

САКРАЛЬНАЯ ТОПИКА РУССКОГО ГОРОДА (6). СЕМАНТИКА НАДВРАТНОГО ХРАМА

С. С. Аванесов

Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Россия
iskiteam@yandex.ru

В этой статье я продолжаю исследование сакральной топики традиционного русского города. Здесь я рассматриваю вопрос о функциях надвратного храма в структуре города как сакрального текста. Я доказываю, что архитектурная композиция «городские ворота + храм» возникла на Руси и не имеет византийских исторических прототипов. Постройка Золотых ворот в Киеве была частью единой программы создания городского священного пространства (иеротопии). Объяснение этой программы по модели *переноса идеи* снимает вопрос о византийском прототипе киевских Золотых ворот. Семантика русского надвратного храма имеет многослойный характер. Во-первых, такой храм выражает идею высшего покровительства, божественной защиты. Во-вторых, надвратный храм, демонстрирует идею триумфа христианства над язычеством, порядка над хаосом. В-третьих, надвратный храм является оптическим средством выражения соответствия города (или монастыря) историческому Иерусалиму или Константинополю. В-четвёртых, ворота с храмом (особенно с храмом, посвящённым Богородице) представляют собой визуальную презентацию догмата о вочеловечении Бога, то есть о *вхождении* Бога в эмпирический мир. Наконец, в-пятых, священные ворота, отмеченные храмом, функционируют как структурный аналог ворот Небесного Иерусалима. Соответственно, тот город (или монастырь), в который ведут эти ворота, воспринимается как «пространственная икона» Небесного Града, который сойдёт свыше в конце времён. Надвратный храм имеет особое значение благодаря своим многочисленным семантическим связям с Пресвятой Богородицей, а также благодаря своим синтаксическим соотношениям с главным городским собором. Такие смысловые связи устанавливаются, в том числе, на основе христианской рецепции некоторых «урбанистических» текстов Ветхого Завета. Надвратный храм является необходимым пространственно-визуальным элементом сакральной символики восточно-христианского города.

Ключевые слова: визуальная семиотика, восточное христианство, город, сакральная архитектура, культурно-семиотический трансфер, визуальная организация пространства, городские ворота, надвратный храм.

SACRED TOPICS OF RUSSIAN CITIES (6). SEMANTICS OF OVERGATE CHURCH

Sergey Avanesov

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Russia
iskiteam@yandex.ru

In this article, I continue the study of sacred topics of Russian cities. Here I consider the issue of the functions of the church over gate in the structure of the city as a sacred text. I argue that the architectural composition “city gate + temple” originated in Old Russia and does not have Byzantine historical prototypes. The construction of the Golden Gate in Kiev was part of a unified program for creating urban sacred space (hierotopy). The explanation of this program in accordance with the ‘*idea transfer*’ model removes the question of the Byzantine prototype of the Kiev Golden Gate. The semantics of the Russian overgate church has a multilayered character. First, such a temple expresses the idea of supreme patronage, or divine protection. Secondly, the overgate church demonstrates the idea of the triumph of Christianity over paganism, of order over chaos. Thirdly, the overgate church is an optical means for expressing the conformity of a city (or monastery) with historical Jerusalem or Constantinople. Fourthly, the gate with the temple (especially with the temple dedicated to the Virgin Mary) is a visual presentation of the dogma that God became man, that is, about the *entry* of God into the empirical world. Finally, fifthly, the sacred gates with the temple on them function as a structural analogue of the gates of the Heavenly Jerusalem. Accordingly, that city (or monastery) into which these gates lead is perceived as the “spatial icon” of the Heavenly City, which will descend from above at the end of times. The overgate church has a special meaning due to its numerous semantic links with the Most Holy Theotokos, as well as due to its syntactic relations with the main city cathedral. Such semantic connections are established, among other things, on the basis of the Christian reception of certain “urban” texts of the Old Testament. The overgate church is a necessary spatial and visual element of the sacral symbolism of the Eastern Christian cities.

Keywords: visual semiotics, Eastern Christianity, city, sacred architecture, cultural and semiotic transfer, visual organization of space, city gate, overgate church.

DOI 10.23951/2312-7899-2019-1-120-149

I

Пространство традиционного русского города, начиная с принятия Русью христианства, сознательно формировалось как семиотическая конструкция, как своего рода визуальный текст, фиксирующий и транслирующий определённые – прежде всего *сакральные* – смыслы. Несущими оптическими доминантами этого текста, его ключевыми синтаксическими единицами выступали городской собор, отмечавший собой священный центр обитаемого пространства, и главные городские ворота, представлявшие собой, как правило, такую композицию, которая соединяла в себе триумфальный въезд, крепостную башню и храм. Как и весь город в целом, въездная композиция создавалась исходя из трёх функциональных параметров: прагматического, эстетического и семантического, то есть служила утилитарным (транспортным и оборонительным) целям, выражала собой представления о прекрасном и сообщала о высших ценностях и предельных жизненных ориентирах. Благодаря кафедральному собору и воротам с надвратным храмом культурное пространство города явным образом отличалось от окружающего город географического «места». В то время как за пределами городской стены располагались неупорядоченные, хаотические «пустоты», внутри города пространство было упорядочено и ранжировано – в первую очередь благодаря наглядной связи ворот и собора [см.: Аванесов 2018, 85–89]. Нарастание сакрального качества городского пространства происходило именно по направлению от ворот к собору, достигая своей наивысшей концентрации в священном центре города.

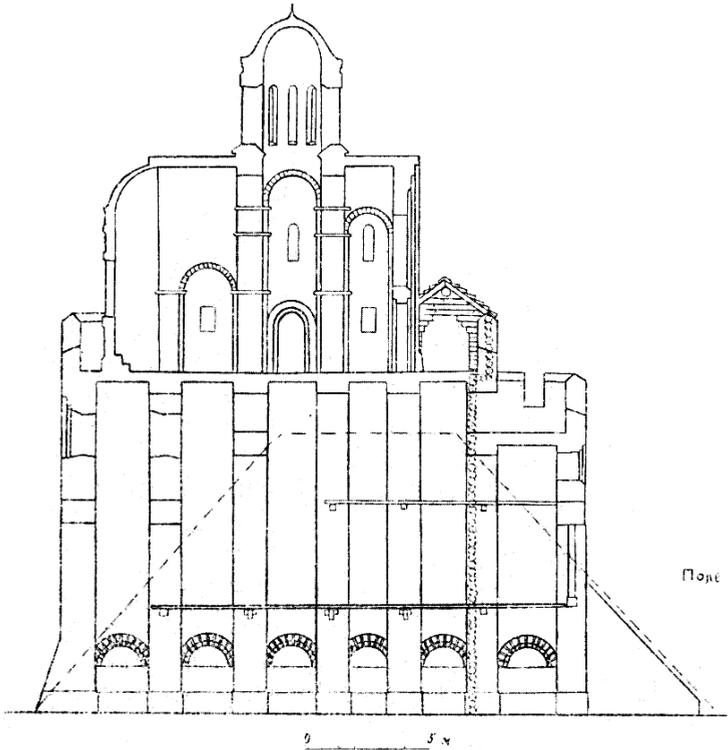
Сочетание ворот и храма во многом подготовлено восточно-христианским пониманием самого храма как *врат*, которыми не только человек входит в небесное Царство, но и Бог входит в человеческий мир. Об этой смысловой связи храма с воротами сообщает первый же библейский текст, посвящённый созданию храма: «Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал! И убоился и сказал: как страшно сие место [греч. *ὁ τόπος οὗτος*]; это не иное что, как дом Божий [греч. *οἶκος θεοῦ*], это врата небесные [греч. *πύλη τοῦ οὐρανοῦ*]» (Быт 28:16–17). Недаром одним из обязательных визуальных *акцентов* экстерьера христианского храма является входной портал. Аналогичное отношение к городу как месту встречи дольного и горнего, как освящённому пространству (святой город, город-храм) естественно предполагает визуальный акцент на *входе* в него; сакральный смысл этого входа и выражается с помощью храма, расположенного на воротах.

