого воспроизведения исходного образца был для Киева, разумеется, Константинополь как «второй Иерусалим», а креативный культурно-семиотический трансфер осуществлялся при этом по схеме *переноса идеи*. В результате такого переноса сформировался столичный русский город как синтаксическая аналогия исходного сакрального эталона.

Важно отметить, что сама идея Константинополя как Нового Иерусалима не была однозначной, включая в себя, наряду с сакральным, ещё и *политический* смысл. «Свидетельства очевидного ассоциирования Константинополя с Новым Иерусалимом довольно редки, – указывает Петре Гуран. – В Константинополе не было здания, которое впрямую копировало бы какой-либо архитектурный аспект римского города Иерусалима», что явно диссонирует с более поздним феноменом «копирования» иерусалимского хра-

ма Гроба Господня в Западной Европе и России¹. Тем не менее, при отсутствии внешнего сходства Константинополь всё же называли Новым Иерусалимом; эта формула «фиксируется в конце V в. в агиографическом тексте», приобретает характер символа в правление Юстиниана и становится достаточно устойчивой к VII веку [Гуран 2009, 55]. Одним из сильнейших мотивов распространения и укрепления такой аналогии был мотив сакрализации власти, имеющий сильный ветхозаветный подтекст. Поэтому-то в Византии апелляция к Новому Иерусалиму вызывала в памяти «образ столицы царства Давида в большей мере, чем образ города, в котором распяли Христа», а собор святой Софии зачастую сравнивали «с Храмом Соломона», а не с храмом Гроба Господня [Гуран 2009, 56]. Такого рода аналогии имеют отношение в первую очередь к «риторике власти» [Гуран 2009, 55–56], а не к идее священного города. Целью указанного уподобления было стремление «продемонстрировать, что римская монархия была преемницей царства Давида, что она правит новым избранным народом, истинным Израилем, т. е. политическим сообществом христиан. В этом смысле Константинополь был столицей государства в качестве Нового Иерусалима, нового священного города» [Гуран 2009, 56]. Таким образом, идея Константинополя как «второго Иерусалима» оказывается довольно неоднородной; в ней, наряду с христианскими, обнаруживаются сильнейшие ветхозаветные смысловые компоненты. Константинополь был «Новым (вторым) Иерусалимом», будучи одновременно «Новым (вторым) Римом», и сочетание этих смысловых конструкторов в общей идее священного города требовало апелляции к иерусалимским реалиям времён Давида и Соломона (земного царства), а не эпохи Распятия и Воскресения (Царства

¹ При этом нельзя не отметить наличие примеров переноса иерусалимского образа в пространство Константинополя, хотя эти примеры и не были связаны с формированием столитных доминант, оставаясь событиями в определённом смысле *маргинальными*. «В самый ранний период, при Константине, зодчие столицы должны были применить стиль, выработанный на христианском Востоке, и именно в Палестине, и мы можем подтвердить это примером двух церквей, построенных по образцу храма Гроба Господня в Иерусалиме» [Кондаков 1884, 4]. «К позднейшим временам должно отнести приписываемые св. Елене постройки <...> церкви Карпа и Папины, построенной по образцу Гроба Господня» [Кондаков 1884, 8]. Такого рода трансфер формы имел касательство и к окружению Святой Софии: с южной стороны собора находится малый баптистерий, «его конструкция настолько близко подходит к самым ранним ротондам или круглым зданиям христианства, что если он и не принадлежит непременно к временам Константина, то легко может быть постройкою 415 г. при Феодосии. Это круглое здание имеет восемь сторон и 7 высоких ниш; круглый купол переходит к восьми граням при посредстве малых парусов» [Кондаков 1884, 120]. Такие случаи прямого воспроизведения формы «константиновской» ротонды Гроба Господня (335 г.) в ранней византийской архитектуре были редким и малозаметным явлением. Хотя, конечно, в самом факте появления купольной базилики можно увидеть влияние иерусалимской ротонды.

не от мира сего). И если Иерусалим был «городом великого царя [πόλις ... τοῦ μεγάλου βασιλέως]» (Мф 5:35; ср. Пс 47:3), то этот «царь» в рамках названного сложного идеологического конструкта зачастую понимался в «земном», посястороннем смысле, как персонаж *политического богословия*. С этой-то политической осложнённой религиозной идеи, возможно, и связан по преимуществу *царственный* (самодержавный) облик константинопольской Софии в отличие от *соборного* облика Софии киевской². Об этой последней и пойдёт речь ниже.

Киевская София в её общем замысле предстаёт как результат «взаимоотношений культуры древней Руси и идейно-символического фонда грековизантийской культуры» [Береговой, Голиченко 1989, 111]. Основополагающим содержанием названного «фонда» является принцип структурной организации пространственного текста, представляющего собой визуально оформленное выражение фундаментальных экзистенциальных смыслов. Эти смыслы группируются вокруг центральной идеи сверхъестественного управления / сверхъестественной защиты, причём управление и защита реализуются (вступают в статус действительных) в ответ на добровольное посвящение (передачу) обитаемого пространства под это сверхъестественное руководство. Земной «царь», во всяком случае – в идеале, выступает в роли ключевого гаранта добровольности и «вечности» такого посвящения. Выражение указанной идеи, перенесённой в пространство русской христианской культуры, «лишь отчасти было архитектурным»; оно осуществлялось при посредстве инвариантных элементов градостроительной *композиции* – храма в центре и крепости по периферии (точнее – важнейшей части крепости: её ворот). Образ города благодаря этому «дополнялся, не усложнялся» [Гуляницкий 1993, 82], поскольку в данном случае прибавлялся новый смысл, а не новый градостроительный элемент. «В этой связи знаменательно, – пишет А. М. Лидов, – что при обращении к прославленным святыням-образцам, таким как иерусалимский Гроб Господень, София Константинопольская или Успенский собор Киево-Печерской Лавры, как правило, воспроизводился не план, архитектурный объём или декорация, но образ-идея особо почитавшегося сакрального пространства, которая узнавалась современниками и органично включалась в новый контекст» [Лидов 2006, 25].

² Однокупольность Софии константинопольской и многокупольность Софии киевской иллюстрируют собой два культурно-организационных принципа: с одной стороны, принцип строгой монархичности и единоначалия «Вселенского Патриархата»; с другой стороны, принцип соборности и сотрудничества различных племён под общим духовным возглавлением Христа.

Важен был прежде всего порядок (τάξις), а не конкретная форма тех элементов, которые *приводятся* в этот структурно-иерархический порядок и, следовательно, его «оптически» фиксируют, делают видимым.

В силу названной градостроительной установки «архитектурно Киевская София лишь в малой степени повторяет Константинопольскую», а «Золотые ворота Киева решительно отличаются от одноимённых ворот греческой столицы» [Гуляницкий 1993, 82]. Золотые ворота столицы Византии, «которые обычно считались памятником, давшим идею Золотых ворот Киева, а за ними – и владимирских», далеко отстоят по облику и конструкции «от русских сооружений» [Воронин 1961, 148], являя собой вариант традиционной римской триумфальной арки. Очевидно, что «при строительстве Золотых ворот Киева образцом служили не конкретные формы константинопольского памятника, а его общая идея главного парадного входа в город» [Выголов 1994, 28]. Как видим, и Софийский собор Киева, и его Золотые ворота сооружаются как визуальная аллюзия на соответствующие смысловые маркеры Константинополя / Иерусалима, но сама эта визуальность реализуется не через соответствие внешне данных форм и тем более не через буквальное копирование образца, а путём воспроизводства (переноса) синтаксиса, матричной структуры исходного визуального текста, что характерно именно для трансфера *идеи*, организующей новое сакральное пространство. Собор Святой Софии в Киеве есть результат *именно такого* градообразующего переноса, при котором «вопросы стиля» подчинены общим композиционным задачам, а архитектурный облик сооружения подчинён «*идее* архитектурного образа» [Асеев 1984, 6–7], выраженной и закреплённой прежде всего синтаксически, а не формально³.

³ При этом киевская София, безусловно, несёт на себе признаки определённой *архитектурной* преемственности, вобрав в себя храмостроительные традиции как Восточной, так и Западной Европы. «Пятинефный тип здания, – утверждает Ю. С. Асеев, – сближает Софию с константинопольской архитектурной традицией, простой тип крестово-купольной системы – с провинциальной. В ряде элементов росписей и декоративного убранства можно проследить близость к балканским художественным школам, в то время как в общем характере росписей проявляются черты столичной константинопольской школы» [Асеев 1984, 7]. «По своему устройству и характеру архитектуры Киевский собор напоминает Константинопольскую церковь Пантократора» [Айналов, Редин 1899, 10]. «В архитектуре собора исследователи отмечали также черты, свойственные и иным, в частности романским, традициям. По мнению И. В. Моргилевского, это выразилось в возведении на западном фасаде двух башен и в системе окружающих собор аркбутанов в наружных галереях» [Асеев 1984, 8]. Любопытно, что Ю. Р. Савельев объясняет появление аркбутанов в *новгородском* Софийском соборе влиянием греческих строительных традиций [Савельев 1988, 330]. В облике киевской Софии отмечены и признаки собственно русской архитектурной традиции; в частности, «обилие куполов составляет одну из самых характерных черт архитектурной композиции киевского собора,

Идея посвящения / покровительства, положенная в основу градосозидания, инициирует создание такого иконического пространства, исходным образцом которого является Иерусалим как «город великого Царя», то есть град Божий во всех возможных коннотациях этого понятия (теологических, исторических, литургических, эсхатологических и прочих). Это город-текст [ср.: Генисаретский 2015], соответствующий лейтмотиву 47-го псалма Давида: «Велик Господь и всехвален во граде Бога нашего, на святой горе Его» (Пс 47:2). Знак Божественного «управления» городом – заглавный храм (городской «заголовок») в его священном *центре* как оптически выраженная смысловая доминанта, визуально организующая всё городское пространство, приводящая его в общий систематический порядок (σύνταξις), придающая ему тематически-смысловую упорядоченность и связность⁴. Центр всякого города является «носителем и транслятором культурных норм» [Гашенко 2016, 84]; христианский город на Руси изначально ориентируется на библейско-византийскую культурную норму и выражает в своём смысловом центре именно её. Такова нормативная идея русского города, его образ-идея или образ-парадигма [см.: Лидов 2009, 292–293; Аванесов 2016, 91]. Подобные «наиболее влиятельные в социальном и политическом отношении образы» характеризуются достаточной «свободой по отношению к их конкретному визуально-материальному воплощению»: они, конечно, нуждаются «в конкретной иконической форме», однако никогда ею не исчерпываются и не ограничиваются; иначе говоря, парадигмальные образы «не зависят от их конкретного визуального воплощения, но и не свободны от “воплощения” как такового» [Инишев, Бедаш 2016, 18]. Важно, *что* изображается, но не так важно, *с помощью каких именно* форм изображения оно изображается. Отсюда «общая приближительность» воспроизведения священного оригинала, использование лишь некоторых деталей, намекающих на внешность исходного образца; последний при этом «мыслится как источник цитат, как некий текст, прочтение которого, усвоение вполне возможно и в *избирательном режиме*, ибо он не самоцель» [Ванеян 2010, 235]; самоцель же – воспроизвести на новом месте тот смысл, который

притом черту, не встречаемую в византийской архитектуре и документально установленную для русской деревянной архитектуры X в. Обилие куполов на высоких барабанах относится также и к наиболее типичным чертам всей древнерусской архитектуры» [Брунов 1940, 122].

⁴ Ср.: «С принятием христианства резко возросла общественная значимость культовых зданий. Заняв первостепенное место в городском ансамбле, первые каменные храмы поражали воображение необычностью форм и грандиозностью. С этого времени без них невозможно представить образ города» [Булкин 1985, 210].

выражает собой образец на своём месте, то есть создать пространственную смысловую аналогию. Так, например, «соборы XI в. в Киеве, Чернигове и Новгороде, будучи главными храмами этих городов, имели для них такое же значение, какое имел для Константинополя построенный в VI в. собор Софии. <...> Отсюда и большие размеры русских соборов, и их местоположение, подчёркивающие их господствующее положение в городе, и особое внимание, уделявшееся выразительности внешнего облика этих зданий» [Максимов 1976, 12–13]. Этот внешний облик должен был демонстрировать *прежде всего* их сакральный статус.

Исходно такое высшее статусное положение в иконическом пространстве христианского города занимает храм Гроба Господня в Иерусалиме. Такую же смысловую «центральность» выражал собой и собор Святой Софии в Константинополе⁵. «Этот храм, – свидетельствует Прокопий Кесарийский (560 г.), – представлял чудесное зрелище [θήαμα], – для смотревших [ὁρώσιν] на него он казался исключительным <...>. В высоту он поднимается как будто до неба и, как корабль на высоких волнах моря, он выделяется среди других строений, как бы склоняясь над остальным городом, украшая его как составная его часть, сам украшается им, так как, будучи его частью и входя в его состав, он настолько выдаётся над ним, что с него можно видеть весь город, как на ладони» (*De Aed.* I 1, 27) [Прокопий 1939, 209]. Высота выступает как оптический маркер значимости, как визуально зафиксированная идея *подъёма*, роста, движения вверх. Так, войти в библейский Иерусалим значило «взойти»⁶ в него – и в физико-географическом значении, и в смысле духовного усилия.

⁵ Первоначальная церковь в честь Святой Софии была заложена в Константинополе ещё императором Константином Великим между 325 и 328 гг. на месте языческого храма; общий план строительства был реализован только при его сыне Констанции в 360 году, когда и совершилось освящение первого собора; в 404 году эта церковь сгорела и была восстановлена при Феодосии Младшем около 415 года, выдержала следующий пожар, но не пережила восстания «Ника» в 532 году. Спустя месяц после этого события император Юстиниан начал строительство второго варианта собора на месте погибшего первого и менее чем за шесть лет (то есть к 537 году) сумел отстроить новый Софийский собор, сохранившийся до сего дня. Новый собор был освящён накануне Рождества Христова 23 декабря 537 года и повторно освящён после восстановления купола накануне того же праздника – 24 декабря 563 года [Кондаков 1884, 7, 40, 108–111; Флоровский 1995, 145–146].

⁶ Ср.: «И, восходя [ἀναβαίνων] в Иерусалим, Иисус дорогою отозвал двенадцать учеников одних и сказал им: вот, мы восходим [ἀναβαίνομεν] в Иерусалим» (Мф 20:17–18); «Когда были они на пути, восходя [ἀναβαίνοντες] в Иерусалим, Иисус шёл впереди их <...>. Он опять начал им говорить о том, что будет с Ним: вот, мы восходим [ἀναβαίνομεν] в Иерусалим» (Мк 10:32–33); «Отозвав же двенадцать учеников Своих, сказал им: вот, мы восходим [ἀναβαίνομεν] в Иерусалим» (Лк 18:31); «Сказав это, Он пошёл далее, восходя [ἀναβαίνων] в Иерусалим» (Лк 19:28); «Приближалась Пасха иудейская, и многие из всей страны пришли в Иерусалим [ἀνέβησαν πολλοὶ εἰς Ἱεροσόλυμα]» (Ин 11:55).

Поэтому собор Святой Софии в Константинополе, являясь аналогией иерусалимской святыни, «как бы витает над всей землёй, и всё это сооружение постепенно поднимается кверху» (*De Aed.* I 1, 42) [Прокопий 1939, 210]. Идея подъёма также выражена в топике Киева, сформированной Владимиром и особенно Ярославом: главный вход в город оформляют Золотые ворота с *небольшим* храмом Благовещения на них; дальше путь ведёт по прямой в направлении Софийских ворот «города Владимира» и, минуя фланкирующие дорогу храмы Георгия и Ирины (служившие кафедрами одноимённых патрональных монастырей), в своём центральном пункте выводит к общегородской доминанте – Софийскому собору⁷. Планомерно воздвигнутые при Ярославе сооружения образуют «настоящий ансамбль между Золотыми воротами и Софийским собором» [Комеч 1987, 234], представляющим собой «непревзойдённый в последующем идейный и композиционный центр древнего Киева» [Гуляницкий 1993, 14]. «Расположение ворот и главнейших архитектурных памятников в “городе Ярослава”, – пишет Л. М. Тверской, – даёт основание предполагать некоторую закономерность в его планировке и застройке. Так, если провести линию от Батыевых (то есть Софийских. – С. А.) ворот к Золотым воротам, то церковь Георгия и церковь Ирины окажутся по обе стороны этой линии в близком расстоянии от неё и друг от друга»; несомненно, что такая дорога от ворот до ворот «должна была существовать, и <...> фланкирование её двумя церквями должно было создавать впечатление организованного ансамбля» [Тверской 1953, 24]. Как видим, основная городская улица начиналась «от главных Золотых ворот Киева», направлялась к Софийскому собору и далее к детинцу, где находилась резиденция великого князя; «на подступах к Софии эта улица фланкировалась двумя великокняжескими монастырями – Георгия и Ирины, построенными одновременно с главным собором» [Саваренская 1984, 224] и создававшими визуальный *высотный переход* от Золотых ворот к Софийскому собору. Вторая киевская «магистраль», возможно, проходила «от Лядских ворот к Львовским», и София, таким об-

⁷ «Огромная значимость Софийского собора определила его ведущее положение в ансамбле города. Его крупный многоглавый объём главенствовал над остальными церквями древнего Киева» [Саваренская 1984, 224]. «К тому же значение собора как главного храма города требовало, чтобы он господствовал над городом и был виден отовсюду» [Максимов 1976, 20]. Софийский собор Киева визуально доминировал в общей застройке: «здание стоит на высокой горе над рекой и было в древности видно издалика с низкого, широко открытого противоположного берега. Собор увенчивал весь городской ансамбль» [Брунов 1940, 121], то есть как бы играл роль *главы*, венчающей город-храм.

