

УДК 2-135+271-9

Демчук Р. В.

ОБРАЗ СОФІЇ-ПРЕМУДРОСТІ У СХІДНОХРИСТИЯНСЬКОМУ РАКУРСІ

Стаття є софіологічною рефлексією на ґрунті аналізу наявних іконографічних типів Софії та «корпусу текстів Премудрості».

На сучасному постмодерному відтинку розвитку цивілізації, коли людина настільки емансипувалася від Божественних заповідей, що зрівняла сакральне з профанним, ще більше поглибився метафізичний ізоляціонізм творіння від Творця, до того ж людство опинилося на межі техногенного та екологічного Апокаліпсису. Саме тепер стає актуальною метафізика всеєдності та ідея Софії як її квінтесенція, згідно з концепцією Володимира Соловйова, що обумовила у ХІХ ст. напрям російського релігійно-філософського ренесансу [1].

Наступним досвідом російської софіології стала філософія Павла Флоренського, який зовсім не прагнув створити нове вчення про Софію (згностично-містичним забарвленням, як це, по суті, зробив В. Соловйов), а мав намір розкрити підвалини церковно-християнської традиції, вписати свою софіологію у її контекст, що привело його до тієї ж метафізики всеєдності, де Софія - ідеальна всеєдність множини (одночасно всеєдність та особистість, іпостась) [2]. У річищі православного дискурсу мислив ідею Софії її наступний адепт о. Сергій Булгаков [3]. Проте його переконання у певній сутнісній достаточності Софії до Триіпостасного Бога спричинило звинувачення в ересі з боку деяких церковних установ і критику богословів В. Лоського та Г. Флоровського. Нещодавно вперше було опубліковано фрагменти незавершених софіологічних дослідів Сергія Трубецького [4].

Радянський «богоборчеський» період загальної вітчизняної історії (до речі, підготовлений попереднім синодальним «століттям сумнівів»), коли не тільки християнська думка, а й християнська діяльність дорівнювались подвигу (з ог-

ляду на триста тисяч закатованих тільки православних священиків, сотні тисяч зруйнованих храмів, спалюваних реліквій та знищених ікон), поставив під велике питання вже сформульовані софіологічні тези про «софійність тварі» та її «вкоріненість у Богові». Хоча, як впливає із Святого Письма, Зло не є онтологічним, а становить наслідок свідомого вибору, віддаленості, відпадіння «від образу та уподібнення» Богу спочатку деяких янголів, а потім людини (через скоєний гріх).

Пошук модусів присутності абсолютно трансцендентного Бога в нашому екзистенційному часі спонукав Сергія Аверінцева до активної розробки софійної проблематики, де він підсумовував попередні роздуми (включаючи античні, гностичні, біблійні, равиністичні, патристичні, західно-містичні) та концепції православних богословів так званого «срібного віку», висловивши низку оригінальних положень, що спростували деякі твердження про «вичерпаність» та «спекулятивність» софіологічного дискурсу [5]. Саме він звернув увагу на те, що уривок з Першого послання апостола Павла до Коринтян, який охоче цитують опоненти софіології через начебто належність Софії виключно до христології, трактуючи Премудрість як одне з «імен Бога» («сотеріологічний предикат» катафатичного Богослов'я), потребує певного роз'яснення. А саме, в згаданому тексті йдеться не про Христа загалом, а про «Христа розп'ятого» (І Кор. 1:23), про «хресність» Христа, отже, «ікономію спасіння», включаючи втілення як кеносис, граничну межу низходження Бога, що може співвідноситися з іншими поняттями або сутностями (хоча найбільш адекватно з Христом) [6].