Храм, поставленный на ворота, усиливает визуально-эмоциональную связь *этих* городских ворот с *теми самыми*, иерусалимскими, через которые Христос вошёл в Святой город. И *этот* город, выставляя на вид свои главные ворота с храмом на них, призывает Господа войти также и в него, превратить его в такое же святое место, как и *тот самый* город, сделать и *этот* город Своим храмом. Город визуально оформляется как пространство, которое должно стать храмовым. Иначе говоря, пространство города выстраивается по той же *базовой парадигме*, что и пространство восточнохристианского храма¹. Это *парадигма схождения*, взаимного движения навстречу, молитвенной синергии. Пространство православного храма – это пространство встречи земного и небесного, *преклоняющегося* к земному и *сходящего* к нему в ответ на его призыв. Пространство же западного (в особенности готического) храма – это пространство порыва *от* земного *к* небесному. Эта разница в оформлении и переживании храмового пространства во многом объяснима различием мистических установок на Востоке и на Западе. В православии контакт с Богом обретается «в сердце», в которое нисходят свыше свет и тепло. Такая символика света и тепла, «низводимого» в сердце как центр человеческого существа, «резко контрастирует с мощной традицией западной мистики, в которой светоносное Начало мира стяжается страстным усилием, почти эротически напряжённым “стремлением к”» [Мяло 1987, 232], порывом от земного к небесному. Как указывает К. Мяло, «именно в XII в. были созданы храмы Спаса Нередицы в Новгороде и Покрова на Нерли, которые можно считать архитектурной антитезой готики»; если их сравнить с готическими храмами, «то различие двух типов духовного устремления станет особенно очевидным» [Мяло 1987, 257]. Если западный храм настраивает на «уход», то восточный – на «встречу». Восточно-христианский город, соответственно, ориентирован в своей топике на пространственное устройство *православного* храма.

И на Востоке, и на Западе христианский город воспринимается и строится как храм, но сам храм при этом формируется в своих видимых объёмах по-разному: или как стартовая площадка, с которой верные отправляются с земли на небо (западная традиция), или как место встречи верных с Богом, нисходящим к ним (восточная традиция). Наличие или отсутствие надвратного храма есть *первый признак* принадлежности города к конкретной культурно-конфессиональной «линии»: православный город выражает свою

¹ Не забудем, что и храм, в свою очередь, топически воспроизводит собой эталонную модель для всех христианских городов – Иерусалим.

идентичность постановкой храма на главных воротах, «на латинском Западе эта композиция не привилась» [Седов 2009 а, 572]. Либо мы призваны оторваться от земли и отправиться на небеса, либо мы можем начать это движение лишь при помощи Бога, нисходящего к нам, Его призывающим. Ворота с храмом на них – это явный знак такого призывания, приглашения Бога.



Ил. 1. Киев, Золотые ворота с храмом Благовещения. Реконструкция.

Источник: *Высоцкий С. А.* Золотые ворота в системе оборонительных укреплений древнего Киева // *Древнерусский город*. Киев, 1984. С. 26. <http://www.russiancity.ru/dbooks/d32.htm>

Надвратные храмы, начальным образцом которых выступает церковь Благовещения на Золотых воротах Киева (ил. 1), являются широко распространённым архитектурным типом, характерным именно для русской градостроительной культуры. Они сооружались «над воротами городских стен, кремлей и крепостей, монастырских обителей, архиерейских домов и церковных комплексов»; такие сооружения активно возводились «почти во все эпохи древнерусского зодчества с XI в. и вплоть до конца его развития – рубежа XVII–XVIII вв.» [Выголов 1994, 3], а также – с не меньшим разма-

хом – в русской архитектуре нового и новейшего времени [Робежник 2017, 28]. Этот тип храмов представляет собой уникальное явление, свойственное только отечественной архитектурной традиции. Во всём средневековом зодчестве – как на Востоке, так и на Западе христианского мира – «надвратные храмы не встречаются» [Выголов 1994, 24]. Как пишет (с некоторым сомнением) А. И. Комеч, «есть ли Золотые ворота Киева первый или один из ранних образцов столь широко впоследствии распространившейся композиции, сказать трудно»; однако следует признать, что «мы всё же не знаем до этого времени надвратных храмов» [Комеч 1987, 235]. Мало того, храм в соединении с воротами как тип архитектурной композиции почти совсем не известен в христианском зодчестве за пределами русского культурного ареала.

Вместе с тем вопиющая оригинальность композиции киевских Золотых ворот, особенно в свете их прямой смысловой связи с Золотыми воротами Константинополя, заставляет некоторых исследователей сомневаться в указанной оригинальности. Вопрос формулируется так: храм на Золотых воротах Киева «повторяет какую-то константинопольскую постройку или это всё же оригинальное “добавление” авторов русского Нового Иерусалима – Киева?» [Седов 2009 а, 545–546]. Действительно, если храм входит в состав композиции *аналога*, то не следует ли предполагать его обязательное наличие в составе прототипа?

Одним из наиболее последовательных сторонников наличия такого прототипа киевского надвратного храма выступает известнейший археолог и искусствовед Владимир Валентинович Седов. С одной стороны, он признаёт бесплодность попыток обнаружить *надвратный* храм в составе композиции константинопольских Золотых ворот: «Авторы, описывающие Золотые ворота Константинополя, не дают сведений о надвратном храме, когда-либо стоявшем над этими триумфальными двухбашенными воротами, над которыми сейчас нет и следа от древних кладок когда-то возвышавшейся над ними культовой постройки» [Седов 2009 а, 546]. Золотые ворота в Царьграде, пишет С. А. Высоцкий, «в архитектурном отношении не имеют ничего общего с киевскими» [Высоцкий 1982, 16]. В самом деле, Золотые ворота Константинополя, через которые пролегал главный путь в город с юго-западного направления [Яралов 1966, 28], представляют собой типичную римскую триумфальную арку, позже встроенную в крепостные стены (ил. 2). Эта трёхпролётная арка была возведена византийским императором Феодосием I Великим между 388 и 391 гг. в честь победы над узурпатором Магном

Максимом вне старой стены Константина на Игнатиевой дороге. Арку завершали четыре скульптурных льва – часть квадриги богини Кибелы, а также скульптурная группа, изображающая богиню победы Нику, венчающую императора Феодосия лавровым венком. В 412 году арка вошла составной частью в константинопольские стены Феодосия и стала играть роль главных ворот города в обширном столичном районе под названием Эксакионий. К её правому и левому фасадам были пристроены оборонительные башни; тогда же были установлены массивные ворота, покрытые листовой позолоченной бронзой с накладными позолоченными бронзовыми барельефами [Филатов 2011, 344–345]. Золотые ворота Киева «были устроены великим Ярославом» в память именно этих «Златых врат Цареградских, к которым пригвоздил ратный щит свой предок его Олег» [Муравьев 1863, 254]. После 1453 года проезды арки были замурованы турками². Как видим, константинопольские Золотые ворота, как «идейный» прототип киевских Золотых ворот, были не чем иным, как обычной триумфальной аркой, к которой были добавлены скульптуры, барельефы и фланкирующие проезд башни.



Ил. 2. Золотые ворота Феодосия. Стамбул. Современное состояние.

Источник: https://pages.pomona.edu/~sg064747/travel/Turkey_Istanbul_Fortifications.html

Знаменательно, что и константинопольский прототип Золотых ворот Феодосия – Золотые ворота императора Константина (324–330 гг.) – тоже представляли собой триумфальную арку, используемую в качестве крепостных ворот и увенчанную вовсе не храмом, а колоссальной шестиметровой статуей богини Фортуны. Только

² Современный вид и реконструкцию Золотых ворот Константинополя см.: Яралов 1966, 30–31.

после частичной реконструкции ворот в 1261 г. на них появились мозаичные иконы: с фронтальной стороны – Вознесение Господне, с тыльной – Сошествие во Ад. Ворота Константина были окончательно уничтожены землетрясением 1509 года. В настоящее время во дворе Стамбульского археологического музея хранится одна из голов Медузы Горгоны, вероятно, некогда украшавших фасад Золотых ворот Константина и выполнявших функцию оберегов от сглаза [Филатов 2011, 343–344]. Казалось бы, можно закрыть эту тему.

Однако, с другой стороны, Вл. В. Седов в своём исследовании ссылается на *один* текст, в котором, как ему кажется, упоминается некий храм *в связи* с Золотыми воротами Феодосия. Речь идёт о «Слове о положении Ризы Богоматери во Влахернах», созданном, вероятно, Феодором Синкеллом [ср. Лопарев 1895, 586–587]; в этом тексте повествуется об осаде Константинополя аварами в 619 году. Во время осады, согласно «Слову», император «подвизался с проливанием слёз, распростёршись на земле в храме Богородицы, который называется “Иерусалимом” и лежит внутри ворот, именуемых “Золотыми”». В данном фрагменте, по мнению Вл. В. Седова, «прямо говорится о существовании церкви Богородицы, называвшейся также Иерусалимом и стоявшей “внутри” Золотых ворот Константинополя» [Седов 2009 а, 546]. Вот этот самый фрагмент «Слова» (греческий текст, а также перевод Хрисанфа Лопарева):

Ἐτε τοίνυν ἅπαντα τὰ περίξ τοῦ ἄστεος ὁ βροῦχος ἐκεῖνος ἐπελθὼν ἐλυμήνατο, βασιλεὺς μὲν ἔλιπεν τὰ βασίλεια, καὶ χαμεύνης ἐξ ιδιώτου διαιτώμενος σχήματι ἐν τῷ ναῶ τῆς θεοτόκου, ὃς Ἰερουσαλήμ ὀνομάζεται, ἔνδον δὲ τῆς πύλης κεῖται, ἣν Χρυσὴν καλοῦσιν, ἀπὸ τοῦ πράγματος, ὅσα ἦν δυνατόν, ἐπόνει καὶ ἠγωνίζετο, σὺν δακρύων ἐκχύσεσιν.