разом, оказывалась общегородским «монументальным центром» [Тверской 1953, 25] в их пересечении. Точно так же в центре Константинополя, на перекрестии основных улиц «помещаются св. София, древнейшая и единственная соборная церковь Цареграда, и столь же древняя церковь св. Ирины» [Кондаков 1884, 108], видимым образом акцентируя собой сакральный статус христианской столицы.

II

Заглавный храм Киева и всего Русского государства получает то же посвящение, что и «главный православный храм Византии»; князь Ярослав Мудрый, ориентируясь на Константинополь, «воздвигает “дом Премудрости” – Софийский собор в Киеве» [Новик 2010, 17–18]. Само титульное прозвище князя как заказчика-строителя храма Премудрости напрямую связано с именованием этого храма. Не только внешне выраженный статус киевского собора, но, очевидно, и его *посвящение* служили одной и той же цели – созданию сакрального пространства столичного христианского города путём перенесения и воспроизводства композиционной матрицы «второго Иерусалима». В этой связи многие исследователи напоминают «о важности преемственной связи с Византией в самом посвящении собора св. Софии. <...> Столицу Руси Ярослав дерзает поставить в один ряд с Царьградом <...>. Этот параллелизм, даже своеобразное “соперничество” сознавалось уже современниками. Возвышение и сопоставление русской столицы с византийской выражается в форме различных уподоблений, и в связи с этим в Киеве повторяются главные царьградские постройки: Золотые ворота и храм св. Софии» [Вятчанина 1984, 27]. Причём, надо заметить, в Киеве воспроизводится не внешний вид византийских сооружений, но прежде всего сама *традиция* воспроизведения сакральных образцов, поскольку и сам Константинополь – как градостроительный ориентир для Киева – ориентирован, в свою очередь, на Иерусалим. «Не может быть сомнения в том, что далёким образцом для Руси была София Константинопольская, – пишет А. И. Комеч. – Её масштаб, торжественные хоры, красота купольной композиции, происходившие в ней обряды вдохновляли и заказчиков, и зодчих. Но она была не только внешним образцом – повторялась *ситуация* ранней поры жизни Византии. Сам выбор посвящения главного храма и тогда, и в XI столетии не был случаен» [Комеч 1987, 259]. Выбор посвящения доминирующего сакрального сооружения должен

был выражать и подтверждать это его доминирование. В этом посвящении должна была прочитываться сама ориентация на образец. Перенос именованного заглавного храма из Константинополя в Киев, таким образом, был переносом всей «ситуации» Константинополя, как города, воспроизводившего собой Иерусалим. По словам Дмитрия Лихачёва, «называя вновь строящийся храм тем же именем, что и главный храм греческой церкви, Ярослав претендовал на равенство русской церкви греческой. <...> Отсюда ясно, какое важное политическое значение имело построение Киевской Софии – русской “митрополии”, а вслед за ней и Софии Новгородской» [Лихачёв 1979, 42–43]. Таким образом, софийное посвящение градообразующего сакрального сооружения выражало собой «равенство», смысловое тождество русской солицы и её византийского оригинала, построенного, в свою очередь, по образцу Священного города в Палестине.

Софийное посвящение киевского собора прямо отсылает к соответствующей византийской ономастической традиции. «В его наименовании, – пишет Н. В. Покровский, – видно подражание храмам Софии в Греции, а таковых <...> в Греции было немало: в Солуни была своя св. София, в Константинополе – также, равно как в Трапезунте, Херсонисе, Никосии, на о. Кипре и др.» [Покровский 1910, 39]. Но при этом ясно, что храм Святой Софии в Константинополе, на который ориентирован киевский собор, возводился как аналог храма Воскресения (Гроба Господня) в Иерусалиме, как его визуальнo-синтаксическая аналогия. В этой связи уместен вопрос: есть ли нечто общее в именовании иерусалимского образца и его константинопольской «цитаты», или смысл их посвящения различен? Храм (точнее, храмовый комплекс) Гроба Господня в Иерусалиме посвящён Воскресению Иисуса Христа – смысловому центру и главному «акценту» истории христианского мира. Поэтому и в пространственном отношении данный храм воспринимается как занимающий акцентированно центральную позицию в сакрализованном космосе. Он отмечает собой то самое место, в котором случилось главное для христиан событие священной истории. Собор святой Софии в Константинополе (и затем в Киеве) визуальнo выражает ту же идею сакрального пространственного центра, но обозначается формально иным именем. Этот факт нуждается в осмыслении. Принципиально важно выяснить, исчерпывается ли иерусалимская аналогия исключительно синтаксической позицией Софийского собора в городском «тексте», или это синтаксическое доминирование храма Святой Софии подтверждено ещё и семантическим

образом – через его титульное посвящение? Иначе говоря, выражено ли это центральное *место* Софийского собора в культурно-мировоззренческом пространстве Византии, аналогичное месту иерусалимского храма Гроба Господня, ещё и через его *именование*? Кому (или чему), в конце концов, посвящён константинопольский собор?

На этот вопрос известны два ответа, первый из которых гласит: церковь Святой Софии в Константинополе «получила своё посвящение не какой-либо частной, местной святыне или святому, но высшей религиозной идее» [Кондаков 1884, 109]. Согласно этой позиции, поддерживаемой и частью общественного мнения, и весьма авторитетными специалистами [напр., Комеч 1987, 259], София есть Божественная премудрость – некое специфическое *качество*, отличающее Бога как такового. Н. П. Кондаков подчёркивает: «Прежде всего останавливает на себе внимание посвящение главных и древнейших церквей высшим христианским идеям или символам: церквей Софии, Ирины и неизвестного храма св. Силы (Dynamеos). Рядом с ними стоят меньшие по размерам церкви, основанные в память мучеников и на их останках» [Кондаков 1884, 8]. Собор, посвящённый Премудрости, иконически выражает, таким образом, «идею преобразующей и освящающей силы Троиединого Божества, составляющую основное содержание понятия “София”» [Лидов 1989, 81]. Отец Павел Флоренский в этой связи утверждает, что «олицетворения стихий, городов и местностей, нравственных и догматических понятий и т. п. были вполне возможны в христианской иконографии», и включает Софию в список таких олицетворений [Флоренский 1990, 383]. «Известно, – пишет Флоренский, – что Константин Великий воздвиг в Царе-граде три храма – в честь: *Премудрости* – Ἡ ἀγία Σοφία, *Мира* – Ἡ ἀγία Εἰρήνη и *Силы* – Ἡ ἀγία Δύναμις, впоследствии преобразовавшиеся в храмы св. Софии, св. Ирины и свв. Сил Небесных. В истории Рима языческого подобных примеров храмо-здательства в честь отвлечённых понятий – сколько угодно» [Флоренский 1990, 383–384]. Таким образом, Флоренский также считает, что собор святой Софии изначально был посвящён императором Константином *отвлечённому понятию*, и только позднее это «аллегорическое, а не личное посвящение» [Ваганова 2004, 192] было переосмыслено в сторону его, так сказать, конкретизации: «Так или иначе, но отвлечённостями люди не живут, и произошло то, что должно было произойти. А именно, стали искать для Софии конкретных представлений. Юстинианов храм Софии посвящён уже *Воплотившемуся*

Слову Божию» [Флоренский 1990, 384]. Н. П. Кондаков думает «о происхождении самого имени церкви» следующее: «Мы знаем лишь, как объясняли себе имя это в эпоху после Юстиниана, когда аллегория имени послужила основанием легенды, но решительно никаких данных не имеем для мотивировки имени в эпоху Константина Великого, кроме того общего (соображения. – С. А.), что этой эпохе уже было свойственно известное у византийцев пристрастие к символизации. В самом деле, если и церковь “древняя” св. Ирины была посвящена идее *мира* и, всего вероятнее, по определённом случаю или мотиву, то и посвящение церкви во имя “Святой Премудрости Божией” должно было вызываться также соображениями, от нас закрытыми историею, которая всякий раз в Византии отличается плохую памятью» [Кондаков 1884, 109]. Заметим, однако, что «пристрастие к символизации» было свойственно, скорее, александрийцам [см.: Саврей 2005], чем константинопольским грекам⁸.

К слову, святая великомученица Ирина (имя которой – Εἰρήνη – по-гречески означает «мир») на самом деле жила в I веке и была первой женщиной, прославленной в названном лике святости. Можно предполагать, что и константинопольский, и киевский храмы Ирины были посвящены именно ей; однако это мнение весьма слабо обосновано и подвергается серьёзной критике. Так, Зиновий Отенский († 1568) категорически утверждает, что храм Ирины в Константинополе посвящён не указанной святой, но, однако же, и не отвлечённой идее: «Егда же <Константин Великий> преселися от Рима в Византию и созда ту храм и нарече его Аггиос Иринии, по словенски же Святыи Мир – Господа нашего Иисуса Христа, а не якоже неции всуе непшующе, что царь Константин поставил храм во имя святыя мученицы Ирины, не разумеюще греческия речи силы» [Веретенников 1997, 155]. Таким образом, оказывается, что храм святой Ирины (Святого Мира) можно считать посвящённым напрямую Иисусу Христу. Вопрос может быть снят, если принять во внимание тот факт, что в столице Византии был не один

⁸ Тем не менее, существует устойчивая традиция, предполагающая прямую связь посвящения киевской Софии с аллегорико-символической парадигмой александрийской экзегетики, а также с якобы восходящей к ней доктриной Ареопagitского корпуса. «Смысловое содержание мира художественных образов Софийского собора прочитывалось в контексте системы восточнохристианского символизма, получившего отражение в соответствующей теории образа. Основы её были разработаны в Александрийской школе (Филон, Климент, Ориген) на почве идей стоицизма и ближневосточной традиции экзегетики. Своё завершение теория символического образа получила в творчестве Псевдо-Дионисия Ареопagита. <...> Теория символического образа, являющаяся одним из достижений византийской философии, практически воплощается в памятниках искусства Киевской Руси. <...> София Киевская, как и другие памятники древнерусского искусства, воплощала достижения духовной традиции христианизированного неоплатонистского философствования» [Горский 1989, 63–64].

храм с указанным посвящением, а значит, и само это посвящение можно толковать различным способом. Прокопий Кесарийский сообщает о двух константинопольских храмах Ирины: «Рядом с большим [μεγάλη] храмом (то есть Софийским собором. – С. А.) была сторевшая в прежнее время церковь во имя Ирины [Εἰρήνης]; император Юстиниан выстроил её таких больших размеров, что из всех храмов Византии, исключая храм Софии [τῆς Σοφίας], она была самой огромной» (*De Aed.* I 2, 13) [Прокопий 1939, 213]; «на противоположном конце, приблизительно у самого устья залива, он выстроил храм Ирины мученицы [Εἰρήνης μάρτυρος]» (*De Aed.* I 7, 1) [Прокопий 1939, 218]. Ясно, что прибрежная церковь была поименована в честь упомянутой святой Ирины; посвящение же большего храма Прокопий оставляет без комментария. Именно он, судя по всему, и был посвящён Христу как «Миру» мира. Ирининская церковь Киева, вероятно, смысловым образом соответствовала обоим названным константинопольским храмам⁹.

Мнение о посвящении константинопольского собора «высшей религиозной идее» выглядит достаточно анахронически и, кроме того, не может объяснить отношения семантической аналогии между Иерусалимом и его «повторениями». Так действительно ли Софийский собор Константинополя (а затем и Киева), *в отличие от своего иерусалимского прототипа*, посвящён некоей отвлечённой идее? Является ли бесспорным утверждение о том, что это посвящение имеет в виду определённую способность или особое качество Бога, Его отличительный признак? Или, напротив, Σοφία (по-гречески «Мудрость») – это *имя*, относимое (как и в случае с именем «Мир») к Божественному Лицу, и тогда собор в честь святой Софии посвящён не абстрактному понятию, а «ипостасной Премудрости» [Князев 1999, 17], то есть конкретной сверхъестественной Личности?

Второй ответ на вопрос о сути именования собора Святой Софии как раз и состоит в том, что посвящение константинопольского (а за ним и киевского) храма отсылает не к «качеству» или «признаку», а к ипостасному Лицу. Исток ипостасного понимания Софии обнаруживается ещё в ранней библейской традиции, где Премудрость упоминается достаточно часто, зачастую обозначая как «Божественное свойство», так и «человеческое качество, в известной степени

⁹ В этой связи мы не можем безоговорочно утверждать, что «наиболее значительные киевские храмы были посвящены тем же святым, что и константинопольские: Софийский собор, храмы монастырей Ирины и Георгия, Золотые ворота» [Савельев 1988, 323]; к тому же, как известно, в Константинополе на Золотых воротах никогда не было храма.

дарованное свыше» [Князев 1999, 17; ср.: Флоренский 1990, 753]. Ветхий Завет многократно провозглашает премудрость (евр. «хохма́», *hokhmaḥ*) в качестве одного из отличительных качеств Бога: «дивны судьбы Его, велика премудрость Его!» (Ис 28:29); «у Него премудрость и сила» (Иов 12:13); «у Него мудрость и сила» (Дан 2:20); «Как многочисленны дела Твои, Господи! Всё соделал Ты премудро» (Пс 103:24) и так далее. В ветхозаветном Писании широко звучит также и тема премудрости *человека*, наделённого свыше особыми мыслительными способностями. Так, например, Соломон просит и получает премудрость от Бога (2 Пар 1:10–12). Во всех подобных случаях библейская хохма-премудрость имеет предикативное значение и представляет собой термин, применяемый для характеристики или квалификации субъекта (персонажа).

Однако в ряде значимых библейских текстов «Премудрость» выступает в качестве *имени*, называющего непосредственно действующее лицо, а не его свойство или качество. В ряду софийных текстов Библии¹⁰ нельзя особо не отметить Книгу Экклесиаста и неканоническую Книгу Премудрости Соломона. Последнюю принято характеризовать как по преимуществу *эллинистическое* [Аверинцев 1971, 247–249, 266] и достаточно позднее сочинение. В отличие от неё, Книга Притчей Соломоновых, относимая к тому же софийному разряду, является «чисто палестинской» [Аверинцев 1971, 247], укоренённой в библейской традиции, более того – древнейшим хохмическим текстом в рамках этой традиции [Князев 1999, 21]. Именно здесь София предстаёт не как чьё-либо свойство или чей-либо признак, а как «лицо», наделённое «ипостасными чертами» [Князев 1999, 22]: в Книге Притчей «мы слышим о Премудрости как о персонаже, о персоне или хотя бы персонификации, как о субъекте некоего действия; более того, мы слышим не только о ней, в формах третьего лица – мы слышим её самоё, её голос» [Аверинцев 1994, 28]. Особенный интерес в этой связи представляют первая, восьмая и девятая главы Книги Притчей, которые могут быть названы собственно *софийными* по своему содержанию. Здесь Премудрость именуется как «Хохмот» [Аверинцев 1994, 29], то есть в *pluralis majestatis* (как, скажем, Бог именуется «Элохим» в книге Берешит); это, по-видимому, «является свидетельством несомненной принадлежности Премудрости миру Божественному» [Князев 1999, 22]. Премудрость Книги Притчей – активно действующее лицо; она возвещает и проповедует.

¹⁰ Эти тексты обозначаются также как «сапиенциальные» [Аверинцев 1994, 25, 28], «хохмические» [Князев 1999, 17–27] или «премудростные» [Громов 1996, 49].

Премудрость возглашает на улице,
на площадях возвышает голос свой,
в главных местах собраний проповедует,
при входах в городские ворота говорит речь свою:
«Доколе, невежды, будете любить невежество,
<доколе> буйные будут услаждаться буйством?
доколе глупцы будут ненавидеть знание?
Обратитесь к моему обличению:
вот, я изолью на вас дух мой,
возвещу вам слова мои»

Притч 1:20–23.

Не премудрость ли взывает? и не разум ли возвышает голос свой?
Она становится на возвышенных местах, при дороге, на распутиях;
она взывает у ворот при входе в город, при входе в двери:
«К вам, люди, взываю я, и к сынам человеческим голос мой!
Научитесь, неразумные, благоразумию, и глупые – разуму.
Слушайте, потому что я буду говорить важное,
и изречение уст моих – правда;
ибо истину произнесёт язык мой»

Притч 8:1–7.

Блажен человек, который слушает меня,
бодрствуя каждый день у ворот моих
и стоя на страже у дверей моих!

Притч 8:34.

София-Премудрость в приведённых местах Книги Притчей выступает, по мнению игумена Вениамина, как «некая персонифицированная сущность» [Новик 2010, 16–17]; по предположению С. С. Аверинцева, здесь «речь идёт, может быть, не о лице, но о сущности» [Аверинцев 1994, 35]. Однако не очень понятно, почему речь должна идти о какой-то «умной сущности» [Князев 1999, 17], когда в указанных местах Книги Притчей явно говорится о поименованном Софией деятельном лице; ведь слово «София» здесь употребляется как *имя* такого деятельного лица; не говорим же мы о человеке по имени София как о «некоей персонифицированной сущности». Итак, сам текст ветхозаветной книги прямо повествует о Премудрости как об активном субъекте; и лишь *определённым образом* произведённая экзегетическая операция позволяет видеть здесь аллегорию некоей имперсональной сущности.

Особое внимание следует обратить на то, что здесь, как видим, *определены две топические позиции, прямо связанные с Премудростью*

в её активной просветительской функции: а) площадь собраний, возвышенное место, у которого сходятся городские дороги; б) городские ворота. Именно такая парная локализация наиболее значимых сооружений – центральный городской перекрёсток и главный вход в город – и является основой *парадигмальной схемы* устройства города как сакральной пространственной композиции в восточно-христианской культуре, опирающейся на библейский фундамент; как раз эта схема реализована в Иерусалиме, а затем, по его примеру, – в Константинополе и Киеве.

