

СОФИЯ ПРЕМУДРОСТЬ БОЖИЯ

(к новгородскому изводу)

Тема Софии Премудрости Божией необыкновенно широка. Занимая одно из центральных мест в христианском богословии, она вобрала в себя долгую и сложную историю символов, понятий и идей Священного Писания, которые были разработаны в богатой традиции святоотеческой литературы. В неисчерпаемой софиологической тематике мы обратимся к воплощению Премудрости Божией в иконографии, более конкретно — к новгородскому изводу иконы «София Премудрость Божия», который восходит к храмовому образу новгородского Софийского собора. Но прежде попытаемся коротко остановиться на традиции толкования Премудрости в святоотеческой литературе.¹

Тема Премудрости встречается во многих книгах Ветхого Завета и единодушно интерпретируется христианской традицией как пророчество о Христе. Эту идентификацию можно найти уже в Евангелии (Лк. 11, 49; Мф. 23, 34), апостол Павел определяет Христа как «Божью силу и Божию премудрость», «который сделался для нас премудростью от Бога» (1 Кор. 1, 24). На основании этого утверждения христианские авторы понимают Премудрость в двух смыслах: как естественную премудрость мироздания, которая занимала в свое время и греческих философов, и как персонифицированную, или «истинную», Премудрость, воплотившуюся во Христе. Греческая патристика рассматривала мудрость античной философии как нашедшую свое завершение в Христе.² Идентификация Премудрости с Христом укоренилась в богословии православной церкви как основа понимания Троицы в классической схеме, выработанной каппадокийской школой экзегезы в IV в.

В традиции толкования Премудрости особого внимания заслуживает текст, приписываемый Анастасию Синаиту. Он получил широкое распространение в славянской письменности в составе различных сборников.³ Сочинение построено в форме вопросов и ответов, и в 42-м вопросе автор дает интерпретацию IX главы из Книги Притчей Соломоновых, которая является важнейшим ветхозаветным текстом о Премудрости: «Премудрость созда себе дом и утверди столпов семь, закла своя жертвенная, и раствори в чаше своей вина, и угодова свою трапезу. Посла своя рабы, созывающи с высоким проповеданием на чашу, глаголющи: „Иже безумен, да уклонится ко мне“. И требующим ума рече: „Приидите, ядите мой хлеб и пейте вина, еже растворих вам“». Синаит понимает Премудрость как Слово, которое сделалось плотью и жило среди нас. Семь колонн — семь даров Святого духа, которые покоятся

¹ Подробнее об этом см: *Meyendorff J. L'icôno-graphie de la Sagesse divine dans la tradition byzantine // Cahiers archéologiques. 1959. T. X. P. 259—262; Etingov O. E. Iconografia di Gesù Cristo come immagine dell'incarnazione della Sofia Sapienza Divina // Sofia la Sapienza di Dio / A cura di G. C. Azzaro e P. Azzaro. Roma, 1999. P. 91—96.*

² *Meyendorff J. Wisdom — Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme // DOP. 1987. P. 391.*

³ На Русь этот текст попал в составе «Изборника Святослава 1073 года».

на нем, согласно Исае (11, 2). Вино, растворенное в чаше, он объясняет как единение Божества с плотью в лоне Девы, которое рождает Спасителя, Бога и человека единого. Премудрость посылает апостолов во все концы мира, чтобы призвать людей познать Бога, и для отпущения грехов наших она дает нам есть и пить от своей божественной плоти и от своей святой крови.

Это толкование делает особый акцент на евхаристическом аспекте, развитом впоследствии византийскими гимнографами: первая песнь канона «на великий четверток» Козьмы Майумского, да и весь канон представляют собой один из этапов осмысления идеи Премудрости византийской гимнографией, где Премудрость толкуется также как Церковь — Тело Христово и воплощение Премудрости.

Особенно важным этапом в развитии софиологии был XIV в., когда в лоне православной церкви разгорается исихастская полемика. Тема Премудрости становится одной из самых актуальных в спорах исихастов с их оппонентами. В русле гуманистического возрождения византийские мыслители вновь обращаются к древним эллинским традициям и образам, среди которых древнегреческая София — одна из центральных фигур.

Григорий Палама расширяет интерпретацию Премудрости, толкуя ее не только как ипостась воплощенного Слова, но и как существенный атрибут Божества, энергию, присущую всем лицам Троицы. Он говорит о Премудрости, общей для Отца, Сына и Святого Духа, не отождествляя ее, однако, с сущностью божией и обвиняя в этой ведущей к пантеизму ошибке своих противников. Речь идет, таким образом, о Премудрости — божественной энергии, атрибуте и божественной манифестации всей Троицы, и это не исключает того, что только Сын является *воплощенной* Премудростью. Развивая тринитарный персонализм, греческое богословие утверждает единство божественного бытия, выраженное и в единстве божественной воли и «энергии».⁴

В этом контексте неудивительно, что символический образ Софии появляется и в искусстве палеологовского времени, и явление это можно понять не только как влияние «гуманизма», но и как попытку со стороны исихастов противопоставить Премудрость божью мудрости языческих философов. Каким же образом воплощаются в искусстве сложные понятия и символы Премудрости Божией? Прежде всего следует отметить некоторые особенности искусства палеологовского периода, определившие направление формирования иконографических сюжетов. Первостепенную важность в это время приобретают поиски образного истолкования центрального таинства церкви — евхаристии, стремление пояснить в образе его мистический смысл, поиски стройной образной системы, раскрывающей идею всего домостроительства спасения. Наряду с иллюстрациями отдельных моментов литургии появляется ряд тем, задача которых — раскрыть смысл таинства посредством отвлеченных символических изображений: трапеза Софии, причащение апостолов Софией и др. Эти темы представляют собой образную передачу текста Притчи Соломона 9, 1—7 «Премудрость созда Себе дом...».⁵

⁴ *Meyendorff J. L'iconographie de la Sagesse... P. 262.*

⁵ *Успенский Л. Исихазм и «гуманизм» — палеологовский расцвет // Вестник Русского западноевропейского патриаршего экзархата. 1967. Т. 58. С. 121—122.*

Такое внимание к евхаристии, как нам кажется, связано с тем особым значением, которое исихасты придавали основным таинствам церкви, считая их важнейшим звеном в процессе обожения человека. Как грех и смерть передавались, начиная с Адама, путем естественного рождения, так и жизнь дается новым рождением, крещением и евхаристией, соединяющими нас с Христом. Между преображенной плотью Христа и нашим телом существует связь посредством таинства, утверждал Григорий Палама. Возрождение человеческой природы, раз и навсегда совершенное Христом, осуществляется для каждого из нас в таинствах. Крещение и евхаристия имеют для Паламы большее значение, чем другие христианские таинства, поскольку именно в них является все домостроительство божие. Следуя за апостолом Павлом, приписывавшим всем равное достоинство, «показывая, что они все суть одно тело, тело Христово и уди от части» (I Кор. 12, 27), потому что прили от одного и того же духа, Палама говорит о том, что крещение восстанавливает «подобие» божие, утраченное из-за греха. Поэтому спасающая, освящающая и обживающая благодать связана с крещением и евхаристией и во всей полноте присутствует в Церкви. Вне благодати таинств, дарующей в Церкви божественную жизнь верующим, для него не существует ни христианского опыта, ни духовной жизни. В этом богословии таинств и в еклесиологии содержится также обоснование учения об обожении.⁶

Другой характерной чертой палеологовского искусства было широкое распространение ветхозаветных тем, которые были предметом особого интереса и трактовались как символы и прообразы новозаветных событий. Проблема символов, теснейшим образом связанная с вопросом о путях познания Бога, была одной из наиболее острых в исихастских спорах. Византийские гуманисты, утверждая непознаваемость Бога, с одной стороны, и возможности человеческого ума познать все, что не есть Бог, — с другой, не видели иного моста между человеческим и божественным кроме символа.⁷ Григорий Палама противопоставляет этой точке зрения свою теорию символов, где символ не понимается как посредник между субъектом и объектом видения. «Гот, кто созерцал Бога не посредством чужого символа, а в естественном символе, видел Бога», — пишет он.⁸ Эту мысль развивает и другой представитель исихазма, патриарх константинопольский Филофей, утверждая, что символы являются выражением настоящей реальности, видимым явлением событий. Премудрость приносит себя в жертву на кресте не посредством символов и образов, но реальными действиями.⁹

⁶ *Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997 (Subsidia Byzantinorossica. Т. II). С. 222—224.

