

Образ Софии Премудрой как способ разработки идеи соборности в русской духовной культуре

И. С. КОЛЕСОВА

(УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)*

В статье затрагивается тема влияния образа Софии Премудрой на идейно-смысловое содержание понятия «соборность». На основе анализа конкретных произведений русского православного искусства делается вывод о том, что через образ Софии русский православный человек постигал Божественный замысел о соборном единстве мира.

Ключевые слова: всеединство, соборность, София Премудрость Божия, Церковь, русское православное искусство, Софийный храм, Софийная икона.

The Icon of Sophia, the Holy Wisdom of God, as a Mean of the Idea of Sobornost Development in Russian Ecclesiastic Culture

I. S. KOLESOVA

(URAL STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY)

The article covers the influence of the icon of Sophia, the Holy Wisdom of God, on the ideological and conceptual content of the notion of Sobornost. On the ground of the analyses of specific pieces of the Russian Orthodox Art the conclusion that Russian orthodox people were perceiving the Divine Scheme of cathedral unity of the world through the image of Sophia is made.

Keywords: unity, sobornost, Sophia, the Holy Wisdom of God, Church, Russian Orthodox art, Sophia's cathedral, Sophia's Icon.

Одной из доминантных тем русской философии является учение о соборности. Его истоки восходят к античному всеединству, православной догматике и византийской патристике. Русской философской мыслью создано множество оригинальных интерпретаций, разнообразных дефиниций идеи соборности. Однако свое идеальное воплощение соборность получила не в философии, а в образах русского православного искусства, связанного с аскетической практикой. Специфический способ «философствования образами» на Руси можно объяснить тем, что Русь, в отличие от Византии, не знала школьной философии. Русская православная культура не унаследовала «византийских навыков догматических контроверз», не научилась «полемизировать с достаточно яркой артикуляцией противоположащих друг другу тезисов». Одна из причин

такого положения, на взгляд С. Аверинцева, в том, что «вплоть до эпохи св. Иосифа Волоцкого на Руси не было достаточно серьезных проблем с ересями» (Аверинцев, 2006: 604–606).

Русская православная мысль сосредоточилась не столько на теоретическом принятии византийского богословия, сколько на стремлении к развитию «вкуса православного» (П. Флоренский) в стиле поведения, телодвижений, сакрального искусства, духовного красноречия молитв, песнопений и проповедей.

Смею предположить, что самостоятельная разработка иконографического образа Софии, который о. Павел Флоренский назвал «первым символом русского духа», связана с тем обстоятельством, что в массе своей русское общество не было готово воспринять византийское богословие.

* Колесова Ирина Семеновна — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин Уральского государственного педагогического университета (г. Новоуральск). Тел.: (343-70) 20-373. Эл. адрес: ikolesova@mail.ru

В пользу этого предположения говорит и тот факт, что паламитский догмат, закрепляющий собою опыт православного подвига, утверждающий энергичный род связи между Богом и миром и не предполагающий посредников, не был глубоко усвоен на Руси. Древнерусская книжность практически не знала паламитских трактатов. Почитание св. Григория Паламы носило чисто формальный характер, в суть учения Фессалонийского святителя и его оппонентов никто не вникал. Яркий пример тому — митрополит Стефан Яворский, который в диспуте с Сафронием Лихудом обнаружил полную неосведомленность относительно паламитского богословия (Историко-философский ежегодник, 1994: 228–255). У Н. К. Гаврюшина находим сведения о том, что в русском переводе сочинения св. Гр. Паламы появились в XVIII в. (Гаврюшин, 1995: 319–320). Активное же осмысление его идей началось только в XX в.

Присутствие Софии, вероятно, и связано с адаптацией византийской теории к русскому православию, отражая его специфику. Конкретный образ Софии, соотносимый в русском религиозном сознании с Землей-Матерью, оказался для русского народа более понятным, чем богословски отрефлексируемый византийскими мыслителями, умопостигаемый Бог-Троица. Поэтому в Древней Руси особо почиталась Богородица. Она отождествлялась с Софией Премудростью Божией, несущей миру божественный замысел о соборном единстве мира.