У цьому аспекті, як нам здається, варто розглянути категорію Премудрості як способу «комунікації спасіння» від Хокма до Шехіна (низходження-сходження). Якщо профанний світ - це сфера недовершенного, а Бог є абсолютною довершеністю, то проблема кенозису вирішується через певну символізацію, яка дає змогу виявити Божественне не тільки в небесному, а й у земному. Спостерігаючи канонічну іконографію Розп'яття (де гора з черепом першолюдини Адама в основі, на горі - хрест, на хресті Бог, над ним відкриті небеса), можна зримо провести вертикаль від сакрального минулого через профанне сучасне (яке на цей момент хресної жертви окреслено концентричним простором гори, згодом храмом з хрестом, що ізоморфно нагадує гору, й папертю, яка реконструює традицію сходження на гору) до есхатологічного майбутнього - Царства Небесного. Отже, існує шлях, що поєднує земне із небесним, та сфера перетину онтологічної межі між буттям та інобуттям й сфера дотичності в часі, яка сполучає минуле з майбутнім спасінням. У такий спосіб можливо поєднати Христа і Премудрість відповідно до антиномії християнського способу мислення, одночасно ототожнюючи їх та розрізняючи. В християнській комунікації суб'єкт (людина) - об'єкт (Бог), Премудрість виступає скоріше засобом, що потребує напруги, «розумного діяння», який позначено певним символом. Помилково, безумовно, ототожнювати Премудрість і Христа, бо Премудрість є тварною, а Христос не може бути сотвореним за визначенням, бо, народжений від сутності Отця, є Другою іпостассю Трійці. Співвідношення між ними скоріше полягає у дилемі Логос-ейдос, а саме Слово та його об'єктивна предметність у творчій уяві Бога. Світ створений Отцем з нічого, проте старозавітний «корпус текстів Премудрості» наполегливо засвідчує її прерогативу як «початку»: «Господь створив мене на початку Своєї дороги, перше чинив Своїх, спервовіку, ... відвіку була я встановлена, від початку, від правіку землі» (Пр 8:22,23). Як Син є несотвореним образом Отця, так Премудрість є первинним «мислимим образом», ей до сом тварного світу. Народжена до «початкового пороку всесвіту» (Пр 22:26), вона сама наділена космократичною активністю як реалізація творчої енергії Бога. Премудрість дотична до всіх світоустрійних процесів як структура розумної організації матерії і відповідно до Божого задуму, з яким вона також ідентифікується як його тварний еквівалент: «Коли (Бог - *Р. Д.*) приправляв небеса я (Премудрість - *Р. Д.*) була там, коли круга вміщав на поверхні безодні, коли

хмари уміцнював Він нагорі, коли морю давав Він устава його, коли ставив основи землі, то я Майстром у Нього була» (Пр. 8:23-30). Біблійна оповідь світотворення дещо нагадує наукову гіпотезу розгортання Всесвіту з єдиної крапки через «великий вибух». Автор кабалістичної книги «Зохар» порівнює цю довічну крапку (де ще у нерозвиненому, недиференційованому стані перебуває все Суше) з мудрістю Бога Хокма [7]. Пізнання істинної реальності здійснюється там, де різні точки сприйняття збігаються.

Ідея Софії трансцендентна тварному світу, вона перебуває поза ним: «Тільки Бог розуміє дорогу її й тільки Він знає місце її» (Иов. 28:23), та водночас іманентна йому, бо світ створений як Дім Премудрості, і це спричиняє «радість» від реалізації Божого задуму (Пр. 8:30). Проте задум Божий було відкориговано, коли через непокору та гріх до світу потрапили зло і смерть. «І сказав він (Господь - *Р. Д.*) людині тоді, тож страх Господній - це мудрість, а відступ від злого це розум» у сенсі перестороги за зречення й заклику до повернення на «круги своя». Софія як початковий імпульс світу, втілена в конкретному образі та розмаїтті його віддзеркалень (відповідно до концепції небесної та земної ієрархії Псевдо-Діонісія Ареопагіта), здатна як долучати Бога до світу, так і піднімати світ до Бога через «обоження».

Говорячи про комунікативну функцію Софії, безпосередньо пов'язану з втіленням Христа, слід актуалізувати межу дотичності між Божественним Логосом та тварною природою, для чого варто залучити Богоматір як сакральне місце, «вмістилище невмістимого», куди низходить Бог і через яке надається спасіння. У православ'ї Богородиця трактується як храм Логосу-Премудрості, прообраз заснованої Ним Церкви і водночас «живий» прототип церковної споруди. Отже Софія, співвідноситься як із Христом, так із Марією, і Церквою, і храмом її посвяти, проте образно, не сутністю, як дія та досвід присутності трансцендентного Бога в іманентному світі. Премудрість не є «лицем» та іпостассю, незважаючи на таке позиціонування себе у Старому Заповіті, де вона сміється, танцює, промовляє, адже у такий спосіб персоніфіковано інші категорії, явища та стихії. У книзі Іова, коли шукають Премудрість на земному, "космічному та потойбічному рівнях буття і, до речі, ніде її не знаходять (Иов. 28:12-28), бо, як вже було зазначено, тільки «Бог розуміє дорогу її, й тільки він знає місце її», у обговоренні беруть участь Море, Безодня, Смерть: «Авадон той і смерть промовляють: «Вухами своїми ми чули про неї

чутку» (Йов. 28:22). Отже, смерть так само персоніфікована і навіть антропоморфізована, зрозуміло, на метафоричному рівні. Таким чином, Софія є скоріше абстракцією й водночас каналом реалізації Божественного смислу. Проте як найперше, довершене, але все-таки творіння, як уособлена ідея, вона має певний онтологічний образ, трансцендентний людському сприйняттю, проте наділений у Святому Письмі та Переказі ознаками космократичності, есхатологічності та світлоносності (навіть вогненосності) як субстанція космічного вогню, перший відбиток Божественного світла, відокремленого від сутності Бога. Світозарність Софії є стійкою ознакою її іконообразних та інших проявів, аж до метафори «вчення - це світло».

