

С.С. Аверинцев К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской [софия]



Тема этой работы одновременно и узка, и широка почти до неисчерпаемости.

Она узка постольку, поскольку дело идет о простом вопросе: что могло означать в первой половине XI столетия имя Софии, "Премудрости Божией", которому был посвящен в 1037 году киевский храм — как ровно за пять веков до того, в 537 году константинопольская Айя-София, а через несколько десятилетий после того соборы Новгорода и Полоцка?

Или еще уже: каков смысл греческой надписи, идущей по краям полукупольного свода главного алтаря храма, вокруг изображения Богоматери Оранты? Надписьэтасодержит, какизвестно, 6 стих 45 псалма: Ο Θεός εν μέσῳ αὐτῆς, καὶ οὐ σαλευθήσεται, βοηθήσει αὐτῇ ὁ θεός το πρὸς πρῶι πρῶι. Но как следует переводить первые слова стиха: "Бог посреди нее" (буквальный грамматический смысл), или "Бог посреди него" (ибо в псалме речь идет о пребывании Бога внутри города, — слово "город", πόλις, по-гречески женского рода)? Посреди чего или, может быть, кого? Какова связь понятий: София, Богоматерь, город и, наконец, стена (ибо именовалось же это изображение Оранты "Нерушимая Стена")? Итак, исследуются символические сцепления, стоящие всего-навсего за одной краткой надписью.

Но эта же тема бесконечно широка, поскольку речь должна коснуться чрезвычайно долгой и сложной предыстории тех символов, понятий, идей и мифологем, которые запечатлены в этом посвящении храма и в этой надписи. Заключительная точка интересующего нас пути ясна — она лежит в XI веке; но начало пути относится ко временам "пращуров любомудрия", к тем начальным эпохам средиземноморской цивилизации, когда в Ионии и в Иудее совершалась переработка смутных древнейших мифологических образов в осмысленные и высветленные символы философского умозрения.

Здесь сразу же необходима оговорка. История культуры, которая есть в своей существеннейшей части история человеческой символики, имеет свою "арифметику" и свою "алгебру". Первая занимается теми значениями символов, которые текстуально засвидетельствованы для данной эпохи, для данного — и притом возможно более узко взятого — культурного круга. Полезность такого анализа и его принадлежность к позитивному историко-культурному знанию никому не придет в голову брать под сомнение. В рамках "арифметики" мы имеем право привлекать для выяснения смысла памятника первой половины XI века только тексты этого же столетия (т. е. прежде всего "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона). Но что делать с теми фактами, которые мы встречаем в русле той же самой мировоззренческой традиции, в том же

самом потоке, но, так сказать, выше по течению? Может ли до конца исчезнуть из состава не прерывающегося потока традиции то, что однажды в него вошло? Вопрос стоит так: мы знаем, что христианство преемственно по отношению к Ветхому Завету, и мы знаем, что оно пришло на Русь в греческих мыслительных и словесных формах вытекает ли из этого, что те символические сцепления, которые текстуально засвидетельствованы лишь для отдаленных эпох иудейской веры и эллинской мысли, могут иметь хотя бы косвенное касательство к интерпретации древнерусского христианского памятника и текста?

Отвечать на такой вопрос следует с большой осмотрительностью. Ясно, что в памятнике XI столетия бессмысленно искать содержание мысли израильских пророков или греческих мудрецов с той непосредственной осязательностью, с которой мы вправе искать в нем содержание мысли того поколения русских людей, глашатаем которого был митрополит Иларион. Но это древнее мыслительное содержание и не отсутствует там в том смысле, в котором оно заведомо отсутствует в памятниках, скажем, ацтекской цивилизации. В плоде тоже "нет" породившего его цветка, но его там "нет" по-иному, чем в плоде другого растения или в кристалле, и природа этого цветка имеет существенное касательство к природе плода.

Здесь дело идет о высшей математике гуманитарных наук, в которой есть свои "бесконечно малые", не поддающиеся недвусмысленному обнаружению сами по себе, но весьма осязательно влияющие на общий баланс. Обойтись без их учета невозможно, — в особенности же при работе над тем специфическим материалом, о котором идет речь в этой статье.

Ибо, во-первых, столь высокоразвитая и жизненная традиция, как христианство, к концу своего первого тысячелетия являет такую сквозную целостность и замкнутость, такую степень взаимной "пригнанности" входящих в ее состав символических структур, что в каждом фрагменте его содержания уже как бы дано в свернутом виде все целое. Иначе был бы невозможен известный каждому исследователю средневековой культуры феномен, когда заведомо не столь уж начитанный автор рассуждает на темы мистического умозрения так, как если бы в совершенстве изучил тексты Плотина и Прокла, — просто потому, что колыско зерно христианизированного неоплатонизма через посредство Псевдо-Ареопагита вошло в состав общехристианской традиции и органически с ней срослось, это зерно может вновь и вновь самопроизвольно развертывать из себя все многообразие форм неоплатонического философствования. Поэтому за спиной средневекового деятеля Церкви, государства или духовной культуры, если он работает в послушании традиции, всякий раз стоит вся эта традиция со всем своим прошедшим, хотя, разумеется, не как предмет исторического знания в современном смысле, а как смутно угадываемая глубина древности, мудрости и святости. Но для человека значимо не только то, что он "знает" в рационалистическом смысле этого слова.

Здесь можно заметить, что, во-вторых, средневековый человек был гораздо более нас склонен эмоционально переживать невыявленные для него значения литургической, художественной и тому подобной символики. За понятным смыслом явственно присутствовала некая "премудрость", некая смысловая перспектива, просвечивание иных значений, которые совсем не нужно было логически выяснять для того, чтобы прочувствовать факт их существования. Обладает ли человек этим невыясненным имплицитным смыслом символа? На этот вопрос можно с равным основанием дать как положительный, так и отрицательный ответ: такова диалектика символических импликаций. Но средневековые видели только позитивную сторону этой диалектики (отсюда, между прочим, роль, которую оно приписывало вере, т. е. приятию некоторого невыясненного и до конца невыяснимого мыслительного содержания).

Наконец, в-третьих, исследуемые в настоящей статье образы, мифологемы и идеи относятся к особо устойчивым достояниям человеческой духовной и душевной жизни. Мы увидим, как они возникают задолго до рождения христианства и, войдя в христианский круг символов, вновь и вновь выплывают, удерживая изначальную свою суть.

Все это обосновывает наше право и нашу обязанность — предпослать разбору самого памятника и текста краткий обзор предыстории символа Софии по обеим линиям этой предыстории:

греческой и библейской.

Когда мы говорим "София Премудрость Божия", мы просто употребляем на правах русского имени собственного транскрипцию греческого имени нарицательного: σοφία и означает "мудрость". Это слово, в своих исторических судьбах predetermined к тому, чтобы в грекоязычной иудейской литературе эллинизма послужить эквивалентом библейского חכמה, до этого многие века жило своей жизнью в языке быта и в языке философии. Мы должны уделить этой жизни хоть немного внимания.