Итакъ, когда явившаяся та саранча опустошала всѣ окрестности города, царь покинул дворецъ и, пребывая въ одеждѣ частнаго челоуѣка, на сколько можно было, трудился и подвизался съ проливаніемъ слезъ, распростершись на землѣ въ храмѣ Богородицы, который называется Іерусалимомъ и лежитъ внутри воротъ, именуемыхъ Золотыми по работѣ.

[Лопарев 1895, 594]

Заметим, что греческое ἔνδον, означающее «внутри», – это вовсе не «на»; не может быть назван «надвратным» храм, помещённый (κεῖται) *внутри* ворот. Храм же, помещённый *внутри* другого сооружения, не может там «стоять»; он может там *находиться*. Далее, «внутри ворот» (или «в воротах», ἔνδον δὲ τῆς πύλης) скорее всего означает – особенно если принять во внимание форму и размеры собственно Золотых ворот Константинополя, а также ансамблевый

характер застройки данного места (сама арка, фланкирующие башни, мост, «пропилеи», «castrum rotundum») – «вблизи ворот», «в районе ворот», «при воротах», как выражение «на Красных воротах» означает «в районе Красных ворот (Москвы)». В данном случае мы могли бы сказать о таком *привратном* храме, что он «стоял» во въездном комплексе. В любом случае – помещался ли небольшой храм внутри Золотых ворот Константинополя, стоял ли он рядом с этими воротами – мы никак не можем признать его конструктивным прототипом киевского храма Благовещения *на* Золотых воротах. Посему весьма сомнительным представляется мнение Вл. В. Седова о том, что в рассказе о молитве императора, «по всей видимости, мы имеем дело с прообразом надвратной церкви Благовещения на Золотых воротах Киева» [Седов 2009 а, 547]. По-видимому, имеем, но с указанными выше *значительными* оговорками.

От изрядной условности такого предположения автор никак не может уйти. «Не очень ясно, – пишет он, – время появления этого образа и самого типа надвратного храма. Храм Богородицы (Иерусалим), располагавшийся в Золотых воротах (за ними или над ними), не сохранился, источники только упоминают его, и судить о его местоположении и о характере его архитектуры мы можем лишь очень предположительно: есть очень малая вероятность того, что он стоял всё же над воротным проездом, где в настоящее время находится площадка между башнями» [Седов 2009 а, 547]. Как видим, автор сам не уверен, стоял ли этот гипотетический храм *на* воротах, *за* воротами или (каким-то удивительным образом) *над* ними. Речь заходит то о воротах, которые «увенчаны (или дополнены сбоку, сзади) церковью» [Седов 2009 а, 549]; то о «Золотых воротах с примыкающим храмом (гипотетическим, но всё же вероятным)» [Седов 2009 а, 550]; то о храме, который «тем или иным образом примыкал к воротам» [Седов 2009 а, 547]; то о том, что «храм мог находиться как над самими воротами, так и над передними воротами, сооружёнными или сильно перестроенными в средневизантийское время» [Седов 2009 а, 548]; то о сооружении «храма у ворот» [Седов 2009 а, 551]. Наконец, автор признаётся: «Мы должны повторить, что не знаем, стоял ли когда-нибудь над аркой этих ворот храм» [Седов 2009 а, 552]. Слабая обоснованность тезисов вообще характерна для цитируемого исследования. Например, Вл. В. Седов пишет, что «уже при князе Владимире у детинца Киева имелись каменные ворота, найденные археологами (так называемые “ворота города Владимира”). Почему над этими воротами не могло быть каменного храма? Если он всё же был, то идея Киева как Нового Иерусалима

была оформлена уже при Владимире (Десятинная церковь – ворота), а при Ярославе Мудром она была лишь развита и усложнена» [Седов 2009 а, 552]. Но из «почему бы не» абсолютно ничего не следует, кроме, к сожалению, произвольных домыслов.

Несмотря на очевидную (мягко говоря) условность своих аргументов, Вл. В. Седов тем не менее утверждает: «Ворота, несущие храм, защищающий град лучше стен и башен, – новый архитектурный тип, возникший, по всей вероятности, в начале средневизантийского периода, то есть в VII–VIII вв.» [Седов 2009 а, 548]; следовательно, киевские Золотые ворота с храмом на них надо считать репликой каких-то более ранних византийских образцов. И не только конструкция, но и семантика этого архитектурного комплекса в таком случае оказывается заимствованной: «Надвратный храм можно считать одним из основных типов этого времени, он показывает символичность средневизантийской архитектуры и её способность к созданию иконографически простых, ясных, но в то же самое время многозначных композиций» [Седов 2009 а, 548]. Чтобы обосновать эту мысль, автор заявляет о «распространённости самого типа в Византии и странах Византийского мира»; свидетельства об этом, с его точки зрения, до сих не были учтены исследователями, «а потому представлялось, что надвратные храмы – особенность Древней Руси, а затем Новгорода и Московской Руси» [Седов 2009 а, 548; ср.: Выголов 1994, 24]. Согласно методологическому положению самого Вл. В. Седова, «установленные на древнерусском материале принципы могут быть проверены на поздневизантийском материале, а также скорректированы на материале архитектуры стран Византийского мира: Грузии, Армении, Болгарии, Сербии, Валахии и Молдавии» [Седов 2009 б, 121]. Что же даёт нам этот материал? Обнаружим ли мы *хотя бы один* надвратный храм в названных регионах, построенный раньше, чем Золотые ворота в Киеве? При этом примем географическое ограничение Вл. В. Седова: «Надвратные храмы, защищающие, осеменяющие и украшающие воротные башни городов, известны нам на территории самой Византии только в её восточной провинции Понт <...>, а также в Болгарии, входившей в состав Византии в XI–XII вв.» [Седов 2009 а, 550]. При этом не забудем, что поиски византийского прототипа Золотых ворот Киева должны быть обусловлены двумя принципиальными позициями: надвратный храм должен быть построен *раньше* киевского; надвратный храм должен выражать собой смысл, отсылающий к *Иерусалиму*.

Итак, вот «примеры существования» ранних надвратных храмов в Византии (так сказать, список Владимира Седова).

1) В 971 году мятежный брат правящего императора Лев проник в столицу «через калитку, находившуюся под храмом святого Фоки» [Седов 2009 а, 550]. Но *калитка* в подклете церкви (ведущая, скорее всего, в сам храм, а не сквозь него), через которую не входят, а тайно проникают, – это вовсе не храм, стоящий на проездных парадных воротах.

2) Над одними из южных ворот Константинополя (вовсе не Золотыми, то есть не имеющими *никакого отношения* к иерусалимской семантике) «возвышался храм Христа Филантропа. Это был настоящий надвратный храм, господствовавший в панораме приморских укреплений. Церковь была сооружена, по всей вероятности, при императоре Алексее Комнине (1081–1118)» [Седов 2009 а, 550], то есть *гораздо позже* постройки Золотых ворот в Киеве, а потому она не могла быть для них образцом.

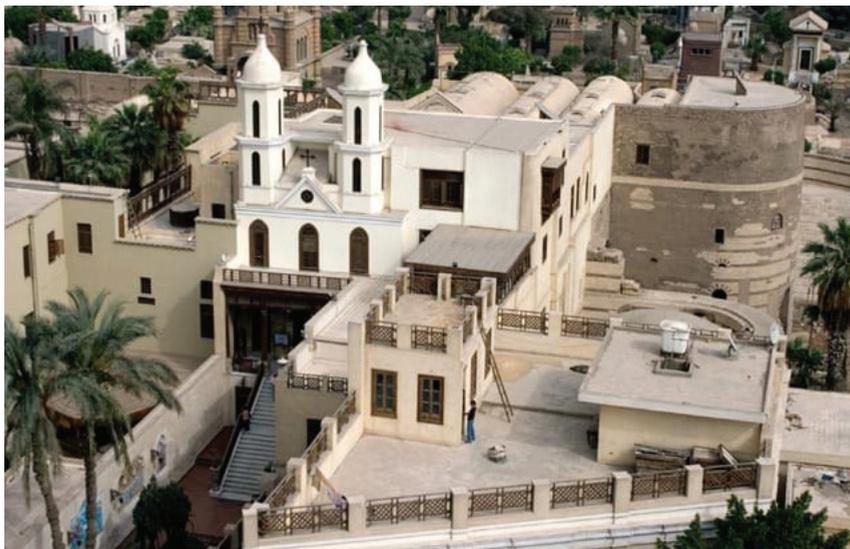
3) В небольшой крепости Джанайер на берегу Чёрного моря (предположительно – Сусурмания поздне-римских и византийских источников), «сооружённой, вероятно, в X–XII вв. (в средневизантийское время, то есть ещё до периода Трапезундской империи) ворота увенчаны небольшой церковью бесстолпного типа. Этот надвратный храм служит прямым подтверждением того, что на территории Византии (пусть даже потом отколовшейся) надвратные храмы в городах (или крепостях, что практически то же самое) существовали» [Седов 2009 а, 551]. Но и тут иерусалимская символика ни при чём, да и время сооружения храма известно очень приблизительно.