Теофанію Бога у тварному світі ще задовго до Нового Завіту було позначено терміном Шехіна, у значенні образу Божого, що перебував посеред людства, як у шатрі посеред стану в стародавній Ізраїлеві. Шатро, грецькою «скинія», з Ковчегом Свідоства розумілося як «вмістилище невмістимого» Бога, як праобраз храмової споруди, де відбувається спілкування Бога із людьми. Град Небесний - Новий Єрусалим також названо в Одкровенні Іоана Богослова «скинією»: «Оце скинія Бога з людьми і він житиме з ними» (Об. 21:3). Проте це відбудеться у майбутньому інобутті, коли спасенне, просвітлене людство утворить спільноту «народа Божого». Небесний Єрусалим - це град, ототожнений з Храмом: «А Храму не бачив я (Іоан Богослов - Р. Д.) в ньому, бо Господь Бог Вседержитель - то йому Храм ...» (Об. 21:22). Шехіна, скинія, храм - усі ці «оселі» Бога в іманентному світі прямо пов'язані з ідеєю Софії, яка також може бути розглянута у сенсі «вмістилища», посудини Божої, чаші для спраглих на кшталт потиру Таємної вечері або чаші Євхаристії: «Тоді Він (Господь - Р. Д.) міцно поставив її та її дослідив (Премудрість - Р. Д.)». Будівництво храмів на честь Софії було першим «пластичним» етапом розробки зазначеної ідеї (вже цар Соломон, фундатор Єрусалимського храму, був її adeptом). Православний простір насичений Софійними храмами, де прояв Софії безпосередньо пов'язаний з ідеєю літургії, яка є життям храму, його вічним оновленням Святим Духом. Сенс літургії полягає в Євхаристії, Таємній Вечері Христа, Його Трапезі. Провідною дією Софії, згідно зі Святим Письмом, також є Трапеза: «Мудрість свій дім збудувала, сім стовпів своїх витесала, зарізала жертву, змішала вино своє, і трапезу свою приготувала» (Пр. 9:1,2). До речі, образ храму завжди присутній в софійній іконографії

або ізоморфно (семенефний храм, базиліка, ротонда), або символічно (семистовпна сінь, киворій, престол). Більше того, образ храму подекуди збільшується до образу Всесвіту [8]. Таким чином, ідея храму збігається з ідеєю Всесвіту, стає «кругом», що «вмістив Бог на поверхні безодні» (Пр. 8:27).

Цікаво, що ані хрестоносці, які в 1204 р. розорили Константинополь й пограбували Агіа-Софію, ані латинські священики, які брали в цьому участь, так і не зрозуміли її посвяти, будучи враженими лише пишністю та розмірами храму. Так, Роберт Кларійський, описуючи цей храм, зазначає, що «св. Софія по-грецьки те ж саме, що св. Трійця французькою» [9]. Богослужберна практика Заходу не залишила жодних зразків літургійного вшанування Софії у вигляді канонів, служб, молитов. Церковна феноменологія Софії існує виключно на Сході і в православ'ї. Вітчизняну софіологію як філософему було започатковано в «Посланні до пресвітера Фоми», творі давньоруського митрополіта XII ст. Климента Смолятича, де Премудрість тлумачиться ним як Божество, а її храмом є людство, отже, наголошується на взаємозалежності Творця і творіння [10]. Іконографію Софії також розпочато у Давній Русі, де наполегливо шукали можливість її образного втілення, бо характерною рисою середньовічної ментальності було прагнення до матеріалізації церковних символів. Як наслідок, немає ніякої іконографії Софії, окрім церковно-руської. У східно-християнській традиції образне мислення цінувалося як «богонатхненне» та провідне у процесі пізнання, що сполучає релігійний досвід і дискурсивне мислення (зовнішнє знання). У процесі досвідного (внутрішнього) пізнання його об'єкт виступає не менш активним началом, ніж суб'єкт, в результаті чого образ об'єкта нібито сам відбивається в душі суб'єкта шляхом «самонакладання». Іконообраз є кристалізацією, речовим відбитком цього процесу. Отже, досвідне споглядання, що мислить образи, явило ідею Софії значно раніше за дискурсивну рефлексію, яка народжує поняття. Тому у софіологічній теорії П. Флоренського наведено коментарі наявних іконообразів Софії, сама класифікація яких вже відбиває типові прояви. Перший образ Софії у вигляді діви із променистим обличчям споглядав у містичному нічному видінні св. Кирило Філософ згідно з «Пространними, або Панонськими житіями», який відтоді став її першим апостолом. Ця містична практика просвітителя слов'ян вилилася у подальшому в низку іконообразів так званого «новгородського типу» (перша ікона Софії, за