Как только что было сказано, исследуемое слово имеет касательство к двум сферам: сфере быта и сфере умозрения. Но изначально самого разделения этих сфер не существует: для архаического мышления все есть быт, но одновременно все есть миф, который и заменяет начальным эпохам культуры умозрение. Если мы будем присматриваться к слову σοφία с учетом законов мифомышления, мы должны обратить внимание на то немаловажное обстоятельство, что это слово (как и соответствующие ему существительные древнееврейского, латинского, русского и прочих языков) — женского рода: ἡ σοφία. Мудрость — это она. Это свое свойство σοφία разделяет с другими греческими обозначениями "добродетелей" (например, "целомудрие", "благоразумие", "благочестие" и прочие слова этого ряда по-гречески и по-латыни женского рода, чем и объясняется традиция их аллегоризирования). Но "женственность" σοφία имеет в контексте мифомышления особый смысл. Дело в том, что по устойчивой схеме мифа, имеющей широкое распространение в самых различных культурах Евразии, мудрость принадлежит деве (или, что то же, мудрость есть дева). Мужчина может стать вещим лишь через вразумление от девственной богини или полубогини. Так, в "Старшей Эдде" Сигдрива, разбуженная Сигурдом дева-валькирия, поет ему в поучение "заклятья благие и радости руны". Так, в римской легенде царь-миролюбец, царь-праведник Нума Помпилий, властью таинственного ведения учреждающий новые обряды, обязан этим ведением нимфе Эгерии. Специально в греческом мифе образ девственной вдохновительницы и водительницы мужей выявляется в ряде фигур, среди которых можно упомянуть муз: но с наибольшей сосредоточенностью и четкостью эта идея реализована, конечно, в Афине Палладе. Уже у Гесиода Афина осмыслена как перевоплощение изначальной Мудрости: правда, последняя здесь обозначается словом σοφία, но его синонимом ἰητις. "Разумностью" (φρόνησις) называет Афины Демокрит. В своем качестве Мудрости Афина являет ряд интересных для нашего дальнейшего рассмотрения свойств. Во-первых, она, как было сказано, девственна: "античная мифология представляет себе Афины Палладу обязательно как деву, причем деву не по случайности, но принципиально и непреложно". Но ее девственности присуще и некое материнство: "бегущая ложа многодаровитая мать художеств" — именуется ее орфический гимн. Она есть мать в силу своей творческой плодовитости, а также потому, что она хозяйка, а именно — хозяйка городов, "Градодержница" (πολιούχος). В странном мифе о ее полуродительских отношениях к Эрехтею фиксировано именно ее материнство по отношению к Афинам. И хотя нет ничего более чуждого духу греческого мифа, чем христианский образ Матери-Девы, все же внутренняя парадоксальная соотношенность девства и материнства аттической богини мудрости была отчетливо прочувствована греками:

"Матерью деву Афины зовут, хоть она не рожала".

Будучи матерью устрояемых ею человеческих городов, Афина по-матерински заступает за них перед Зевсом и в час Зевсова гнева покрывает их покровом своих рук. Это подтверждено верховным авторитетом языческой Греции — дельфийским оракулом. Вот изречение пифии, обращенное к афинянам:

Речью и мыслью за вас заступает часто Паллада —
Тщетно: не в силах она умолить вседержавного Зевса.

И еще выразительнее говорит поэт и мудрец Афин VI века до н. э. — знаменитый Солон:

Наш же не сгинет народ никогда по немилости Зевса
Или от гнева других в сонме бессмертных богов:

Великодушная наша заступница, дева Афина,
Зевса державного дочь, руки простерла над ним...

Итак, мы можем констатировать в мифологическом образе богини мудрости уже четыре взаимосвязанных и переливающихся друг в друга свойства: 1) девственность, 2) материнство, 3) любовь к устроенным, "благозаконным" городам людей и 4) готовность заступиться за эти города перед гневающимся верховным богом и тем спасти их, оправдывая свое наименование "Градохранительницы". В скобках заметим на будущее: каждое из этих четырех свойств войдет в византийское представление о Богородице, так что в целом общность между языческой и христианской "Градохранительницами" греческого народа окажется весьма выразительной.

И еще одна важная черта: особо интимное отношение Афины к тому верховному богу, богу по преимуществу, к тому Отцу Зевсу, перед которым она заступает за общины людей. Ибо, родившись из головы Зевса, как его мысль и его воля, она являет собою как бы его второе Я, "занимая ближайшее к Зевсу место", как замечает великий знаток мифов Плутарх. Она делит с Зевсом его магическую эгиду, так что оба они суть "эгидодержцы", αἰγιοχοί; она же — ключарница тех потаенных покоев Зевса, где хранятся перуны, символизирующие мощь его космического действия. Виднейший советский исследователь античного мифа находит возможным говорить о ее "равнозначности" с Зевсом. А потому в своем качестве воплощенной Мудрости она есть не чья иная, как именно Зевсова Мудрость; поскольку же Зевс, верховный бог, есть как бы "бог вообще", соответствие монотеистического Бога на многобожном Олимпе, то Платон и находит возможным назвать Афины "божьей мудростью" (Φεοῦ νόησις). Так языческий философ, осмысляя мифологему Афины, буквально приходит к занимающему нас словосочетанию "Премудрость Божия", — только употребляя вместо слова σοφία его синоним νόησις.

Но нам пора вернуться к речению σοφία. Греческая литература начинается для нас с Гомера; и уже у Гомера мы встречаем интересующее нас слово в комбинации с именем Афины и под знаком единства жизненно-практического и бытийственно-мифологического элементов. Вот это место "Илиады" (песнь 15, ст. 410-413):

...ἀλλ' ὡς τε στάθμη δόρου νήιον ἐξιθύνει
τέκτωνος ἐν παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης
εὐ εἰ δὴ σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης,
ὡς μὲν τῶν ἐπὶ ἴσα μάχη τέτατο πτόλεμός τε...

Дословный перевод этих строк гласит: "Но как снур выравнивает корабельное дерево в руке разумного зодчего, который хорошо знает всяческую мудрость наставлениями Афины, — так равными были их битва и война". Итак, дело идет о весьма житейских вещах, ибо "зодчий", τέκτων, о котором Гомер говорит как о носителе σοφία, есть просто-напросто опытный плотник. Просто-напросто? Но ведь для Гомера нет ничего "обыденного", житейского для него совсем не тождественно обыденному, и ремесло этого плотника, работа с вещами и внесение в материал разумного смысла, а специально в данном случае — еще и выравнивания, равновесия, упорядоченности, есть, очевидно, дело космической важности, вполне достойное того, чтобы им занялась сама Афина. Мы просим читателя присмотреться к предпоследнему стиху нашей цитаты: слова σοφίης и Ἀθήνης, являющие одну и ту же грамматическую форму родительного падежа первого склонения, расставлены в гексаметре симметрично, завершая собой по одному полустихию и зеркально отражая друг друга. Значит, плотничья хватка и сноровка, посредством которых устроятся дом и город, зримые символы осмысленного порядка, суть в мире людей отражение космического "домостроительства" Афины. Запомним: высокое слово σοφία первый раз встречается нам в греческой литературе в применении к делу строительства и выравнивания, к художеству и ремеслу.

Но работа человека с вещами причастна этой σοφία лишь постольку, поскольку вносит в вещи смысл. Греческая философия, впервые возведя понятие σοφία в ранг категории, подхватила и подвергла всемерному заострению именно этот смысловой, интеллектуальный, духовный аспект "мудрости", резко отделяя ее от всякой практической и чувственной эмпирии.

Пифагореец Филолай (V век до н. э.) противопоставляет умозрительную "мудрость" (σοφία) жизненной "добродетели" (αρετή): мудрость совершенна, добродетель несовершенна, мудрость занимается космосом, добродетель — земными делами. Конечно, космос для пифагорейца совсем не то, что для человека Нового времени: не физический механизм, но зрелище мирового лада и смысла, "гармонии сфер". Афонские монахи, по ночам самоуглубленно созерцавшие, как звезды из чистого хрустального неба светят на грешную землю, в чем-то ближе к пифагорейским любомудрам, чем мы.

Еще выразительнее подчеркивает умозрительный характер "мудрости" послесократовская и послеплатоновская философия. Аристотель, посвятивший категории σοφία обстоятельные рассуждения в своей "Метафизике" и определявший ее как "знание о причинах и источниках" и "знание о сущности", многократно подчеркивает, что чувственное восприятие не есть σοφία. Другой ученик Платона, Ксенократ, понимает "мудрость" как "знание о первопричинах и об умопостигаемой сущности" (ουσιολογητής), а возникшие в платоновском кружке "определения" — как "априорное (αυτιπρόθετος) знание, знание вечносущего, умозрительное знание причины сущего.

Здесь "мудрость" все еще остается свойством мудрого человека и характеризует познавательный процесс, хотя бы и сколь угодно антисенсуалистически понятый. Но как раз отсюда совершается поворот к иному пониманию "софии", уже не гносеологическому, а онтологическому. Ибо знанием платоновско-аристотелевской умопостигаемой сущности, мыслящей самое себя (νόησις τῆς νοήσεως), очевидно, может обладать только она сама, и предикат мудрости, "софийности", может быть в настоящем смысле приложен только к ней.