4) Надвратный храм при въезде в город Перник «на территории нынешней Болгарии», от которого сохранилось только основание ворот; приблизительно датируется XI–XII вв. [Седов 2009 а, 551], то есть опять-таки *не раньше* сооружения Золотых ворот в Киеве.

5) «В небольшой крепости Фуна, расположенной в Таврии, гористой южной части Крыма, <...> сохранился надвратный храм, датированный 1459 г.», то есть вообще *пост-византийским* временем; это «бесстолпный храм над воротами с выдающейся сбоку алтарной апсидой» [Седов 2009 а, 551]. Если принять во внимание ещё и то, что храм в Фуне вообще не имеет отношения к воротам, а проход в его подклете целиком расположен в границах крепости, то данный пример предстанет совершенно неуместным.

6) Засвидетельствовано «наличие каменного надвратного храма над воротами ранневизантийской крепости Вавилон в Египте, в Старом Каире»; сама крепость относится к IV–V вв. [Седов 2009 а, 551]. Речь идёт о крепости Вавилон, представляющей собой ядро старого Каира, вокруг которого, собственно, и сложился город. Эта

крепость была построена Диоклетианом ок. 300 г.³ Уже в христианскую эпоху одна из круглых башен крепости была приспособлена под храм святого Георгия, а южные ворота (в том виде, в котором они сохранились) были использованы в качестве своеобразных «контрфорсов» для коптской церкви Святой Девы Марии Аль-Муалляка, то есть «Висячая» (ок. 690), расположенной между двумя воротными башнями (ил. 3). Итак, если речь идёт о христианской церкви, возведённой на старых римских воротах (а ещё точнее – в самих этих воротах), то такая церковь, несмотря на её наименование, едва ли может быть названа *надвратной*.



Ил. 3. Каирская церковь Аль-Муалляка.
Источник: <http://www.travel2change.ru/kair/staryj-kair>

7) Наконец, якобы засвидетельствовано наличие надвратных храмов и часовен на территории Большого дворца в Константинополе начиная с IX века. Однако во всех тех случаях, когда Вл. В. Седов пишет о храмах *над* воротами, источники сообщают о храмах *при* воротах; это касается и храма в Халке, перестроенного императором Иоанном Цимисхием (конец X в.) [Седов 2009 а, 561–562], и часовни при Слоновых воротах [Седов 2009 а, 563], и прочих подобных сооружений. Автору даже приходится писать так: «часовня над воротами (или у ворот, что почти одно и то же)» [Седов 2009 а, 563]; однако это далеко не одно и то же!

³ См.: Sheehan Peter. Babylon of Egypt. The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City. The American University in Cairo Press, 2010.

На основании этих, *мягко говоря*, далеко не однозначных примеров автор делает вывод о том, что «образ ворот (воротной башни с аркой), над которыми стоит ничем не защищённый православный храм, оформился, скорее всего, в начале средневизантийского периода» [Седов 2009 а, 552]. Рассуждая, так сказать, от противного, приходится делать *противоположный* вывод, что на самом деле для *киевских Золотых ворот* не находится ни одного *формального образца*. Поэтому мнение Вл. В. Седова, равно как и утверждение С. А. Высоцкого о том, что надвратные храмы встречались, хотя и редко, в византийской архитектуре [Высоцкий 1982, 16], надо признать ошибочными. «В действительности Византия таких храмов не знала» [Выголов 1994, 35]. Предположение о том, что *единственный* прототип киевского надвратного храма можно обнаружить в Иверском монастыре на Афоне [Выголов 1994, 26–28], тоже не находит никаких подтверждений [см.: Евсеева, Шведова 2011]. В монастырях Афона храмы спрятаны *внутри* башен, в том числе и проездных [Робежник 2017, 29]; такие же башни с храмами внутри встречаются в Болгарии (Рыльский монастырь) и Сербии (Ресава) [Выголов 1994, 24–25]. В этом отношении они ближе к западным капеллам над соборными порталами [ср.: Воскобойников 2014, 307], чем к русскому надвратному храму.



Ил. 4. Иерусалим. Золотые ворота.
Источник: https://pilgrim.co.il/golden-gate_-2/

Итак, киевская композиция «храм-ворота» не имеет прототипов в византийской архитектуре и является вполне оригинальной. Тем более, что Золотые ворота Константинополя, равно как и Золотые ворота Иерусалима (ил. 4), не включали в себя и не несли на себе никакого храма. Поиск же фигурального образца киевских Золотых ворот объясняется лишь тем, что заранее не проведено чисто методологическое различие между разными типами культурно-семиотического трансфера. Объяснение программы уподобления Киева Константинополю по модели *переноса идеи* снимает сам вопрос о формальном византийском прототипе киевских Золотых ворот.

II

Семантическая нагрузка русского надвратного храма имеет многослойный характер. Во-первых, такой храм выражает идею покровительства, защиты, обороны. И если воротная башня выражает эту идею в её, так сказать, физическом аспекте, то надвратный храм – в аспекте метафизическом, сверхъестественном⁴. Он функционирует как знак высшего заступничества, как свидетельство передачи города под божественную защиту, как видимый образ синергии веры и благодати. Иногда эта градозащитная семантика надвратного храма ещё более подчёркивается за счёт сочетания ворот с двумя фланкирующими оборонительными башнями (эта композиция особенно характерна для архитектурной традиции Ростова Великого)⁵. Именование храма, как правило, также прямо связано

⁴ По своему основному массиву Золотые ворота являлись именно *фортификационным* сооружением. «Собственно ворота представляли собой две мощные каменные стены длиной более 25 метров с аркой, которая и служила проездной частью. Не исключено, что это был единственный каменный участок “города Ярослава”. Ширина проезжей части достигала 6,5 метров; вверху ярус заканчивался площадкой, служившей оборонительной башней. Над ней возвышалась небольшая одноглавая церковь Благовещения Пресвятой Богородицы, построенная, вероятно ненамного позже самих ворот или одновременно с ними» [Карпов 2010, 306]. «Золотые ворота представляли собой массивную кирпичную башню с проездом, ведущим сквозь оборонительный вал Киева. Над проездом стояла небольшая церковь Благовещения» [Раппопорт 1986, 32]. «Такие ворота представляли собой не что иное, как мощные проездные башни, предназначенные исключительно для обороны и включённые в систему крепостных стен и земляных валов городов, кремлей и детинцев. <...> Венчающие их небольшие храмы, расположенные посреди верхней боевой площадки, не обладали никакими специальными устройствами или приспособлениями, предназначенными для обороны. Стройные и нарядные, они всем своим обликом контрастировали с крепостной архитектурой самих башен» [Выголов 1994, 8]. Но именно *меньший* объём храма в сравнении с самими воротами придавал последним их *значительность*.

⁵ Ср., напр., Воскресенский храм Ростовского «кремля» (1670); Никольский храм Толгского монастыря (1672); Сергиевский храм Борисоглебского монастыря (1679); храм св. Иоанна Бослова Ростовского «кремля» (1683); Никольский храм Авраамиева монастыря (1691); Сретенский храм Борисоглебского монастыря (1692).

с призыванием покровительства свыше и посвящением всего города заботе высших сил.

Во-вторых, надвратный храм, представляющий собой, попросту говоря, христианскую церковь, поставленную на античную триумфальную арку, выражает собой идею триумфа христианства над язычеством, высшего порядка над безблагодатным хаосом. Как римские императоры входили в город через парадные ворота, так через врата, осенённые храмом, входит в город Сам Христос, превращая его в освящённое пространство, принимая его под своё попечение. Храм, поставленный на ворота, придаёт всей композиции *вертикальный*, доминирующий характер, становится видимым знаком триумфа христианства как пути к *высшей*, совершенной жизни.