церковним переказом, була вже в Софії Новгородській у середині XI ст.) [11]. На безпосередній зв'язок із видінням рівноапостольного Кирила вказують променистість лику та форми жіночої статі Софії. На представленій прорисі ікони вогненними було зображено лик, руки, крила та сім підпор престолу (рис. 1). У іконах зазначеного типу Премудрість персоніфікована та підпорядкована Христу. Софія посідає центральне місце в композиції ікони, сидючи на престолі, який спирається на «сім стовпів дома Премудрості», тримаючи ноги на камені (символ церковного устрою). Увінчана Софія явно вагоміша за предстоячих Богоматір та Іоана Предтечу, тримає в руках згорнутий сувій (як ознаку утаємниченого знання) та кадуцей (як ознаку теургічної сили). Те, що Премудрість, як і Христа, зоб-

ражено в оточенні небесних сфер, оздоблених зірками, так само як «теургічний» жест Пантократора, засвідчує акт світотворення за участі Софії [12], центральну вісь композиції завершує «приготовлений престол» (який передуює світотворенню) зі знаряддями «страстей» Христових. Ця задана ієрархічна підлеглість вкупі із Богоматір'ю, що тримає сферу з Христом на знак олюдження Бога, означає, що світ не тільки щойно створений, він ще й наперед спасений. Богоматір і Предтеча в «Деїсусі» не беруть участі у космократичному акті, вони посередники, заступники за цей світ, запорука його спасіння. Світ створений Богом та спасений у Богові, проте саме Софія є центральним персонажем, бо це здійснено «за допомоги» Софії і «через» Неї.

Наступний так званий «ярославський тип»



Рис. 1. Софія - Премудрість Божа - Янгол. «Новгородський» тип

Софійної іконографії - Софія-Хресна (рис. 2). У центрі композиції ікони розташовано киворій у вигляді Храму, одним із семи стовпів якого є Христос Розп'ятий. Обабіч Нього стоять Богоматір, Предтеча та апостоли. На «небесному» рівні зображено сонми праведників. На престолі Христос «у теургії», сім благодатних дарів Святого Духа у вигляді променів та янголи навколо. Напис «Премудрость созда себе храм» стоїть у композиції загалом. Тут ідея Софії вже явно збігається з ідеєю Церкви у акті творення Церкви Земної як храму істинної віри та спасіння через неї. Як уже зазначалося, Премудрість у Новому Завіті співвіднесено з розп'ятим Хрестом. Розп'яття Христа для тогочасного язичницького світу (а саме офірування Богом єдиного Сина,

свідомий вибір Сином смерті задля спасіння людства) було нісенітницею, незбагненим безумством. «Ми проповідуємо Христа розп'ятого, - для юдеїв згіршення, а для греків - безумство» (І Кор. 1:23), засвідчував ап. Павло. Через Голгофу було спростовано мудрість минулого світу, «зовнішню» мудрість: «Бо написано «Я погублю мудрість премудрих, а розум розумних відкину». Де мудрий? Де книжник? Де дослідувач віку цього? Хіба Бог мудрість світу цього не змінив на глупоту?» (І Кор. 1:19,20) та запропоновано нову мудрість і нову мораль, які починаються зі «страху» перед Господом. «Страх Господній - початок премудрості, а пізнання святого - це розум» (Прип. 1:10). Отже, через хресну жертву явлено світу дійсну Премудрість та



Рис. 2. Софія - Премудрість ка - Хресна. «Ярославський» тип

збудовано Храм - Церкву Земну для її вшанування. Саме цим зумовлено веселий «бенкет» Премудрості, що нагадує церковну літургію: «Ходіть, споживайте із хліба мого, та пийте з вина, що його я змішала. Покиньте глупоту - і будете жити (в сенсі жити вічно - *Р. Д.*) і ходити дорогою розуму».

Таким чином, Христос Розп'ятий показав «дорогу» Премудрості, якою треба пройти, бо іншого шляху спасіння немає, тільки «за допомоги» Премудрості і «через» Неї.