⁷ «Общепринятый догмат церкви, полученный нами от Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, — пишет Никифор Григора, — состоит в том, что Бога видеть невозможно, разве что посредством телесных символов и образов» (цит. по: *Мейендорф И.* Жизнь и труды... С. 256).

⁸ Под «естественным символом» Палама понимает Христа как символ, но лишь в той мере, в какой он сам себя показал. «По человеколюбию, — пишет он, — Христос стал Своим собственным символом, то есть Он Сам явился таким образом, чтобы это было доступно восприятию учеников, не воспринимавших до того его Божества». Подробнее об этом см.: *Мейендорф И.* Жизнь и труды... С. 262—268.

⁹ *Арсений (Иващенко)*, еп. Филофея, патриарха константинопольского XIV века, три речи к епископу Игнатию с объяснением изречения Притчей: «Премудрость созда себе дом». Новгород, 1898. С. 103.



Рис. 1. «Премудрость создала себе дом». Первая половина XVI в. ГТГ.

Таким образом, в этот период изображения символического характера приобретают особое значение и широко распространяются — несмотря на запрет 82-го правила Трулльского собора (691—692) изображать символы, заменяющие образ воплощенного Слова божия. Иллюстрация библейского текста из Притчей как нельзя лучше раскрывает глубокий смысл таинства евхаристии, и образы его воплощаются прежде всего в иконографической программе храмовых декораций: церковь святого Клементя в Охриде (1295), фрески Грачаницы (1321), Дечаны (1348), Зарзм (середина XIV в.).

Иконографическая традиция Премудрости, распространенная в странах византийского круга, находит свое отражение и в образах новгородского искусства: росписи храма Успения на Волотовом поле (1363), икона «Премудрость созда Себе дом» из монастыря святого Кирилла близ Новгорода (XVI в., ГТГ, рис. 1),¹⁰ две одноименные деревянные резные иконы конца XVI в. (ГИМ и ГРМ, рис. 2).¹¹ Тема пиршества пронизана в этих памятниках мыслью о новой праведности и предстает как евхаристия, созидание дома Премудростью является делом домостроительства божия, научение неразумных — актом спасения. Все эти примеры иллюстрируют идентичность концепции и иконографической интерпретации — Премудрость, представленная в образе ангела, Слова-Христа, воздвигает свой храм на семи столпах, мистическая трапеза же ее — символ евхаристии.

Следует иметь в виду, что мистический опыт исихазма был не новым явлением в религиозной жизни Византии, но одним из направлений духовного опыта православия, истоки которого восходят к первым векам христианства. В сочинениях Евагрия Понтийского, Григория Нисского, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Симеона Богослова уже были высказаны основные положения этого аскетического опыта, который в палеологовский период переживает новое возрождение и широко распространяется во всем православном мире. Заслуга Григория Паламы заключается, главным образом, в том, что он смог выразить аскетическую традицию восточного монашества в виде концептуального учения, которое впоследствии было канонизировано византийской церковью.

Это духовное возрождение затронуло все стороны жизни византийского общества — от внутреннего совершенствования и отношения к таинствам до общественной жизни. Конечно же, оно не могло не отразиться и в искусстве этого времени.¹² Влияние это выразилось не только

¹⁰ Опубликовано: Sofia la Sapienza di Dio. P. 321.

¹¹ Плесанова И. И. Два резных деревянных образа из Русского музея // Памятники культуры. Новые открытия. М., 1979. С. 209—217.

¹² Изучение влияния исихазма на искусство стран византийского круга уже давно стало предметом исследования, и этому вопросу посвящена обширная литература. Назовем лишь некоторые работы: Vasić M. L'hésychasme dans l'Eglise et l'art des Serbes du Moyen Age // L'art byzantin chez les Slaves. Recueil Th. Uspenskij. 1930. Т. 1. Paris, P. 110—123; Голейзовский Н. К. 1) «Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи // ВВ. 1965. Т. XXVI. С. 219—238; 2) Исихазм и русская живопись XIV—XV вв. // ВВ. 1968. Т. XXIX. С. 196—209; Bakalova E. La société et l'art en Bulgarie au XIV-e siècle (L'influence de l'hésychasme sur l'art) // Actes du XIV-e Congrès international des études byzantines. II. Bucarest, 1975. P. 33—38; ряд работ опубликован в сборнике «L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIV-e siècle» (Belgrad, 1987); Đurić V. Les miniatures du manuscrit parisinus graecus 1242 et l'hésychasme. P. 89—94;



Рис. 2. «Премудрость создала себе дом». Резная деревянная икона (створка складня).
Конец XV—начало XVI в. Мастер Аняния. ГРМ.

Korač V. La lumière dans l'architecture byzantine tardive, en tant qu'expression des conceptions hésychastes; *Tachiaos A. E.* Hesichasm as a Creative Force in the Fields of Art and Literature. P. 117—123. Этого вопроса касается в своих исследованиях и О. С. Попова: *Попова О. С.* 1) Византийская аскеза и образы искусства XIV в. // Древнерусское искусство. Исследования и атрибуции. СПб., 1997. С. 96—111; 2) Некоторые проблемы позднего византийского искусства. Образы святых жен Марии и Анастасии. Древнерусское искусство. Византия и древняя Русь. СПб., 1999. С. 348—357; *Popova O.* Volti di luce. Icone di Bisanzio. Calendario. Milano, 1994.

в попытке выразить художественным языком то особое состояние соединения с божественным, достигаемое в результате духовного восхождения, фаворский свет, преображающий плоть, но и в появлении новых концепций в иконографии, которые должны были акцентировать основные положения исихазма. Как показал, к примеру, А. Петцольд, исследуя цикл изображений Акафиста в монументальной живописи XIV в., формирование новых иконографических концепций и трактовка образов Христа и Богородицы иллюстрируют точку зрения исихастов на основополагающие проблемы христианской догматики — явление Воплощения, человеческую и божественную природы Христа, процесс обожения, отношение между вочеловечившимся Богом и обоженным человеком и, наконец, роль Церкви в этом процессе.¹³

В русле указанной традиции формируется и концепция храмовой иконы Софийского собора. Появление этого сюжета в Новгороде — одном из крупнейших культурных центров древней Руси, конечно же, не случайно: уже в XI в. город освящает свой главный храм во имя святой Софии. Интерес к теме Премудрости издавна засвидетельствован и в древнерусской литературе.¹⁴ Среди письменных памятников XV в. особый интерес для иконографии Премудрости представляет анонимный текст, имеющий прямое отношение к храмовому образу новгородского собора. Он сохранился во многих рукописях под названием «Толкование Софии Премудрости Божией» и был написан, по-видимому, одновременно или чуть позже иконы Софии (самый ранний дошедший до нас список восходит к XV в.). О важности этого текста для иконописной софиологической традиции говорит тот факт, что фрагменты его порой воспроизводились на лицевой стороне некоторых икон (одна из них находится в местном ряду иконостаса Троице-Сергиева Успенского собора,¹⁵ другая — центральная часть складня второй половины XVI в., Третьяковская галерея, рис. 7)¹⁶. Текст «Толкования» был положен и в основу статей о Софии Премудрости Божией в некоторых иконописных подлинниках (в частности, в Строгановском). Уже в начале XX в. исследователи указывали на этот текст и публиковали его, оставив, однако, без должного комментария, возможно, по причине необычности его содержания (А. Амман называет его малопонятным).¹⁷ Обратимся к нему и мы, так как памятник этот предостав-

¹³ Pätzold A. Der Akathistos-Hymnos. Die Bilderzyklen in der Byzantinischen Wandmalerei des 14. Jahrhunderts. Stuttgart, 1989 (гл. «Die Akathistos-Bilder 13—24 als Zeugnisse der hesychastischen Frömmigkeit»). S. 91—99).