В-третьих, сочетание храма с городскими воротами представляет собой своеобразную визуальную «цитату», отсылающую к исходному прототипу святых ворот, которыми входит Господь, а именно – к Золотым воротам Иерусалима, репликой которых выступают все известные Золотые ворота (Константинополь, Киев, Владимир) и все вообще городские и монастырские входы в их сакральном значении. В этом смысле надвратный храм оказывается средством для установления видимого соответствия города (или монастыря) историческому Иерусалиму или Константинополю как второму Иерусалиму. «Идея переноса святости из Константинополя в Киев – Владимир – Новгород или другой центр Руси, – справедливо отмечает Вл. В. Седов, – неизбежно влекла за собой представление об этом центре как о ещё одном Константинополе (несравнимом, но сопоставимом), а через это – и представление о возникновении ещё одного Нового Иерусалима» [Седов 2009 а, 574]. Надвратный храм выступает при этом как оптический акцент, удостоверяющий святость тех ворот, на которые он поставлен, и, следовательно, их *типологическое* соответствие иерусалимским Золотым воротам. Память об историческом событии (входе Господа в Иерусалим), связанная с архитектурным комплексом главных городских ворот, становится одновременно и мнемоническим основанием, и визуальным маркером святости обитаемого пространства, организованного с помощью названного сакрально-семиотического конструктора⁶.

⁶ Следовательно, пишет прот. Стефан Ванеян, «общим элементом», который связывает священный прототип и его аналог, «в случае “сходства по именованию”, <...> оказывается не что иное, как *metoia*, то есть воспоминание именно “почитаемого места”. Более того, скажем мы, оно есть и буквально, и переносно общее место, топика для обоих памятников, каждый из которых выступает в роли инструмента памяти, но с разной долей приближения» [Ванеян 2010, 236].

В-четвёртых, ворота с храмом (особенно с храмом, посвящённым Богородице) являют собой визуальную презентацию догмата о вочеловечении Бога, то есть о *вхождении* Бога в эмпирический мир. Благовещение, которому посвящён киевский храм (а кроме него – ещё как минимум четыре русских надвратных храма), есть «зачало» Воплощения Бога-Премудрости в созданном Им для Себя «доме» (или «храме»). В результате Дева Мария оказывается начальным и необходимым звеном истории спасения, сотериологическими «воротами» человечества [Нікітенко 2009, 71–72]. Такова смысловая связь между Благовещением и Воплощением Бога-Софии в Своём физическом «доме». Аналогичным образом храм Благовещения на Золотых воротах синтаксически связан с собором Св. Софии в рамках единой пространственной композиции, представляющей собою визуальный текст на тему *вхождения* Бога в человеческий мир.

Наконец, в-пятых, священные ворота, отмеченные храмом, функционируют как структурный аналог ворот Небесного Иерусалима. Соответственно, тот город (или монастырь), в который ведут эти ворота, воспринимается как «пространственная икона» Небесного Града, который сойдёт свыше в конце времён. Поскольку же в этом Городе не будет храма, но сам он будет храмом (ср. Откр 21:22), постольку и земной христианский город тоже воспринимается как храм под открытым небом. И если исторический Вавилон (буквально – «Врата божии») оказался «запертым для праведности, стал печатью гибели человеческой», то у Небесного Иерусалима, прообразуемого христианским городом, ворота «не будут запираются днём, а ночи там не будет» [Уколова 1999, 139]. Такому восприятию города как иконы Небесного Града способствует явное соответствие между формой главных городских ворот, порталом городского собора и восточной (алтарной) аркой этого собора, часто тоже именуемой «триумфальной». Это соответствие впервые установлено опять-таки в Киеве с его Благовещенским храмом на Золотых воротах и сценой Благовещения, расположенной на алтарной арке собора Святой Софии. Завершает эту сакральную композицию фигура Богородицы-Оранты, простирающей руки к Христу-Вседержителю в куполе собора. В этой точке замыкания всей идейно-художественной композиции пространство города окончательно отождествляется с пространством храма. «Этим самым Золотые ворота, их надвратная церковь ставятся в символическую и художественную связь с мозаичным декором главного алтаря Софийского собора» [Гуляницкий 1993, 92], что позволяет с большой долей

уверенности предположить *общую программу* возведения Софийского собора и Золотых ворот как единого комплекса⁷.

Один из непосредственных авторов этой *общей* программы, митрополит Киевский (тогда ещё пресвитер) Иларион, идейный соратник Ярослава в деле творения русской иеротопии, очевидно увязывает собор и ворота в одну семантическую композицию. Иларион, как и Ярослав, «хотел, чтобы забрала Киевские тверды были заступлением той, чей образ начертан мусиею на нерушимой стене Софийской» [Муравьев 1863, 255]. Согласно этой программе, Богоматерь-Оранта киевской Софии прочитывается как метафора ограждённого града (Нерушимая Стена). И обратно: город Киев полагается как символический аналог Богородицы, ибо те слова, которые архангел некогда обратил к Деве Марии – «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою!»⁸ (Лк 1:28), – теперь можно адресовать городу, переданному под Её заступничество [Иларион 2016, 231]:

И славнии градъ твои Кыевъ величствомъ яко вѣнцемъ обложилъ, прѣдалъ люди твоа и градъ святѣи всеславнии скорѣи на помощь христіаномъ Святѣи Богородици, еи же и церковь на Великихъ вратѣхъ създа въ имя первааго Господьскааго праздника святааго Благовѣщеніа, да еже цѣлованіе архангелъ дасть Дѣвици, будетъ и граду сему. Къ оной бо: Радуйся обрадованаа, Господь с тобою, къ граду же: Радуйся благовѣрнии граде, Господь с тобою.

Создание Золотых ворот предстаёт здесь как второй, завершающий такт единого действия сакрализации городского пространства: «дом Божий великой святой Премудрости Его» дополняется «церковью на Великих вратах» [Иларион 2016, 257], посвящённой Богородице как «храму» Софии. Иларион говорит о соборе и воротах как о *едином* сакральном комплексе, семантически соответствующем Иерусалиму и Константинополю [см.: Иларион 2016, 230–231]. Повесть временных лет сообщает о строительстве Софийского собора и ворот с надвратным храмом в одной фразе, что читается как описание *единого* архитектурно-пространственного проекта [см.: Аванесов 2017 а, 37], а Ипатьевская летопись [ПСРЛ 1998, 139] содержит, кроме того, ещё и указание на *программные цели* построения Ярославом надвратного храма:

⁷ Единство замысла можно увидеть даже в метрических соответствиях между воротами и собором; так, Г. Н. Логвин утверждает, что «ширина проезда Золотых ворот и высота свода равны ширине и высоте главного нефа Софийского собора» [см.: Рычка 2008, 162].

⁸ Греческое «ὁ κύριος μετὰ σοῦ» можно перевести и как шокирующее «Господь *посреди* Тебя», «Господь *в* Тебе», что, кроме прочего, многократно усиливает смысловую связь темы Благовещения с образом Богородицы как покровительницы города, в *котором* присутствует Сам Бог.

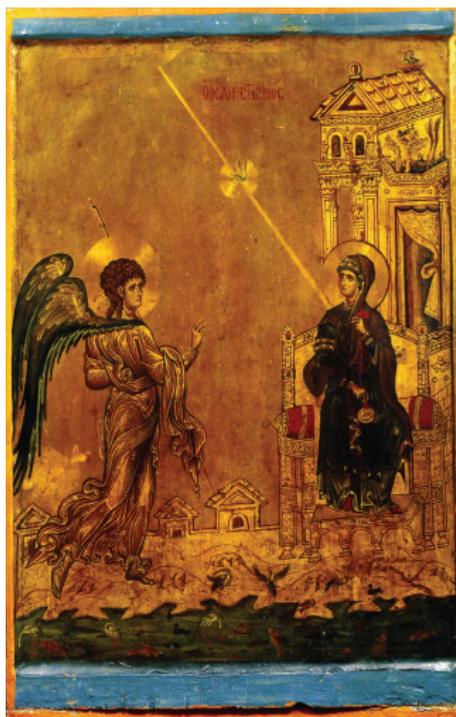
Заложы Ярославъ городъ великийи Кыевъ, оу негоже града врата суть златае, заложы же и церковь святыя Софья Премудрость Божию митрополю и по семь церковь на Златых вратѣхъ камену святыя Богородица Благовѣщение. Сии же премудрыи князь Ярославъ то того дѣла створи Благовещение на вратѣхъ дать всегда радость градуу тому святымъ благовещениемъ Господнимъ и молитвою святыя Богородица и архаангела Гаврила.