Из субъекта этот предикат перемещается в объект, из человеческого ума — в бытие. Так, Платон заявляет, что σοφία "есть нечто великое и приличествующее лишь божеству", а потому познающий человек может, как поняли еще во времена Пифагора, претендовать лишь на имя любителя мудрости-софии, т. е. философа. Поздний комментатор Платона, неоплатоник Прокл Диадокх (V век), облакает концепцию объективно-бытийственной мудрости в четкую формулу: в умозрительном порядке идей и чисел он усматривает "истинную мудрость (σοφία), которая есть знание самой себя и мудрость самой себя (τῆς εαυτῆς σοφία), на самое себя направленная и самой себе сообщающая совершенство; а коль скоро там мыслящее, мыслимое и сама мысль едины, то число и мудрость также едины". Но эта же платоническая самодовлеющая "мудрость самой себя", покоящаяся внутри себя, с необходимостью выявляется вовне как σοφία космоса, сообщающая веществу меру, красоту и строй. И здесь круг замыкается: на высоком уровне идеалистического умозрения происходит возврат к изначальному, гомеровскому пониманию σοφία как предметной сноровки ремесленника, внедряющего форму в материал. Так, Платон называет мироустрояющее начало "Мастером", "Ремесленником" (буквальное значение слова δημιουργός, "демиург", которое было весьма ходовым и обыденным). "Всякий добрый мастер, — поясняет это словоупотребление Прокл, — владеет сродным ему материалом и сообщает веществу такой вид, какой захочет". И этот построяющий космос "Мастер" во время своей работы держит в уме некий "вечный образец" своей мудрости. Понятая как творчество, как реализация замысла, σοφία есть, по характеристике современного исследователя неоплатонической традиции, "живое тело навеки связанных и переходящих одно в другое силовых оформлений, идущих со дна неутомимой бездны сверхсущего одного, первоначала и источника, цельное событие смысла".

И как на заре, так и на закате античности ее понятие σοφία выступает в единстве с мифологемой Афины Паллады. Тот же Прокл Диадокх именует Афины: "демиургическое умозрение, уединенная и невещественная мудрость (σοφία)"; выясняется, что к этой воплощенной, олицетворенной "мудрости" можно обращаться как к живому лицу: "Смилуйся над нами и даруй нам сопричастность непорочной мудрости и исполнения духовной (νοερας — "умной" в староправославном смысле этого слова!) силы". В упорядоченном здании греческого языка и греческого мифа идея Софии и образ Афины стоят друг против друга, взаимно отражая, осмысляя и объясняя друг друга. И на вопрос: что такое σοφία? — можно ответить: это Афина, дева и мать, дочь и помощница верховного Отца, блюстительница благозаконных человеческих городов. И на вопрос: что такое Афина? — можно ответить: это "демиургическая мудрость", устрояющая мудрость мастера, которой создаются предметы обихода и устои семьи, дома и

города, общины и законы, и, наконец, просторный дом мироздания.

И все же понятие "мудрости" в истории греческой мысли оставалось именно понятием, в самом себе лишенным личностных моментов. Мифологема Афины есть олицетворение мудрости, но мудрость не есть лицо. В особенности философская категория обладает внеличной отвлеченностью, для которой олицетворения, подобные наблюдаемому нами у Прокла, внутренне не столь уж обязательны.

Напротив, в сфере библейской традиции личный "ипостасный" облик "Премудрости" (hkmh, hkmwt) складывается с глубокой внутренней необходимостью. Здесь имели значение две предпосылки.

Во-первых, возраставшая в историческом процессе трансцендентность библейского образа Бога, Его удаленность от сотворенного мироздания, все настоятельнее требовала некоей посредствующей сущности, которая была бы одновременно и тождественна Богу в недрах Его самобытия, и отлична от Него. Этой потребности удовлетворял ряд понятий-мифологем, выступающий в ветхозаветных текстах почти как равнозначные: rwh 'Iwhim или rwhjhw ("Дух Божий" или "Дух Яхве"), škjnh ("Присутствие"), mmrh ("Слово") и др. К этому же ряду относился и "Закон" (twrh "Тора"), который был для иудаизма некоторым аналогом того демиургического софийного "образца", о котором говорил Платон (см. выше): как сказано в Талмуде в контексте комментария на первые слова Книги Бытия, "Бог воззрил на Закон и сотворил мир".

Но, во-вторых, в обстановке остро-личностного строя ветхозаветного мировоззрения самораскрытие Бога в мире явлений должно было быть понято опять-таки как лицо (или "как бы лицо"), как второе и подчиненное Я Бога. И вот в позднебиблейской дидактической литературе (Книга Премудрости Соломона, Книга Притчей Соломоновых, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова) мы встречаем образ "Премудрости Божией" (hkmh или hkmwt 'Iwhjm), описанной как личное существо, — или, если угодно, олицетворенное; но тогда мы обязаны констатировать, что это олицетворение осуществлено с несравнимо большей прочувзованностью, проникновенностью, интимностью, чем, скажем, у того же Прокла. В этом заключено различие, грань между античным интеллектуализмом и ветхозаветным персонализмом. Но и сходство велико. Как и эллинская Мудрость, облекшаяся в образ Афины, библейская Премудрость есть девственное порождение верховного Отца, до тождества к Нему близкая: "Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя: посему ничто оскверняющее не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его". Как и σοφία, слова hkmh и hkmwt — женского рода, и в пассивном образе "чистого зеркала действия Божия" мы угадываем женственные черты. Далее, Премудрость в своем отношении к Богу есть специально Его демиургическая, мироустроющая воля, — аспект, безусловно входящий в образ Афины-Софии, но не могший получить в греческом мировоззрении полного развития уже потому, что там отсутствовало представление о сотворении космоса во времени. "Когда Он уготовлял небеса, — говорит библейская Премудрость о своем сотворчестве с Отцом, — я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сыновьями человеческими". Здесь важно все: и подчеркивание мотивов меры, закона и равновесия ("давал морю устав, чтобы воды не преступали пределов его"), более того, некоей геометрической организации мироздания ("круговая черта по лицу бездны"), — что заставляет вспомнить платоновский образ "бога, занимающегося геометрией"; и описание Премудрости как "художницы", по законам божественного ремесла строящей мир, — что снова сближает ее с Афиной; и присущее этой космогонической художнице целомудренное "веселье" — то, что в переводе на язык платонизма следует назвать творческим Эросом; и, наконец, особое отношение Премудрости именно к роду людей, к "сынам человеческим" (из X и XI глав той же Книги Премудрости Соломоновой мы узнаем, что Премудрость с самых времен грехопадения прародителей жалеет людей, спасает их и заступает за них, — как Паллада за афинян в упоминавшейся выше элегии Солона). Но об отношении Премудрости к людям, а стало быть, о ее этических и социальных аспектах нам придется говорить ниже; перед этим необходимо еще одно

небольшое замечание о космогонической ее природе.

Дело в том, что חכמה — Премудрость — в древнееврейской сакральной лексике часто сближается еще с одним термином, а именно ר'שית (в греч. передаче αρχή). Подлинное значение слова ר'שית современному человеку не так легко осмыслить: его словарный перевод — "начало" (то самое "начало", в котором, согласно начальному стиху Книги Бытия, Бог сотворил небо и землю), но не в смысле начальной временной точки отсчета, а в смысле некоего лоно изначальности, бытийственного основания, принципа и первоначала. Во-первых, ר'שית этимологически восходит к ר'ש — "голова" — и потому означает как бы "главное"; но во-вторых, и ר'שית, и греческое αρχή, как и חכמה = חכמת, суть слова женского рода, что в контексте общечеловеческой эмблематики рождения и материнства приобретает немалое значение. Приравненность понятия ר'שית понятию חכמה, правда, не может быть с полной недвусмысленностью продемонстрирована на самих текстах ветхозаветного канона, но зато древняя иудаистская библейская экзегеза осуществляет эту приравненность очень наглядно. Арамейский Иерусалимский Таргум, восходящий к эпохе около начала нашей эры, заменяет начальные слова Книги Бытия "В начале (בר'שית) Бог сотворил небо и землю" поясняющим вариантом: "В Премудрости (בחכמה) сотворил Бог небо и землю". Значит, Премудрость как синоним начала есть материнское лоно изначальности, первопринцип бытия.