Кто же это деятельное «лицо» Книги Притчей? Кого Писание именует Софией? Очевидно, что это не столько литературная персонафикация качества или способности, сколько субъект, имеющий прямое отношение к миротворческой функции Бога: «Господь Премудростью основал землю» (Притч 3:19). Вряд ли это какая-то богиня разума: «контекст библейского монотеизма, в рамках которого неизменно выступает библейская Премудрость, сообщает каждой её черте функцию, немыслимую в контексте любой языческой мифологии» [Аверинцев 1994, 32]. Таким образом, ветхозаветная Премудрость, с одной стороны, не какое-то отдельное божество наряду с Богом-Творцом. С другой стороны, Премудрость как «лицо» в ветхозаветной письменной традиции – и не ипостась Божия в христианском смысле; она скорее персонаж, чем персона, тем более Божественная персона. Премудрость Книги Притчей «не есть по существу никакая ипостась, ни даже некое онтологическое начало в Боге» [Князев 1999, 25], не одно из Божественных Лиц. «Термин “лицо” в своем “персоналистском”, философско-теологическом смысле, – отмечает С. С. Аверинцев, – чужд библейскому обиходу <...>. “Персоналистская” терминология в тринитарных спорах (“Единый Бог в Трёх Лицах”) долго представляла затруднения – потому и потребовался термин “ипостась”» [Аверинцев 1994, 31]; однако этот термин был «легализован» в теологии только в IV веке. При этом автор Книги Притчей «рассматривает Премудрость как творение, первейшее из творений Божиих, но настолько близкое к Творцу, что образ её возникновения может быть уподоблен рождению» [Князев 1999, 24], ипостасной особенностью второго Лица Троицы. Но говорить о прямом и сознательном гипостазировании Софии-Премудрости в Ветхом Завете не имеет смысла уже потому, что логика и терминология ипостасности этому Завету вовсе неведома. Тем не менее, согласно содержанию текста, Премудрость выступает здесь как некая изначальная личность, принимающая прямое участие в творении всего сущего.

Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони;
от века я помазана, от начала, прежде бытия земли.

Я родилась, когда ещё не существовали бездны,
когда ещё не было источников, обильных водою.

Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов,
когда ещё Он не сотворил ни земли, ни полей,
ни начальных пылинок вселенной.

Когда Он готовлял небеса, <я была> там.

Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны,
когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны,
когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его,
когда полагал основания земли:

тогда я была при Нём художницею,
и была радостью всякий день,
веселясь пред лицом Его во всё время

Притч 8:22–30.

Тот же мотив обнаруживается и в неканонической ветхозаветной книге Иисуса сына Сирахова: «Прежде века от начала Он произвёл меня, и я не скончаюсь вовеки» (Сир 24:10).

Ветхозаветной Премудрости-Софии в её «космической, демиургической роли» [Аверинцев 1994, 29] принадлежит ещё одна функция – «посредничество между Творцом и творением» [Аверинцев 1994, 36]; именно Премудрость ведёт сотворённое существо к совершенству и спасению: «кто нашёл меня, тот нашёл жизнь и получит благодать от Господа; а согрешающий против меня наносит вред душе своей: все ненавидящие меня любят смерть» (Притч 8:35–36). Ведь всё сущее, пишет о. Павел Флоренский, «лишь постольку истинно существует, поскольку приобщается Божества-Любви, Источника бытия и истины. Если тварь отрывается от корня своего, то её ждёт неминуемая смерть» [Флоренский 1990, 326]. В литературном образе Премудрости, таким образом, «мы имеем изображение традиционным ветхозаветным способом сообщения Богом особой харизмы человеку в ответ на стремление последнего к праведной жизни» [Князев 1999, 25]. Премудрость – это «символ творческой встречи Творца с Его творением» [Аверинцев 2001, 164], спасительной синергии Бога и человека. Библейская София, иначе говоря, «есть выражение истины о личном обитании Бога, несмотря на Его трансцендентность, среди Своего творения, что и получило своё предельное выражение в тайне восприятия Богом творения в личности Богочеловека» [Князев 1999, 40]. Это «предельное выражение» личностной синергии достигается уже в Новом Завете.

Итак, ветхозаветная София – это *персонифицированная*, но ещё не *персональная* теофания, каковой в Новом Завете является Иисус Христос. София-Премудрость Книги Притчей – это олицетворение, или *просопопея* [Князев 1999, 36], «персонификация действия Божия» [Князев 1999, 33], аллегорическое изображение творческого и коммуникативного аспектов Божественного Откровения, объясняемое «отсутствием у древних семитов отвлечённых понятий и заменой их конкретными описаниями или живыми образами» [Князев 1999, 24–25]. Такой образ – это «способ иносказательно изображать тот или иной аспект действия в мире трансцендентного Бога» [Князев 1999, 33], Его присутствия в истории мира [Князев 1999, 37]; с помощью этого образа фиксируется идея о «личном характере Откровения Бога, преподаваемого через ветхозаветные установления и события и вообще через всю историю» [Князев 1999, 38]. Премудрость как *литературный персонаж* Книги Притчей есть образное выражение информации (знания) о Боге как активном личном Начале всего сущего и Участнике бытия этого сущего посредством со-общения с ним в человеке.

Как же отмечено то *место*, в котором библейская София соединяет два онтически различных, но со-общающихся мира? Это место выглядит как *храм* на возвышенности¹¹, в центре всеобщего внимания:

Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино своё и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: «Кто неразумен, обратись сюда!» И скудоумному она сказала: «Идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворённое; оставьте неразумие, и живите, и ходите путём разума»
Притч 9:1–6.

Этот фрагмент был включён в чин освящения собора Святой Софии в Константинополе, куда он, в свою очередь, попал из древней *иерусалимской* службы Великого Четверга [Агентьев 1995, 91]. Именно фраза из Книги Притчей «Премудрость создала себе дом» (Притч 9:1) является той идеей, которая *визуально* выражена всяким софийским храмом. Иногда мы можем встретить прямые изобразительные указания на эту связь между архитектурным сооружением и приведённым библейским высказыванием. Напри-

¹¹ Ср.: «В церкви Всевышнего она откроет уста свои» (Сир 24:2); «В год смерти отца Озии видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесённом, и края риз Его наполняли весь храм» (Ис 6:1). «Я поставила скинию на высоте», – говорит Премудрость (Сир 24:4).

мер, в барабане центральной главы новгородского Софийского собора сохранилась ранняя фреска начала XII в., изображающая царя Соломона, который держит свиток с указанной цитатой: «Премудрость създа себе храм и утврди стлѣп семь» [Громов 1996, 49]; эта фреска – сообщение о том, что *значит* то сооружение, в котором она помещена и в котором находится смотрящий на неё человек. София создаёт себе храм (дом) и совершает в нём публичную сакральную трапезу. Поскольку ветхозаветная Премудрость есть «действие Божие в истории», поскольку она олицетворяет собой промыслительное руководство народом со стороны Бога, поскольку, наконец, видимое выражение этого руководства связано с «обитанием Бога в скинии или в храме среди Своего народа» [Князев 1999, 37–38], постольку именно *храм есть преимущественно софийный знак*. Поэтому, в частности, сообщая о воплощении Бога-Слова, евангелист Иоанн употребляет то же выражение, которое ранее автор Книги премудрости Иисуса сына Сирахова (Сир 24:9) применил «в отношении открывшейся в истории Израиля Премудрости» [Князев 1999, 38]: Слово, ставшее плотью, «обитало с нами», ἐοικήνωσεν ἐν ἡμῖν, буквально – «поставило Свою палатку (или скинию) среди нас» (Ин 1:14). Ещё ранее эта пространственная метафора употреблена в Исх 29:45 – «И буду обитать среди сынов Израилевых»; буквально – «разобью шатёр» [Аверинцев 2006, 539], поставлю скинию. Премудрость, таким образом, изначально семантически связана с храмом, в котором совершается священная трапеза (Притч 9:2–5) – таинство встречи двух планов бытия.

Слово, ставшее плотью и обитавшее с нами, в новозаветном контексте понимается как *реализация идеи* встречи Божественного и человеческого миров, высказанной в Ветхом Завете в форме литературной аллегории. В этом новом контексте Иисус Христос как Богочеловек и есть подлинная и персональная Премудрость. Этот вывод христианской теологии – не итог некоей «эволюции идей» [Аверинцев 1994, 36], не «раскрытие» образа, описанного в Ветхом Завете, но результат усмотрения в этом образе неизвестных Ветхому Завету смыслов, обнаруживающих себя лишь при помещении старых сюжетов в совершенно *новый* мировоззренческий контекст – в контекст новозаветного Откровения. Конечно, «ветхозаветная Божественная Премудрость никоим образом не поддается полному отождествлению ни с одной определённой Божественной Ипостасью»; однако для христианского сознания «Премудрость есть Логос, потому что в Нём осуществилось все домостроительство

нашего спасения» [Князев 1999, 39]. Ветхозаветный софийный сюжет представляет собой ещё «литературу» и «миф», в то время как христианское представление о Софии-Логосе есть уже обоснованное убеждение, «учение» и «доктрина». И хотя «не может быть знака полного равенства между Божественным Логосом и Божественной Премудростью», поскольку (очевидно) «ветхозаветное учение о Премудрости не содержит никакого намёка на соборное начало в Боге» [Князев 1999, 39], всё же София ветхозаветная и София новозаветная соотносительно связаны друг с другом – как *образное видение* и *видимый образ*.

В Новом Завете слово «σοφία» употребляется многократно. Можно усмотреть два способа функционирования этого слова в новозаветном тексте; назовём их *деSCRIPTивным* и *референциальным* [см.: Спешилова 2016]. Первый способ связан с фиксацией достаточно общего смысла, выступающего в качестве «содержания» (смыслового денотата) имени «София»; второй – с прямым именованием конкретного Лица как референта указанного имени. ДеСкриптивный способ употребления имени предполагает, что референт этого имени определяется той содержательной (описательной) информацией, которую мы с этим именем связываем [Спешилова 2016, 484–485]; референциальный способ основан на убеждении в том, что в составе высказывания имя прямо указывает на его носителя, *называет* его, ничего не сообщая о его признаках или свойствах [Спешилова 2016, 486]. Это различие потребуется нам и при анализе софийной иконографии.

1) «София» фигурирует в Священном Писании в роли термина, *качественно характеризующего* (описывающего) Бога, Богочеловека и человека. Премудрость (σοφία) – это, во-первых, особое качество Бога (Откр 7:12), «многообразная премудрость Божия [ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ]» (Еф 3:10); во-вторых, экстраординарные способности Иисуса Христа, в Котором заключены «все сокровища премудрости и ведения [τῆς σοφίας καὶ γνώσεως]» (Кол 2:3), в частности – Его «премудрость и сила [ἡ σοφία αὐτῆ καὶ αἱ δυνάμεις]» (Мф 13:54; ср. Мк 6:2) и Его преуспевание «в премудрости и возрасте и любви [σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι]» (Лк 2:52)¹²; в-третьих, свыше происходящая мудрость (ἡ σοφία ἄνωθεν

¹² Новозаветное толкование (Рим 15:12) видит в «отрасли от корня Иссеева» (Ис 11:1) прообраз Христа; пророк Исайя в указанном месте говорит, что на Нём «почиет дух Господень, дух премудрости и разума» (Ис 11:2). М. Н. Громов предлагает понимать этот «дух премудрости» в качестве «одного из служебных духов» [Громов 1996, 49], хотя, скорее, речь тут идёт о не вполне ещё ясном прозрении Божественной (логосной) природы Иисуса Христа.

κατερχομένη) верующих в Бога (Иак 3:15–17), мудрость (σοφία) знающих истину (Откр 13:18)¹³.

2) Термин «София» используется как специальное наименование второго Лица Пресвятой Троицы в Его онтологической специфике. Премудрость Божия есть Слово Бога: «Поэтому и Премудрость Божия сказала [ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν]: пошлю к ним пророков и апостолов» (Лк 11:49). Этим именем обозначается воплотившееся Слово Бога: «Пришёл Сын Человеческий <...> И оправдана Премудрость делами её [καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς]» (Мф 11:19)¹⁴. У апостола Павла читаем: «Мы же проповедуем Христа распятого <...> – Божию Силу и Божию Премудрость [θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν]»¹⁵ (1 Кор 1:23–24). В этих случаях «София» означает не качество или способность воплотившегося Бога-Слова, но Его Самого.

Из приведённых примеров ясно, что слово «София» употребляется в референциальной функции (для прямого именования воплотившегося Бога-Слова) уже в новозаветных текстах. Поэтому совершенно необоснованными выглядят предположения о том, что «в византийской традиции София стала постепенно отождествляться с Новозаветным Логосом», в чём якобы «сказалось и влияние греческой философии (любви к мудрости)» [Новик 2010, 17]; что достаточно поздняя «церковная ортодоксия из нежелания впасть в какие-либо новые ереси ассоциировала Софию – Премудрость Божию со вторым Лицом Троицы – Сыном Божиим – Логосом» [Новик 2010, 18]. И для авторов Нового Завета, и для самых ранних церковных богословов «Премудрость» есть имя для обозначения Иисуса Христа наряду с другими Его именами: «Слово», «Сын Человеческий», «Сын Божий», «Сила Божия».

С канонической точки зрения безусловно достоверным является «прообразовательное» истолкование Софии Премудрости как

¹³ В ходе православной литургии софия-мудрость неоднократно связывается по смыслу с особым сосредоточенным *вниманием*, необходимым для восприятия истины: «Премудрость, вонмем»; «Двери, двери! Премудростию вонмем».

¹⁴ У Луки: «И оправдана Премудрость всеми детьми её [καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς]» (Лк 7:35).

¹⁵ В названном месте (1 Кор 1) Премудрость как Личность явно противопоставлена премудрости как способности непротиворечивого рассуждения или идеологической «опытности»: Павел призван благовествовать «не в премудрости слова [οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου], чтобы не упразднить креста Христова» (17); «ибо написано: погублю мудрость мудрецов [τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν] и разум разумных отвергну» (19, ср. Ис 29:14); «не обратил ли Бог мудрость мира сего [τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου] в безумие?» (20); «ибо когда мир <своею> мудростью не познал Бога в премудрости Божией [ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ] (то есть не опознал Бога в Иисусе Христе. – С. А.), то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (21); «потому что немудрое Божие премудрее человеков [σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν]» (25).

Христа [Ваганова 2004, 192]. Согласно новозаветным писателям, «вся та реальность, которая подразумевалась под ветхозаветным образом Премудрости, получила полноту своего откровения в Личности и в деле воплотившегося Сына Божия, сошедшего в мир ради нашего спасения (1 Кор 1:18–25)» [Князев 1999, 38]. В первой половине III века Ориген однозначно утверждает, что «только имя Премудрости есть первичное и собственное имя Сына» [Флоровский 1995, 145]. В своём комментарии на Евангелие от Иоанна, отметив, что Премудрость (согласно Притч 8:22) «есть начало дел Божиих» (*Сотт. in Iohann.* I 18, 108), Ориген заявляет, что «в каком-то отношении Христос есть Зиждитель [Δημιουργός], Которому говорит Отец: “Да будет свет” (Быт 1:3) и “Да будет твердь” (Быт 1:6). Зиждителем же является Христос как начало [ἀρχή], поскольку Он есть Премудрость [καθ’ ὃ σοφία ἐστί], ибо благодаря тому, что Он Премудрость, Он называется началом. Ведь Премудрость говорит у Соломона: “Бог создал Меня началом путей Своих в дела Свои [Ὁ θεὸς ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ]” (Притч 8:22), чтобы “В начале было Слово” <означало> “в Премудрости” [ἐν τῇ σοφίᾳ]: Премудрость мыслится согласно устройению умозрения относительно вселенной и замыслов [περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων τῆς σοφίας νοουμένης]. Слово же берётся со стороны сообщения разумным <существам> узренного» (*Сотт. in Iohann.* I 19, 110–111). Как видим, Ориген в равной степени именует Христа и Словом, и Премудростью или даже «одушевлённой Премудростью [ἐμψυχον σοφίαν]» (*Сотт. in Iohann.* I 19, 115), подчёркивая личный характер Софии. При этом у Оригена, судя по всему, именование Христа Софией логически относится к Его вечному бытию как ипостаси Сына (то есть ad intra), а именование Его Словом имеет отношение к плану Его Воплощения (то есть ad extra), на что указывает А. Г. Дунаев [см.: Ориген 2003, 116–117]. Здесь можно видеть «теоретический» корень такого софийного иконического типа, как «Ангел Великого Совета», представляющего Логос ad intra, до Его Воплощения.

София Премудрость Божия в христианстве изначально есть одно из наименований второго Лица Св. Троицы, то есть Бога-Сына, Бога-Слова, в Воплощении явленного человечеству в Иисусе Христе. Вот что пишет на этот счёт Климент Александрийский († ок. 215): «Тот, кто даровал нам бытие и жизнь, даровал нам также и разум [καὶ τοῦ λόγου], желая, чтобы мы жили разумно [λογικῶς] и во благо, поскольку Слово Отца всего не есть “слово произнесённое” [ὁ γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λόγος οὐκ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικός], но Премудрость [σοφία], выразительнейшая Божественная благость и все-

могущая сила – истинная божественность, понятная даже тем, кто её специально не исследует, – воля Вседержителя» (*Strom.* V 6, 3). В Ἑκθεσις πίστεως св. Григория Чудотворца († между 270 и 275) Христос называется «Словом и Премудростью и Силой» [Флоровский 1995, 145]. София есть Слово в онтологическом смысле, то есть тот самый вечный Логос, Который в Своём снисхождении к человеку и стал «плотью».