¹⁴ Пути проникновения учения о Премудрости Божией на Русь, обзор памятников письменности и документальных свидетельств, связанных с этой темой, собраны и рассмотрены в исследовании А. Аммана: Amman A. Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland // *Orientalia Christiana Periodica*. 1938. Т. IV. P. 127—141.

¹⁵ Текст был списан о. П. Флоренским до того, как икона была поновлена и обложена ризой, закрывшей надпись, и затем был им опубликован. См.: Флоренский П. Столп и утверждение истины. М. 1914. С. 385—386. Т. В. Николаева предполагает, что иконы местного ряда были написаны в конце XVI в. мастерами Оружейной палаты Московского Кремля. См.: Николаева Т. В. Древнерусская живопись Загорского музея. М., 1977. С. 37.

¹⁶ Опубликована: Sofia la Sapienza di Dio. P. 306. Автор описания А. Лукашов сообщает, что текст был переписан в XIX во время поновления иконы.

¹⁷ Г. Д. Филимонов в своем исследовании «Очерки русской христианской иконографии. София Премудрость Божия» (Вестник общества древнерусского искусства за

ляет редчайшую возможность увидеть образ Премудрости глазами людей, живших в ту далекую эпоху, и, быть может, лучше понять идеи, вдохновлявшие кисть иконописца.

Икона Софии Премудрости Божией появляется в составе местного ряда иконостаса Софийского собора в середине—третьей четверти XV в. Древнейшее упоминание о ней относится к 1510 г., когда великий князь Василий Иванович III приказал «устроить в Новгороде свечу неугасимую перед Софиею Премудростью Божиею день и ночь по старине, как прежде было».¹⁸

Икона относится, по-видимому, к более раннему времени, о чем свидетельствует живопись, сохранившая признаки XV в.¹⁹ Среди ранних изображений Премудрости можно назвать икону из Благовещенского собора Московского Кремля,²⁰ миниатюру из рукописи Апостола, хранящейся в архиве Санкт-Петербургского филиала ИРИ РАН (рис. 7),²¹ шитую пелену начала XVI в., ГИМ.²²

1874—1876 гг. Т. 1) публикует текст по спискам XVI—XVII вв. А. Никольский (*Никольский А.* София Премудрость Божия. Новгородская редакция иконы и служба Св. Софии. СПб., 1905 (Отгиск из «Вестника археологии и истории». Т. XVII)) использует рукопись XV в. Чудова монастыря № 320. Л. 341—343. Вторая часть текста, которую автор считает продолжением толкования Софии (публикация на с. 12—13), как нам кажется, не имеет отношения к рассматриваемому памятнику и представляет собой фрагмент какого-то другого сочинения; о П. Флоренский (*Флоренский П.* Столп и утверждение истины) в сносках 706—711 приводит целый ряд рукописей, содержащих «Толкование». В работах Н. П. Кондакова (*Кондаков Н. П.* Лицевой иконописный подлинник. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. СПб., 1905. С. 75) и Ф. И. Буслаева (*Буслаев Ф. И.* Для истории русской живописи XVI в. // *Буслаев Ф. И.* Соч. СПб., 1910. Т. 2. С. 302—304) опубликован текст, который вошел в строгановский подлинник. К сожалению, этот интереснейший памятник до сих пор не имеет критического издания, что очень затрудняет его использование. Указанные публикации сделаны по разным спискам XV—XVII вв. и воспроизводят различные, порой значительно отличающиеся друг от друга редакции.

¹⁸ ПСРЛ. Т. 4. С. 537.

¹⁹ См.: *Гордиенко Э. А.* Большой иконостас Софийского собора (по письменным источникам) // ИС. Л., 1984. Вып. 2 (12). С. 214—215.

²⁰ Икона была опубликована А. И. Яковлевой как памятник 60-х годов XVI в. (*Яковлева А. И.* Образ мира в иконе «София премудрость божия» // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 388—403). Л. И. Лифшиц относит ее к раннему XV в. и связывает с тверской школой (*Лифшиц Л. И.* Икона Софии Премудрости божией из Музеев Московского Кремля. Доклад на конференции «К тысячелетию русской художественной культуры». Москва, ВНИИ искусствознания. Октябрь 1988 г.) Это исследование осталось нам недоступным. Ссылаемся согласно сведениям, опубликованным Е. Остащенко: (Византия. Балканы. Русь. Иконы конца XIII—первой половины XV века. Каталог выставки. Москва. 1991. С. 250). См. также описание иконы Е. Остащенко: *Sofia la Sapienza di Dio*. P. 72—74. Заметим, что первым исследователем, указавшим на связь новгородской иконы с группой памятников византийского круга палеологовской эпохи, изображающих Премудрость, был о. И. Мейендорф: см. примеч. 1, с. 274, а не Л. И. Лифшиц, как пишет Е. Остащенко.

²¹ Опубликована: *Смирнова Э. С.* Лицевые рукописи великого Новгорода. XV вк. М., 1994. С. 393. Эта миниатюра, впрочем, имеет некоторые иконографические особенности: благословляющий Христос предстает внутри мандорлы Софии, а не над ней, в собственном ореоле славы; Богородица изображена по типу Воплощение, а не Никопей; престол Софии поддерживают троны — деталь, отсутствующая в традиционном изводе.

²² Опубликована: *Яковлева А. И.* Образ мира... С. 393.

В центре иконы в ореоле славы мы видим огненного крылатого ангела в царском облачении, восседающего на троне, опирающемся на семь столпов. В правой руке его жезл, в левой — свиток, который он прижимает к груди. Ноги его покоятся на круглом камне. Ангелу предстают Богородица, поддерживающая обеими руками медальон с изображением Младенца, и Иоанн Предтеча, прижимающий правую руку к груди. В левой же он держит свиток со словами «Се Агнец Божий...» (Ин. 1, 29). Над ангелом предстает Спаситель, благословляющий обеими руками. Над ним простирается небесный свиток, поддерживаемый ангелами, в центре которого изображена Этимасия.

Премудрость имеет облик ангела. Заимствованная из иудаизма идея ангела-мессии вошла в богословие уже в первые века христианства и широко использовалась в патристической экзегезе. В приложении к Христу она акцентировала его назначение в мире в той мере, в какой воплощенное Слово является «посланником» Бога.

Образ Премудрости-Христа в виде ангела не нов для иконографии православного Востока. Уже в VI в. в катакомбах Кармуза близ Александрии христиане изображают крылатого ангела с надписью «София Иисус Христос». Обычно подобные изображения, которые можно встретить и в миниатюре, и в монументальном искусстве, возводят к возведенному Исайей Ангелу Великого Совета (Ис. 9, 6—7 согласно Септуагинте), образу мессии — Христа — Слово Божие.²³

Огненность лика является существенным отличием ангела новгородской иконы от всех указанных выше образов. Красный цвет занимает особое место в системе христианской символики. Согласно Дионисию Ареопагиту, аллегории, имеющие происхождение от огня, богословие полагает превыше всех прочих. Концепция огня, очищающего и обновляющего, лежит в основе теофаний Ветхого Завета.²⁴ Это — постоянный атрибут Бога и признак явления его на землю. В Новом Завете красный цвет — символ огня и крови, приобщения к жертве Христовой, символ огненного крещения и опять же — атрибут Бога и признак явления его на землю.