Общеизвестно, что образ Софии перекликается с образом Афины. Подобно греческой воительнице, явившейся из головы Зевса и унаследовавшей его великую мудрость, София Премудрость Божия становится носителем Божественных идеальных замыслов о мире, которая «знает давно прошедшее, угадывает будущее» (Прем. 8,8).

В упорядоченном здании греческого языка и греческого мифа идея Софии и образ Афины стоят друг против друга, взаимно

отражая, осмысляя и объясняя друг друга (Громов, 2001: 51). Впервые появившись у Платона в качестве философского понятия, София занимает особое место в античной культуре. Обратив внимание на эту сторону античной софиологии, А. Ф. Лосев характеризует Софию как принцип, активно порождающий и развивающийся во всем другом, сам, однако, пребывающий в нетропутом виде. Алексей Федорович доказывает софийный характер таких категорий, как элемент, число, ум, эманация, потенция, эйдос, энергия, парадигма, энтелехия, логос, по сути дела, всех бытийных структур, посредствующих между «сверхсущим» Первоединым и «несущей» материей (Лосев, 1994, кн. 2: 166–232). Опираясь на А. Ф. Лосева, мы можем заключить, что принцип софийности в наиболее общей трактовке есть принцип выражения абсолютного бытия в бытии мира и человека, раскрытия первоединого в ином. Присутствуя и в эллинистической философии, и в христианстве, принцип софийности отражает сущностную специфику каждой из этих традиций, приобретая различные трактовки. Изначально заключенная в Софии интуиция всеединства преобразовалась после перенесения ее в лоно христианства в соборность, «таинственное тождество единства и множественности, единства, которое выражается в многообразии, и многообразия, которое продолжает оставаться единством», неизреченную тождественность единства и различия по образу Отца, Сына и Святого Духа, Троицы Единосущной и Нераздельной» (Лосский, 2006: 708–710).

Аналогичные метаморфозы происходят и с понятием «мудрость». В греческой мысли мифологема Афины олицетворяет мудрость, но лишена личностных качеств. В библейской традиции личный облик Премудрости «складывается с глубокой необходимостью. Во-первых, трансцендентность Бога... требовала некоей посредствующей сущности, которая была бы одновременно и тождественна Богу в недрах Его самобытия, и отлична от Него» (Аверинцев, 2006: 557). Мифоло-

гема Софии вполне отвечала этому требованию. Во-вторых, самораскрытие Бога в мире должно быть лично, «как второе и подчиненное Я Бога. В этом заключено различие, грань между античным интеллектуализмом и ветхозаветным персонализмом» (Аверинцев, 2006: 557).

Ключ к пониманию развития учения о Софии содержится в книге Притчей: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли... 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 сынами человеческими...» (Прит. 8, 22–31). Однако София — Хокма не только пассивно зачинающее лоно Божественного творчества, посредствующее между божеством и творением начало, но и активная созидательница. «Премудрость построила себе дом», — такими словами начинается IX глава Книги Притчей Соломоновых. Дом — образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от хаоса София — Премудрость Божия, посредством которой только и возможно осознать себя единым организмом, — центр, объединяющий в осмысленное духовное единство всю множественность мира. «Сплачивая людей в осмысленную и упорядоченную общность дома, города, народа, устанавливая между ними согласие... Хокма в своем человеческом и общественном аспекте есть именно этот дух общности и сплочения, соборности» (Аверинцев, 2006: 560–561).