Но София-Хокма являет собой не только пассивно зачинающее лоно и "зеркало славы Божией" (такова ее роль по отношению к Богу): по отношению к миру это строительница, созидающая мир, как плотник или зодчий складывает дом, и действующая в мире, как благоразумная хозяйка в доме. Дом — один из главных символов библейской Премудрости: "Премудрость построила себе дом (בית)", — такими словами начинается знаменитая IX глава Книги Притчей Соломоновых. Дом — это образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса. Таков же и мифологический смысл города. Но порядок дома и города есть духовный и душевный лад, выражающий себя в упорядоченности вещей: человеческий лад есть мир, и потому в "софиологической" Книге Притчей мы читаем похвалу миру: "Лучше кусок сухого хлеба, и с ним мир, нежели дом, полный заколотого скота, с раздором". За домашним порядком стоит настроение бодрой выдержки, терпения, самообладания и самообуздания, и это есть опять-таки мудрость в своем качестве непопранной, бодрственной, здоровой целостности разума и воли, какую русский язык по примеру греческого глубокомысленно именует целомудрием (греч. σωφροσύνη). Сквозь все наставления Книги Притчей Соломоновых проходит контраст двух волей — строящей и разрушающей, собирающей и разрушающей, воли к согласию и воли к раздору: образ первой — Премудрость, образ второй — "злая жена". Когда мы читаем: "Мудрая жена устроит дом свой, а глупая разрушит его своими руками", — мы должны понимать эту сентенцию в самом буквальном житейском смысле, без всякого ал-легоризирования, но внутри самого этого буквального смысла (а не рядом с ним, как имеет место при иносказании) мы можем усмотреть снова противоположение этих двух бытийственных принципов сплочения и распада. Ибо повсюду — в малой вселенной человеческого дома и в большом доме бого-зданной вселенной, в быте людей и в бытии миров — друг против друга стоят все те же Премудрость и "неразумная жена". Уже неразумные животные в налаженности, упорядоченности и целесообразности своего поведения являют образ Премудрости: "Вот четыре малых на земле; но они мудрее мудрых: муравьи — народ не сильный, но летом заготавливают пищу свою; горные мыши — народ слабый, но ставят дома свои на скале; у саранчи нет царя, но выступает она стройно...". Но человек есть разумное существо, и Премудрость может взыскующе окликать его, взывать к его разумению и ставить перед сознательным выбором между собою и "неразумием". Притом существенно, что зов Премудрости к человеку раздается "с возвышенностей городских", во всенародности благозаконного города: "Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: "кто неразумен, обратись сюда!" И скудоумному она сказала: "идите, ешьте хлеб мой, и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие и живите, и ходите путем разума".

Сплачивая людей в осмысленную и упорядоченную общность дома, города и народа, устанавливая между ними то согласие, которое так проникновенно описывается в псалме 132, חכמה в своем человеческом и общественном аспекте есть именно этот дух общности и сплочения, "соборности". О ה'ינה ("присутствии" Бога) — теологической категории, более или менее

эквивалентной "Премудрости", — Талмуд говорит: "Когда все пребывают в единомыслии, они получают *škjnh*. Поэтому Гиллель учит: "не обособляйся от общности". В комплексе идей Ветхого Завета Премудрость определенным образом связана и с мыслью о священной державе, о богохранимом царстве: недаром главные "софиологические" книги, Книга Премудрости Соломоновой и Книга Притчей Соломоновых, связаны с почитаемым именем мудрейшего из царей. Священная держава с ее единомысленными подданными и правильными устоями человеческого общежития есть еще один образ упорядоченного человеческого космоса, заградительной стены против хаоса.

Такова библейская Премудрость — самораскрытие сокровенного трансцендентного Бога в строе природы, в строе человеческого коллектива и в строе индивидуальной человеческой "духовности". Последний аспект связан с идеей внутренней чуткости, прозорливости и чистоты: "Она есть дух разумный, святой, однородный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невинный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи". Вся XXXIX глава Книги Премудрости Иисуса сына Сирахова есть гимн сакральному интеллектуализму раввинского типа, умственной собранности и бодрствования, противостоящей безответственному образу мыслей непросвещенного язычника, "невегласа". Здесь святость тесно смыкается с культурой и тонкостью ума, а грех с грубостью, — настроение, часто выступающее и в Талмуде: "Грубый человек не страшится греха, и невежественный человек не может быть свят, ... и нетерпеливый не может учить, и тот, кто занят торгом, не может стать мудрым..."

Первые ученые богословы христианства приняли библейскую идею Премудрости из рук александрийской иудео-эллинстической теологии в той платонизирующей переработке, которой подверглась эта идея в головах мыслителей типа Филона. У Оригена мы читаем: "Если возможно помыслить бестелесное бытие многообразных мыслей, объемлющее логосы мирового целого, но притом одушевленное и как бы живое, то мы познаем, что стоящая превыше всякой твари Премудрость Божия справедливо говорит о себе: "Бог создал меня началом путей Своих". Эта весьма содержательная дефиниция представляется внутренне двойственной. С одной стороны, Премудрость явно тождественна для Оригена с умозрительным миром платоновских идей, первообразов, логосов, чистого смысла, с тем бестелесным "образцом", которым, по Платону "Тимею", руководствовался при построении космоса демиург; мы по всей видимости не выходим из чисто греческого круга представлений. Но, с другой стороны, этот интеллигибельный космос предстает как личность — "одушевленным и как бы живым", причем Ориген позволяет себе выражаться лишь робко и неуверенно ("... если возможно помыслить ... как бы живое..."). Правда, и эта мысль далеко не чужда Платону, более того, в том же "Тимее" отчетливо сказано, что мир идей в своей целокупности есть живое существо; и все же акцентирование личностного момента в бытии Софии ближе к библейским традициям. Очевидно, у "Бога живого" и Его Премудрость должна быть живой — не только субстанцией, но и ликом.

Но каков же он — лик Премудрости? Наиболее простым, основанным на текстах Нового Завета и самоочевидным был ответ: это лик Иисуса Христа, вочеловечившегося творческого Логоса. Сами понятия Премудрости (*σοφία*) и Логоса (*λόγος*), т. е. разумно-оформленного и оформляющего Смысла, были внутренне близки; доходящая до тождества неразличимость ветхозаветной Премудрости и Самого Отца, функция Премудрости как самораскрытия Отца, — все это опять-таки подходило к Сыну; далее, космогоническая, мироустроющая роль Софии также прослеживалась в Логосе, *δι' οὗ* *τα πάντα ἐγένετο* ("Имже вся быша"); наконец, если дело библейской *ἡκμή* состоит в том, чтобы реализовать принцип вечного блага в мире людей, сводить его с небес на землю, то где это дело могло обрести более выразительный символ, чем в "вочеловечении" Второго Лица Троицы? Притом всем были памяты слова апостола Павла, прямо называющего Иисуса Христа "Божьей силой и Божьей премудростью (*σοφία*)". Поэтому не приходится удивляться тому, что для начала христианская философия не могла освоить библейские речения о Премудрости иначе, как отнеся их все без исключения к Сыну, к Логосу. Более того, когда Иероним цитирует уже упоминавшийся нами текст Иерусалимского Таргума "В премудрости сотворил Бог небо и землю", он переводит его — не только на латынь с древнееврейского, но и на язык христианской теологии с языка талмудических толкований — так:

"В Сыне (inFilio) сотворил Бог небо и землю". Особенно часто прилагает ко второму Лицу Троицы имя Премудрости Ориген: "Каково имя Премудрости? Иисус, ... дабы и нам Сей человек уделит взаимную эту сопричастность, дабы воспринявши ее мы стали премудрыми, понимающими в Боге и человеках, добродетелями украсив душу во Христе Иисусе", — таких мест у многоученого александрийского теолога можно найти много. Но и ортодоксальнейший Афанасий Александрийский именует Христа "единородной Премудростью". Приравнение слова "Премудрость" к другим христологическим обозначениям типа "Слово" (λόγος), "Сила" (δύναμις), "Путь" (Ὁδός), "Истина" (ἀλήθεια), "Жизнь" (ζωή) и пр., проникает и в литургическую поэзию; так, Косма Иерусалимский обращается к Христу: Σοφία, λόγος και δύναμις ("Премудрость, Слово и Сила").