Останній так званий «київський тип» - Софія-Богоматір, хоча в монументальному мистецтві цей тип передувє в часі з огляду на Оранту Софії Київської із підписом «Бог серед Нього (Граду - *Р. Д.*) - нехай не хитається, Бог допоможе йому, коли ранок настане» (Пс. 45(46):6). Про перетікання понять Град-Храм-Богоматір написано достатньо, від Небесного Єрусалима - града, що тотожний Храму, до Богоматері як Храму Логосу-Премудрості [13]. Характерним прикладом цього іконографічного типу є Хримова ікона Софії Київської (рис. 3), де у семистовпній ротонді з написом грецькою «Премудрість свій дім збудувала, сім стовпів своїх витесала» представлено Богоматір із втіленням Логосом. Богоматір, яка є композиційним центром ікони, зображена у вигляді Апокаліптичної Жони, що «зодягнена в сонце» із «місяцем під ногами», а проміні навколо голови утворюють ефект сяючої «зіркової» корони, до того ж вона «має в утробі» згідно з «Об'явленням Іоана Богослова» (Об. 12:1,2). Над нею - Святий Дух у вигляді голуба та «відкриті небеса» Апокаліпсису (Об. 4:1) з війством семи архангелів, звідки її благословляє схилений Бог-Отець. Таке поєднання на іконі Старого Завіту (старозавітні Пратці та Пророки зображені перед Богоматір'ю на сходах амвона) та Апокаліпсиса (так само, як Апокаліпсис рясніє цитатами зі Старого Завіту, так на стовпах «Дому» Премудрості підписи з Апокаліпсиса) зображує Богоматір як Церкву Земну Війовничу й Небесну Торжествуючу. Молитовний жест Богоматері, що відтворює жест Оранти (Непорушної Стіни Дому Премудрості) у головному вітварі, засвідчує перегук їхніх смислів: Софія - Марія - Церква. Незважаючи на відносну «новітність» ікони (середина XVIII ст.), ця композиція могла бути сформована у більш ранній період, адже вона в основному збігається з описом ікони з Оптиної пустині, наведеному П. Флоренським [14]. До речі, П. Флоренський під храмовою іконою Софійського іконостасу має на увазі дещо іншу ікону, наголошуючи, що точний список з неї існує в Софійському храмі

м. Тобольська [15]. Нам невідомо, чим пояснити цю невідповідність, бо храмова ікона, описана П. Лебединцевим, збереглася в іконостасі Софії до сьогодні [16]. Хоча П. Лебединцев надає інформацію про ще одну Храмову ікону у Софійському соборі. «У правого клироса (на підвищенні перед іконостасом - *Р. Д.*) при стіні знаходиться резная, золоченная митрополичья кафедра с балдахинном, верх которого украшен митрою, на стіні її с наружної сторони образ св. Михаила, внутри кафедры храмовый образ Софии Премудрости Божей. Кафедра эта устроена и поставлена здесь 24 января 1763 г. ...» [17]. З'ясування цих обставин - поза нашим дослідженням, яке зосереджено на виявленні та розрізненні типологічних ознак іконографії Софії - Премудрості Божої. В цьому сюжеті (рис. 4) на тлі семистовпної колонади Премудрості зображено Богоматір із немовлям у лоні (заступає центральний стовп) із посиленою есхатологічною атрибутикою. Вона стоїть на серповидному місяці, який встановлено на «семиголовому звірі» Апокаліпсиса (Об. 12:3). Згідно з видінням Іоана Богослова, Богоматір окрилена: «І жінці дани були два крила великого орла, щоб від змія летіла в пустелю до місця свого» (Об. 12:14). Богоматір зображено без німба і корони, яку янголи тільки тримають, очевидно, бажаючи її увінчати по народженні Спасителя. На розкритих небесах зображені Бог-Отець із характерним теургічним жестом, Святий Дух у вигляді голуба, сім праведників та сім архангелів із відповідними атрибутами. Наявна синкретичність впливів (католицький хрест і кадуцей у руках Богоматері) перевершується синкретичністю тлумачень: Софія Премудрість Божа, Увінчання Богоматері, Апокаліптична Жона, Творення Церкви Небесної Богом Отцем. Така плеядність смислів заступається монадністю вселенської посвяти Богоматері як запоруки оновлення творіння і тварі, бо ми «... за його (Бога - *Р. Д.*) обітницею чекаємо нового неба і нової землі, що праведність на них перебуває ...» (2 Петр. 3:13) «за допомоги» Софії і «через» Неї.

Отже, наявні іконообрази, в принципі донесли сенс архетипу Софії, який полягає у довершеному творінні, що починається, триває (в історичному розвитку як саморозкритті Бога у світі) та здійснюється в Софії як в Божому задумі (де розтлумачено засоби та відкрито шляхи до спасіння від жертovníка Авраама аж до престолу Храму Небесного) через реалізацію ідеї «уподібнення», «обоження», «незлитного злиття» людини та Бога. Сама Премудрість засвідчує безальтернативність вибору: «Хто бо знаходить