Отождествление Премудрости с воплотившимся Богом-Словом характерно и для такого приверженца богословского символизма, как Псевдо-Дионисий Ареопагит (V век). Особенно заметен вклад Дионисия как раз в разработку восточнохристианского понимания Софии: «именно он убедительно обосновал необходимость добавления трансцендирующей приставки к имени Мудрости – ὑπερ, “сверх”, в старославянском языке – “пре-” [Громов 1996, 50]. Эта дионисиева «сверхмудрая Мудрость [ὑπέρσοφος σοφία]» (то есть, собственно, Пре-мудрость) и есть Божественный Логос как «Виновник бытия всего сущего и благосущего [ὁ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ εὖ εἶναι τὰ πάντα αἴτιος]» (*Ep.* IX 3, 15), как «Бог-Виновник всяческого добра [ὁ πάντων ἀγαθῶν αἴτιος θεός]» (*Ep.* IX 5, 2) [Дионисий 2002, 845–851]. София у Дионисия – это «Сверхмудрая и всемудрая Причина [ἡ ὑπέρσοφος καὶ πάνσοφος αἰτία]» (*De div. nom.* VII 1) [Дионисий 2002, 452–453], то есть Бог как Создатель всего. София характеризуется Псевдо-Ареопагитом как «благая Премудрость [ἡ ἀγαθὴ σοφία]» (*Ep.* IX 4, 1–2), «божественная Премудрость [θεία σοφία]» (*Ep.* IX 4, 14) [Дионисий 2002, 849–851]. На пиру святых, согласно Дионисию, пищу и питьё раздаёт Сам Иисус (*Ep.* IX 5, 24), Который, следовательно, в этой Его функции и есть София; от этого «обильного подаяния» спасительных даров пирующие «радостью всяческой наполняются» (*Ep.* IX 5, 23); Радостью же, упоминаемой в Притч 8:29 в качестве характеристики Премудрости, согласно комментарию преп. Максима Исповедника к этому месту у Дионисия, «по справедливости называют Иисуса»: τὴν εὐφροσύνην ἦτοι τὸ εὐφρονεῖν (τοῦτο γάρ ἐστιν εὐφροσύνη) τὸν Ἰησοῦς εἰκότως λέγει [Дионисий 2002, 852–853]. Итак, Премудрость, по однозначному мнению Дионисия, есть Христос как воплотившийся вечный Бог¹⁶.

¹⁶ По мнению многих исследователей, именно богословие Псевдо-Дионисия инициировало рост интереса к софийной теме в восточнохристианском сакральном искусстве. «Нетрудно заметить, что интерес художников к притче Соломона о Премудрости возрастал параллельно с интересом к сочинениям Дионисия Ареопагита, особенно усилившимся в XIV в. и имевшим одним из своих результатов перевод корпуса этих сочинений на славянский язык» [Прохоров 1985, 10].

Это было очевидно ещё поэту начала XIII века Григорию Святоторцу и его читателям [см.: Воскобойников 2014, 160–161]; этот Григорий, аббат монастыря Св. Троицы на мысе Гаргано, в обширной поэме «Об обожении человека» (ок. 1230) писал следующее:

Нас посреди обитать возжелала Премудрость Отцова
И непорочно во плоть облеклася – Та, что предвечно,
Сущим надсущностным быв, правит всецело твореньем.

Вплоть до XV в. «под именем Премудрости разумели в Византии Христа, Слово Божие» [Флоровский 1995, 147; ср. Арсений 1898]. И даже если патриарх Филофей допускает понимание под Софией достаточно общей идеи Промысла как «действия всей единосущной и нераздельной Троицы», то прилагает это понятие к «Сыну в особенности» – в связи с Его воплощением и установлением таинства Евхаристии. При этом «под “домом”, как и другие толкователи, Филофей подразумевает человеческую телесность, воспринятую Словом, – “храм Свой телесный из непорочных кровей и плоти Всесвятой Девы Богородицы созданный”, или же, – как он говорит далее – “под домом можем разуметь Богородительницу, святую Деву и Матерь ипостасной Мудрости Бога Слова”» [Сидорова 1971, 220–221]. И, наконец, «в “уготованной трапезе” и “растворённом вине” Филофей видит “ту таинственную трапезу и вечерю, на которой Христос вечером, перед ночью страданий, угощал учеников своих”», т. е. прямо связывает это с таинством Евхаристии: “И под чашею всего лучше разуметь здесь самые ребра Спасителя, в которых сверхъестественным образом смешались кровь и вода”» [Сидорова 1971, 221].

Христианская гимнография также называет Христа «Премудростью». В частности, Христос именуется Софией в стихах преподобного Иоанна Дамаскина [Прохоров 1985, 7]. В Каноне на Успение Пресвятой Богородицы¹⁷ преподобного Космы Маюмского (VIII век) Иисус Христос охарактеризован как «всесохраняющая Божия премудрость и сила»; «Всевиновная и подательная жизни, безмерная Мудрость Божия, созда храм Себе от чистыя, неискусомужные Матери, в храм бо телесно оболкийся – славно прославися Христос Бог наш» [см.: Сидорова 1971, 220]. Премудрость понята Космой ипостасно, как обозначение второго Лица Троицы [Евсеева 1982, 138]. В общем, «Святая София осмысливается <...> в традиционном патристическом и гимнографическом толковании как Сын Божий»

¹⁷ См.: http://azbyka.ru/otechnik/Kosma_Maiumskij/kanon_na_uspenie_presvjatyja_bogorodicy

[Веретенников 1997, 147], воплотившийся в Иисусе Христе посредством Пресвятой Девы. Наиболее полно выразил эту мысль Анастасий Синаит († ок. 701) в приписываемых ему «Вопросах и ответах»: «Что значит *“Премудрость построила себе дом”*? Христос – Мудрость и Сила Бога-Отца построила себе дом, то есть плоть; ибо Слово стало плотью и обитало среди нас; утвердило столпов семь, то есть семь даров Духа, как говорит Исая: *и покоятся на нём семь духов божиих*. Заклало свою жертву, то есть пророков, которые погибли за истину от неверных <...>. Смешало в чаше вино Своё, ибо в лоне Святейшей Девы соединило Своё Божество, как чистейшее вино, с плотью <...> послало Своих рабов, то есть апостолов, призывающих весь мир к познанию Бога» [цит. по: Сидорова 1971, 219–220]. Этот текст, переведённый с греческого языка на болгарский в X веке, а затем из «Изборника» Симеона Болгарского попавший в «Изборник» Святослава 1073 года, «вероятно, не только лёг в основу многих последующих толкований, но по подробности своей мог послужить руководством для иконографических изображений на эту тему» [Сидорова 1971, 220], характерных и для южнославянских, и для русских храмовых росписей и икон.

Попытка интерпретировать Софию как *иную* (помимо Христа) посредствующую инстанцию между Богом и миром имеет очевидное вне-библейское и вне-христианское происхождение и восходит к традиции гностицизма, собственно – к гностику Валентину, а возможно, ещё к Симону Магу [Лосев 1992, 260–261]. «Согласно системе Валентина, причина возникновения мира заключается в том, что последний из божественных эонов, то есть из тех двадцати восьми полулогических категорий, полумифических существ, из которых состоит божественная область (плерома), по Валентину, а именно эон София, согрешила против Отца, желая нарушить всю божественную субординацию, за что и была изгнана из плеромы. В дальнейшем развёртывается подробнейшая картина того, как грусть и слёзы тоскующей по плероме Софии материализовались в небо и землю, как были созданы люди, среди которых выделяются гностики, то есть люди, изначально предназначенные к спасению. В конце концов София вместе с гностами добивается с помощью Иисуса Христа, посланного Отцом с благостной вестью о грядущем прощении Софии, прощения у Отца и допускается назад в плерому, а материальный мир, созданный из печали Софии, сгорает в огне» [Лосев 1989, 184; ср.: Афонасин 2002, 120–171]. В учении офитов персонифицированная «сила» по имени София принимает непосредственное участие в истории

мира, о чём сообщает св. Иринеи Лионский (Iren. Adv. haer. I 31, 1) [Иринеи 1996, 108; ср.: Афонасин 2008, 49; Сидоров 1987, 42–43; Болотов 1994, 190; Лосев 1989, 185–189; Лосев 1992, 267, 302–303]. Здесь София резко отличается от Христа.

Подобные (по сути – гностические) рассуждения о Софии обнаруживаются у священника Павла Флоренского. У него София как сотворённый «четвёртый ипостасный элемент» Троицы, или Её «четвёртое Лицо» [Флоренский 1990, 323, 349], участвует в жизни Бога, входя в «общение любви» с Божественными Лицами [Флоренский 1990, 331, 349]. София собирает и воплощает в себе различные акты, процессы и состояния, связанные с онтическими взаимоотношениями между творением и Богом: «София есть Великий Корень цело-купной твари <...>, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни»; Премудрость есть «перво-зданное естество твари, творческая Любовь Божия»; в отношении к сотворённым существам «София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира»; она – «образующий разум в отношении к твари» [Флоренский 1990, 326]; она – «истинная Тварь или тварь во Истине» [Флоренский 1990, 391]. Многообразны функции Софии и с точки зрения Божества: «Под углом зрения Ипостаси Отчей София есть идеальная субстанция, основа твари, мощь или сила бытия её; если мы обратимся к Ипостаси Слова, то София – разум твари, смысл, истина или правда её; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии духовность твари, святость, чистоту и непорочность её, т. е. красоту» [Флоренский 1990, 349]. Но самое главное: Флоренский убеждён, что «София, во всяком случае, не есть Ипостась в строгом смысле и что она не тождественна с Логосом» [Флоренский 1990, 383]. Итак, согласно Флоренскому, София не есть имя Бога в Его втором Лице.

При этом Флоренский не может не признать, что его интерпретация Премудрости отличается от святоотеческой: «Конечно, нет никакого сомнения, что у свв. отцов под словом София весьма нередко разумеется Слово Божие, Вторая Ипостась Пресвятой Троицы; то же должно сказать и о богослужебных молитвах и песнопениях. Доказывать это обще-известное положение цитатами – значило бы ломиться в открытую дверь» [Флоренский 1990, 370–371]. Но Флоренский ищет возможность «ломиться» и понимать Софию иначе. «Задача нашего очерка, – пишет он, – уяснить идею Софии»; «мы имеем в виду лишь особливую идею Софии» [Флоренский 1990, 370, 371], то есть, видимо, некое отвлечённое понятие Прему-

дрости, имя Софии в его *дескриптивном* смысле. Более того, Флоренского интересует то, как это отвлечённое понятие (а не *имя собственное*) можно передать изобразительными средствами: «мы ограничиваем поле своего внимания данными **иконописи**, потому что именуемое “Софией” у свв. отцов вовсе не всегда совпадает с содержанием этого имени в иконописи, к тому же – значительно более позднего времени» [Флоренский 1990, 371], далеко отстоящего от золотого века патристического богословия. Как же София представлена в иконографической традиции Восточной Церкви?

III

Иконография Софии Премудрости Божией в своём изобразительном содержании определяется ключевым (парадигмальным) замыслом; последний сводится к двум вариантам: либо к изображению того Лица, Которое именуется Софией; либо к визуальной дескрипции самого имени «София». Соответственно, икона Премудрости Божией будет либо иконическим *изображением* Премудрости, либо иконическим *описанием* содержания Её имени. В первом случае «мы можем связывать с именем собственным комплекс разнообразных дескрипций, при этом само имя не будет тождественно данному комплексу» [Спешилова 2016, 487]; иначе говоря, мы будем изображать Того, Кого мы называем упомянутым именем, а не иллюстрировать содержание Его имени, как это было бы во втором случае. Можно сказать, что иконическое изображение Носителя имени «Премудрость» представляет собой визуальную форму прямой референции, особый способ остенсии, при котором изображение отсылает реципиента не к денотату имени «София» (то есть не к «мудрости», «искусству», «вёдению», «целомудрию», «соединению», «радости» и т. д.), а к его коннотату, к его *смыслу* (то есть к Лицу изначально сущего и исторически воплотившегося Бога Слова), *даже если облик Изображённого не совпадает с Его внешностью*. В этом случае мы говорим, что Христос (воплотившийся Логос) изображён *под видом* Софии. Во втором случае мы имеем в той или иной степени подробную иллюстрацию сапиенциальных текстов, акт переноса их буквального содержания в область визуального выражения¹⁸.

¹⁸ Отец Георгий Флоровский так описывает это различие: «В византийской иконографии можно различить два независимых друг от друга сюжета. Во-первых, – Христос, Премудрость и Слово, под видом “Ангела великого совета” (“по Исаину пророчеству”, Ис 9:6). И во-вторых, олицетворение Премудрости, Божественной или человеческой, по типу античных олицетворений, в женском образе» [Флоровский 1995, 150].

В развитии софийной темы в восточнохристианской иконографии можно видеть постепенный сдвиг интереса от изображения Софии как Лица к изобразительному пересказу софийных сюжетов Библии и Предания, а ещё далее – к изображению собственно «персонажа» этих сюжетов. Так, иконопись *позднего* русского средневековья отличается «стремлением по возможности полно и подробно проиллюстрировать текст» [Булкин 1985, 214] – в том числе и софийный. «Средневековое изобразительное искусство, – отмечает Г. М. Прохоров, – находится в прямом подчинении у литературы. За общим содержанием и отдельными образами фресок, икон, миниатюр стоят литературные, выраженные в слове, сюжеты, идеи, образы» [Прохоров 1985, 7]. Имея в виду значительный культурный вес «софийной» литературы, можно утверждать, что иконописцы развитого средневековья «постепенно и в разных направлениях шли в XIV в. ко всё более совершенной наглядной передаче содержащихся в святоотеческой литературе и благодаря исихастским спорам ставших вновь остроактуальными мыслей о Премудрости Божией» [Прохоров 1985, 10]. В это время на иконах начинает изображаться не Тот, *Кто* именуется Премудростью, а, по словам патриарха Филофея Коккина († 1379), «высокий оный и искусный воистину образ ея», тот образ, который ветхозаветный автор «в Притчах начертывает, в своем очерке представляя оную мудрость созидающею себе некий дом, поддерживаемый семью столпами, заколающею жертвы свои и растворяющею вино свое и щедро затем уготовляющею свою трапезу и проповеданием с возвышенностей созывающею гостей» [Арсений 1898, 6]. При всём том, такое «софийное» изображение может включать в себя и Христа, и Богородицу (об их роли в софийных иконах требуется особый разговор).

В этой связи можно своеобразно переосмыслить тезис Д. С. Лихачёва об «интенсивной ломке» средневекового символизма [Лихачёв 1956, 170], о чём прежде уже шла речь [Аванесов 2016, 105]. В отношении позднего этапа русского средневековья (с конца XIV века) можно говорить «о новой усложнённой символично-аллегорической живописи, которая в середине XVI в. стала активно вытеснять традиционные изображения из церковного и мирского обихода, прежде всего в Москве» [Бычков 1989, 135; ср.: Вагнер 1980]. Московский собор 1554 г. поддержал эти новые веяния, разъяснив, что в новой живописи «не изображается невидимое Божество или божественная сущность Христа, но даны <...> зрительные аналоги пророческим видениям и другим образным религиоз-

ным текстам, или, в терминологии собора, изображены “притчи”, т. е. аллегории, символы, знаки, которые, как и в вербальном тексте, следует понимать не буквально, но лишь в переносном смысле» [Бычков 1989, 135]. Таковы были «крайности символического мышления, проявившиеся в русской живописи XVI в.» [Бычков 1989, 137], когда неумеренный буквализм привёл к тотальному аллегоризму. Получалось, что можно изображать всё, что описано (или упомянуто) в Священном Писании как *в принципе* имеющее вид [ср.: Бычков 1989, 135–136]. Но в таком случае икона из молитвенного образа вырождается в аллегорическую иллюстрацию, а предстояние иконе становится предметно-созерцательной, а не синергической практикой. Этот «кризис средневекового миропонимания», вполне обозначивший себя на Руси к XVI веку, привёл иконописцев на путь «буквального» понимания и воплощения литературно-теологической символики, к некоему *символическому буквализму*, чего не было ранее ни в Византии, ни на Руси. В результате этого перелома «ясные, чеканные целостные живописные образы, составившие классический фонд древнерусского искусства, начали тонуть и исчезать во множестве головоломных интеллектуалистских аллегорий, свидетельствовавших о приближающейся эре господства рассудочного *ratio* и над религиозным сознанием, и над непосредственным художественным чувством»; признав и узаконив этот процесс, отцы собора 1554 года вольно или невольно «подписали приговор средневековому миропониманию и средневековому типу эстетического сознания» [Бычков 1989, 138]. В этом направлении трансформируется вся иконописная традиция, в том числе и «софийная».

В случае с изображением Премудрости Божией совершается переход от осмысленного иконического именования Христа Софией к последовательно буквальному «дескриптивному» (или, если угодно, «визуально-экфразическому») воспроизведению всех сюжетов, сцен и деталей, содержащихся в библейских софийных текстах. Иначе говоря, теперь начинает изображаться не *носитель* имени, а *само* имя как персонифицированная совокупность формальных свойств и характеристик, содержательно и текстуально связанных с этим словом. Иконописец теперь стремится показать не Того, Кого означает София в качестве собственного имени, а то, что *значит* София в качестве слова, имеющего собственное содержание, отказываясь от семиотической позиции в пользу позиции чистой описательности. В результате такого рода иллюстративный буквализм *по форме* оказывается предельным аллегоризмом *по сути*.

Качества, свойственные Софии-Лицу как коннотативному корреляту имени «София», будучи абстрагированными от этого Лица, превращаются в систему «софийных» аллегорий¹⁹, ограниченных горизонтом чистой денотации, и нарративный аспект иконописного изображения Софии начинает вытеснять его молитвенно-медитативную суть.