Вот как поясняет огненность лика древнерусское «Толкование Софии Премудрости Божией»: «Огонь есть божество, попаляя страсти тленные, просвещая же душу чисту».²⁵ Эта мысль перекликается с утверждением Паламы о том, что в приобщении к божественной благодати страстные силы души не убиваются, а преобразуются. Определяя огонь как божество, не подразумевает ли древнерусский книжник божественную энергию, о которой говорил Палама, один из образов явления и раскрытия Бога в мире. В этой концепции православие раскрывает свое учение об обожении человека, дает обоснование просвещению человека Духом Святым. Обожение и есть уподобление свету. «Я свет миру», — сказал о себе Христос (Ин. 8, 12).

Автор «Толкования» пишет далее: «Одеяние света и престол, на нем же сидеть, онаго будущаго света покой являеть». Интересно отметить, что форма трона, на котором восседает Премудрость, с точностью по-

²³ *Meyendorff J. L'iconographie de la Sagesse. P. 270.*

²⁴ *Heinz-Mohr G. Lessico di iconografia cristiana. Milano, 1982. P. 165.*

²⁵ Цит. текст по опубликованной А. Никольским рукописи XV в.: Чуд., № 320. Л. 341—343). См.: *Никольский А. София Премудрость Божия. С. 11—12.*

вторяет форму Этимасии на небесном свитке—вводя, таким образом, параллелизм мира дольного и мира горнего. Вспомним здесь эсхатологическое учение Паламы — один из ключевых аспектов его богословия. Для Паламы эсхатологическое будущее является уже существующей в настоящем реальностью, ибо видение фаворского света есть реальность, тождественная «начатку воскресения», который все христиане получают при крещении. В духовной жизни христианин ищет будущее царство божие, которое уже сейчас присутствует в таинствах. Христос, искомый и обретаемый исихастами внутри себя, является Царем будущего, а со-зерцаемый ими божественный свет есть свет «будущего века».²⁶

Интересную параллель огненного Ангела—Христа мы находим в статье С. Нерссян.²⁷ Автор исследует образ ангела в нартексе церкви святого Клементя в Охриде (конец XIII в.) и сопоставляет его с рядом аналогичных изображений в иллюминированных кодексах предшествующего периода. Рассмотренные изображения иллюстрируют текст второй пасхальной гомилии Григория Назианзина. Пророк Аввакум указывает Григорию на видение ангела, держащего в руке свиток со словами ΣΗΜΕΡΟΝ ΣΩΤΗΡΙΑ ΤΩ ΚΟΣΜΩ — «ныне спасение миру». Слова эти встречаются и в пасхальном каноне Иоанна Дамаскина (ирмос 4-й песни), где ангел назван φαωσφόρον ἄγγελον — «светоносный Ангел».²⁸ Ангел—Христос, явившийся Аввакуму, в ранних рукописях изображается в белом одеянии, и лишь в рукописи XIV в. (Paris. gr. 543, f. 27 v.) одеяние его приобретает красный цвет. Огненность в этом случае равнозначна светоносности, и ангел новгородской Премудрости продолжает, таким образом, традицию, сложившуюся в искусстве византийского круга.

С. Нерссян отмечает другую особенность в изображении ангела, появившуюся лишь в рукописи XIV в., — он имеет восьмиугольный нимб. Нимб такой формы, представляющий собой два наложенных один на другой ромба (либо один ромб), как атрибут божества в изображении теофании появляется лишь в палеологовскую эпоху²⁹ и указывает на воплощенное Слово: ангел церкви святого Клементя имеет нимб, вписанный в ромб, восьмиугольный нимб мы видим у ангела на иконе Третьяковской галереи «Премудрость созда себе дом», в Дечанах ангел—Премудрость не имеет такого нимба, но вся фигура его вписана в ромб.

Новгородский ангел отличается отсутствием как крестчатого, так и восьмиугольного нимба. Мы видим лишь венец в окружности обычного нимба. Таким образом, он не имеет иконографических признаков, которые указывали бы на личность Христа. Это обстоятельство, имея в виду и огненность лика, дает повод предположить, что изображение Ангела—Премудрости может представлять не просто Христа—Премудрость, но всю Троицу, точнее, *персонификацию*, символического Ангела, носителя той божественной энергии, присущей всем лицам Троицы, как

²⁶ Мейендорф И. Жизнь и труды... С. 263.

²⁷ Nersessian S. Der. Note sur quelques images se rattachant au thème du Christ-Angel // Cahiers Archéologiques. Т. 13. P. 209—216.

²⁸ Pallas D. I. Himmelsmächte, Erzengel und Engel // Reallexikon zur byzantinischen Kunst (RLBK). Т. III. Coll. 107—108.

²⁹ Порой эти геометрические фигуры находятся внутри ореола славы, как в сцене Преображения (парижская рукопись Иоанна Кантакузина № 1242, написанная в 1371—1375 гг.; храмы Периблептос и Пантанасса в Мистре). См.: Nersessian S. Der. Note sur quelques images... P. 214.

ее толковали исихасты. Светоносный Ангел—Премудрость не только отражает божественный фаворский свет, но и является его источником, единственным каналом, по которому освящающая благодать изливается в мир.

Называя Премудрость Сыном и Словом Божиим, древнерусский толкователь в то же время определяет ее как «неизреченного девства чистота, смиренная мудрости истина». В некоторых редакциях добавлено: «Церковь Божия, София, Пречистая Дева Богородица». Как же понимать все эти определения, которые на первый взгляд, кажется, противоречат друг другу? В этом пассаже можно выделить два основных определения Премудрости: Премудрость—Церковь и Премудрость—девство.

Первое определение традиционно: литургические тексты толкуют Премудрость как Церковь, Тело Христово, возведенное миру словами Господа. Христос и Церковь являются воплощением Премудрости. Это объясняет также, почему по византийскому обряду чтение главы 9-й из Книги Притчей Соломоновых является литургическим чтением как для службы освящения храма, так и для богородичных праздников: в обоих случаях хотели представить образ Слова, принявшего плоть, одушевленным храмом которого стала Богородица, олицетворяющая Церковь.³⁰

Согласно традиционному толкованию, и Богородица как храм, в котором воплотилось Слово, и Церковь являются делом премудрости. Образ храма — одна из важнейших тем софиологии. Во всех типах софийных икон мы находим символическое изображение храма. На новгородской же иконе, хотя на ней и нет видимого его изображения, идея домостроительства божия присутствует и очень важна — образ храма передан семью столпами, исходящими из-под трона Софии. Более того, как показала А. И. Яковлева, вся композиция иконы построена в виде плана храма, который разрастается до образа вселенной: в небесной дуге с Этимасией и ангелами угадывается полукругие алтаря; в фигурах Богородицы и Предтечи — протяженность стен. Небесная дуга, опирающаяся на фигуры Богородицы и Предтечи, образует прямоугольник, покрытый сводом. Эта геометрическая фигура, образующая абрис вселенной, является в то же время конструкцией храма. Храм стремится совпасть со вселенной, это наиболее совершенный образ мира, «икона» вселенной. Дом Премудрости — это обширный дом мироздания.³¹

Космический символизм иконы Премудрости находится в тесной связи с иконографией другого памятника — новгородского извода Покрова Богоматери. Небесный свод, простираемый ангелами в иконе Премудрости, соотносится с покровом, символом заступничества Богоматери, символически представляющим небесную твердь.³² В обоих памятниках образ храма, разрастающегося до образа мира, космический символизм его пространства восходят к библейской космологии, модель которой в свою очередь имеет образцом скинию Моисея, устроенную по образцу и подобию вселенной (апостол Павел называл ее «то

³⁰ Meyendorff J. L'iconographie de la Sagesse. P. 261.