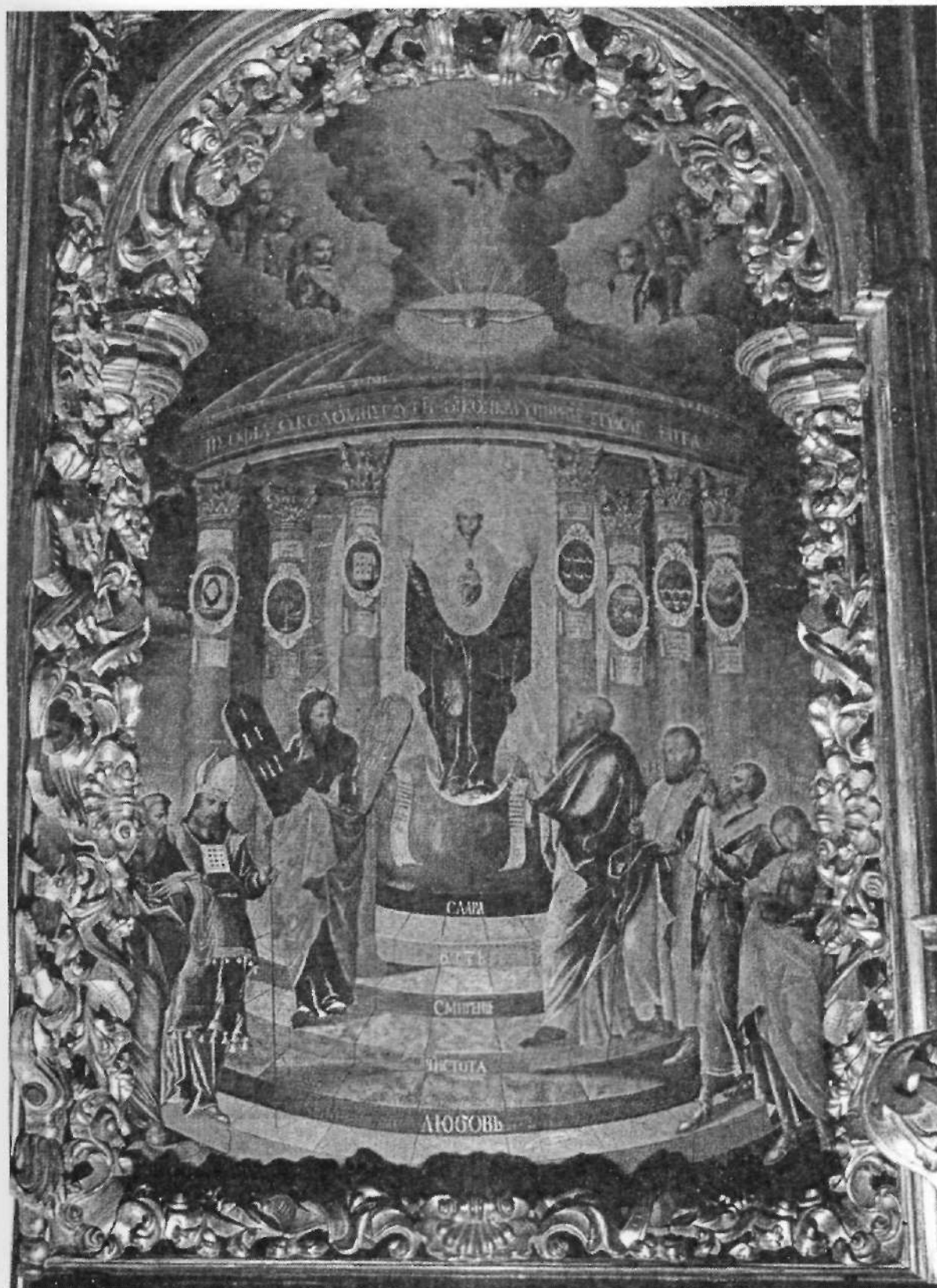


Рис. 3. Софія – Премудрість Божа. Храмова ікона Софії Київської XVIII ст.