Изначальное иконографическое отождествление Софии-Премудрости с Богом Словом «сделано на основании Евангельских отождествлений» [Кондаков 1905, 74], которые были приведены выше. В самом общем смысле любое изображение Иисуса Христа является «софийным» (как и, в другом отношении, «логосным»); в узком же смысле Христос «софийно» (то есть *ad intra*) изображается *под видом* Ангела Великого Совета. Софийный образ Иисуса Христа как Ангела опирается на известную фразу пророка Исайи: «Ибо Младенец родился нам – Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник (в славянском переводе – *Великого Совета Ангел*), Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира» (Ис 9:6). Относимое к воплощённому Слову, «это имя указывает на Его миссию в мире как “посланника” Троицы» [Евдокимов 2007, 359–360], поскольку «ангел» есть «извещающий», «сообщающий», «являющий». Видимо, древнейшее известное изображение такого типа – это фреска (ныне утраченная) в александрийских катакомбах в Кармузе, относящаяся предположительно к VI в. и изображающая крылатого ангела с нимбом; это изображение сопровождалось надписью «ΣΟΦΙΑ ΙΣ ΧΣ» [Флоровский 1995, 150; Кондаков 1884, 116; Кондаков 1905, 74], которая выражает прямое отождествление Софии с Иисусом Христом. Фрески александрийских катакомб были открыты в 1858 году; ныне они «исчезли бесследно» [Кондаков 1884, 125]. Названное изображение Иисуса Христа «в ветхозаветном подобию» [Флоровский 1995, 150] положило начало широкой и разнообразной иконописной традиции, в которой именно образ ангела призван был сообщать реципиенту о софийном характере иконы. Н. Кондаков, к примеру, предполагает, что Премудрость в константинопольском Софийском соборе изображена в виде Архангела, «так как именно в образе крылатого ангела изображена была София <...> в исчезнувших ныне фресках александрийских катакомб» [Кондаков 1884, 116]. По сообщению того же Н. Кондакова,

¹⁹ Ср.: «Оживление интереса к церковному символизму наблюдается в разных областях искусства в XVI в. Он может быть особенно отмечен не только в литературе (в произведениях Макарьевской школы), но и в иконописи (обилие икон на сложные символические темы: “О тебе радуется”, “Собор Богоматери”, “Премудрость созда себе храм” и др.)» [Лихачёв 1956, 171].



Илл. 1. София-Логос. Храм Богородицы Перивлепты. Охрид. Ок. 1295 гг.



Илл. 2. София-Логос. Рильский монастырь. Первая половина XIV в.
Фото: Izolda Topp-Wójtowicz, 2006



Илл. 3. София-Логос. Марков монастырь.
Ок. 1370 г.



Илл. 4. Иван Дьяконов (?). Икона «Спас Благое
Молчание». Ярославль. XVII век



Илл. 5. Икона «София созда себе дом». Храм Богородицы Перивлепты. Охрид. Ок. 1295 г.



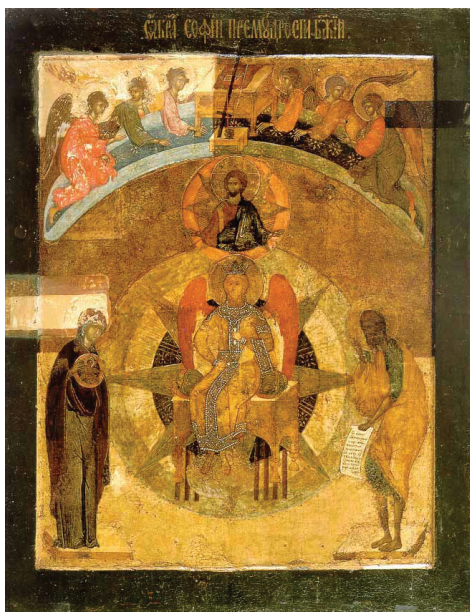
Илл. 6. Икона «София созда себе дом».
Грачица. 1320–1321 гг.



Илл. 8. Икона «София созда себе дом» из
новгородского Кириллова монастыря. Ок. 1548 г.
Государственная Третьяковская галерея



Илл. 7. Икона «София созда себе дом». Высокие Дечаны. Ок. 1348 г.



Илл. 9. Икона Софии Премудрости Божией из Благовещенского собора Московского кремля («Новгородская София»). XVI век



Илл. 10. Ждан Дементьев, Василий Новгородец, Икона Софии Премудрости Божией из вологодского Софийского собора. 1618 г.



Илл. 11. София-Премудрость Божия. Фреска восточного фасада Успенского собора Московского Кремля. XVII в.



Илл. 12. Киевская икона Софии Премудрости Божией («Киевская София»). 1812 г.

«в Лицевой Толковой Псалтири образ “Софии Премудрости Божией” изображается в виде ангела, поддерживающего обеими поднятыми руками балку четырёхкупольного портика, к словам: “Премудрость созда себе дом”» [Кондаков 1905, 74]. Иногда софийный смысл изображения ангела подчёркивается соответствующей надписью; например, отец Павел Флоренский сообщает, что в притворе костромского Успенского собора (уничтожен в 1930-е годы) находилось изображение Софии, сопровождаемое надписью «Ис. Хр.» [Флоренский 1990, 390–391]. На эмалевом медальоне оклада Евангелия из публичной библиотеки Сиены в Италии изображение ангела надписано «София» [Флоровский 1995, 151]; подобное же изображение «находится в лицевых рукописях Иоанна Лествичника и во фресках Южной Италии византийского происхождения» [Кондаков 1905, 74]. Такого рода изображения в своё время попали под запрещение Трулльского собора (691–692 гг.); хотя в его 82-м правиле речь идёт лишь о запрете изображать Христа *в виде агнца*, зато прямо предписывается писать Его «по человеческому облику», *κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα* [Флоровский 1995, 150]²⁰.

Под видом Ангела Великого Совета «было широко принято в конце XIII и в XIV в. изображать в символических композициях Христа» [Евсеева 1982, 142]. Именно византийский образ Иисуса Христа в виде Ангела Великого Совета из пророчества Исайи послужил истоком особого иконографического типа «Спас Благое Молчание», также относимого к разряду софийной иконографии. Его возникновение отмечает собой «новый всплеск интереса к подобного типа изображениям», наблюдаемый в конце XIII – начале XIV века [Антыпко 2012]. Изображение «Ангела Великого Совета», по свидетельству исследователей, было очень распространено как на Афоне, так и в славянских странах [Сидорова 1971, 223; Евсеева 1982, 139], включая Россию. В качестве одного из прототипов упомянутого софийного образа в первую очередь можно указать на фигуру крылатого Ангела в нартексе храма Пресвятой Богородицы Перивлепты в Охриде (1294–1295 гг.). В левой руке у ангела – развёрнутый свиток и крест, правой он делает приглашающе-призывающий жест (илл. 1).

Ещё одно ангеловидное «софийное» изображение Христа находится в храме Хрелевой башни Рильского монастыря в Болгарии (между 1335 и 1343 гг.). В куполе восточного наоса церкви Преображения помещён иконописный образ Софии Премудрости Божией (илл. 2): «В центре купола в сиянии представлена фигура Христа

²⁰ См. полный текст Правил с комментариями здесь: <http://www.agioskanon.ru/vsobor/006.htm>

Эммануила на радуге с широко разведёнными руками (одной рукой Христос благословляет, а другой приглашает к изображённой ниже небесной трапезе). <...> Такое изображение в христианской иконографии известно как “Христос – Слово (Логос)”, олицетворяющее Божью Премудрость» [Прашков 1975, 152]. В нижнем регистре купола расположено изображение небесной трапезы с ангелами, а также процессии апостолов, отцов Церкви, мучеников и царей, приступающих к этой трапезе; на развёрнутом свитке среднего из царей-пророков (Соломона) помещено начало девятой главы Книги Притчей [Прашков 1975, 154]. При этом важно, что фигура Софии-Слова помещена на радуге – символе *Завета* Бога с человеком (Быт 9:8–17), благодаря которому человек получил возможность коммуникации с Творцом. В Новом Завете таким «мостом» между земным и небесным является Христос, фигура Которого и написана поверх ветхозаветной радуги. Вариант софийного изображения, подобный рильскому, имеется в куполе притвора Димитриевского храма Маркова монастыря около Скопье (ок. 1370 г.); здесь, как и у фигуры из Хрелевой башни, у Христа-Софии отсутствуют крылья (илл. 3). Композицию Маркова монастыря можно считать «иллюстрацией ирмоса девятой песни канона в Великий четверг Космы Маюмского», поскольку «художник буквально следует тексту ирмоса и изображает Христа-Логоса и праведников на бессмертной трапезе» [Евсеева 1982, 139].

На Западе такой софийный тип представлен фреской церкви св. Стефана в Солетто (ок. 1397 г.); на этой фреске изображён «Ангел в белоснежных одеждах, с крещатым нимбом; в руке чаша, – вероятно, евхаристическая»; изображение сопровождается надписью «ΑΓ ΣΟΦΙΑ Ο ΛΟΓΟΣ» [Флоровский 1995, 151–152]. Возможно, одним из источников этой фрески на Западе является ангелоподобное изображение Премудрости в манускрипте Хильдегарды Бингенской о 26 мистических видениях под названием «Scivias» (1151–1152 гг.).

Первое появление иконографического образа «Спас Благое Молчание» в русском культовом искусстве традиционно связывают с росписью алтарной преграды Успенского собора Московского Кремля (1481–1513); к XVI веку относят подобную фреску на западной стене Смоленского собора Новодевичьего монастыря в Москве. К середине XVII века в России складывается окончательный вариант названной иконы, на которой преодолеваются «софийный нимб, наличие крыльев и скрещённое положение рук»; первым примером такой иконы считается «образ из ярославской церкви пророка Илии, соз-

данный до 1651 года, вероятно, Иваном Дьяковым» [Антыпко 2012] (илл. 4). Вскоре подобный образ появляется во фресках 1652–1653 годов в московской церкви Троицы в Никитниках; в дальнейшем данная иконография получает широкое распространение во фресковых росписях Ростово-Ярославского круга [см.: Антыпко 2012]. Икона данного типа изображает Слово до Его воплощения, в Его внутрибожественном «положении» – как от века пребывающую Премудрость, как Лик вечного Божественного Логоса – в образе ангела со скрещёнными руками и восьмиконечным «софийным» нимбом.

Переход от именованной к описанию в софийной иконографии обозначен замещением Премудрости-ангела *женской* персонификацией Софии. Теперь «тема Премудрости получает большое разнообразие, сложную, детально-повествовательную интерпретацию» [Прашков 1975, 156], опирающуюся на буквальное содержание сапиенциального нарратива. Во многих южнославянских монастырях и храмах сохранились фрески на «софийную» тему (возможно, восходящие к неизвестным византийским прототипам), так или иначе связанные с библейским текстом Притчей [ср.: Прохоров 1985, 8–9; Евсеева 1982, 134–146]. Наиболее раннее из известных изображений на сюжет притчи «Премудрость созда себе дом» – фреска в упомянутой выше церкви Богородицы Перивлепты в Охриде – относится к 1295 г. [Сидорова 1971, 222]. Роспись храма выполнена, возможно, под руководством и при участии греческих иконописцев из Салоник, но несёт на себе явные следы влияния традиций сербской иконописи XIII века [Лазарев 1986, 139]. Софийная сцена помещается по обе стороны верхнего окна храма и имеет общее обрамление в виде арки. Премудрость представлена здесь в виде крылатой женской фигуры, восседающей на троне; перед ней – стол с раскрытой книгой и евхаристическими сосудами на нём; левой вытянутой рукой Премудрость указывает на текст книги. Голову Софии окружает двойной нимб – круглый с крестом и объемлющий его четырёхугольный. Вся фигура Премудрости заключена в мандорлу. Храм на фреске (в её правой части) имеет семь колонн [см.: Сидорова 1971, 222–223] (илл. 5). Тот же сюжет иллюстрируется фреской сербской церкви Богородицы в Грачанице (1320–1321 гг.), изображающей Премудрость в образе восседающего за столом Ангела, который держит в левой руке свиток. На заднем плане – декоративный семи-столпный портик, над ним славянская надпись: «Премудрость созда себе храм» (илл. 6). Такого же рода изображение мы видим в соборе Спаса Вседержителя сербского монастыря в Высоких Дечанах

(ок. 1348 г.), «где этой теме посвящён целый цикл»; здесь «в сцене Евхаристии апостолов причащает не Христос, как обычно, а “Премудрость” в виде крылатой женской фигуры, парящей в воздухе, что с очевидностью показывает отождествление Премудрости со вторым лицом Троицы – Логосом или, иначе, “Ангелом Великого совета” по библейскому тексту» [Сидорова 1971, 223] (илл. 7). Во всех названных случаях иконописные программы заключаются в стремлении создать более или менее точную визуальную иллюстрацию начала девятой главы Книги Притчей.

Особый случай являет собой композиция «Премудрость созда себе дом» в Преображенском соборе грузинского монастыря Зарзма (сер. XIV века). На этой фреске Премудрость изображена как «сидящая фигура с тремя ликами, окружёнными одним ромбическим нимбом» [Евсеева 1982, 135]. Такой изобразительный приём представляет Софию – в соответствии с исихастским учением – в качестве единой «энергии» Пресвятой Троицы [см.: Арсений 1898; Евсеева 1982, 137–138]. Прообразом этой композиции может служить изображение Софии в виде трёхликой ангельской фигуры в стенописи Хиландарского монастыря, которая датируется 1318–1321 гг. и в настоящее время находится под записью 1806 года [Евсеева 1982, 140]. В центре софийной сцены в Зарзме изображён стол, на котором лежит развёрнутый свиток с начертанными на нём первыми словами девятой притчи «Премудрость созда себе дом»; на этот свиток указывает рука трёхликого ангела [Евсеева 1982, 137] – как бы в подтверждение того, что фреска иллюстрирует процитированный библейский текст.

К названной изобразительной линии относится и не дошедшая до нашего времени фреска в притворе церкви Успения Богородицы на Волотовом поле в Новгороде, которую можно датировать 1363 годом [Сидорова 1971, 214]²¹; фреска погибла при уничтожении храма фашистами, но сохранились её зарисовки, фотографии и описания. Эту композицию, продолжающую собой сербскую иконографию Премудрости [Яковлева 1977, 395], предположительно можно считать первым русским иконописным произведением на тему многократно уже поминаемой притчи Соломона

²¹ Не все специалисты признают такую датировку фрески. «Согласно новгородской летописи, церковь Успения была построена в 1352 году архиепископом Моисеем в монастыре на Волотовом поле, в пяти верстах к востоку от Новгорода. Под 1363 годом летопись сообщает о росписи Успенского храма. Надо думать, это известие относится лишь к нижнему слою росписи храма, сохранившемуся в алтаре. Роспись всего храма, видимо, была выполнена позднее, возможно, около 1380 года» [Алпатов 1977, 10]. К 1363 году можно отнести только фреску «в нижней части апсиды» [Вздорнов 1973, 290].

[Сидорова 1971, 222]. Здесь изображена Премудрость в виде женской фигуры с восьмиугольным нимбом, которая восседает на троне перед храмом с семью колоннами и приглашает приходящих к ней вкусить плодов высшего ведения. В составе изображения присутствуют Дева Мария с Младенцем, царь Соломон, преподобный Иоанн Дамаскин и Косьма Маюмский [см.: Сидорова 1971, 214–216; Вздорнов 1989, 57–58, илл. 181; Алпатов 1977, илл. 12]. Основная идея волотовской фрески – это «идея новозаветной искупительной жертвы, связанной с вочеловечением второго Лица Троицы – Логоса через телесный храм её – Деву Марию и спасительного действия евхаристического таинства» [Сидорова 1971, 230]. Присутствие в изображённой сцене Соломона, Космы Маюмского и Иоанна Дамаскина, на свитках которых воспроизведены литургические тексты, «вполне разъясняет содержание сцены, которая должна быть истолкована как символическое изображение воплощения Слова-Премудрости, т. е. Христа, и вместе с тем как прообраз Евхаристии» [Вздорнов 1989, 58]. Волотовская фреска полагает начало линии русских икон, представляющих собой иллюстрацию буквального содержания Притч 9:1–6. Наиболее полной по составу иконографии из числа этих композиций является икона из новгородского Кириллова монастыря [Сидорова 1971, 212], относимая к середине XVI века [Прохоров 1985, 12–13], в настоящее время хранящаяся в Третьяковской галерее (илл. 8).

Наконец, дескриптивная иконография Премудрости достигает своей окончательной реализации в двух уже совершенно бессюжетных, статичных композициях, известных как «Новгородская София» и «Киевская София». Н. Кондаков отмечает: «София “Премудрость Божия” является в старой Руси в виде двух образов: северного, или Новгородского, и Киевского, или юго-западного. Новгородский перевод представлен древнею иконою Новгородского Софийского собора, а Киевский – иконою Киево-Софийского собора, относящеюся ко временам Петра Могилы» [Кондаков 1905, 74–75], то есть к первой половине XVII века²².

Новгородская София – довольно поздний иконографический тип; известная нам икона датируется временем около 1500 года [Евдокимов 2007, 358]. Предположение Флоренского о существовании какого-то исходного варианта этой иконы, относимого ко времени строительства новгородского Софийского собора и к тому же имеющего «цареградский» прототип [Флоренский 1990, 371], лишено

²² П. Флоренский относит эту икону к середине XVIII века [Флоренский 1990, 381], Г. Флоровский – к самому концу XVII века [Флоровский 1995, 159].