Отобразившаяся в мире Премудрость — это образ Божественного Логоса; вочеловечившийся творческий Логос — Иисус Христос. С. Аверинцев полагает, что символическая фигура Софии, тесно связанная с Логосом, выражает внутреннюю потребность христианского опыта, который стремился не просто воссоздать языческую мифологию и гностические ереси, но осмыслить образ Софии исходя из христианской метафизики. Апологеты христианства, осмысляя откры-

тость Софии вверх, в направлении Бога-Слова, и вниз, в направлении «просветленной» твари, отводят ей роль посредника в процессе обожения. «Ибо в мире Софии часть равна целому, чью целокупность она вбирает в себя; в мире Софии низшее подобно высшему, чей образ она приемлет» (Аверинцев, 2006: 565). По сути, являя миру образ Божественной соборности, София, направляла человека к цели, уготованной ему Богом: быть проводником всеединяющего Божественного начала в стихийно множественность для приведения мира к соборному единству.

Софийное учение о соборности русскому православному человеку с наибольшей глубиной открывалось в культе и богослужебной поэзии, где София отождествлялась с Богородицей. В Акафисте Богородице к Деве Марии применяются софийные характеристики дома, храма, утверждающего столпа, основания, шатра Бога и Слова, превосходящей знания мудрецов, непоколебимым столпом церкви, нерушимой стеной царства. Главнейшая сквозная (Аверинцев, 2004; Бартосик, 2003) мысль Акафиста — великая космологическая роль Марии, которая ради спасения мироздания «сводит воедино противоположное»: миры горний и дольний в единое соборное целое.

Понятая таким образом Богоматерь становится символом идеальной Церкви. «Христианство связало образ Софии с идеалом церковной кафоличности, соборности. София — Мария — Церковь, — это триединство говорило... о вознесении до Божества твари и плоти, о космическом освящении» (Аверинцев, 2006: 568). Зримым воплощением этой идеи является храм Софии в Константинополе. Передается она прежде всего через создание сакрального пространства, в котором София как замысел Божий о соборном единстве мира выступает духовным центром, объединяющим весь мир. Согласно указаниям Юстиниана пространство центрального нефа было разделено на четыре сакральные зоны при помощи «райских речек». В купол и колонны Св. Софии были

вложены реликвии. Так, Колодец Самарянки был перенесен из Самарии и установлен в юго-восточном углу храма, воспроизводя конкретную часть Святой земли. Таким образом, все виды деятельности Юстиниана по созданию Святой Софии могут быть осмыслены как единое целое, внутренне организованное сочетание различных занятий: он реализовывал божественный проект, воплощал замысел, следуя наставлениям всемогущего Создателя (Иеротопия..., 2006: 17–18).

Связь Софии с символическими образами Богородицы, Церкви, священной христианской державы, характерная для традиции храмового строительства восточно-христианского мира, раскрывала для православного человека сущность соборных истин. Являя Божественные замыслы о соборном мировом единстве, София встраивает в мировое тело мироздания отдельные космические тела, упорядочивает отдельные мысли людей, приводя к интеллектуальному единому цельному сознанию. Премудрость собирает города, земли, страны в единую сакральную державу, ибо и государство также ее «дом». «Русские христиане, жаждавшие всей душой свести Иерусалим Небесный на землю, чтобы вся жизнь земная... была освящена молитвами и благословлениями церкви, постепенно в устройении всей земли своей, в создании в ней большого государства — тела, сплошь покрытого храмами с множеством крестов... увидели воплощение царства Христова на земле и назвали свою землю «святою Русью» (Православие: pro et contra, 2001: 373). Эта идея легла в основу концепции божественного домостроительства. Ее образным воплощением служат София Киевская (XI в.) и София Новгородская (XIV в.)

Ярославом Мудрым по образу Софии Константинопольской был воздвигнут Дом Премудрости — Собор Софии Киевской. «Софию Киевскую следует рассматривать... как особый феномен развертывания византийской храмовой традиции, и в частности традиции идеи соборности и софийности

в условиях Киевской Руси» (Павлов, 2001: 197). В храме Ярослава Мудрого синтезированы софиологические мотивы ветхозаветной и византийской традиций, отражена самобытность православно-русского восприятия. Киевская София сопоставляется с Соломоновым Иерусалимским храмом и именуется «домом, градом Божиим».