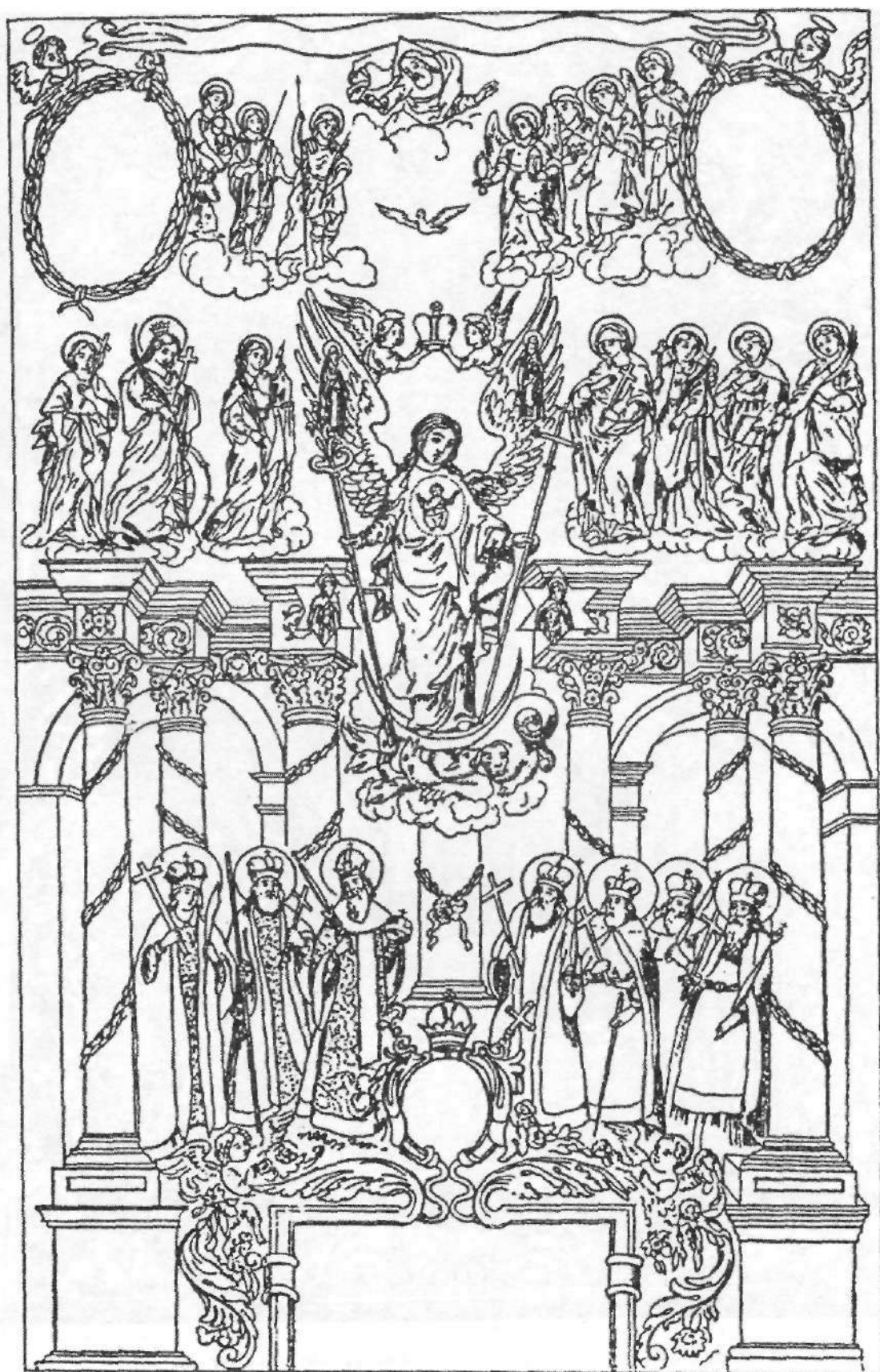


Рис. 4. Софія – Премудрість Божа – Апокаліптична Жона. «Київський» тип

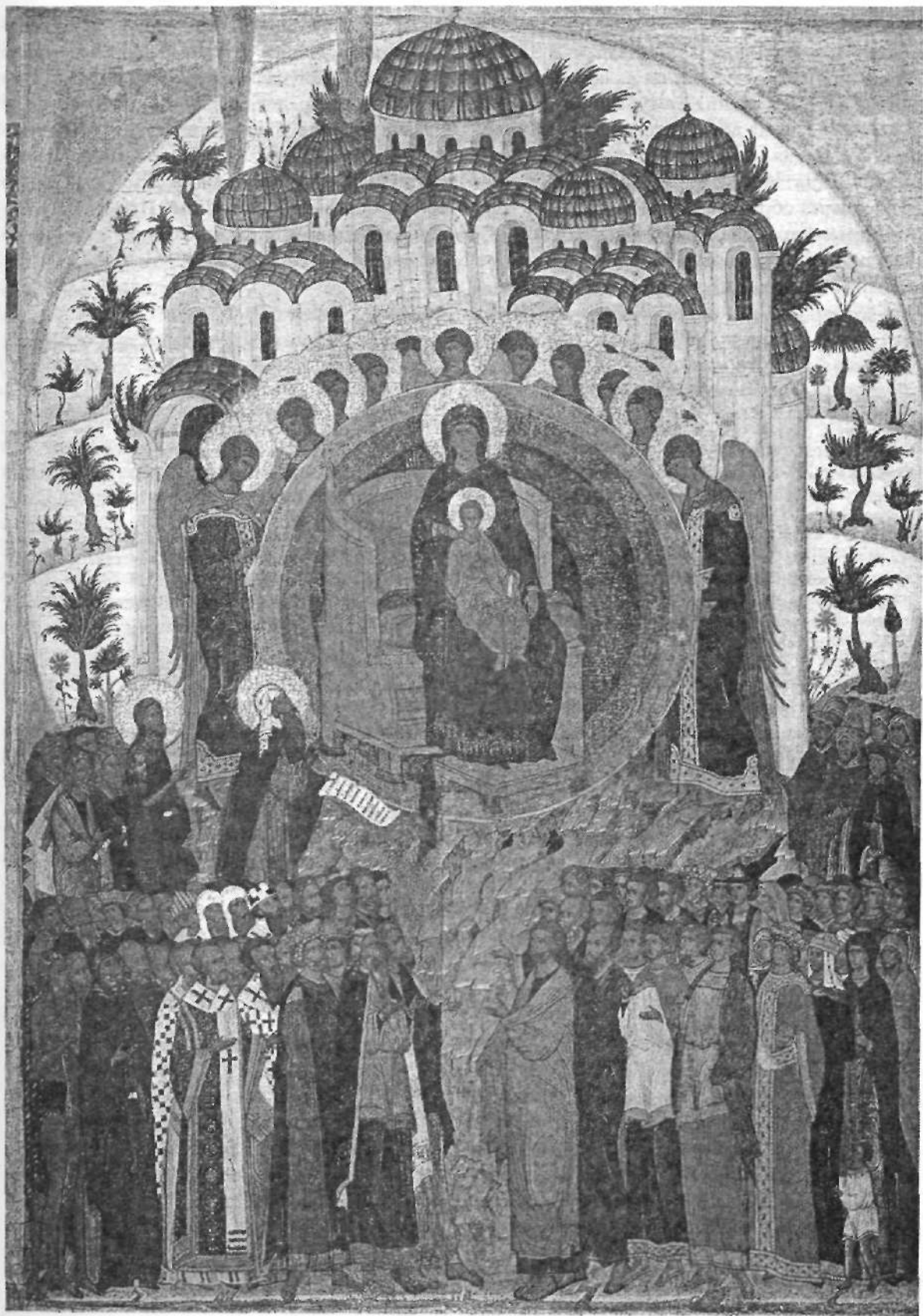


Рис. 5. «О тебе радуйся», Ікона XVI ст. Московська школа

мене, той знаходить життя ... всі, хто мене ненавидить, ті смерть покохали» (Прем. 8:35,36). Таким чином, Софія виступає як вселенська літургія, засіб оновлення світу. Бог як Творець і Художник прагне досконалості, без якої творчість позбавлена сенсу. Тому-то створений у натхненні «Зіждителем» світ сприймається Отцями Церкви через образ прекрасного храму, як «художническая храмина Божьего созидания» [18]. Взаємозалежність Творця і творіння вибудовує космічну гармонію, яка стає спільним помешкан-

ням. Саме цю ідею відбиває, на нашу думку, цікавий сюжет «О тебе Радуйся» Осанна Богородиці (рис. 5), де оновлена після колізії Апокаліпсиса світобудова представлена у вигляді Храму в Едемському саді й маніфестується принцип вседності тварі, творіння й Творця, який у православії було перетлумачено в сенсі здійсненого світу в образі спільного Дому Премудрості Божої, що задалегідь був окреслений кругом по поверхні безодні (Пр. 8:27).

1. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве: Соч. в 2 т.- М: Правда, 1989, Т. 2, ч. 7-9.- С. 97-133.
2. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины.- М: Правда, 1990.-Т. 1.-490 с.
3. Булгаков С. Первообраз и образ. Свет невечерний - СПб.: Инапрес, 1999.-Т. 1.-415 с.
4. Трубецкой С. Н. О Святой Софии, Премудрости Божей // Вопросы философии, 1995.- № 9.- С. 20-168.
5. Аверинцев С. С. Софія-Логос. Словник.- К.: Дух і Літера, 1999.-459 с.