Однако христологическая интерпретация не только не исчерпывала для деятелей патристики, а позднее для ученых византийцев сущность Софии, но и не могла иметь вполне буквального смысла. Прежде чем мы убедимся в этом на основании текстов, рассмотрим два априорных тому доказательства. Первое — догматическое: как-никак, Премудрость Ветхого Завета говорит, что Бог "сотворил" ее "началом путей Своих", — и если Ориген в доникейскую эпоху и в рамках своей неортодоксальной христологии мог относить эти слова ко второму Лицу Троицы, то после арианских споров говорить о сотворенности Логоса было немыслимо. Коль скоро в Премудрости присутствует хотя бы тень "тварной" природы, значит, она может быть приравниваема Сыну в определенной системе отношений, но не отождествляема с Ним в собственном смысле слова. Христос "есть" Премудрость, но Премудрость еще не "есть" Логос. Второе доказательство относится не к догматическому, а к образному уровню: из древнего иудео-эллинского образа Премудрости — всезачинающего материнского лона бытия, заботливой хозяйки космического "домостроительства" — невозможно исключить его женственные черты. Безусловно, мы должны остерегаться усматривать в Софии "Вечную Женственность" в том модернизирующе-сентиментальном смысле, который присваивали этому символу Готфрид Арнольд или Владимир Соловьев: София есть женственность как раз в такой мере, что это несколько не может помешать ей символизировать Христа. Пример поможет пояснить дело.

Византийская экзегеза усматривала образ Премудрости Божией в женщине из евангельской притчи, отыскивающей потерянную драхму. В проповеди на этот текст, ложно приписанной Иоанну Златоусту, мы читаем: "... И вновь Премудрость, светоченосица Христова, возжегши свечу и утвердив ее на подсвечнике креста, всей вселенной освещает путь ко благочестию. Свечою этою пользовалась Премудрость Божия, когда искала утраченную драхму, единую из десяти, девять же ангельских драхм сочела воедино. Кто же эта жена, имущая десять драхм, необходимо, возлюбленные, молвить! То сама Премудрость Божия, имущая десять драхм. Каковых? Сочти: Ангелы, Архангелы, Начала, Власти, Силы, Престолы, Господства, Херувимы, Серафимы, — и Адам первозданный. Эту-то драхму Адамову, диавольским коварством похищенную, и в бездну житейскую погруженную, и многообразными греховными наслаждениями засыпанную, Премудрость Божия, явившись, вновь отыскала. Как отыскала, возлюбленные? Сошла с небес, приняла глиняную лампаду плоти, засветила в ней свет Божества, утвердила на подсвечнике креста, разыскала драхму, во двор сей и в овчарне ангельской водворила ее".

Такое же толкование притчи предлагает и Роман Сладкопевец в своем пасхальном кондаке "На Воскресение Господне и на десять драхм": "Жена есть Добродетель (ἀρετή) и Премудрость (σοφία) Создателя, сиречь Христос, Божия Премудрость и Сила". В обоих текстах на уровне логического смысла Премудрость и Христос отождествлены (у Романа, в отличие от Псевдо-Иоанна, это сделано и на словесном уровне); на уровне образной символики самостоятельный образ трудолюбивой и заботливой хозяйки мирового целого хотя и указывает на образ Христа, но в нем не исчезает; наконец, на словесном уровне Псевдо-Иоанн именует Премудрость "светоченосицей Христовой", тем самым как бы отделяя ее от Самого Христа, и Роман по видимости недвусмысленно сливает их воедино, хотя очевидно, что оба автора отнюдь не выступают как представители двух различных теологических теорий, но имеют в виду одну и ту же суть. Для обоих образы Христа и Премудрости стоят между собой в отношениях одновременно и тождества, и различия.

Есть основания полагать, что неясность границ образа Софии, открытость этого образа вверх, в

направлении Бога-Слова, и вниз, в направлении просветленной "твари", существенным образом связана с глубинной природой самого понятия Премудрости. Ибо в мире Софии часть равна целому, чью целокупность она вбирает в себя; в мире Софии низшее подобно высшему, чей образ оно приемлет. Существует много патристических текстов, связывающих Премудрость с идеей "обожения" (ἀποθέωσις), освящения и возвышения до Бога человеческого естества. Еще Григорий Нисский (IV век) учил, что Премудрость сообщает человеку "нетление" (αφθαρσία), а его старший брат, Василий Великий, говорил в аналогичном контексте о "богоподобии".

Максим Исповедник высказывает эту мысль с предельной четкостью: "Для единения с Богом у нас нет иного посредника, кроме Премудрости". Мир Софии — это мир "преподобия", уподобления низшего — высшему, плоти — духу, духа — Богу, мир той "аналогии" (αναλογία) между божественным образом и дольным отображением, которую Псевдо-Дионисий Ареопагит усматривал в иерархии бытия, а сама София есть эта связующая аналогия. Поэтому на вопрос: что же есть София — божественное ли начало или "тварное"? — мы должны ответить: да, божественное — но постольку, поскольку оно светит дольнему миру, нисходит к нему в любовном "истощении" (κένωσις), устрояет и освящает его и, наконец, самооблекается в плоть; да, "тварное" — но постольку, поскольку оно приемлет горний образ, горний закон, горний свет и по лестнице подобий восходит до Бога.

Эта "открытость" образа Софии в различных направлениях побуждает нас проследить эти направления. — Прежде всего следует отметить связь Софии не только со второй, но и с третьей ипостасью Троицы — со Св. Духом. Здесь важны два аспекта. Во-первых, слово "дух" в семитических языках женского рода — евр. и сир. *rwḥ* (в греческом слово *πνεῦμα* среднего рода): недаром он является в образе голубки, искони символизирующей на Ближнем Востоке материнское начало. Патристическая теология еще сохраняла воспоминание о том, что для иудея *rwḥh-qdš* ("Дух Святой") и Премудрость были очень близкими понятиями. Во-вторых, аспект игры, веселья, праздничности, констатированный нами выше в облике ветхозаветной Премудрости, очень существен для третьей ипостаси: в тропаре Космы Иерусалимского Св. Духу, начинающемся словами Βασίλεῦ οὐράνιε, Παροκλήτε ("Царю Небесный, Утешителю..."), эпитет, крайне неточно переданный в традиционном переводе как "жизни Подателю", на самом деле звучит в подлиннике как ζῳῆς Χορηγός, т. е. "хороводоначальник жизни", "хорег жизни", — так что Св. Дух описан здесь как некий христианский аналог Диониса, как предводитель вселенской пляски. Премудрость, которая "была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его" (см. выше), имеет самое близкое касательство к тому "хороводу", который ведет Параклит. Следует, наконец, иметь в виду и общую пневматоцентрическую окрашенность восточного христианства в отличие от христоцентрического характера христианства латинского.

Но каким бы ни было отношение Софии к Лицам Троицы, — она тождественна с Каждым из Них лишь постольку, поскольку Они устремляют Свой свет долу, на освещение твари и плоти. Ибо сама по себе она есть лишь "отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия". Поэтому символ Софии оказывается особенно тесно связан с теми символическими образами, которые являли уму византийца идею просветленной плоти, просветленного человеческого естества. Таких образов следует назвать по крайней мере три: Богородица, Церковь и священная христианская держава.

Начнём с первой. Добродетели Девы Марии — совершенная чистота и то пассивное женственное послушание, которое выражается в словах: "Се, раба Господня, да будет мне по слову твоему", — суть специфически "софийные" добродетели, соответствующие ветхозаветному образу "чистого зеркала". Умозрительная мариология начинается в Византии с Ефрема Сирина (ум. в 373 году), прославлявшего Марию как безусловно непорочную и сияющую "несравненным изяществом" этой непорочности дочь человеческую, в которой род человеческий получает освящение. Но особый расцвет софиологическое осмысление образа Девы Марии получает с VI—VII веков в культе и богослужебной поэзии. Как уже говорилось выше, Богородица вступает в наследственные права над эпитетами языческой Софии — Афины: даже воинские, бранные функции копьеносной Паллады находят свое соответствие в почитании "Взбранной Воеводы" (ἡ υπέρμαχος ἀτρατήγος). В загадочном Акафисте Богородице, о времени создания и авторстве которого до сих пор не

прекращаются споры, это понимание Богоматери нашло свое суммированное выражение. Акафист выразительнейшим образом соединяет образ Девы Марии с софийными мотивами дома, храма, утверждающего столпа, основания, заградительной стены против хаоса: уже в иконе 10 Богородица именуется "стеною девам" (τείχος τῶν παρθένων), но в иконе 12 нанизываются одно за другим наименования "шатра Бога и Слова" (σκηνή, в традиционном переводе "селение"), ветхозаветной "Святая Святых" иерусалимского храма, позлащенного Ковчега Завета, "непоколебимого столпа Церкви", "нерушимой стены царства". Весьма важен этот последний эпитет: вместе с другим ("честный венче царей благочестивых") он указывает на связь образа Марии с идеей священной державы и победоносной царственности, что опять-таки характерно еще для ветхозаветной Премудрости. Автор Акафиста подчеркивает космологическую роль Марии: в ней "Творец явил обновленное творение" (νεόνεδείξεκτήσιον, икона 7). Характерен самый подбор слов, художественным внушением вызывающий в уме читателя нужную идею: "Спасти желая мироздание ("космос", τὸν κόσμον), Устроитель мирового целого... (ὁ τῶν ὅλων κοσμητὴρ)" (начальные слова 9 кондака). Построя миропорядок как гармоническое единство противоположностей и сочетая горнее с дольным в нерасторжимой "аналогии" (см. выше), Богородица-София именуется "сводящей воедино противоположное" (ἡ τὰναντία εἰς ταῦτο ἀνάγουσα, икона 8). И даже там, где эта новая София выступает как антагонистка древней языческой Софии, "госпожи философов", по слову Климента Александрийского, само противопоставление сближает эти два образа: речь идет о знаменитом иконе 9, рисующем бессилие античной мирской мудрости перед христианской тайной, явленной в образе девственной матери.