Внешний вид Золотых ворот Киева до сих пор является предметом дискуссии. Видимо, самым ранним известным их изображением является миниатюра Радзивилловской летописи (кон. XV века, л. 87), на которой изображено строительство «города Ярослава» и помещена надпись об этом событии (ил. 5). Мы видим здесь «одноглавый храм с высокой проездной аркой в нижней части, прирывающей к стене» [Пуцко 2005]; правда, изображение надо признать всё же довольно условным. Несмотря на указанную дискуссионность, в 80-х гг. XX в. в Киеве «воссозданы» Золотые ворота с храмом Благовещения в формах, приблизительно соответствующих исходным. Подлинные остатки первоначальных Золотых ворот Ярослава оказались внутри реконструированной композиции.



Ил. 5. Строительство Золотых ворот в Киеве.
Миниатюра Радзивилловской летописи.
Санкт-Петербург, Библиотека Академии наук.
Источник: [https://runivers.ru/doc/rusland/letopisi/
?SECTION_ID=19639&ELEMENT_ID=587009](https://runivers.ru/doc/rusland/letopisi/?SECTION_ID=19639&ELEMENT_ID=587009)

Посвящение надвратного храма Пресвятой Богородице (точнее, либо празднику в Её честь, либо Её иконе)⁹ имеет глубочайшее догматико-символическое значение. Дева Мария в христианском Предании воспринимается, наряду с прочим, как «врата» (или «дверь»), которыми Бог входит в мир [см.: Аванесов 2017 б, 64–66]. Таким образом, любые святые врата города или монастыря сами по себе, независимо от наличия и посвящения надвратного храма, интерпретируются как наглядный символ Богородицы. Посвящение надвратного храма Богоматери вдвойне усиливает этот смысл.



Ил. 6. Икона «Благовещение». Монастырь святой Екатерины на Синае. Конец XII в.
 Источник: Holy image, hallowed ground: icons from Sinai. Los Angeles: Getty Publications, 2006. http://www.icon-art.info/masterpiece.php?lng=ru&mst_id=3271

⁹ Богородичное посвящение, по моим сведениям, имеют 42 русских надвратных храма, из них праздникам, связанным с Девой Марией, посвящены 22 храма, прочие же 20 освящены в честь икон Пресвятой Богородицы. Так, Благовещению посвящены 5 храмов (в том числе и самый первый – на Золотых воротах Киева), празднику Покрова – 9, Успению – 4, Положению риз – 2, Введению во храм – 1 и в память родителей Девы Марии Иоакима и Анны – 1. Пять надвратных храмов освящены в честь Иверской иконы Богородицы, собственно и именуемой *Вратарницей* (Παναγία Πορταίτισσα), столько же – в честь Тихвинской иконы, а также Владимирской, Смоленской, «Знамение» (по 2), Казанской, Донской, «Всех скорбящих радость» и «Взыскание погибших» (по 1). Мне не известно ни одного надвратного храма, освящённого в честь богородичной иконы ранее второй половины XVII века.

Можно указать на ряд иконографических примеров прямой визуальной связи сцены Благовещения с темой сакрального входа в город. В частности, это икона конца XII века из Синайского монастыря, на которой за треном Девы Марии изображена архитектурная конструкция, состоящая из ворот и поставленного на них храма (ил. 6). С XIV века изображение «небесных врат» за треном Богоматери становится устойчивым иконографическим мотивом в сцене Благовещения [Лидов 1994, 20]¹⁰. На армянской миниатюре конца XIII века сам трон Богоматери завершается постройкой, напоминающей храм на арке проездных ворот (ил. 7). Известны такие типы русских богородичных икон, как «Дверь Небесная» и «Непроходимая дверь», которые визуализируют само содержание рассматриваемой здесь метафоры [ср.: Пивоварова 2000].



Ил. 7. Торос Рослин. Благовещение. Миниатюра из киликийского Евангелия. Ок. 1287. Ереван, Матенадаран. Источник: <https://www.armmuseum.ru/news-blog/2017/12/1/--3?lang=en>

¹⁰ Ср. с картиной Альбрехта Дюрера «Мадонна перед аркой» (1494–1499).

Чрезвычайно интересна в этом плане иллюстрация к 86 псалму, содержащаяся в Хлудовской псалтири (IX в.); указанный псалом полностью посвящён прославлению Иерусалима:

Основания его на горах святых; любит Господь врата Сионя [τὰς πύλας Σιῶν] паче всех селений Иаковлих. Преславная глаголашася о тебе, граде Божий! Помяну Раав и Вавилона ведущим мя, и се иноплеменницы, и Тир, и людие Ефиопстии, сии быша тамо. Мати Сион [μήτηρ Σιῶν] речет человек, и человек родился в нем, и Той основа Вышний. Господь повесть в писании людей, и князей сих бывших в нем. Яко веселящихся всех жилище в тебе (Пс 86).

На упомянутой миниатюре (ил. 8) мы видим большие ворота, на вершине которых расположен храм в форме трёхнефной базилики с апсидами, к которому примыкает круглая в плане многоярусная башня (может быть, колокольня). На фоне ворот помещена икона Богородицы «Знамение», перед которой стоит, молитвенно поднося к ней руки, царь Давид; над его головой надпись: «Давид пророчествует». Вся композиция представляет собой Святой Город, то есть Иерусалим, о чём свидетельствует греческая надпись в левом верхнем углу: ἡ ἀγία Σιῶν. Поскольку Иерусалим изображён в контексте пророчества, постольку он, по-видимому, сочетает в себе черты и ветхозаветного, и новозаветного, и будущего (Небесного) града¹¹. «Примечательно, – указывает А. М. Лидов, – что иконографическая формула Хлудовской псалтири, показывающая врата в своеобразной башне, увенчанной изображением храма, может быть осмыслена как символический прототип надвратного храма, получившего широкое распространение в архитектуре восточнохристианского мира. При входе в город или монастырь он должен был вызывать мысли о Горнем Иерусалиме, в одной конструкции воплощая символические мотивы врат, храма и башни», к которым добавлен ещё и образ Богородицы. «Здесь, – заключает А. М. Лидов, – мы находим истоки важнейшей восточнохристианской иконографической темы – отождествления Богоматери с храмом, – получившей подробное и поэтическое истолкование в византийском богословии и гимнографии» [Лидов 1994, 17–18]. И здесь же ветхозаветная тема «Матери-Сиона» визуализирована через отсылку к метафоре Богородицы как Святого Града, в который вселяется Бог.

¹¹ Ср.: «Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов» (Евр 12:22).



Ил. 8. Хлудовская Псалтирь. Псалом 86. Миниатюра. 840-е – 850-е гг. Москва, Государственный исторический музей. Источник: http://art.biblioclub.ru/picture_111993_hludovskaya_psaltr_kafizma_12_psalom_86_stih_5/

Истоки архитектурной семантики, сближающей городские врата с образом Богородицы, обнаруживаются именно в Ветхом Завете. В видении Иезекииля ангел привёл пророка «к воротам [εις τὴν πύλην], обращённым лицом к востоку [букв.: *смотрящим на восток*, τὴν βλέπουσαν κατὰ ἀνατολὰς], и взошёл по ступеням их» (Иез 40:6) [в Септуагинте: *в семь ступеней, ἐν ἑπτὰ ἀναβαθμοῖς*]. «И привёл меня к воротам [букв.: *провёл меня через ворота, ἐπὶ τὴν πύλην*], к тем воротам, которые обращены лицом к востоку [τὴν βλέπουσαν κατὰ ἀνατολὰς]. И вот, слава Бога Израилева шла от востока, и глас Его – как шум вод многих, и земля осветилась от славы Его. <...> И я пал на лицо моё. И слава Господа вошла в храм путём ворот, обращённых лицом к востоку [καὶ δόξα κυρίου εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον κατὰ τὴν ὁδὸν τῆς πύλης τῆς βλέπούσης κατὰ ἀνατολὰς]» (Иез 43:1–4), то есть, в новозаветном понимании, – обращённых ко Христу как Свету. «И привёл он меня обратно ко внешним воротам святилища

[τῆς πύλης τῶν ἀγίων τῆς ἐξωτέρας], обращённым лицом на восток [τῆς βλέπουσης κατ' ἀνατολὰς], и они были затворены. И сказал мне Господь: ворота сии будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдёт ими, ибо Господь Бог Израилев вошёл ими, и они будут затворены» (Иез 44:1–2). Золотые ворота в историческом Иерусалиме находятся как раз с *восточной* стороны Старого города.