³¹ Яковлева А. И. Образ мира... С. 392.

³² Благодарим Э. А. Гордиенко, обратившую наше внимание на эту важную деталь. См.: Гордиенко Э. А. «Покров» в новгородском изобразительном искусстве // Древний Новгород: История. Искусство. Археология. М., 1983. С. 324.

булов косник ѓв» — Евр. 9,1). Подробное описание устройства мира согласно библейской космологии с большим количеством иллюстраций можно найти в IV книге «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, сочинении, широко распространенном в древнерусской письменности.³³ «Первое пространство от земли до тверди — это наш мир, в котором живут ангелы, люди и всё нынешнее состояние; а от тверди до верху, до свода — второе пространство, небесное царство, куда Христос, вознесшись, первый из всех вошел, обновив для нас путь новый и живой», — пишет Козьма.³⁴ Именно в этом пространстве, между небесной твердью (невидимой на иконе Премудрости) и небесным сводом (а в композиции Покрова — между мафорием Богоматери и сводом центрального нефа храма-вселенной), в символическом измерении, соответствующем святая святых скинии, находится полуфигура благословляющего обеими руками Христа. Обоснование такого расположения мы находим в девятой главе Послания к евреям апостола Павла, где Христос символически входит в святая святых скинии благодаря своей искупительной жертве как ходатай нового завета, «ибо Христос вошел не в рукотворенное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие».

Другой деталью, углубляющей идею созидания храма, понимаемую и как созидание Церкви, является изображение камня, на котором покоятся ноги Премудрости. «Нозе же имать на камени; на семь бо камени съзиждо церковь мою, и паки, на камени мя веры утверди», — толкует древнерусский книжник, цитируя сначала Матфея (16, 18), а затем ирмос из воскресной заутрени.

Что касается определения Премудрости как «девства», речь здесь идет об одном из аспектов понимания Софии, который древнерусский книжник связывает с традицией монашества: «Елико бо ихъ любить девство, подобятся Богородици. Си бо възлюби девство, и роди Господа Иисусъ Христа. Любящи бо девство ражають словеса детельнаа рекше неразумныа научають. Си же възлюби Иоанъ Предтеча, и крести Господа Иисусъ Христа. Устав же девства покажаетъ житье жестоко... Иматьже девство лицо девичье, огненно». Наиболее совершенным воплощением «девства» и его носительницей является Богородица, причем в определении ее девства важен прежде всего духовный аспект: девственность понимается как внутреннее целомудрие души, смирение и непорочность, которые являются важнейшими добродетелями иноческого подвига, поэтому София, которую толкователь на деле отождествляет с Богородицей, и выступает в тексте как идеал девственности. Это отождествление часто можно встретить и в гимнографии. Дева Мария с древнейших времен почиталась как покровительница монашества, воплотив в себе важнейшие иноческие добродетели.³⁵ Согласно Григорию

³³ Исследование иллюстраций см.: *Редин Е. К.* «Христианская топография» Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. М., 1916. С. 108 и след.

³⁴ Там же. С. 111.

³⁵ В древней церкви с IV в. на основе апокрифических сказаний Богородица почиталась как Дева — служительница Иерусалимского храма. В это время в церкви учреждается институт диаконисс, появляется женское монашество и окончательно устанавливаются обряды литургического освящения девства. Подробнее об этом см.: *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. СПб., 1914. Т. 1. С. 72—100; СПб., 1915. Т. 2. С. 78—380; а также: *Троцкий С. В.* Диакониссы в православной церкви. СПб., 1912.

Паламе, Мария в период пребывания во храме, сосредоточив свой ум на обращение в себя и непрестанную молитву, прозревает тайну божественного материнства, сосудом которого ей суждено стать. «Эта Матерь-дева одна является как бы границей тварной и нетварной природ, и те, кто знают Бога, узнают и в ней вместилище Невместимого».³⁶

В девственности Софии наш толкователь видит воплощение монашеской добродетели, ибо «любящие девство» есть не кто иные, как иноки. «Толкование», возникшее, по всей вероятности, в монастырской среде, отражает ее идеалы. Ведь именно на этот период — конец XIV—XV вв. — приходится расцвет святости и монашеской жизни на Руси. Возросшая роль иноческого подвига, который рассматривался как высочайший образец христианской жизни, в немалой степени был связан с распространением исихазма на Руси и эсхатологическим обоснованием института монашества исихастами. Св. Григорий видел в монашестве разновидность пророческого служения.

И здесь мы должны обратиться к фигуре Иоанна Предтечи, который, как говорит «Толкование», возлюбил девство и, как все любящие девство, рождает словеса деятельные, поучая неразумных. В образе Предтечи византийская традиция всегда подчеркивала аскетическое, отшельническое начало. В палеологовский период в связи с возросшим значением иноческого идеала культ Предтечи приобретает особое значение. К 1296 г. относится самое раннее сохранившееся изображение его в виде Ангела пустыни, которое широко распространяется в поздневизантийском искусстве.³⁷ Соотнесенность ангельской темы с иноческой необычайно важна для православной культуры этого периода. Тема осененности иноческих деяний ангельской помощью и небесным покровительством отразилась в целом ряде памятников византийского круга, связанных с монашеской темой.³⁸ Фрески Софии Премудрости божией Успенского собора в Москве изображают Предтечу и Богородицу крылатыми, в виде ангелов. Эти образы представляют «девство», ангельский лик, развивая идейную направленность новгородской Премудрости.

По словам Григория Паламы, на Предтечу, «как на свой первый образец, устремлены взоры тех, кто покинул мир». Действительно, он «был не только Предтечей Христа, но и Предтечей его Церкви, а также, братия, Предтечей нашей монашеской общины». Как Иоанн Креститель возвестил миру близкий приход Мессии, так и иноки возвещают приближение второго пришествия. В этих словах Паламы мы находим и объяснение выражения «словеса деятельные». «Делание, а не знание Писания приносит спасение», — пишет он.³⁹

³⁶ *Мейендорф И.* Жизнь и труды... С. 209.

³⁷ *Lafontaine-Dosogne J.* Une icône d'Angélos au musée de Malines et l'iconographie du saint Jean-Baptiste ailé // *Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire.* Bruxelles, 1978. P. 122—144; *Вздорнов Г. И.* Икона «Иоанн Предтеча ангел пустыни» — памятник круга Феофана Грека // *Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1975—1976.* М., 1977. С. 171—180.

³⁸ Подробнее об этом см.: *Смирнова Э. С.* Образ монашества в русской живописи XIV в. // *Древнерусское искусство: Сергей Радонежский и художественная культура Москвы XIV—XV вв.* СПб., 1998. С. 63—77.

³⁹ *Мейендорф И.* Образ мира... С. 271.



Рис. 3. София Премудрость Божия. Новгород. Сторона хоругви.
Первая половина XVI в. ГРМ.

Обратимся вновь к древнерусскому тексту: «Имать же надъ ушима торока, еже аггели имуть. Житье бо чисто со аггелы равно есть; тороци бо есть покоище Святаго Духа. На главе же венечь ей царскы; смиренная бо мудрость царствуетъ страстми». Здесь толкователь опять говорит о добродетелях иноческого подвига: сам внешний облик Премудрости подобен ангельскому лику, ибо ангел всегда представлялся идеальным образом святости, а праведное житие инока уподоблялось ангельскому.