Понятая так, Богоматерь являет собою символ идеальной Церкви, идею церковности. О связи между ветхозаветной мифологемой Премудрости и представлением о "единомысленной" человеческой общности уже было сказано выше; естественно, что и христианство связало образ Софии с идеалом церковной "кафоличности", "соборности". Если имя Софии есть как бы вещественный знак для "пропорции" между Божеским и человеческим, то Церковь сама была для своих адептов осуществлением такой "пропорции". София — Мария — Церковь: это триединство говорило византийцу об одном и том же — о вознесении до Божества твари и плоти, о космическом освящении.

Выражая идею иерархической лестницы между горним и дольным, идею освящающей силы Бога, концентрическими кругами распространяющейся на мироздание, символ Софии сам как бы имеет структуру концентрических кругов. За Марией — средоточием "обновленного творения", за меньшим концентрическим кругом — Церковью, следует больший круг: все христианское человечество, устроенное как священная благочестивая держава. Это — момент, особенно важный для ранневизантийской идеологии эпохи императора Юстиниана, ведшего борьбу за объединение всей христианской "ойкумены" в просторном "доме" вселенской империи. Здесь на наших глазах утонченнейшие умозрительные построения и конкретнейшие политические интересы поистине сливаются воедино под знаком Софии, сопрягающей горнее и дольнее. Из этого ясно, почему освященный 12 декабря 537 года величайший из храмов Византии, призванный дать вещественное воплощение сокровенной идее Константинова града, был посвящен имени Софии: здесь София являет собой символ теократического принципа. Выше приходилось говорить о связи между образом ветхозаветной Премудрости и фигурой царя Соломона, мудрейшего устроителя священной державы и строителя Храма, двояким образом давшего вещественный дом для невещественной святости; Юстиниан же был для официальной идеологии "новым Соломоном". Это "соломоновское" начало, начало государственности в византийском образе Софии хорошо выражает миниатюра из манускрипта № 6 Королевского собрания в Копенгагене: справа на высоком троне, в царской одежде и венце восседает Соломон, бодрым и пронизательным взором широко раскрытых глаз взирая на зрителя; у его ног на простом табурете сидит Иисус сын Сирахов, являя собою образ скромного мудреца, несколько напоминающего античных философов; а из-за роскошной колоннады с аканфовыми капителями, замыкающей сцену сзади, подымается по грудь фигурка самой Премудрости, в Богородичном мафории и со свитком в руках. Благоверное царство и благочестивая ученость — вот две равновеликие формы проявления Софии в мире людей. Собирая космические тела в устроенное мироздание, собирая разрозненные мысли людей в дисциплинированный интеллектуальный космос, Премудрость собирает и земли, города, страны в централизованную сакральную державу. Ибо государство тоже есть ее "дом".

Таковы главные смысловые грани древнего символа Премудрости Божией. Нет нужды напрягать фантазию, чтобы представить себе, каким новым блеском засверкала каждая из них для современников и единомышленников князя Ярослава и митрополита Илариона. Возьмем, например, присутствующий еще в ветхозаветном образе Премудрости и, в конце концов, в самом слове "Премудрость" момент сакрального интеллектуализма. Более старые, нежели киевская, культуры, например византийская, после всех своих кризисов слишком хорошо знали горькую реальность разлада между верой и разумом, чтобы уберечь во всей наивной полноте мечту о единстве "страха Божия", являющего собой, как известно, начало ветхозаветной Премудрости, — и подвижной тонкости самозаконного ума. Не то на Руси: здесь еще длилось первое приобщение к христианству и одновременно к интеллектуальной культуре, когда то и другое выступает почти в тождестве. Митрополит Иларион недаром видит в обращении Владимира не только подвиг веры, но и подвиг разума, "остроумия": "Ты же, о блаженниче, ...токмо от благаго смысла и остроумия разумев, яко есть Бог един Творец". Веровать в единого духовного Бога, как очень остро чувствует Иларион, не просто святее, но и умнее, чем в богов примитивного язычества: именно потому святее, что умнее, и потому умнее, что святее. Вера в невидимое, в то, что неподвластно грубому чувственному восприятию, воспринимается на этом этапе как особо высокая ступень разума. "Како вселися в тя разум, выше разума земленных мудрец, еже возлюбити невидимаго, и о небесных подвигнутися?" — вопрошает Иларион Владимира. Ибо у акта веры и акта разума есть по крайней мере одно общее свойство: оба они требуют сознательной сосредоточенности, требуют внутренней бодрствленности, как бы пробужденности от полусна примитивного родового сознания, — требуют нового чувства ответственности. Эту "просветительскую" сторону христианизации Руси ее передовые люди должны были воспринимать особенно остро именно в княжение Ярослава, коль скоро киевский летописец, уподобив Владимира пахарю, именно Ярослава, "Мудрого" учредителя книгохранилища (при храме св. Софии!) и школ, сравнивает с сеятелем, "се же нася книжными словесы сердца верных людей". Для тех, кто переходил к "духовной" вере, к незримому Богу и к святоотеческим учителям от культа Перуна и Волоса, вера принимала прежде всего облик грамотности, книжности, любо-мудрия — любви к Премудрости-Софии.

То же относится и к другой грани интересующего нас символа — к идее городского устройства и государственности. Характерное для позднеантичного христианства трагическое переживание антагонизма между "градом Божиим" и "градом земным" — чувство, порождавшееся ужасами упадочного римского урбанизма и вылившееся в целом ряде красноречивейших текстов от новозаветного Послания к евреям до Августина, — совершенно чуждо молодой христианской культуре. Для вчерашних варваров, впервые пробужденных к "духовности", Церковь и школа, держава и город являют одну и ту же идею осмысленного порядка, схватываемую в единстве: кризисы и трагедии, которые принудят к более точному разделению идей, придут позднее. Западная Европа пережила пору наивной недифференцированности религиозных и государственно-цивилизаторских идеалов в эпоху Карла Великого (768—814), когда средневековое христианство обернулось не столько монашеско-аскетической, сколько придворно-воинской гранью, выступая в полном единстве с мирскими устремлениями к правовому порядку, градостроительству и образованию; теперь эта пора пришла и для Руси. Но есть и разница: если Карла Великого отделяли от крестившего франков Хлодвига (482—511) три столетия, то для современников Ярослава крещение Руси было близко, как вчерашний день. Поэтому переживание блеска державы и градостроительства как осуществления замысла Бога было здесь едва ли не полнее.

Русская государственность только после крещения Руси получает возможность сполна осознать себя самое и укоренить себя в системе идей космического размаха. Право складывающейся феодальной элиты на власть оправдано для нее самой не только ее воинской доблестью, родовитостью и богатством, но и ее приобщенностью к особенно высокой религиозной и интеллектуальной · культуре, своей обособленностью от необращенных "невегласов". Впереди своего века были те люди, о которых можно было сказать то, что Нестор Летописец говорит о Борисе: "Взимаше бо книги и чтяше, бяше бо и грамоте научен..." Иларион молится своему духовному Богу, только что пространно исповеданному им во всех догматических тайносплетениях его непостижимой духовности: "боляры умудри". Мы должны воспринять эти слова в их контексте: Премудрость христианской веры, возвещаемая в литургическом чтении

Евангелия, которая есть та самая мировая Премудрость Божия, что правит звездами, городами и народами, должна наставить первых людей земли русской искусству правления. С Премудростью русская священная держава нисколько не ниже греческой священной державы; не даром тот же Нестор приравнивает Владимира Константину Великому. А значит, и столица Владимира равна в славе столице Константина, и главный храм этой столицы имеет право носить то же самое многозначительное имя, что и освященный за полтысячелетия до того главный храм Константинополя, — имя Премудрости — Софии.