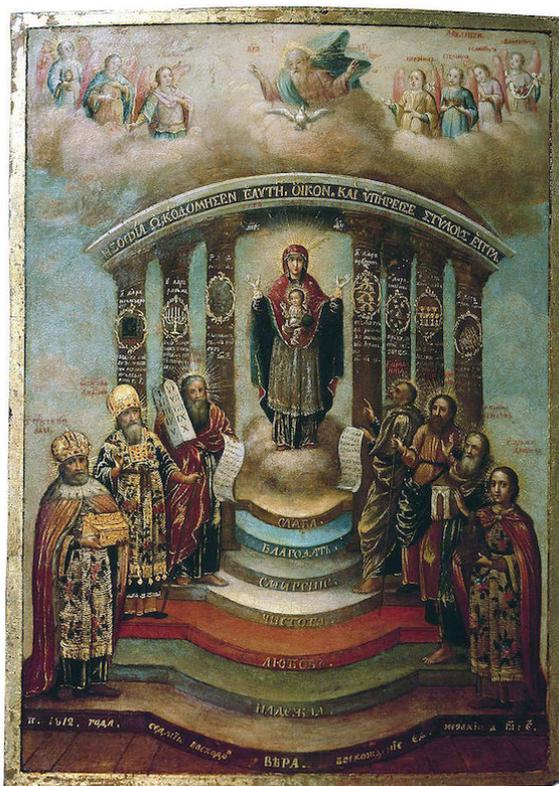
Сюжет с заключёнными воротами Иезекииля согласно интерпретируется в новозаветной экзегетике как «прообразовательный символ» или «типологический образ» Богоматери [Добрынина 1994, 189–190]. Так, по случаю Рождества Богородицы преп. Иоанн Дамаскин восклицает: «Сегодня воздвигнуты обращённые на восток врата [πύλη], через которые Христос войдёт и выйдет» (Рожд. 4) [Иоанн Дамаскин 1997, 252]; «<Пусть> приидет боговдохновенный Иезекииль и покажет затворённые ворота, о которых он пророчески предвозвестил, что *Господь вошёл ими, и они будут затворены*. Пусть он покажет исполнение слов своих. Непременно укажет он на Тебя, сквозь которую прошёл *Суций над всем Бог* (Рим 9:5) и воспринял плоть, не отворив врата девства» (1 Усп. 9) [Иоанн Дамаскин 1997, 269]. Эта же метафора активно присутствует в восточно-христианской гимнографии¹². На основании такого понимания роли Девы Марии в истории спасения мира сопоставляются ветхозаветное пророчество и архитектурный элемент сакральной городской композиции: «Восточные врата, в данном случае триумфальные, сопоставлялись с теми воротами, которые указал Господь Иезекиилю в его видении <...>. В том же смысле, по учению отцов Церкви, восточные врата знаменуют собою Деву Марию, через Которую один только Спаситель вошёл в мир сей и не входил уже никто более» [Айналов, Редин 1889, 57]. Таким образом, Богородица и святые врата оказываются двумя смысловыми аспектами единой метафоры сакрального покровительства¹³, которое распространяется и на мир в целом, и на каждый христианский город¹⁴.

¹² Вот, к примеру, богородичен патриарха Германа на Попразднество Рождества Христова (из декабрьской Миней), отсылающий к приведённому выше фрагменту из пророка Иезекииля: «Радуйся, *двере Божия*, Еюже пройде воплощься Создатель, запечатленну сохрани» [Никифорова 2008, 212].

¹³ Единственный известный мне пример такой церкви на христианском Востоке за пределами восточно-славянского культурного ареала – храм Сурб Аствацацин (1087) в армянском монастыре Татев. Построен немного позже киевских Золотых ворот.

¹⁴ Ближайший западный (относительно собственно русского культурного ареала) пример семантического совпадения образа оборонительных / триумфальных врат и образа Пресвятой Богородицы – городские врата в Вильнюсе, в часовне над которыми помещена Остробрамская икона Девы Марии.

Прямая визуализация этой метафоры обнаруживается на киевской Софийной иконе (ил. 9). «В Киеве же икона Св. Софии, – пишет А. Н. Муравьёв, – представляет Божию Матерь, стоящую на облаке и луне, под сению, которая утверждена на семи столпах и ступенях» [Муравьёв 1863, 244]. По левую руку от Богоматери стоят пророки; один из них, Иезекииль, изображён «с затворёнными дверями храма в руках: ибо он пророчествовал, что пройдёт ими Господь, и они останутся затворёнными, в знамение таинственного девства и рождения» [Муравьёв 1863, 245].



Ил. 9. Киевская икона Софии Премудрости Божией («Киевская София»). 1812.
Справа: пророк Иезекииль с вратами в руках

Ветхозаветная тема ворот как *входа Божия* имеет важнейшее значение для христианской урбанистической культуры. К примеру, весь 23 псалом имеет «градообразовательный» смысл; город представлен здесь как пространство исключительной святости, а стихи 7–10 имеют прямое отношение к «воротам», через которые в Свой город входит Господь.

Господня земля и что наполняет её, вселенная и всё живущее в ней, ибо Он основал её на морях и на реках утвердил её. Кто взойдёт на гору Господню, или кто станет на святом месте Его? Тот, у которого руки неповинны и сердце чисто, кто не клялся душою своею напрасно и не божился ложно <ближнему своему>, – <тот> получит благословение от Господа и милость от Бога, Спасителя своего. Таков род ищущих Его, ищущих лица Твоего, Боже Иакова! Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдёт Царь славы! Кто сей Царь славы? – Господь крепкий и сильный, Господь, сильный в брани. Поднимите, врата, верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдёт Царь славы! Кто сей Царь славы? – Господь сил, Он – Царь славы (Пс 23:1–10).

Если новозаветная Церковь – это град Божий на земле, то в этот град Господь входит его вратами – Богородицей. Поскольку христианский город формируется как визуальный текст, несущий в себе эту весть о пришествии, присутствии и покровительстве Бога, постольку святые ворота с храмом на них оказываются необходимым элементом «духовной символики русского города» [Лебедев 1995, 291]. При этом ворота маркируют собой ту самую остро переживаемую границу между разноприродными мирами: по одну сторону – «мир, освоенный человеком, вырванный им у хаоса, защищённый и связанный любовью» [Уколова 1999, 136], по другую сторону – неоформленная пустота, «тьма внешняя» (Мф 8:12), то самое *физическое пространство*, нечеловеческий характер которого вызывает ужас¹⁵. Ворота хранят город как человеческий дом, осмысленный и переживаемый в качестве «обжитого и упорядоченного мира, ограждённого стенами от безбрежных пространств хаоса» [Аверинцев 2006, 560]. Храм на воротах свидетельствует о покровительстве этому очеловеченному пространству, приходящем свыше.

Кроме того, дверь, ворота, вход в христианской традиции ассоциируются также и с Самим Христом: «Азъ есмь дверь [ἡ θύρα], Мною аще кто внидетъ, спасетсѧ» (Ин 10:9). Над главным из трёх порталов Софии Константинопольской был помещён рельеф с этой надписью, «наглядно соединивший формы реальной архитектуры с евангельским текстом»; здесь дверь – «символ не Богородицы, но Христа, символ, оттеняющий сотериологический аспект догмата

¹⁵ В дохристианских культурах это противопоставление обустроенного городского пространства и внешнего хаоса зачастую принимало крайние формы. Так, согласно гипотезе некоторых археологов и культурологов, погребение младенца в основании городской стены древнейшего Рима (у ворот Мугония, VIII в. до н. э.) – это «след обычного для тех времён ритуала: первые жители города приносили в жертву своих детей, обозначая тем самым границу между городской территорией и внешним миром дикой природы», в конечном итоге – «между бытием и небытием» [Эллард 2016, 61].

о Воплощении» [Добрынина 1994, 192]. Бог, войдя в мир вратами Девы, благодаря этому вхождению становится для спасающихся дверью, выводящей их в иной мир. Поэтому символически истолкованный мотив врат «и в письменной, и в изобразительной традициях мог быть в равной мере обращён и к Богородице, и ко Христу» [Добрынина 1994, 191]. К примеру, описывая своё видение постройки Церкви в виде башни, Герма, автор «Пастыря», сообщает [см.: Дунаев 2003, 287–295], что в основание символической башни-Церкви полагается белый камень с блестящей дверью в нём. «В середине поля он показал мне белый огромный камень [πέτραν μεγάλην λευκήν], поднимавшийся с самого поля; камень этот был выше тех гор и квадратный [τετράγωνος], так что мог бы держать всю землю [ὅλον τὸν κόσμον]. Он был древний, но имел высеченную дверь, которая казалась недавно сделанною. Дверь эта сияла светлее солнца [ἡ δὲ πύλη οὕτως ἔστειβεν ὑπὲρ τὸν ἥλιον]» (III 9, 2). Башня-Церковь «строилась на том большом камне и над дверью» (III 9, 4). Герма спрашивает, что означают камень и дверь (ἡ πέτρα καὶ ἡ πύλη); ангел покаяния объясняет, что «камень и дверь – это Сын Божий» (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), Которым праведные входят в Царство Божие как в некий ограждённый *город*. «Ибо если бы ты захотел войти в какой-либо город [ἡ πόλις], а город этот окружён стеною и имеет одни только ворота [μίαν ἔχει πύλην], не мог бы ты проникнуть в этот город иначе, как только чрез те ворота, которые он имеет» (III 9, 12). Итак, «дверь есть Сын Божий [ἡ δὲ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν], Который есть единый доступ ко Господу. Никто иначе не войдёт к Нему, как только чрез Сына Его» (III 9, 12).