Ангел—Премудрость прижимает к сердцу свиток, который держит в руке, тот же жест мы видим и у Иоанна Предтечи, причем Предтеча в этом варианте изображен почти фронтально, с небольшим поворотом головы в сторону Премудрости. Жест этот повторяется во всех памятниках новгородского происхождения: в шитой пелене с изображением Софии Премудрости Божией начала XVI в. из ГИМ,⁴⁰ в миниатюре из Апостола из архива Санкт-Петербургского филиала ИРИ РАН (рис. 7), в хоругви первой половины XVI в. из церкви великомученика Никиты в Новгороде (рис. 3).⁴¹ В другом варианте, как, например, на иконе Благовещенского собора Московского Кремля, на иконе ГРМ (из собрания Н. П. Лихачева, рис. 4),⁴² Предтеча обращен к Софии и имеет жест, характерный для деисусной композиции. Таким образом, перед нами два варианта положения Предтечи.

Вероятно, первый вариант (рука Предтечи на груди) был начальным, затем в результате копирования иконы, возможно, произошло явление аттракции: похожая схема и персонажи (Богородица и Предтеча) в результате определенной инерции мышления превратились под кистью иконописцев в своего рода «деисус». Обратимся поэтому к первому варианту — Предтеча, как и Премудрость, прижимает руку к сердцу. Жест этот находит свое объяснение в антропологии исихазма, в так называемой мистике сердца, ибо сердце считалось средоточием телесной и духовной жизни человека и играло важную роль в психофизическом способе молитвы исихастов. Палама пишет: «Великий Макарий, наученный энергией благодати, и нас научает, что ум и все помышления души находятся в сердце как в своем органе». «Именно в сердце должен „спуститься“ ум, чтобы заново обрести „неподвижность“ и, таким образом, восстановить в человеке внутреннюю гармонию, разрушенную грехом».⁴³

Задача подвижнической жизни — целомудрие — определяется как чистота сердца: «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс. 50, 12). Интересно отметить, что и в русской софиологии сердцу отводится важная роль. Вот как пишет об этом о. П. Флоренский: «Чистота сердца, девственность и целомудренная непорочность есть необходимое условие, чтобы узреть Софию-Премудрость, чтобы быть всыновленным в Вышний Иерусалим. Понятно, почему это — так. Сердце является органом для восприятия горнего мира. Посредством сердца созерцается перво-

⁴⁰ Опубликована: *Яковлева А. И.* Образ мира... С. 393.

⁴¹ Опубликована: «Пречистому образу твоему поклоняемся...». Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1995. С. 263.

⁴² Там же. С. 64.

⁴³ Подробнее о роли сердца в богословии исихазма см.: *Мейендорф И.* Жизнь и труды... С. 204—208.



Рис. 4. София Премудрость Божия. XVI в. ГРМ.

зданный корень личности, Ангел ея, и через этот корень устанавливается живая связь с Матерью духовной, — с Софиею, разумеемою, как Ангел-Хранитель *всей* твари, единосущной в любви, получаемой через Софию от духа... В Богородице сочетается сила Софийная, то есть ангельская, и человеческое смирение».⁴⁴

Премудрость немислима без Богородицы, ибо в ней Слово находит свое Воплощение, и это событие рассматривается как величайшее проявление Премудрости Божией. Софиологическое осмысление образа Девы Марии можно наблюдать в культе и в богослужебной поэзии с VI—VII вв.⁴⁵ В поэтических образах гимнографии она награждается теми же софийными характеристиками, какие имеет Премудрость—Христос. В Акафисте о ней говорится: «Свет неизреченно родившая», «премудрых превосходящая разумом», «верных озаряющая смыслы» (икос 2). Осо-

⁴⁴ Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 351—352, 358.

⁴⁵ Kriazeff A. Mariologie biblique et liturgie byzantine // Irenikon. 1955. Т. XX. P. 275—279.

бенно же выразителем в этом отношении икос 11: «Светоприемную сущу, сущим во тьме явльшуюся, зрим Святую Деву; невестственный же вжигаючи огонь, наставляет к разуму Божественному вся, зарею ум просвещающая, званием же почитаемая сими: Радуйся, луче умного солнца; радуйся, светило незаходимого света». В икосо 9 Богородица, «премудрости Божия Приятелище», прямо противопоставляется древней языческой Софии как «афинейская плетения растеражающая».⁴⁶

На Русь толкование Софии в связи с образом Богородицы приобретает особое значение. В конце XV в. она находит свое выражение в примечательном факте: архиепископ новгородский Геннадий устанавливает празднество в соборе святой Софии и выбирает для него важнейший из богородичных торжеств — день Успения Богородицы с крестным ходом из всех новгородских церквей (отменив при этом подобные торжества с крестными ходами на все двенадцатые праздники). Реформа послужила основанием считать день Успения Богоматери храмовым праздником новгородского Софийского собора и дала повод видеть в иконе Софии не ангела, а женский идеал приснодевства Богоматери. Это обстоятельство даже вызывало беспокойство русских богословов, которые в нововведении Геннадия видели опасность отождествления Премудрости с Богородицей и говорили о необходимости строгого различия, полагая, что под Премудростью следует понимать лишь ипостасное Слово, Второе лицо Троицы.⁴⁷ В самом деле, акцент на богородичном аспекте софийной темы, так ярко выраженный в литургических текстах, приводил к тому, что понятие о Софии Премудрости божией порой двоилось: под ней подразумевали то Христа, ипостасное Слово Божие, то Богоматерь в отношении к тайне Воплощения и своему приснодевству.

Что же касается иконографии Богоматери, на иконе Премудрости изображен один из древних и довольно редко воспроизводимых в эту эпоху типов — Никопея, где Богоматерь предстает с Младенцем, заключенным в круглый или овальный медальон, который она поддерживает обеими руками. Этот иконографический вариант *возвещает* таинство будущего Воплощения Слова в лоне Девы.⁴⁸ Медальон Никопеи ведет свое начало от триумфальных изображений на щитах римских воинов. Как известно, на этих щитах часто изображались портреты правящих римских императоров и консулов. Около VI в. эта триумфальная

⁴⁶ О софиологическом аспекте почитания Богоматери в литургических текстах см.: *Наумов А. L'aspetto sofianico della mariologia nei testi liturgici bizantino-slavi // Sofia la Sapienza di Dio. P. 37—40. О связи почитания Богоматери с культом Афины см.: Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной абсиды Софии киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 25—49.*

⁴⁷ См.: *Лебединцев П. Г. София Премудрость Божия в иконографии севера и юга России // Киевская старина. 1884. Дек. С. 562; Флоровский Г. В. О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси // Труды V съезда русских академических организаций за границей. София, 1932. Ч. 1. С. 488—489.*

⁴⁸ *Grabar A. Iconographie de la Sagesse divine et de la Vierge // Cahiers archéologiques. 1956. T. VIII. P. 259. Среди памятников этого типа можно упомянуть печати византийских императоров VI—VII вв., фрески Бауита в Египте, фрески в нише правой стены Санта Мария Антика в Риме, миниатюру Эчмиадзинского евангелия, миниатюру сирийской рукописи (Paris. syg. 341, f. 118), где Дева держит двумя руками медальон. См. также: Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Т. 1. С. 308—316.*

иконографическая формула заимствуется христианским искусством, чтобы выразить идею грядущего Воплощения, наступление новой «эры». На некоторых из изображений Никопеи медальон расположен не по центральной оси фигуры Богоматери и поэтому не может представлять образ Младенца в лоне Матери. Богоматерь в изображении Бауита ставит символический щит на колено, она его *показывает* зрителю. И именно этот жест, демонстрирующий нового Властелина, будущего триумфатора, является важнейшим элементом данной иконографической схемы и способом представить иконографически предвечное Слово и его будущее Воплощение.⁴⁹