Вернемся к молитве Илариона о Русской земле. Вот ее полный текст: "Миръ утверди, страны укроти, гладь угобзи, владыкъ наши огрози странамъ, боляры умудри, грады разсели, Церковь Твою възрасти". Молитву за "грады" мы находим на весьма важном месте — непосредственно перед молитвой за Церковь. В эту эпоху Русь переживала — впервые! — стремительный взлет градостроительства, который должен был оказывать на воображение русских людей сильное воздействие. Упорядоченное и замкнутое внутреннее пространство города, организованное вокруг храмов, отгороженное крепкими стенами от хаотических просторов степи, где рыскали печенеги, место княжьего суда, средоточие веры и учености, — пространство это являло свежему взгляду молодого народа такой явственный образ устроенного "дома" Премудрости, обособленного от "тьмы внешней", о котором мы едва можем иметь смутное представление. И в своем смысловом аспекте город соотнесен для средневекового человека с храмом: город — это как бы просторный храм, храм — как бы средоточие города, и оба суть образы одного и того же идеала — Небесного Иерусалима. Софийский собор есть такая часть Киева, которая по смыслу своему равна целому. Вот как Иларион в своем обращении к Владимиру говорит о храмоздательской и градостроительской деятельности Ярослава (в крещении Георгия): "Сынъ твой Георгий..., иже недокончанаа твоя доконча, акы Соломонъ Давыдова, иже домъ Божий великий святой Его Премудрости създа на святость и освящение граду твоему, юже съ всякою красотою украси, златомъ и сребромъ и каменiemъ драгоимъ, и съсуды честными, яже церкви дивна и славна всемъ округнымъ странамъ, якоже ина не обрящется во всемъ полунощи земнемъ, от востока до запада, и славный градъ твой Киевъ величествомъ, яко венцемъ, обожиль, предаль люди твоя и градъ Святей всеславнеей, скорей на помощь Христианомъ, святей Богородици, ейже и церковь на великихъ вратехъ създа во имя перваго Господскаго праздника святааго Благо-вещения, да еже целование Архангель дасть Девици, будетъ и граду сему. К оной бо: радуйся, обрадованне, Господь с тобою! Къ граду же: радуйся, благоверный граде, Господь с тобою".

Мы узнаем в этом исключительно богатом мыслями тексте весь круг софиологических мотивов, прослеженный нами ранее в ветхозаветной и византийской традиции. Перед нами возникает как бы множество концентрических сфер бытия: Богородица как средоточие храма, храм как



средоточие города, город как средоточие "округныхъ странъ... от востока до запада". Ярослав Мудрый приравнивается такой софиологической фигуре, как Соломон, с именем которого связаны ветхозаветные похвалы Премудрости. Киевская София, как в свое время Константинопольская св. София, сопоставлена с Соломоновым Иерусалимским храмом; более того, она многозначительно именуется "домом" (срв. слова Книги Притчей: "Премудрость построила себе дом"). И образ для всего этого упорядоченного и освященного мира города и державы — Богородица в Благовещении, несущая внутри себя воплощаемый мировой смысл — Логоса.

В свете этих слов мы и должны усмотреть значение интересующей нас надписи по краям конхи апсиды главного алтаря Софии Киевской: $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \epsilon\nu \mu\acute{\epsilon}\sigma\omega \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma, \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon \sigma\alpha\lambda\epsilon\upsilon\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota, \beta\omicron\eta\theta\eta\sigma\epsilon\iota \alpha\upsilon\tau\eta \omicron \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tau\omicron \pi\rho\omicron\varsigma \pi\rho\omega\iota \pi\rho\omega\iota.$

Эта надпись воспроизводит стих VI псалма 45 (по счету, принятому в синагогальной традиции, — 46). Весь псалом построен на контрасте двух образов: мирового хаоса и

незыблемого Богохранимого града. Вокруг этого града бушуют стихийные катаклизмы и военные бури: "Не убоимся, хотя бы поколебалась земля, и горы двинулись в сердце морей. Пусть шумят, воздымаются воды их, трясутся горы от волнения их... Восшумели народы, двинулись царства... Придите и видите дела Господа, какие произвел Он опустошения на земле: прекращая брани до края земли, сокрушил лук и переломил копье, колесницы сожег огнем" (ст. 3—4, 9—10). Но для града и дома Божьего вся эта игра космических сил оборачивается весельем, ибо он надежно защищен присутствием Бога: "Речные потоки веселят град Божий, святое жилище Всевышнего. Бог посреди него; он не поколеблется: Бог поможет ему с раннего утра" (ст. 5-6).

Надпись идет над головой мозаичной фигуры Богородицы-Оранты в конхе апсиды и находится с этой фигурой в очевидной смысловой связи. Характер этой связи тем важнее, что Оранта занимает в системе мозаик Софии Киевской совершенно исключительное место. Это изображение, имеющее в высоту 5,45 м, бросается в глаза каждому входящему в храм и до всякой рефлексии воспринимается как главное, центральное, доминирующее: образ Оранты определяет лицо всего интерьера. Каков этот образ?

Традиционный жест Оранты, восходящий к раннехристианскому искусству, — поднятые до уровня головы руки — есть жест молитвы. Но сказать так — значит сказать еще не все. Слово "молитва" слишком легко воспринимается после веков новоевропейской культуры в настроенческом, сентиментальном, психологическом, пиетистском духе, как "Andacht"; средневековая архаика понимала молитву иначе и притом более жизненно. Чтобы понять подлинный смысл жеста Оранты, полезно вспомнить известное место в Библии, где описывается именно такой жест. Согласно повествованию Книги Исхода, во время тяжелой битвы израильтян с амаликитянами Моисей поднял руки в молитве за свой народ — и до тех пор, пока он упорным усилием удерживал руки воздетыми, побеждали израильтяне, а когда руки Моисея невольно опускались, одолевали враги. Участие Моисея в битве даже по чисто физической своей трудности не уступит труду каждого ратника. В свете этого эпизода, популярного в средние века и служившего ветхозаветным прообразом позы Оранты, становится понятным, какого рода молитва изображена в знаменитой киевской мозаике. Эта молитва — многотрудное духовное воинствование "за други своя", "духовная брань", воински-непреклонное "дерзание" перед Лицом Бога, напряжение теургической силы, от которого должны расточиться видимые и невидимые, телесные и бесплотные враги города и народа. Целую вечность не опускающая своих воздетых рук Оранта есть поистине "Воевода" для своих людей, самоотверженно принимающая на себя воинский труд заступничества за них, как Моисей принимал на себя бремя своего народа. И здесь еще раз приходится вспомнить античную эллинскую Премудрость — Афину, которая в Аттике носила наименование "Передового Бойца" (Αθηναΐα Προμαχος, изображенная, между прочим, Фидием): афинский народ верил, что в битвах, угрожающих его существованию, Афина выйдет биться за него в передних рядах. Бранный труд Паллады переведен здесь в плоскость молитвенного усилия, в плоскость духовного, но не потерял существенных черт своего изначального характера. Жест киевской Оранты духовен, но присутствующий в нем момент телесного усилия и воинской непреклонности делает изливающуюся в нем доброту очень несентиментальной и родственной по духу доброте воина. Такой должны были видеть свою небесную Заступницу воины из дружины

Ярослава.

Вторая примечательная черта Оранты — ее пропорции. В. Н. Лазарев замечает относительно них: "Фигура Оранты... слишком коротка и приземиста. Голова (0,90 м) составляет лишь одну шестую часть фигуры. Нижняя часть последней (2,80 м) непропорционально коротка по отношению к размерам головы (1:3). Если бы мастер учел перспективное сокращение, то он должен был удлинить именно нижнюю часть фигуры, чего он как раз не сделал. Поэтому фигура и кажется такой короткой и большеголовой, что придает ей несколько архаический характер".