сколько-нибудь убедительных оснований. Недаром, аргументируя свою гипотезу, Флоренский ссылается лишь на «Жалобницу» священника московского Благовещенского собора Сильвестра 1554 (!) года, который, к слову, путает основателя *каменного* новгородского собора Владимира Ярославича с Владимиром Святым [см.: Флоренский 1990, 371–372]. Премудрость на этой иконе представлена «в образе восседающего на троне Ангела, увенчанного короной и облачённого в царские одежды» [Евдокимов 2007, 358], с огненным ликом, в сиянии славы; она предстаёт здесь как смысловой центр мира (космоса); ей предстоят расположенные в деисусной позиции Дева Мария и св. Иоанн Предтеча, а сверху её благословляет Сам Христос. К этому же (новгородскому) изводу софийной иконографии относится икона «София Премудрость Божия» середины XVI века из Благовещенского собора Московского Кремля [см.: Яковлева 1977] (илл. 9) и такая же икона XVII века из вологодского Софийского собора (илл. 10). Аналогичная композиция воспроизведена в XVII веке на восточном фасаде московского Успенского собора (илл. 11), в составе которой предстоящие Софии Богородица и Иоанн Предтеча также получают крылья – «по аттракции атрибутов», как пишет о. Павел Флоренский [Флоренский 1990, 372–376]. София новгородского извода тиражируется «на множестве древних икон, новгородских, московских и ярославских» в том же самом положении и значении «архитектурного центра и центрального светила», вокруг которого «собираются и силы небесные – ангелы, образующие словно венец над ней, и человечество, олицетворяемое Богоматерью и Иоанном Предтечей» [Трубецкой 1993, 214–215]. Широкое распространение икон Премудрости в образе огневидного ангела в XVI и XVII столетиях «объясняется отчасти и тем, что новгородские архиепископы имели обычай подносить эту икону в благословение русским царям» [Кондаков 1905, 75].

В Софии Новгородской, по сомнительному утверждению о. Павла Флоренского, «видели олицетворение *отвлечённого свойства Божия, атрибута Его мудрости*, но не Личной, не Ипостасной Мудрости Божией (то есть второго Лица. – С. А.), а мудрости *in abstracto*» [Флоренский 1990, 383]. Однако не будем упускать из виду, что изначально, судя по всему, эта икона могла быть создана не как *изображение* Софии (то есть Христа-Логоса), а как *дескрипция имени* «София». Следовательно, эта икона предназначена не для *почитания* некоего женского персонажа с красным лицом, крыльями и нимбом под именем «София», а для *напоминания* о софийном характере личности и миссии Иисуса Христа как воплощённого

спасительного Бога-Логоса и, следовательно, для почитания Христа (чьё изображение, кстати, занимает место в «центре равновесия» всей этой композиции²³). Благословляющий жест Иисуса при этом имеет дополнительный смысл: Он как бы указывает на буквальное содержание Своего имени (как если бы, скажем, на портрете папы Льва Великого рядом с ним изобразили бы льва). Функция этой иконы и подобных ей икон может быть названа созерцательно-мнемонической. Поэтому, может быть, вернее было бы сказать, что на поздних софийных иконах мы видим не изображение персонифицированного отвлечённого понятия (поскольку эта тема возникает лишь в современных «софиологических» *истолкованиях* таких икон), а *изображение имени Христа* – того из Его имён, которое (наряду с именами «Логос» и «Сын») посильно выражает Его значение в «домостроительстве» универсального сущего²⁴.

Киевская икона Св. Софии «имеет явные западные черты» [Флоровский 1995, 159]. Она представляет собой изображение Пресвятой Богородицы с Иисусом Христом на груди в условно представленном храме о семи столпах и семи ступенях, на карнизе которого начертана фраза из Книги Притчей. Богородице предстоят пророки и праотцы, а сверху храм осеняют семь архангелов во главе с аллегорически изображёнными Богом-Отцом и Святым Духом (илл. 12). Эта композиция характеризуется как «софийная икона Богоматери» [Флоренский 1990, 770]; однако вряд ли можно утверждать, что здесь «София ассоциируется с Богородицей» [Нювик 2010, 19]. С одной стороны, Богородица здесь как бы занимает то место, которое в новгородских софийных иконах отводится Премудрости; однако при этом у нас нет никаких оснований связывать «софийность» данной иконы исключительно с Божией Матерью, роль Которой в софийном дискурсе очевидна, однако связана не с Самой Премудростью как таковой, а с «домостроительной» темой храма Божественной Софии. Таким образом, Дева Мария на киевской иконе представляет собой идею *дома* Премудрости Божией, которая есть Христос.

Тем не менее, личный облик Софии как в католической, так затем и в византийско-русской традиции постепенно сближается

²³ «Здесь можно вспомнить печати новгородских владык XIII в. с изображением “Богоматерь Знамение”. На некоторых из них фигура Христа сопровождалась надписью “СОФИ” (София). В этих печатях недвусмысленно провозглашалось, что в композиции “Богоматерь Знамение” Христос есть воплощение Софии Премудрости Божией, освящающей Богоматерь-Церковь» [Лидов 1989, 85].

²⁴ Знаменательно, что Н. Кондаков в своём каталоге относит иконы Софии к разряду «иконографии Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» [см.: Кондаков 1905, табл. 16, 18, 19].

с образом Девы Марии как просветлённой твари, в которой становится «софийным», облагораживается и возрождается весь космос; почитание Софии приобретает «мариологический характер» [Новик 2010, 21]. Премудрость Божия зачастую «аллегорически представляется Богоматерью» или Её отличительным достоинством; так, в Строгановском сборном иконописном подлиннике записано: «Церковь Божия София Пречистая Дева Богородица, т. е. девственных душа и неизглаголанного девства чистота, смиренной мудрости истина» [Кондаков 1905, 75]. Отождествление Софии с Богородицей имеет исключительно западное (ещё точнее – католическое) происхождение и проникает в Россию через Киев лишь в новейшее время; при этом к образу Пречистой Девы примешиваются мифологема Апокалиптической Жены и идея Непорочного Зачатия [см.: Флоровский 1995, 159–161]. Латинская надпись XII века из римской церкви Санта Мария в Космедине уже «открыто именует Богородицу Премудростию Божию» [Аверинцев 2006, 541]²⁵. Указанная тенденция постепенно размывает исходную богословскую твёрдость в именовании Премудростью одного лишь Христа и вносит неопределённость в понимание первоначального посвящения софийских храмов.

IV

В аутентичном христианском Предании «чаще всего», как верно отмечает П. Евдокимов, Софию «отождествляют с Сыном, потому что Сын – воплотившееся Слово, принявшее человеческий облик» [Евдокимов 2007, 363]. Поэтому нетрудно предположить, как понимали это имя византийские христиане первых веков. «Это было имя Христа, сына Божия, под этим именем предвозвещённого в Ветхом Завете» [Флоровский 1995, 145]. Ясно, что именно Иисусу Христу как воплотившемуся Слову изначально (то есть ещё при Константине) посвящён собор Святой Софии в Константинополе. «Вряд ли можно сомневаться, – пишет о. Георгий Флоровский, – что воздвигнутый в IV в. храм Премудрости был посвящён Христу, Воплощённому Слову. И напрасно догадываться, не посвящали ли тогда храмов отвлечённым идеям... У Юстиниана не было поводов изменять посвящение, когда вместо сгоревшего старого храма он

²⁵ Поэтому неправильно утверждать, что «в русском православии возникла тенденция отождествления Святой Софии и Пресвятой Девы» и что именно в русской религиозно-философской мысли присутствует «интересная тенденция ассоциирования библейской Премудрости и Богородицы», которая «отражает именно русскую специфику» [Новик 2010, 16–18].

воздвиг новый. В его время, во время напряжённых христологических споров, опять-таки всего уместнее было посвятить “великую церковь” именно Христу, Премудрости и Слову. Во всяком случае, впоследствии в Византии всегда и неизменно считали константинопольскую Софию храмом Слова» [Флоровский 1995, 145–146]. Прокопий Кесарийский свидетельствует: «Некогда в Византии городская толпа и подонки общества восстали против императора Юстиниана и произвели тот мятеж, который получил название “Ника”» (*De Aed.* I 1, 20). При этом мятежники «дерзнули сжечь и церковь христианскую [византийцы называют её храмом Софии (Премудрости), дав такое ей название как наиболее приличествующее Богу]» (*De Aed.* I 1, 21). Фраза в квадратных скобках – *Σοφίαν καλοῦσιν οἱ Βυζάντιοι τὸν νεῶν ἐπικαίριώτατα τῷ θεῷ τὴν ἐπωνυμίαν ἀπεργασάμενοι* – считается позднейшей вставкой [см.: Прокопий 1939, 204]; возможно, это перенесённая в текст маргиналия. Однако, даже если приведённая фраза не принадлежит самому автору «Построек», всё же мы находим в его тексте косвенное подтверждение её смысла. После подробного описания конструкции и украшения собора Святой Софии Прокопий делает знаменательный переход. «Теперь, – пишет он, – следует начать с храмов Богородицы Марии [τῆς θεοτόκου Μαρίας νεῶν]», поскольку «правильный ход рассказа [ὁ ἀληθὴς λόγος] идёт так, что от Бога нам нужно перейти к Его Матери [ἐκ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὴν αὐτοῦ μητέρα]» (*De Aed.* I 3, 1). До этого момента речь шла как раз о Софийском соборе Константинополя; следовательно, Прокопий тем самым подтверждает, что юстиниановский собор Софии – это, по его мнению, храм, посвящённый Богу.

В Киевской Руси хорошо понимали, что по своему посвящению константинопольская София есть храм Христа, «иже есть Премудрость Присносущное Слово», как замечает епископ Антоний Новгородский, побывший в Константинополе в начале XIII века [Флоровский 1995, 147–148]. Конечно, тема воплощения Слова посредством телесного «дома» обязательно связана с учётом очевидной роли Пресвятой Девы; однако это не даёт оснований полагать, что «древние храмы в честь Пр. Богородицы <...> имеют близкое отношение по своей идее к храмам св. Софии», поскольку, якобы, София понималась двояко – и как «Слово Божие», то есть Бог-Сын, и как Богородица, что при желании можно усмотреть в поздней иконографии Софии [Покровский 1910, 39–40]. Во-первых, исходной «софийной» иконой в восточнохристианской традиции является всё же «Ангел Великого Совета», изображающий Бога-Слово.

Во-вторых, ключевая библейская фраза «Премудрость созда себе дом» точно указывает на Слово, создавшее Себе дом, а под «домом» единственно логично разумеать Пресвятую Богородицу, «храм» воплотившегося Логоса. Поэтому в композиции «Храм Софии» – будь она иконописной или архитектурной – смысловое содержание (Премудрость) отсылает к воплотившемуся Слову, а форма (храм) – к Его «телу» или «дому», каковым для Богочеловека и является Пресвятая Дева Мария. Посему «богородичная тема» в описании храмов Святой Софии имеет отношение к *самому храму*, а не к его *посвящению* Премудрости Божией, каковая есть Христос. Понятие храма как такового не вызывает обязательных ассоциаций с Богородицей; когда мы слышим о храме, скажем, Николая Чудотворца, мы не ассоциируем это посвящение с Божией Матерью. Но если мы слышим о *храме Христа*, то тут же у нас возникает «богородичная» ассоциация, поскольку в христианском сознании Богородица устойчиво означена в качестве Его «храма».

Действительно, «в Богоматери впервые в истории человечества Божественная София предельно просветила человеческое существо» [Новик 2010, 17]; но это верно лишь в том смысле, что Христос-Премудрость принимает «человеческое существо» Девы для его просвещения Своим рождением от него. Иначе говоря, освящение человеческой природы происходит единственно мыслимым способом – воплощением Премудрости посредством Пресвятой Девы. Благодаря Божией Матери «Вездесущий стал Присутствующим, Невместимый обретает вместилище» [Аверинцев 2006, 539]. Идея Софии в христианстве оказывается тесно связанной «не только с Христом воплощённым, а и с личностным орудием Его Воплощения, представляющим в этой орудийной функции Творение в целом, т. е. с Богородицей» [Аверинцев 2006, 541]; другими словами, Богородица представляется «орудием» Логоса, и именно в этом своём качестве – и ни в каком ином – Она обладает «софийным» (или «софиологическим») значением. Из этого суждения о Богородице как «орудии» Софии никак нельзя вывести именование самой Девы «Софией». Разве чьё-либо орудие – даже самое незаменимое – может приобрести имя того, кто им пользуется? Если, вопреки Писанию, Преданию и здравому рассуждению, мы всё же поименовали бы Богородицу Софией, тогда нам пришлось бы с необходимостью переносить на Нёе весь тот «демиургический» смысл, который мы обнаружили в Книге Притчей, что никак не согласуется с *христианским* пониманием миростроения и определением статуса Богородицы в истории спасения.

Безусловно важен тот факт, что «софийное» посвящение главного собора в Киеве и в Константинополе визуально выражено одним и тем же способом – помещением изображения Пресвятой Богородицы в конху центральной апсиды, то есть в *центр* всеобщего внимания; смысл такого расположения образа Богоматери заключается в том, что материальный храм Софии есть *дом* Софии, а дом Софии-Слова есть Богородица, «вместилище Премудрости» [Евдокимов 2007, 359]. «Я хожу по пути правды, по стезям правосудия, – провозглашает София, – чтобы доставить любящим меня существованное благо, и сокровищницы их я наполняю» (Притч 8:20–21). Преподобный Иоанн Дамаскин (PG 96), в полном согласии с автором Книги Притчей, называет Богородицу «сокровищницей подлинной Премудрости [τῆς ἀληθοῦς σοφίας ὁ θησαυρός]» (1 Усп. 8), но, как видим, вовсе не самой Премудростью, «наполняющей» сокровищницу. В Богородице-Сокровищнице до срока сохраняется Сокровище-Премудрость, то есть Бог-Слово, и из Ней Он является нам. Таким же смысловым образом храм Софии есть наглядный образ Богородицы, а Бог-Слово (Премудрость) есть то «сокровище», которому этот храм посвящён и в честь которого он наименован. Пресвятая Дева в «софийном» контексте – это храм Слова. Именно поэтому в киевском соборном храме делается специальный иконоический акцент на Благовещении – событии, в котором статус Богородицы был впервые ясно обозначен как статус «храма Божия». Сцена Благовещения также является традиционной темой царских врат и, как увидим позже, темой первого на Руси надвратного храма, композиционно связанного с собором святой Софии как «домом Премудрости».

Итак, София Премудрость Божия прежде всего есть одно из наименований второго Лица Св. Троицы, то есть Бога-Сына, Бога-Слова, в Своем воплощении *посредством Девы* явленного человечеству в Иисусе Христе. Пресвятой же Богородице смысловым образом соответствует не *Премудрость*, а *храм Премудрости*. Фраза «Премудрость созда Себе дом», таким образом, означает: *Богом-Словом создана Дева для вселения Бога-Слова в Ней, как в Своем храме*.

Семантика «сокровищницы» подчёркнута и внешним видом константинопольского храма Софии, который *выглядит* именно так, как и должна выглядеть материальная форма, заключающая «сокровище» *внутри* себя. Подобно преобладающему числу византийских церковных построек, Святая София намеренно не украшена снаружи; «это скорее непроницаемая оболочка богатого по архитектуре и насыщенного декором интерьера»; её фасады лишены

какого-либо украшения, и богатейшая внутренняя отделка резко контрастирует «с глухим и аскетичным наружным обликом здания» [Яacobсон 1987, 26]. В композиции собора Святой Софии «акцент делался на внутреннем пространстве <...>, в то время как внешне он представлял собой монументальную, устойчивую, но лишённую каких-либо знаков присутствия Божества кирпичную массу» [Воскобойников 2014, 94]. Отсутствие фасадов [Кондаков 1884, 118; Седов 2001] объясняет тот факт, что София легко «обрастает» пристройками: последним нечего было собой скрывать или портить; заодно они обеспечивали дополнительную устойчивость здания собора [Кондаков 1884, 118]. В этом отношении константинопольская София *аналогична* иерусалимскому храму Гроба Господня, так же легко потерявшемуся в массиве окрестных пристроек.

В Каноне на Великий Четверг Космы Маюмского (который, кстати, изображён с этим каноном в руках на упомянутой выше иконе «Премудрость созда себе дом» из новгородского Кириллова монастыря) Богородица воспевается как *дом* Премудрости Божией, Которая «созда храм себе от чистыя неискусомужныя матере: в храм бо телесно оболкийся, славно прославился Христос Бог наш» [Прохоров 1985, 13]. В стихах Космы, таким образом, «прославлялась Премудрость-Христос, создавший храм Своей плоти от Богородицы» [Яковлева 1977, 396]. Протопресвитер Иоанн Мейендорф отмечал близкую корреляцию иконографической программы киевской Софии с названным каноном, соотносившим литургическое воспоминание о Тайной Вечере с тайной Воплощения Логоса и образом Премудрости Божией в Притч 9:1–11 [см.: Акентьев 1995, 91]. И названный канон, и общая идея Софийского собора в равной степени указывают на Деву Марию как на *храм* Слова-Премудрости. Киевский митрополит Климент Смолятич († после 1164) в своём «Послании пресвитеру Фоме» подтверждает эту взаимную смысловую «диспозицию» Девы и Слова: «Се бо глаголет Соломон: “Премудрость созда себе храмъ”. Премудрость есть Божество, а храмъ человечество, аки во храмъ бо вселися въ плоть, юже приять от Пречистыя Владычица наша Богородица истинный нашъ Христосъ Богъ. А еже “утвердивъ семь столповъ” сиречь семь соборовъ святыхъ и богоносныхъ нашихъ отецъ» [Климент 1980, 284]. Такова однозначная позиция одного из первых русских митрополитов.