Одно из самых ранних изображений Никопеи, миниатюра сирийской рукописи VII в. (Paris, syr. 341, f. 118), иллюстрирует Книгу Притчей; таким образом, уже в древнюю эпоху этот иконографический тип связывался с текстом о Премудрости и использовался для выражения идеи грядущего Воплощения как важнейшего дела Премудрости Божией. Образ Богоматери Никопеи украшает и конху абсиды Софии Охридской (середина XII в.). Богоматерь, восседающая на троне, поддерживает здесь обеими руками овальный медальон с изображением Христа Эммануила в виде архиерея.⁵⁰ Особое выделение образа Христа и особенности его иконографии исследователи связывают с посвящением храма Софии и стремлением выразить эту идею. Тема «Христа-архиерея, освящающего храм» соприкасается с темой Богоматери как храма, в котором Слово находит свое воплощение, освятив его тем самым, подобно архиерею. Эти идеи лежат в основе иконографической программы Софии Охридской и связаны с посвящением храма Премудрости Божией.⁵¹

Приведенные выше примеры показывают, что новгородские иконописцы в выборе иконографического типа Богородицы следовали сложившейся уже в древности традиции, которая связывала эту иконографическую схему с выражением идеи Воплощения как высшего проявления Премудрости Божией. Интересно отметить, что и на деревянной резной иконе «Премудрость созда себе дом» из Русского музея (рис. 2) создается впечатление, что Богородица поддерживает обеими руками не Младенца (она не прикасается к нему), а невидимый ореол (медальон?), который его окружает.

Композиция иконы Премудрости Божией с предстоящими Богородицей и Предтечей близка по схеме к деиусу. Однако, как это следует из внутреннего содержания иконы, семантика образов Богородицы и Предтечи здесь иная, и потому можно говорить лишь о формальном сходстве иконографических элементов. Истоки иконографической схе-

⁴⁹ Grabar A. Iconographie de la Sagesse divine. P. 259—260; Wellen G. A. Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlichen Zeit. Utrecht, 1961. S. 179. Аналогичную по значению роль исполняют ангелы в иконографии Собора архангелов. Изображение Христа в медальоне указывает на грядущее воплощение Слова. Юношеский облик Христа на медальоне должен был напоминать о Боге в его ипостаси Сына, Христа Предвечного. Этот акт демонстрации знака, символа в иконографии Собора архангелов призваны осуществлять ангелы. См.: *Вздорнов Г. И. ΣΥΝΑΞΙΣ ΤΩΝ ΑΡΧΑΓΓΕΛΩΝ* // ВВ. 1971. Т. 32. С. 183.

⁵⁰ Лидов А. М. Образ «Христа-архиерея» в иконографической программе Софии Охридской // Византия и Русь. М., 1989. С. 65—90.

⁵¹ Там же. С. 81.



Рис. 5. Миниатюра из рукописи Лествицы. XI в. Cod. Sin. gr. 418. f. 283 г.

мы новгородской Премудрости, как нам кажется, следует искать не столько в деисусе, несмотря на широкое его распространение в иконописи, сколько в другом изображении, указанном еще Н. П. Кондаковым⁵² и исследованном позже А. Грабаром. Речь идет о миниатюре из сирийского кодекса XI в. (Sin. gr. 418, f. 283 г., рис. 5), содержащего Лествицу Иоанна Синайского. Основной элемент композиции, сближающий это изображение с композицией Премудрости, — образ восседающего на троне крылатого ангела со сферой в руке в царском облачении, помещенного в ореол славы. Над образом ангела — полуфигура Христа, благословляющего обеими руками, как и на иконе Премудрости. Центральному ангелу предстоят два других, чуть меньшего размера. Но здесь перед нами не София, а персонификация любви (αγάπη), ок-

⁵² Кондаков Н. П. Путешествие на Синай. Одесса, 1882. С. 154.

руженной двумя другими добродетелями — верой и надеждой, как указывает надпись.

А. Грабар полагал, что возникновение этой композиции следует отнести к последним векам античной эпохи. Сравнивая фигуры любви и Софии, нельзя не отметить сходство этих персонификаций: фигуры идентичны, представляются в образе юного крылатого гения, облаченного в царские одеяния. Царские атрибуты, которыми награждены оба образа, могут указывать лишь на высшее место Премудрости (и любви) в иерархии соответствующих понятий.⁵³

Эти два сюжета объединены одной идеей, что и позволило включить их в аналогичную иконографическую схему: будь то Премудрость или любовь, речь идет о персонификации разных аспектов того же лица — Христа. В обоих случаях абстрактное изображение, символизирующее его личность, расположено в центре в ореоле славы, а сам он предстает благословляющим сверху. Такая иконографическая формула позволяет утвердить идентичность Христа и Софии (или любви).⁵⁴

Двойное изображение Христа должно подчеркивать его двойственную природу: в ореоле славы мы видим его как воплотившуюся божественную Премудрость, над которой предстает Христос в своем человеческом облике, в своем *alter ego*. Интересно отметить, что в упомянутой выше миниатюре новгородской рукописи Апостола (рис. 6) Ангел—Премудрость и благословляющий Христос объединены одной мандорлой. Таким образом, существуя в неразрывном единстве, две природы Христа не смешиваются между собой, и формально это выражается в двойном его изображении внутри одной мандорлы. Подобные двойные изображения Христа в монументальной живописи, иллюстрирующей Акафист, А. Петцольд объясняет намерением пояснить ключевые положения исихазма, касающиеся вопроса о *необходимости* Воплощения для домостроительства спасения, божественной и человеческой природе Христа и отношения вочеловечившегося Бога и обожженного человека,⁵⁵ думается, что и в случае Премудрости речь идет о тех же идеях.

Рассмотренная выше синайская миниатюра иллюстрирует Лествицу Иоанна Синайского, одного из предшественников паламизма. Сочинение это пользовалось исключительной популярностью в монашеской среде в древней Руси. Примечателен тот факт, что новгородских списков Лествицы конца XIV—начала XV вв. больше, чем каких-либо иных святоотеческих сочинений.⁵⁶ Этот период в истории русской духовной культуры, совпадающий с широким распространением исихастского учения, отмечен особым вниманием к назидательной, учительной литературе.⁵⁷ Напомним, что большинство списков Лествицы XV в. представляют собой редакцию перевода, сделанного митрополитом Киприаном в 1387 г. в константинополь-

⁵³ Grabar A. Iconographie de la Sagesse. P. 255.

⁵⁴ Ibid. P. 257.

⁵⁵ Pätzold A. Der Akathistos Hymnos... S. 95—96.

⁵⁶ См.: Смирнова Э. С. Лицевые рукописи великого Новгорода. С. 37—42.

⁵⁷ Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII вв. // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 317—324).



Рис. 6. София Премудрость Божия. Центральная часть складня.
Вторая половина XVI в. ГТГ.