В. Н. Лазарев отмечает большую одухотворенность в близкой иконографически и хронологически мозаике нарфика храма Успения в Никее; но очевидно, что греки XI столетия, современники тончайших умозрений Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, нуждались в ином образе божественного представительства, нежели сподвижники Ярослава. Кто бы ни был родом мастер,

создавший киевскую Оранту, он сумел проявить столько такта в понимании запросов и чаяний русских людей, что его творение стало не только фактом истории византийского искусства, но и страницей истории духовной культуры дружинной Руси. Лик Оранты, бодрственный и ясный, человечный и непреклонный, ее округлые сильные плечи, ее широкие ладони с не слишком удлиненными пальцами, ее надежные, устойчиво стоящие ноги, твердо прорисовывающиеся под широкими складками хитона, — все это дает живой образ молодого киевского христианства, уже прикоснувшегося к глубинам эллинского умозрения, но еще простодушного и немного мирского по своему складу, еще не выстрадавшего трагической утонченности, здорового, бодрого и цельного. Позднее придет время для изображений Богородицы, вытягивающихся вверх, как "светоприимная свеча". Для нашей эпохи был важнее другой образ, из того же Акафиста, образ, который народная мысль связала с киевской Орантой: "нерушимая стена". Если бы одухотворенность Оранты была более монашеской и менее воинской, если бы ее фигура была более хрупкой и менее устойчивой, она не смогла бы являть столь важный для идеала Софии символ заградительной стены против сил разрушения, против "тьмы внешней".

Третья примечательная особенность Оранты, опять-таки связанная с софийным кругом идей, — ее царственный наряд. Пурпурные сапожки были в Византии с античных времен регалией кесаря, так что простым людям было строго воспрещено носить обувь красного цвета. Царственный пурпур кесарей облекает фигуру Оранты и в качестве мафория, а хитон ее препоясан красным поясом. Все это недвусмысленно указывает на тот аспект образа Богородицы, в силу которой Акафист обращается к ней: "честный венче царей благочестивых, ... царствия нерушимая стена"; это Та, чьей небесно-земной мощью "воздвигнутся победы" и "низпадают врази". Через это Богородица соотносена с идеей царской, Соломоновой Премудрости, которая собирает не только мысли — в упорядоченное учение, но и людей — в единомысленную общину, а земли — в округленную священную державу. Если русский, киевский князь может быть приравнен, по Илариону, к Давиду и Соломону, а по Нестору — к Константину Равноапостольному, то он имеет не меньшее, нежели они, право быть адептом этой Премудрости.

Итак, что же есть тот "град", о котором говорит надпись над апсидой? Когда В. Е. Лазарев, описав образ Богородицы-Оранны как символ Киева, замечает: "Огромная фигура Марии, украшавшая апсиду, имела и другое, узкоцерковное значение", то эта формулировка, будучи верной в основном своем содержании, представляется неточной в акцентах, в модусе подхода к вещам. Проецирование на психику средневекового человека значимого для нас разделения на всенародно-политическое и "узко"-церковное само по себе есть уже модернизация. Речь идет не просто о двух понятиях — "город" и "Церковь", — различных по законам формальной логики и состоящих между собой в отношениях простой рядоположности, но о двух гранях единого и целостного символа, о двух членах иерархической "пропорции", как выражается Псевдо-Ареопagit, которые связаны если не тождеством, то отношением "единосущия". Киев времен Ярослава может осознавать себя тем самым Богохранимым градом, о котором говорится в разбираемой цитате из псалма, лишь потому, что "Бог посреди него", что он несет некий смысл, который выше него самого и который явлен в его святынях. Но, с другой стороны, назначение киевских святынь носит весьма жизненный социальный характер: изливать скрытые в них святость, силу и смысл на город и населяющий этот город человеческий коллектив. Храм создан, по слову Илариона, "на святость и освящение граду". Богородица Оранта не просто молится, но молитвенным усилием своих воздетых рук сдерживает натиск враждебных сил, как Моисей в битве с амаликитянами. Слов нет, киевлянин XI столетия жил на земле и прежде всего думал о "благостоянии" своего земного града, о том, чтобы последний так же твердо стоял, как стоит на своих сильных ногах массивная фигура его "Нерушимой Стены". Но мы впадём в заблуждение, если представим себе, что этот город был для него "просто городом". Мы впадём в заблуждение и в том случае, если будем думать, что земной город был для него всего лишь иносказательным образом небесного града. В первом случае мы подпали бы греху вульгаризаторства, во втором — стали бы жертвами того "невежественного культа ... мистики, лишенного, как и само понятие мистики, всякого конкретного содержания", на который так жаловался в связи с истолкованием средневековой культуры один из самых тонких поэтических интерпретаторов последней. Средневековый человек не был ни "материалистом", ни "спиритуалистом", и "горний" смысл его бытия существовал для него не где-то отдельно от "дольнего" смысла, но внутри этого последнего ("неслиянно и нераздельно"). Притом так дело обстояло не только для ученых богословов, но и

для некнижных людей, — с той само собой разумеющейся разницей, что первые понимали общее содержание своей эпохи с большей отчетливостью, а вторые довольствовались смутными и недифференцированными представлениями. Не следует забывать о том, что примитивный человек по общечеловеческим законам мифомышления, наблюденным у самых различных народов, усматривает в своем селении явленный образ универсума; и если у язычника есть свои способы закрепить подобное представление в мифе и обряде, то такая высокоразвитая религия, как христианство, поднимает это же самое представление на новую ступень и сообщает ему еще большую ясность. Всякий христианский город, сколь бы он ни был скромным, есть "икона" Рая, Небесного Иерусалима, устроенной Богом вселенной-ойкумены и всего мироздания. И если такой же иконой является вселенская Церковь как общность всех верующих, то это означает, что символ "града" и символ "Церкви", однородные по своему смысловому наполнению, имеют тенденцию переливаться друг в друга, — что мы и наблюдаем в символике Оранты и надписи над ней.

Мы подходим к концу. О каких бы отдаленных предметах ни велась речь в нашей статье, ее подлинным предметом неизменно оставалась интересующая нас надпись. В свете истории софийной эмблематики становится понятным, что значат "Богородица", "город", "стена" и каким образом эти символы могут быть приравнены друг к другу. Становится понятным, что Богородица есть "град", ибо ее целомудрие символически связано с целостностью, неприступностью и упорядоченностью города. Мы вспоминаем, что в византийском песнопении, дошедшем под именем Романа Сладкопевца, но, возможно, еще более древнем, Богородица именуется "двенадцативратным градом" Апокалипсиса (δωδεκάπυλῆ πόλις), и перед нами вскрывается глубокая внутренняя необходимость той аналогии (снова Псевдо-Ареопагитова *analogia!*), которую Иларион в цитированном выше отрывке проводит между Богородицей и городом Киевом: "да еже целование Архангел даст Девици, будет и граду сему. К оной бо: радуйся, обрадованне, Господь с тобою! К граду же: радуйся, благоверный граде, Господь с тобою!"

И так возникает ответ на вопрос — что или кого подразумевает надпись над головой Оранты, в своей лаконичности вобравшая в себя итог тысячелетних путей самоосознания человека, ὁ Θεός ἐν μέσῳ αὐτῆς: эти слова имеют в виду Богоматерь, но постольку, поскольку она есть Градодержлица, более того, поскольку она есть Град, образ одухотворенного вещества, образ человеческой общности, воплощающей мировой смысл; церковную общину, но постольку, поскольку она устремлена к сопряжению небесного и земного; храмовое здание, но постольку, поскольку оно, будучи "иконой" космического Дома Премудрости, одновременно обращено к городу, сообщая ему смысловой устой и бодрую надежду на победу над видимыми и незримыми врагами; наконец, город, земной город Киев со всеми его нуждами, но постольку, постольку внутри его земного бытия осуществляется сверхземной устрояющий замысел — Премудрости. В этом мире представлений духовность оборачивается материальной силой (вспомним смысл молитвенного стояния Оранты!), а материальная сила позволяет сбываться духовному смыслу. И для этого сопряжения, в котором горнее нисходит к дольнему, а дольнее восходит до горнего, у русских адептов греко-христианского любомудрия было одно слово — София-Премудрость.

Опубликовано в: Древнерусское искусство и художественная культура домонгольской Руси. М., "Наука", 1972, с. 25-49.

Ссылка: [современные церковно-политические конфликты вокруг Софии Киевской](#).

© Портал-Credo.Ru, 2002-2008. При полном или частичном использовании материалов ссылка на portal-credo.ru обязательна.
Пишите нам: editor@portal-credo.ru