В «Сказании о Святой Софии Цареградской», составленной на Руси в том же XII веке на основе более ранних греческих источников, повествуется, что само наименование собора было подсказано свыше. «Сядящу убо отроку тамо, и явися ему кажник нехто в свет-

ду одежду одеян, красен образом <...> и глагола отроку», повелевая тому передать строителям указание немедленно достраивать начатый храм, посвятив его «*святыя софия иже есть слово божие*» [Леонид 1889, 11–12]. Император «Иустиниян», услышав это указание, понял, «яко ангел божий бе», и обрадовался такой сверхъестественной поддержке своего начинания; «и паче же, яко увиде²⁶ церковное наречение, понеже не малы первее имяше печали о церковном наречении. Оттоле же прият таковое наречение церкви <да> имянуется *святая софия слово божие*, нареченное от ангела господня» [Леонид 1889, 12–13].

Более поздний, но не менее известный русский церковный писатель, новгородский монах и богослов XVI века Зиновий Отенский, остаётся на той же точке зрения, специально излагая её в своём сочинении «Сказание известно, что есть Софеи Премудрость Божия». Из текста следует, что в это время посвящение Софийского собора уже представлялось неясным и спорным. Инок Зиновий пишет: «Слышах прящихся не единого ни дву, но многих и глаголющих: что есть Софеи Премудрость Божия и в чие имя сия церковь поставлена и в которых похвалу освятися? Иногда же и ко мне приходяще от людей прящихся и с докучанием многим мене пытающе: “Скажи нам, что слышал еси о сем? Овии убо глаголют, яко освятися сия церковь во имя Пречистыя Богородица; овии же глаголют, яко несть zde имени сему в Руси ведомо, ниже Мудрости сия мощно толку въдати”» [Веретенников 1997, 151]. В ответ Зиновий, обращаясь и к авторитету «великаго Дионисия», и «ко Иоанну Дамаскину», ведёт речь «не от своего разума, но от священных источник» [Веретенников 1997, 151–153], приходя к выводу, что «все богословцы умыслиша постаси Сына Софеи, рекше Премудрость, Логос, сиречь Слово, Силу Божию и сим подобное» [Веретенников 1997, 155]. И когда в Константинополе «Иустиниян великий царь храм превелик и дивен созда, яков не обретется во вселенной красотою и величеством», то он посвятил этот храм «Софеи Божия, сиречь Премудрости» и «освати его в славу и похвалу Премудрости Единородному Сыну Божию» [Веретенников 1997, 155–156]. Богородица же, согласно Зиновию, – «родительница Божии Премудрости» [Веретенников 1997, 155], а вовсе не сама Премудрость.

Как видим, в связи с именованьем храмов в честь Святой Софии в восточнохристианской традиции последовательно проводится мысль о том, что именно в Деве, как в *Своём доме*, Бог-Слово встречается и мистически единится с человечеством, а поэтому уже нет

²⁶ Ошибочно вместо *увиде*.

необходимости изобретать никакую посредствующую сущность, имеющую отношение к связи двух миров, «к тайне встречи Творца и Творения» [Аверинцев 1994, 36]. При этом одной из устойчивых и общепринятых метафор Богородицы является именно *храм*. Так, преп. Иоанн Дамаскин называет Богородицу «скинией Божией [ἡ τοῦ Θεοῦ σκηνή]» (2 *Усп.* 8) [Иоанн Дамаскин 1997], что прямо переключается с Ин 1:14. Дева Мария, согласно Иоанну Дамаскину, – «Божия Скиния» (1 *Усп.* 1); Она имеет статус «богоприемной скинии [σκηνώματος]» (1 *Усп.* 10). Пресвятая Богородица является «одушевлённой и умственной Скинией Божией [τῇ ἐμψύχῳ καὶ λογικῇ σκηνῇ τοῦ Θεοῦ]. Ведь эта <Скиния> не энергии Божией явилась вместилищем, но сущностно восприняла Ипостась Сына Божия» (*Родж.* 6). Тот же Иоанн Дамаскин, говоря о Богородице, ссылается на слова Псалмопевца (Пс 64:5) как на символические прообразовательные указания на Святую Деву: «Насытимся благами дома Твоего; свят храм Твой, дивен в правде» (1 *Усп.* 12). И даже ветхозаветная Авраамова «скиния [σκηνή]» (Быт 18:1–6) – это прообраз Девы Богородицы (1 *Усп.* 9). Пресвятая Дева Мария «является святым и дивным храмом [ναὸς ἅγιος καὶ θαυμαστός], достойным всевышнего Бога»; Она «содействовала Создателю в том, чтоб Ему быть созданным, и Творцу в том, чтоб Ему быть сотворённым, и Сыну Божию и Богу в том, чтоб Ему воплотиться и вочеловечиться» (*Точное изложение* IV 14) [Иоанн Дамаскин 2002, 307]. Наконец, Богородица – «святой храм Божий [ναὸς Θεοῦ ἅγιος], который построил и в котором сотворил Себе жилище духовный Соломон – Начальник мира; храм, украшенный не золотом и бездушными камнями, но вместо золота сияющий Духом, вместо же дорогих камней имеющий многоценную жемчужину – Христа» (*Рожд.* 10) [Иоанн Дамаскин 1997, 258]. Популярное на Руси «Слово на Рождество Пресвятой Богородицы» Андрея Критского включает «семьдесят четыре символа Богородицы» [Дихачёв 1956, 165], среди которых и *храм Божий*: «Ныне Создателю всего устроился созданный храм; и творение уготовляется в новое Божественное жилище Творцу»²⁷. Эта метафора фиксировалась и визуальным образом; например, на миниатюре из греческой Псалтири (последняя треть XIII века; Публичная библиотека, Санкт-Петербург, греч. 269; ранее в *Cod. Sinait.* 38) изображена Богородица с Младенцем Христом и предстоящие им архангелы Михаил и Гавриил; Дева Мария изображена сидящей на троне в форме *трёхкупольного храма* [Лазарев 1986, табл. 419].

²⁷ См.: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life1480.htm>

Итак, Богородица, в соответствии с традиционными Её именованиями, есть «храм, вместивший Невместимого» [Яковлева 1977, 397], «вход и жилище <...> неприступного Бога» [Аверинцев 2006, 539]. В таком смысловом контексте городской кафедральный собор и главные ворота города, посвящённого Богу, ассоциируются именно с Богородицей в Её двух главных сотериологических функциях – быть домом (живым храмом) Бога и теми вратами, которыми Он входит в человеческий мир. Этот смысловой комплекс представляет собой семантическое ядро композиции «собор – ворота», организующей сакральное пространство Иерусалима, а за ним – Константинополя и Киева; эта же композиционная матрица транслируется в пространство других русских городов, приобретающих, таким образом, видимую связь с городом-образцом, Иерусалимом.

Доминирующее положение в этой композиции занимает собор, освящённый в честь Софии как воплощённого Бога-Слова. Премудрость же, как мы помним, проповедует возвышенное слово с возвышенностей городских (Притч 8:2). Киевская София, в полном соответствии с пространственной локализацией библейской Премудрости, построена на горе, «на вершине одного из холмов правого берега Днепра», а своей ступенчато-пирамидальной формой она и сама являет собой гору, представляется «как бы завершением холма» [Максимов 1976, 20]. Если София есть Христос, то Богородица (как «гора» или «скала») есть *основание* возвышенной проповеди Христа. «Посему так говорит Господь Бог: вот, Я полагаю в основание на Сионе камень, – камень испытанный, краеугольный, драгоценный, крепко утверждённый; верующий в него не постыдится» (Ис 28:16). Гора – это ещё одна метафора Пресвятой Девы. Иоанн Дамаскин в Слове на Рождество Богородицы восклицает: «Радуйтесь, горы [ὄρη]²⁸, то есть создания разумные [λογικαὶ φύσεις], стремящиеся к высотам духовного созерцания [τῆς πνευματικῆς θεωρίας]. Рождается подлинная гора Господня [ὄρος Κυρίου], возвысившаяся и лежащая над всяким холмом и всякой горой человеческой и величием ангельским, от которой без содействия рук телесно благоволил быть отсечённым краеугольный камень [ἀκρογωνιαίος λίθος]²⁹ – Христос» (Рожд. 6) [Иоанн Дамаскин 1997,

²⁸ Здесь аллюзия на Пс 113:4–6: «Горы прыгали, как овны <...>. Что вы прыгаете, горы, как овны».

²⁹ См. Дан 2:34–35: «доколе камень не оторвался от горы без содействия рук <...>; а камень, разбивший истукана, сделался великою горою и наполнил всю землю». Ср. Пс 117:22–23; Мф 21:42–44; Лк 20:17–18; Деян 4:11–12. Гора, упоминаемая здесь, согласно «толковалась как Богоматерь, а чудесным образом отделившийся от неё камень как Иисус Христос» [Вздоров 1989, 35].

254]. Ветхозаветный прообраз Богородицы, по словам преп. Иоанна Дамаскина, – это «гора Даниила, от которой оторвался краеугольный камень» (1 Усп. 9); указанный эпизод сна Навуходоносора из Дан 2:34–35 символизирует рождение Иисуса Христа пресвятой Девой. Богородица – это «вершина, святостью превосходящая Синай, которую скрывают не дым, не тьма, не буря, не устрашающий огонь, но просвещающее блистание [ἡ φωτιστικὴ ἑλλάμψις] Всесвятого Духа» (Рожд. 6).

Этой последней метафоре можно найти и *визуальное* подтверждение: освещённый всеми своими светильниками, собор Святой Софии в Константинополе, «видимо, давал огромное зарево»; так, Павел Силенциарий (VI в.) «утверждает, что он мог соперничать со знаменитым фаросским маяком» [Фрейберг 1974, 57]. Прокопий Кесарийский свидетельствует, что храм Софии «наполнен светом и лучами солнца [φωτὶ δὲ καὶ ἡλίου μαρμαρυγαῖς ὑπερφῶς πλήθει]» (*De Aed.* I 1, 29); «можно было бы сказать, что место это не извне освещается солнцем, но что блеск рождается в нём самом: такое количество света распространяется в этом храме [φαῖης ἂν οὐκ ἔξωθεν καταλάμπεσθαι ἡλίῳ τὸν χῶρον, ἀλλὰ τὴν αἴγλην ἐν αὐτῷ φύεσθαι, τοσαύτη τις φωτὸς περιουσία ἐς τοῦτο δὴ τὸ ἱερὸν περιέχεται]» (*De Aed.* I 1, 30) [Прокопий 1939, 209]. Собор как изнутри блистающая гора – это, конечно, визуальная отсылка к метафорическому образу Богородицы как «вершины, превосходящей Синай».

Согласно толкованию Иоанна Дамаскина (1 Усп. 12), Богородица – это та самая «гора Божия, гора высокая», о которой восклицал псалмопевец (Пс 67:16); это та гора, «на которой Бог благоволил обитать и будет Господь обитать вечно» (Пс 67:17). Иоаким и Анна, родители Богородицы, тоже суть «мысленные горы [ὄρη νοητὰ]» (Рожд. 9). В упоминавшемся Каноне на Успение Космы Маюмского читаем: «Изречения и гадания пророков предъявили воплощение Твое от Девы, Христе <...>. Взирайте, народы, и дивитесь: святая и преславная гора Божия вземлетя выше небесных обителей, земное небо вселяется на земле небесной и нетленной. <...> Небесные врата возвысились, Ангелы воспели, и Христос принял девственное сокровище своей Матери»³⁰. Здесь Богородица именуется и святой горой Божией, и Небесными вратами (о смысловой связи образа Божией Матери и образа врат речь пойдёт позже).

Снаружи Софийский собор в Константинополе – это действительно *гора* из камня и кирпича, «сокровищница», напрочь лишён-

³⁰ См.: http://azbyka.ru/otechnik/Kosma_Maiumskij/kanon_na_uspenie_presvjatyja_bogorodicy

ная фасадов, заставляющая искать *смысл* всего этого господствующего над городом сооружения не снаружи, а внутри [Седов 2001], – так же, как Бог-Логос поместил Себя внутри Богоматери и, уже родившись от Девы, – внутри преображённого Им мира. Византийский храм – визуальная доминанта города, но подлинный смысл этого доминирования обнаруживается не в самой внешности храма, а в его внутреннем осмысленном содержании, объясняющем собой и масштаб, и местоположение этого сооружения. Смысл всей архитектурной композиции, условно говоря, – не в самом городском центре, как он первично дан взгляду, а в центре этого городского центра. Грандиозность внешней формы объяснена и оправдана лишь тем, *что* она в себе содержит³¹.

Киевская София тоже представляет собой аллюзию на гору-Богородицу. Многими отмечается «ступенчатая объёмная композиция здания» [Максимов 1976, 20], его *нарастание* от периферии к центру³². Основная композиционная особенность киевского памятника, по словам Н. И. Брунова, «состоит в строгом пирамидальном построении наружных масс первоначального здания, сильно расчленённого и, вместе с тем, замечательно единого» [Брунов 1940, 121], что создаёт *образ горы*. Общий силуэт киевского храма динамично повышается «к центральному значительно большему по размеру куполу»; при этом, как считает Т. Н. Вятчина, «ярусное многоглавие киевского собора по своему архитектурному образу гораздо ближе Софии Константинопольской (где сходным образом движение архитектурных масс по большим и малым полукуполом направлено к куполу), чем современным ему многокупольным средневизантийским храмам XI в. <...> с их спокойной статичностью и уравновешенностью в завершении храма» [Вятчина 1984, 30]. Однако снаружи и София Константинопольская выглядит

³¹ По словам Г. К. Вагнера, «разнообразие решений интерьера символизировало богатство духовной жизни христианина, в противовес чему лаконизм внешнего оформления храма означал <...> аскетизм его внешней жизни» [Вагнер 1980, 24]. Этот тезис (восходящий к мнению Д. С. Лихачёва) применим не ко всякому христианскому храму. Так, собор Покрова на Рву демонстрирует прямо противоположный подход к организации смыслового соотношения интерьера и экстерьера, а барочный храм стремится к *равновесию* внутреннего и внешнего украшения.

³² «Массы собора в его первоначальном виде со всех сторон нарастали от периферии к центру, образуя стройную пирамиду. Нарастание начиналось в одноярусных открытых галереях, доходивших до половины высоты стен основной части. Оно продолжалось в её покрытии, которое в ступенях трёх ветвей креста и в угловых группах (состоящих каждая из трёх барабанов), а также в нарастающих к центру апсидах и барабанах над ними последовательно со всех сторон усиливалось по направлению к центральному, наиболее высокому барабану и его куполу, венчающему всё здание. Эта пирамидальная композиция отличается динамическим характером: массы активно нарастают и вздымаются всё выше и выше к центральной части здания» [Брунов 1940, 121].

довольно *статично*, поскольку вся её динамика «спрятана» внутри; в киевском же храме динамика очевидна извне, что только акцентирует его обращённость в окружающее пространство, включённость в него и, тем самым, «распространение» самого собора на окружающее пространство, его (пространства) *сугубая* сакрализация – не столько подчинение пространства господствующей над ним доминанте, сколько их соподчинение единой «идее». Киевская София (в отличие от константинопольского прототипа) *активна* в своей видимой форме, она не замкнута на себя, а разомкнута в окружающее городское пространство. Собор связывают с окружающим пространством его конструктивные особенности: «выступы апсид на востоке и лестничных башен на западе, как бы вторгавшиеся в это пространство, которое само входило внутрь собора через открытые арки его галерей»; ступенчатая объёмная композиция Софии «не только связывала здание с окружающим пространством, но и наделяла его монументальностью» [Максимов 1976, 20], как бы *распространяя* храм за его физические границы, визуально превращая город в храм, завершением (вершиной, «верхом») которого становился сам собор³³.

В общем облике Константинопольской Софии *округлое* (сферическое, куполовидное) возвышается и зрительно преобладает над лежащим в его основании *базиликальным* и даже затмевает его. Иначе говоря, ротонда, не без умысла употреблённая в качестве формы Св. Гроба, начала «перемещаться», цитироваться в сооружениях, которые должны были выразить ту же идею, что и ротонда Анастасиса: священный центр, «излучающий» сакральность во всё окружающее пространство. В Киеве это «излучение» передано уже более видимым образом: многочисленные «верхи» как бы расходятся от центрального купола и за счёт этого возникает эффект видимого проникновения собора в окружающее пространство. Ротонда главного барабана «тиражируется» в барабанах малых куполов, «рассеиваясь» в разные стороны и создавая эффект движения ключевой формы вовне. Здание собора «прорастает» в городское пространство, «источая» в него свою сакральность. Следовательно, описанным ранее оптическим «подъёмом» от периферии города к его центру не исчерпывается визуальная функция киевской Софии; за счёт активного «выступления» собора в город происходит обратное движение: вначале собирая город вокруг себя, собор затем отдаёт себя городу,

³³ То же можно сказать и о новгородском Софийском соборе, который находился «в тесной связи с окружающим пространством, осуществлявшейся ступенчатой многообъёмной композицией и открытыми проёмами входов» [Максимов 1976, 28].

инициируя уже обратное движение взгляда, наполненного впечатлением сакральности, от центра к периферии.

Третьей метафорой Богородицы, наряду с «храмом» и «горой», является *город Божий*, Иерусалим. «Ибо, – заявляет преп. Иоанн Дамаскин, – не нуждается в прославлении от нас Божия Скиния [τοῦ Θεοῦ τὸ σκῆνωμα], град Божий [ἡ πόλις τοῦ Θεοῦ], о котором славное возвещается, как сказал о нём божественный Давид: *Славное возвещается о тебе, град Божий* (Пс 86:3). Ведь кого же подразумевать нам под градом невидимого и неопикуемого Бога, всё содержащего в Своей горсти, как не Ту единственную, неопикуемо вместившую пресущественное Слово Божие, образом подлинно преестественным и пресущественным, о которой славное возвещается Самим Господом?» (1 Усп. 1). Пресвятая Дева – это «город Бога Живого [πόλις Θεοῦ ζῶντος]» (Рожд. 9). Успение Богородицы метафорически описано так: «Живой город Господа Бога сил [ζῶσα πόλις Κυρίου Θεοῦ τῶν δυνάμεων] ввысь поднимается» (2 Усп. 3) [Иоанн Дамаскин 1997, 258–279]. Указанная здесь смысловая связь Девы Марии, города Божиего и Успения как события, связавшего земное дерзание с небесным покровительством, находит своё визуальное выражение в Успенских соборах русских городов и монастырей.