6. Аверинцев С. С. Софиология и мариология: предварительные замечания // Софія-Логос- К.: Дух і література, 1999.-С. 248.
7. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике.- Jerusalem: Библиотека - Алия, 1089.- Т.2.- С. 25.
8. Яковлева И. А. Образ мира в иконе София, Премудрость Божия (сер. XV ст.) // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции.- М.: Искусство, 1977.- С. 392.
9. Дурьлин С. Град Софии. Царьград и Святая София в русском народном религиозном сознании.- М., 1915.- С. 42-43.
10. Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века.- СПб., 1892.-С. 105.
11. Жалобница Благовещенского попа Сильвестра // Московские соборы на еретиков XVI в. в царствование Ивана Васильевича Грозного.- М., 1847.- С. 20.
12. Ретковская У.С. Вселенная в искусстве древней Руси // Труды Гос. Исторического музея.- М., 1961.- Вып. XXXIII.-С. 8.
13. Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи под конхой центральной апсиды Софии Киевской // Софія-Логос.- К.: Дух і Літера, 1999.- С. 214-243.
14. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины.- М.: Правда, 1990.-Т. 1.-С. 380.
15. Там само.-С. 381-382.
16. Лебединцев П. П. Св. София Киевская. Киево-Софийский кафедральный собор.- К., 1890.- С. 15-17.
17. Там само.- С. 51.
18. Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийского.- Москва, 1878.— Т. 1, ч. 1.-С. 64.

R. Demchuk

SOPHIA-WISDOM IMAGE WITHIN THE EAST-CHRISTIAN TRADITION

Sophiological reflections on the ground of analysis of «Wisdom texts» corpus and iconographical Sophia types are represented in the practice».