Наконец, *биография* Девы Марии (точнее – Её рождение и детство) исторически и топически связана с двумя иерусалимскими воротами – Золотыми и Овечьими. Об этой связи речь пойдёт несколько далее.

* * *

Ниже (*табл. 1*) в простейшем виде систематизированы данные о первых одиннадцати русских надвратных храмах (XI–XII вв.). Три из них расположены в Киеве, один – в Переяславле Южном (Русском), три – во Владимире и окрестностях, четыре – в Новгороде и его предместьях. По поводу посвящения надвратного храма в Переяславле нет единого мнения. Посвящение надвратного храма киевского Михайловского Златоверхого монастыря мне не известно.

Таблица 1

Русские надвратные храмы

		место расположения	наименование
XI			
1	1	Киев, Золотые ворота	Благовещения Пресвятой Богородицы 1037
2	2	Переяславль Южный, городские ворота (детинец)	Св. Феодора Стратилата [или св. Феодора мученика Киевского] 1089
XII			
3	1	Киево-Печерская лавра	Живоначалайной Троицы 1108
4	2	Владимирский Боголюбский монастырь	Св. апостола Андрея Первозванного 1160/61
5	3	Владимир, Золотые ворота	Положения Ризы Богородицы 1164
6	4	Новгородский Юрьев монастырь	Спаса Преображения 1173
7	5	Новгородский Благовещенский на Мячине монастырь	Богоявления Господня 1182
8	6	Киевский Михайловский Златоверхий монастырь	? 1170–1180-е
9	7	Новгородский Воскресенский на Мячине монастырь	Св. Иоанна Милостивого 1193
10	8	Новгород, Кремль, Пречистенская башня	Положения Ризы и Пояса Богородицы 1195
11	9	Владимир, ворота детинца	Святых Иоакима и Анны 1196

С распространением территории Русского государства на новые земли (например, в Сибирь и на Дальний Восток) надвратный храм становился особо важным и наглядным *знаком* «христианизации» присоединённых регионов [см.: Майничева 2000]. Каждый такой храм возводился в общем контексте русской градостроительной традиции и потому призван был нести на себе ту же семиотическую нагрузку, что и всякий надвратный храм: отмечать собой границу между освящённым пространством города (монастыря) и ещё только подлежащей освящению округой, выражать собой идею высшей защиты, являться свидетельством триумфа христианства над заблуждением язычества, свидетельствовать об истинном вочеловечении Бога, превращать обитаемое пространство в видимый образ исторического Иерусалима и одновременно в икону будуще-

го Небесного Града. Такова, в общих словах, роль надвратного храма в процессе формирования восточно-христианского города как сакрального архитектурного текста.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов 2017 а – *Аванесов С. С. Сакральная топика русского города (3). Семантика интерьера Софийского собора // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2017. № 2 (12). С. 30–78.*
- Аванесов 2017 б – *Аванесов С. С. Сакральная топика русского города (4). Интерьер Софийского собора: семантика ворот // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2017. № 3 (13). С. 45–70.*
- Аванесов 2018 – *Аванесов С. С. Сакральная топика русского города (5). Собор и ворота // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2018. № 1 (15). С. 70–92.*
- Аверинцев 2006 – *Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С. С. София–Логос. Киев, 2006. С. 548–591.*
- Айналов, Редин 1889 – *Айналов Д. В., Редин Е. К. Киево-Софийский собор. Исследование древней мозаической и фресковой живописи. Санкт-Петербург, 1889.*
- Ванеян 2010 – *Ванеян С. С. Архитектура и иконография. «Тело символа» в зеркале классической методологии. Москва, 2010.*
- 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.*
- Высоцкий 1982 – *Высоцкий С. А. Золотые ворота в Киеве. Киев, 1982.*
- Добрынина 1994 – *Добрынина Э. Н. «Врата заключенные» в иконографии миниатюр Московского Акафиста Богородице // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. Санкт-Петербург, 1994. С. 188–196.*
- Дунаев 2003 – *Писания мужей апостольских / Под ред. А. Г. Дунаева. Москва, 2003.*
- Евсеева, Шведова 2011 – *Евсеева Л., Шведова М. Иверская икона Богоматери Портаитиссы. Афонская святыня в России // Гора Афон. Образы Святой Земли. Москва, 2011. С. 70–79.*

- Иларион 2016 – *Иларион*. Слово о Законе и Благодати // Дергачёва И. В., Мильков В. В., Милькова С. В. Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. Москва, 2016. С. 195–283.
- 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.
- Кавтарадзе 2016 – *Кавтарадзе С.* Анатомия архитектуры. Москва, 2016.
- Карпов 2010 – *Карпов А. Ю.* Ярослав Мудрый. Москва, 2010.
- Комеч 1987 – *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. Москва, 1987.
- Лебедев 1995 – *Лебедев Л., прот.* Москва патриаршая. Москва, 1995.
- Лидов 1994 – *Лидов А. М.* Образ Небесного Иерусалима в восточно-христианской иконографии // Иерусалим в русской культуре. Москва, 1994. С. 15–33.
- Лопарев 1895 – *Лопарев Х. М.* Старое свидетельство о Положении ризы Богородицы во Влахернах в новом истолковании применительно к нашествию русских на Византию в 860 году // Византийский временник. 1895. Том 2. С. 581–628.
- Майничева 2000 – *Майничева А. Ю.* Деревянные церкви Сибири XVII века: формы, символы, образы. Новосибирск, 2000.
- Муравьёв 1863 – [*Муравьёв А. Н.*] Путешествие по святым местам русским. Часть II. Санкт-Петербург, 1863.
- Мяло 1987 – *Мяло К. Г.* Космогонические образы мира: между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира. Москва, 1987. С. 227–262.
- Нікітенко 2009 – *Нікітенко М. М.* Надбрамні храми давнього Києва в культурному просторі європейського середньовіччя // Праці Центру пам'яткознавства. Вип. 15. Київ, 2009. С. 63–82.
- Никифорова 2008 – *Никифорова А. Ю.* Поэтический строй византийской гимнографии и Священное Писание // Раннехристианская и византийская экзегетика. Москва, 2008. С. 212–243.
- Пивоварова 2000 – *Пивоварова Н.* Богоматерь Непроходимая Дверь // София Премудрость Божия. Выставка русской иконописи XIII–XIX веков из собрания музеев России. Москва, 2000. С. 348–349.
- ПСРЛ 1998 – Полное собрание русских летописей. Том 2. Москва, 1998.
- Пуцко 2005 – *Пуцко В. Г.* Древнейшее изображение Киевской Софии // Московский журнал. 2005. № 11. [Электронный ресурс].

- Режим доступа: <http://www.rusarch.ru/pucko3.htm> (дата обращения: 11.10.2018).
- Раппопорт 1986 – *Раппопорт П. А.* Зодчество древней Руси. Ленинград, 1986.
- Робежник 2017 – *Робежник Л. В.* Надвратные храмы монастырей Великого Новгорода XII–XV вв. // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2017. № 1 (11). С. 27–40.
- Рычка 2008 – *Рычка В. М.* «Город Ярослав»: символическое содержание летописного образа // Ярослав Мудрый и его эпоха. Москва, 2008. С. 153–166.
- Седов 2009 а – *Седов Вл. В.* Новый Иерусалим в надвратных храмах Византии и древней Руси // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. Москва, 2009. С. 544–584.
- Седов 2009 б – *Седов Вл. В.* Древнерусские пространственные структуры: иконическое и перформативное // Пространственные иконы. Текстуальное и перформативное: Материалы международного симпозиума. Москва, 2009. С. 118–121.
- Уколова 1999 – *Уколова В. И.* Город как парадигма средневековой культуры (к проблеме культурного пространства урбанизации) // Урбанизация в формировании социокультурного пространства. Москва, 1999. С. 134–147.
- Филатов 2011 – Византийский словарь: В 2-х томах / Сост., общ. ред. К. А. Филатова. Том 1. Санкт-Петербург, 2011.
- Эллард 2016 – *Эллард К.* Среда обитания. Как архитектура влияет на наше поведение и самочувствие / Пер. с англ. А. Васильевой. Москва, 2016.
- Яралов 1966 – Всеобщая история архитектуры. В 12 томах. Том 3: Архитектура Восточной Европы. Средние века / Под ред. Ю. С. Яралова. Ленинград, Москва, 1966.

Материал поступил в редакцию 18.10.2018