Подводя итог всему сказанному выше, можно однозначно заключить, что между иерусалимским храмом Гроба Господня (Анастасисом) и соборами Святой Софии в Константинополе и Киеве имеется не только синтаксическое соответствие, но и семантическое тождество, поскольку их посвящения совпадают. Названные храмы находятся *в отношении синонимии*, то есть выступают как архитектурно-иеротопические синонимы, своим формально различным именованнем указывая на один и тот же «референт» – Иисуса Христа как воплотившуюся посредством Девы Марии Божественную Премудрость.

Поскольку София-Премудрость есть Слово Божие, «Имже вся быша», то и храм, посвящённый Софии, призван, помимо всего прочего, наглядно являть «архитектурную» функцию Слова, прямо выражать собой зиждительную, «здательную» Его роль³⁴. Всякий храм в таком визуальном-семиотическом контексте является *иконой Слова*; храм, специально посвящённый Софии, – Его сугубая икона, как бы *надписанная*, особо отмеченная Его именем.

³⁴ Ср. с близким по смыслу мнением А. И. Яковлевой: «Особое значение в ряду подобий, вторящих строю замысленного Богом творенья, получает образ христианского храма – наиболее совершенный, пластичный и вещный “образ мира”, “икона” вселенной, мироздания» [Яковлева 1977, 390]; в религиозном контексте икона как изобразительный текст о творении обязательно сообщает и о его Творце.

При этом в иконографии (в самом привычном значении этого слова) *носитель* изображения – доска, стена или иная поверхность – не имеет отношения к образу; в архитектуре же сам храм как *носитель* изображения *есть* образ. В указанном отношении храм Софии как материальный объект есть *образ Богородицы*, в то время как *смысл* этого храма, выраженный через его посвящение, именование, – Христос как вочеловечившийся Логос. В этом заключается отличие храма как архитектурной иконы от иконы «рукописной». Иконная доска как предмет (носитель изображения) ничего не означает; храм как носитель изображений и носитель имени являет собой в своей наглядности определённый двоякий образ: во-первых, Богородица как исток Спасения; во-вторых, Небесный Град как конечный ориентир Спасения.

Наконец, *трапеза* Софии – это общепризнанная аллегория причастия, которое совершается *в храме*. Тема Софии, таким образом, включает в себя взаимно увязанные идеи Евхаристии и храма (в широком смысле – Церкви) как места, в котором происходит взаимное схождение небесного и земного в перспективе всеобщего единения в святости.

В заключение привожу сводную таблицу известных мне храмов, посвящённых Софии Премудрости Божией. Храмы перечислены в хронологическом порядке согласно времени их сооружения. При наличии нескольких разновременных вариантов одного и того же храма указывается время постройки первого и последнего. В перечень не включены приделы (престолы) в честь святой Софии Премудрости Божией, расположенные в храмах с иным заглавным посвящением. К этому списку можно добавить нереализованный проект архитектора Виктора Захарова – собор Святой Софии на Ахун-горе в Сочи (2009).

Таблица 1

Христианские храмы в честь
святой Софии Премудрости Божией

№	Местоположение	Время постройки	Территория (совр. государство)
1	Сердик (совр. София)	ок. 313 / 537	Болгария
2	Константинополь (совр. Стамбул)	ок. 328 / 537	Турция
3	Месембрия (совр. Несебр)	кон. V – нач. VI вв.	Болгария

4	Никея (совр. Изник)	VI в.	Турция
5	Салоники	VIII в.	Греция
6	Беневенто	762	Италия
7	Киев	ок. 960 / 1037 (1046)	Украина
8	Новгород	989 / 1050	Россия
9	Полоцк	1030 / 1060	Беларусь
10	Охрид	ок. 1040	Македония
11	Трапезунд (совр. Трабзон)	1263	Турция
12	Мистра	между 1351 и 1365	Греция
13*	Эдесса	XIV в.	Греция
14**	Никосия	XIV в.	Кипр
15	Москва, Лубянка	1480-е / 1692	Россия
16	Москва, Средние Садовники	1493 / сер. XVII в.	Россия
17	Вологда	1612	Россия
18	Тобольск	1621 / 1686	Россия
19	Свияжск	1735	Россия
20	Ярославль, Савино	1766	Россия
21	Лаишево	1767 / 1870	Россия
22	Царское Село	1788	Россия
23***	Гродно	1807	Беларусь
24****	Рыбинск, Софийский монастырь	1863 или 1865	Россия
25	Тула, духовная семинария	1877	Россия
26	Барятино, Софийский монастырь	1904	Россия
27	Вашингтон	1904 / 1955	США
28	Харбин	1907 / 1932	Китай
29	Лаишево, Троицкий монастырь	1912	Россия
30	Лос-Анджелес	1952	США
31*****	Рим	1969	Италия
32	Белосток	1998	Польша
33	Ессентуки	2011	Россия
34	Харьков, Залютино	2012	Украина
35	Самара	строится с 2005	Россия
36	Годеново	строится с 2013	Россия
37	Витебск	проект 2015	Беларусь

* Переименован в честь Успения Пресвятой Богородицы в XVII в.

** Ныне мечеть Селимие на территории, оккупированной Турцией.

*** Перестроен из католического костёла в 1586 г., переосвящён. Уничтожен в 1961 г.

**** Разрушен.

***** Собор Украинской греко-католической церкви.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов 2016 – *Аванесов С. С.* Сакральная топика русского города // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2016. № 1 (7). С. 71–114.
- Аверинцев 1971 – *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. Москва, 1971. С. 206–266.
- Аверинцев 1994 – *Аверинцев С. С.* Премудрость в Ветхом Завете // Альфа и Омега. 1994. № 1. С. 25–38.
- Аверинцев 2001 – *Аверинцев С. С.* «Премудрость созда себе дом»: Речь на открытии выставки русских икон в Ватикане 29 июля 1999 года // Новый мир. 2001. № 1. С. 162–168.
- Аверинцев 2006 – *Аверинцев С. С.* Премудрость Божия построила дом (Притчи 9:1), чтобы Бог пребывал с нами: концепция Софии и смысл иконы // *Аверинцев С. С.* София-Логос. Киев, 2006. С. 536–547.
- Айналов, Редин 1899 – *Айналов Д., Редин Е.* Древние памятники искусства Киева. Софийский собор, Златоверхо-Михайловский и Кирилловский монастыри. Харьков, 1899.
- Акентьев 1995 – *Акентьев К. К.* Мозаики киевской Св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Византинороссика: Труды Санкт-Петербургского Общества византийско-славянских исследований. Вып. 1: Литургия, архитектура и искусство византийского мира. Санкт-Петербург, 1995. С. 75–94.
- Алпатов 1977 – *Алпатов М. В.* Фрески церкви Успения на Волотовом поле / Фотографии Л. А. Мацулевича. Москва, 1977.
- Антыпко 2012 – *Антыпко М. И.* К проблеме возникновения развитой иконографии «Спас Благое Молчание» // XI Филевские чтения. Материалы научной конференции. Москва, 2012. С. 3–5.
- Арсений 1898 – *Арсений, еп.* Филофея, патриарха Константинопольского XIV в., три речи к епископу Игнатию с объяснением притчей: Премудрость созда себе дом. Новгород, 1898.
- Асеев 1984 – *Асеев Ю. С.* Зодчество древнего Киева X–XIII вв. в контексте мирового архитектурного процесса // Древнерусский город. Киев, 1984. С. 5–10.
- Афонасин 2002 – Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства / Пер., предисл., комм. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург, 2002.

- Афонасин 2008 – Афонасин Е. В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. Санкт-Петербург, 2008.
- Береговой, Голиченко 1989 – Береговой Н. Н., Голиченко Т. С. Греческая культура и отечественная философская мысль времён средневековья // Философская и социологическая мысль. 1989. № 3. С. 111–113.
- Болотов 1994 – Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Том 2. Москва, 1994.
- Брунов 1940 – Брунов Н. И. К вопросу о самостоятельных чертах русской архитектуры X–XII вв. // Русская архитектура. Москва, 1940. С. 106–126.
- Булкин 1985 – Булкин В. А. Древнерусское зодчество в оценке летописи // Труды Отдела древнерусской литературы. Том. 38. Ленинград, 1985. С. 210–214.
- Бычков 1989 – Бычков В. В. Традиция символизма в древнерусской эстетике // Византия и Русь. Москва, 1989. С. 133–138.
- Ваганова 2004 – Ваганова Н. А. С. Н. Булгаков – «византийский гуманист» XX века (иконография Софии Премудрости и софиология С. Н. Булгакова) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2. 2004. № 2. С. 190–231.
- Вагнер 1980 – Вагнер Г. К. От символа к реальности. Развитие пластического образа в русском искусстве XIV–XV веков. Москва, 1980.
- Ванеян 2010 – Ванеян С. С. Архитектура и иконография. «Тело символа» в зеркале классической методологии. Москва, 2010.
- Веретенников 1997 – Макарий (Веретенников), архим. Инок Зиновий Отенский – новгородский богослов XVI века // Альфа и Омега. 1997. № 1 (12). С. 134–156.
- Вздорнов 1973 – Вздорнов Г. И. О первоначальной росписи Волоотовской церкви // Византия. Южные славяне и древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура: Сборник статей в честь В. Н. Лазарева. Москва, 1973. С. 281–295.
- Вздорнов 1989 – Вздорнов Г. И. Волоотово. Фрески церкви Успения на Волотовом поле близ Новгорода. Москва, 1989.
- Воронин 1961 – Воронин Н. Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков. Том 1: XII столетие. Москва, 1961.
- Воскобойников 2014 – Воскобойников О. С. Тысячелетнее царство (300–1300): Очерк христианской культуры Запада. Москва, 2014.
- Выголов 1994 – Выголов В. П. Надвратные храмы древней Руси (проблемы эволюции и происхождения) // Памятники русской архитектуры и монументального искусства: Столица и провинция. Москва, 1994. С. 3–36.

- Вятчанина 1984 – *Вятчанина Т. Н.* О значении образца в древнерусской архитектуре // Архитектурное наследство. Вып. 32. Москва, 1984. С. 26–31.
- Гашенко 2016 – *Гашенко А. Е.* Семантика целостности архитектурно-градостроительной морфологии городского центра // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2016. № 2 (8). С. 82–96.
- Генисаретский 2015 – *Генисаретский О. И.* Иерусалимская анатопия // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 2 (4). С. 126–131.
- Горский 1989 – *Горский В. С.* Образ мира в Софии Киевской // Философская и социологическая мысль. 1989. № 6. С. 62–70.
- Громов 1996 – *Громов М. Н.* Образ Софии Премудрости Божией как символ древней Руси // Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI–XVII века. Москва, 1996. С. 46–56.
- Гуляницкий 1993 – Древнерусское градостроительство X–XV веков / Общ. ред. Н. Ф. Гуляницкого. Москва, 1993.
- Гуран 2009 – *Гуран П.* Константинополь – Новый Иерусалим на пересечении священного пространства и политического богословия // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред. А. М. Лидов. Москва, 2009. С. 35–57.
- Дионисий 2002 – *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. Г. М. Прохорова. Санкт-Петербург, 2002.
- Евдокимов 2007 – *Евдокимов П.* Искусство иконы: Богословие красоты. Клин, 2007.
- Евсеева 1982 – *Евсеева Л. М.* Две символические композиции в росписи XIV в. монастыря Зарзма // Византийский временник. Том 43. Москва, 1982. С. 134–146.
- Инишев, Бедаш 2016 – *Инишев И. Н., Бедаш Ю. А.* Визуальное, социальное, образное: зрительное восприятие как фактор современной культуры // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2016. № 1 (7). С. 9–25.
- Иоанн Дамаскин 1997 – *Преп. Иоанн Дамаскин.* Творения. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер., комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. Москва, 1997.
- Иоанн Дамаскин 2002 – *Преп. Иоанн Дамаскин.* Творения. Источник знания / Пер., комм. Д. Е. Афиногенова и др. Москва, 2002.
- Ириней 1996 – *Св. Ириней Лионский.* Творения. Москва, 1996.
- Климент 1980 – *Климент Смолятич.* Послание пресвитеру Фоме // Памятники литературы древней Руси. XII век. Москва, 1980. С. 282–289.

- Князев 1999 – Князев А., прот. Понятие и образ Божественной Премудрости в Ветхом Завете // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 17–40.
- Комеч 1987 – Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. Москва, 1987.
- Кондаков 1884 – Кондаков Н. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1884.
- Кондаков 1905 – Кондаков Н. Лицевой иконописный подлинник. Издание Высочайше учреждённого Комитета попечительства о русской иконописи. Том 1: Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Санкт-Петербург, 1905.
- Лазарев 1986 – Лазарев В. Н. История византийской живописи. Москва, 1986.
- Леонид 1889 – Памятники древней письменности и искусства. Вып. 78: Сказание о Святой Софии Цареградской. Памятник древней русской письменности исх. XII века. По рукописи исх. XIV века / Изд. подг. архимандрит Леонид. Санкт-Петербург, 1889.
- Лидов 1989 – Лидов А. М. Образ «Христа-архиерея» в иконографической программе Софии Охридской // Византия и Русь. Москва, 1989. С. 65–90.
- Лидов 2006 – Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия: Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. Москва, 2006. С. 9–31.
- Лидов 2009 – Лидов А. М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва, 2009.
- Лихачёв 1956 – Лихачёв Д. С. Средневековый символизм в стилистических системах древней Руси и пути его преодоления (к постановке вопроса) // Академику Виктору Владимировичу Виноградову к его шестидесятилетию: Сборник статей. Москва, 1956. С. 165–171.
- Лихачёв 1979 – Лихачёв Д. С. Великое наследие. Москва, 1979.
- Лосев 1989 – Лосев А. Ф. История античной философии. Москва, 1989.
- Лосев 1992 – Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Москва, 1992.
- Максимов 1976 – Максимов П. Н. Творческие методы древнерусских зодчих. Москва, 1976.
- Новик 2010 – Вениамин (Новик), игумен. Софиологическое понимание Богородицы в русской религиозно-философской мысли // Софиология. Москва, 2010. С. 16–23.

- Ориген 2003 – *Ориген*. Комментарии на Евангелие от Иоанна / Пер. с греч., введ., прим. А. Г. Дунаева // Богословские труды. Сб. 38. Москва, 2003. С. 97–119.
- Покровский 1910 – *Покровский Н. В.* Памятники христианской архитектуры, особенно русские. Санкт-Петербург, 1910.
- Прашков 1975 – *Прашков Л.* Хрелева башня Рильского монастыря и её стенопись // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. Москва, 1975. С. 147–171.
- Прокопий 1939 – *Прокопий Кесарийский*. О постройках / Пер. С. П. Кондратьева // Вестник древней истории. 1939. № 4. С. 201–298.
- Прохоров 1985 – *Прохоров Г. М.* Послание Титу-иерарху Дионисия Ареопагита в славянском переводе и иконография «Премудрость созда себе дом» // Труды Отдела древнерусской литературы. Том 38. Ленинград, 1985. С. 7–41.
- Саваренская 1984 – *Саваренская Т. Ф.* История градостроительного искусства. Рабовладельческий и феодальные периоды. Москва, 1984.
- Савельев 1988 – *Савельев Ю. Р.* Византийская архитектурная традиция и русское зодчество конца X – начала XII вв. // Древний и средневековый Восток. Часть 2. Москва, 1988. С. 319–340.
- Саврей 2005 – *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Москва, 2005.
- Седов 2001 – *Седов В.* Собор святой Софии в Константинополе [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.projectclassica.ru/v_o/01_2001/1_2001_o3.htm (дата обращения: 13.05.2016).
- Сидоров 1987 – *Сидоров А. И.* Гностическая философия истории (каиниты, сефиане и архонтики у Епифания) // Палестинский сборник. Вып. 29 (92). Ленинград, 1987. С. 41–56.
- Сидорова 1971 – *Сидорова Т. А.* Волотовская фреска «Премудрость созда себе дом» и её отношение к новгородской ереси стригольников в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Том 26. Ленинград, 1971. С. 212–231.
- Спешилова 2016 – *Спешилова Е. И.* Интерпретация имени *Аристотель* в аналитической философии // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. Т. 10. Вып. 2. С. 483–489.
- Тверской 1953 – *Тверской Л. М.* Русское градостроительство до конца XVII века. Планировка и застройка русских городов. Москва, Ленинград, 1953.
- Трубецкой 1993 – *Трубецкой Е. Н.* Умозрение в красках // Философия русского религиозного искусства XVI–XX вв. Москва, 1993. С. 195–219.

- Флоренский 1990 – Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Москва, 1990.
- Флоровский 1995 – Флоровский Г., *прот.* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Альфа и Омега. 1995. № 1 (4). С. 145–161.
- Фрейберг 1974 – Фрейберг Л. А. Византийская поэзия IV–X вв. и античные традиции // Византийская литература. Москва, 1974. С. 24–76.
- Якобсон 1987 – Якобсон А. Л. Закономерности в развитии средневековой архитектуры IX–XV вв. Византия. Греция. Южнославянские страны. Русь. Закавказье. Ленинград, 1987.
- Яковлева 1977 – Яковлева А. И. «Образ мира» в иконе «София Премудрость Божия» // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. Москва, 1977. С. 388–404.

Материал поступил в редакцию 18.07.2016