ском Студийском монастыре.⁵⁸ В эпоху распространения исихазма контакты русских монастырей с византийскими, в особенности с Афоном и Синаем, были более тесными, чем когда-либо раньше.⁵⁹ О связях новгородских монастырей с византийскими сохранилось немало сведений.⁶⁰ Не исключено, что одна из лицевых рукописей Лествицы с аналогичной миниатюрой, упомянутой выше, попала и в Новгород.⁶¹

Таким образом, образ Софии Премудрости Божией (рис. 7) вводит нас в мистический мир Воплощения, раскрывает важнейшие догматические принципы домостроительства божия. Основная идея, объединяющая все персонажи в композиции Премудрости, — таинство Воплощения, важнейшее дело премудрости божией и основа всего домостроительства спасения. Эта тема была центральной в богословии исихастов. Главная аргументация Паламы связана именно с фактом Воплощения. «Это превосходство *христианского события* над любым психологическим устремлением или аскетикой, внешними по отношению к благодати Воплощения, несомненно, является главной идеей, пронизывающей все богословие св. Григория Паламы», — пишет о. И. Мейендорф.⁶²

Символический образ Богоматери Никопеи возвещает таинство Воплощения. Предтеча, посланный приготовить путь Господу, является и первым свидетелем Воплощения, ближайшим провозвестником и проповедником Царства Божия. Свиток со словами «Се Агнец Божий вземляй грехи мира», который Предтеча держит в руке, говорит об искупительной жертве, что вносит евхаристический акцент в трактовку всей сцены. И, наконец, центральный персонаж — само воплощенное Слово в образе Ангела—Премудрости с огненным ликом, изливающего божественную энергию в мир. На идею спасения указывает изображение над Премудростью Христа, человека и Бога, который благодаря своей искупительной жертве входит в святая святых, по толкованию апостола Павла, как Спас и ходатай Нового Завета. Образ Христа появляется в композиции трижды: как предвечное Слово в руках Богоматери, в виде Премудрости в своем божественном бытии и как Спас в своем челове-

⁵⁸ Прохоров Г. М. Лествица // Словарь книжников и книжности древней Руси. Ч. 2. Л., 1989. С. 14. Начав свой путь в Килифаревском монастыре Феодосия Тырновского, Киприан был убежденным поборником исихазма, человеком, близким патриарху константинопольскому Филофею.

⁵⁹ Свидетельство присутствия монахов-славян на Синае являются сохранившиеся рукописи. Известно также, что св. Савва, основатель сербской церкви и последовательный исихаст, во время своего пребывания на Синае жил в славянской монашеской общине. См.: *Tarnanidis I. Les relations serbes avec le centre hésichaste du mont Sinai au XIV-e siècle // L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIV-e siècle. P. 138*

⁶⁰ См.: Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись великого Новгорода. XV в. М., 1982. С. 24.

⁶¹ На такую возможность впервые указал А. Амман *Amman A. Darstellung und Deutung... S. 144—145*. О культурных связях России с греческим миром см.: Фонкич Б. Л. Греческо-русские культурные связи в XV—XVII вв.: Греческие рукописи в России. М., 1977.

⁶² Мейендорф И. Жизнь и труды... С. 209.

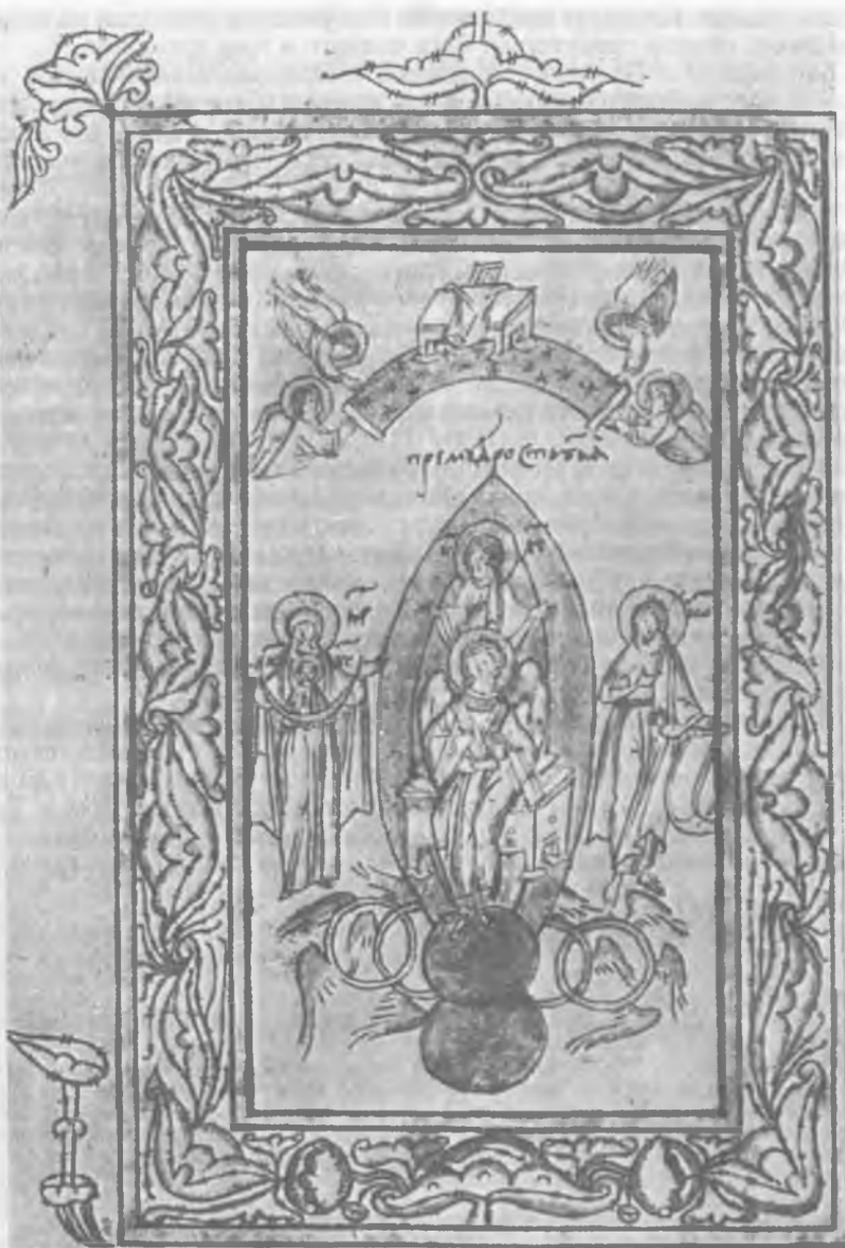


Рис. 7. София Премудрость Божия. Миниатюра из рукописи Апостола.
Архив Санкт-Петербургского филиала ИРИ РАН.

ческом облике. Коронует композицию изображение Этимасии на небесном своде, символ присутствия Бога единого в трех ипостасях.

Богородицу и Предтечу объединяет с Премудростью и другая тема — близость и подобие Софии в том аспекте, который древнерусский книжник определил как «девство», ибо Богородица, и после нее Предтеча, как говорилось выше, представляют собой наиболее совершенное его воплощение.

Мы видим, что образ Премудрости, какой она предстает перед нами на новгородской иконе, является продуктом культуры палеологовского времени, если говорить об общем направлении религиозного и художественного мышления, и продуктом творчества новгородских иконографов, если говорить о конкретных формах выражения этого мышления. Иконография новгородской Софии Премудрости Божией — яркое свидетельство тесных духовных контактов, связывавших в это время весь православный мир, испытывавший в XIV—XV вв. сильнейшее влияние исихастского движения.

«Толкование» образа Софии, сохранившееся в древнерусской письменности, возможно, было написано одновременно с созданием иконы. Сочинение это, своеобразная поэма о девственном житии, несомненно, — плод монастырской культуры. Целомудренное девство вознесено здесь до Премудрости, а в символическом Ангеле благочестивым инокам виделся девственный лик самой Богородицы. Идеал подвижнической жизни, изложенный в «Толковании», отражает и духовную среду новгородского иночества начала XV в., когда на землях Новгорода значительно возрастает число общежительных монастырей.

Анализ текста показывает теснейшую идейную связь древнерусского текста с храмовым образом Софийского собора, об этом свидетельствует и то обстоятельство, что некоторые иконы Премудрости XVI в. имеют текст «Толкования», написанный на лицевой стороне доски. Таким образом, текст и образ Премудрости Божией воспринимались в древности как единое целое.