Образ града с крепкими стенами, огражденного от «тьмы внешней», был символом устойчивого, устроенного на благо бытия. Акцентировало эту мысль огромное мозаичное полотно Богородицы-Оранты (Лазарев, 1960: 29), занимающее центральное место в храме. Духовная красота Софии отражена в сверкающем великолепии храма, украшенном золотом, серебром и драгоценными камнями (Аверинцев, 2006: 548–591).

Киевская София выполняла множество функций: она была соборною или митрополичьей церковью; здесь посвящались русские иерархи и благословлялись на княжение русские великие князья; на дворе собора собиралось вече; с этим местом соединялись важнейшие события религиозной и гражданской жизни Киева (Покровский, 2000: 362). Будучи и храмом, и книгохранилищем, и местом приема послов, София Киевская играла роль сокровищницы искусств в их органическом синтезе (Бычков, 1992: 100–101). Различные виды искусств объединялись в Киевской Софии единым действием храмового служения, транслируя живительную соборную идею русского православия, носителем которой была София.

Если вспомнить о раздававшихся под сводами Софии песнопениях, о торжественно звучащих проповедях, о таинственно мерцающих мозаиках и дымчато проступающих фресковых росписях, о многоцветных иконах, переливающихся всеми красками одеяний, многоценной утвари, об облаченных в оклады книгах, об особой обонятельной атмосфере и все это соотносить с внутренней и внешней организацией пространства, с искусной обработкой использованных материалов, то можно представить, какое мировоззрение и эстетическое воздействие произво-

дила на древнерусских людей София, высившаяся посреди Киева как бесценный палладиум, игравший для славянской столицы не меньшую роль, чем Парфенон для Афин или св. София для Константинополя (Вагнер, 1990: 34–36).

Подражая А. Ф. Лосеву, сведя воедино софийные православные символы, мы можем сделать вывод, что София есть образ одухотворенного человеческого общества, Церкви как соборного тела, нисходяще-восходящего движения, в котором «горнее нисходит к дольнему, а дольнее восходит до горнего» ради осуществления соборности. Для выражения этого сопряжения «у русских адептов Греко-христианского любомудрия было одно слово — София — Премудрость» (Аверинцев, 2006: 579). Исходя из этих оснований, следует подходить и к пониманию русской православной иконописи.

Источником возникновения в русской иконографии олицетворенной Софии Премудрости Божией в образе царственной девы-ангела считается видение Константина — Кирилла Философа. Именно в период распространения Четких миней с житием Святого Кирилла в XV — первой половине XVI в. становится известной новгородская храмовая икона (Евдокимов, 2005: 358–368), композиция которой была новой для русской иконописи. София изображена в виде ангела с красным женственным ликом, облаченная в царские золотые одежды. Над Святой Софией начертан поясной образ благословляющего Христа. Выше над Христом развернута, подобная свитку, широкая лента звездного неба. В середине ленты неба стоит «Престол Уготованный» с Евангелием — символом учения и небесной ипостаси Христа Бога Слова. Перед престолом — скамья с чашей, крест и копье, символически обозначающие распятие и страдание Христа. Святой Софии предстоит Богоматерь, держащая перед грудью медальон с образом Предвечного младенца Еммануила и Иоанн Предтеча с развернутым свитком в руке.

Храмовая икона Софийского Собора Новгорода Великого до конца не исследована, не существует определенного мнения о времени возникновения иконографии новгородского извода. Однако она органично вписалась в эпоху «религиозного возбуждения» (по выражению Г. Флоровского) XVI–XVII вв. Именно в это время соборность Церкви в городе как ее метафизическое свойство начинает в полной мере увязываться с ее вполне материальной соборной организацией. Софийный храм занимал особое место в семисоборной структуре церковного округа Великого Новгорода, который был организован в соответствии с соборной формой единства и единственности. Соборный принцип организации пространства, а также совершаемое соборное богослужение придавали ему сакральный характер (Иеротопия..., 2006: 491–515).

Его органической частью становится икона новгородской Софии, в основе которой лежит толкование девятой притчи царя Соломона, стихи Иоанна Дамаскина, проповеди Иоанна Златоуста, Девятое послание Титу Дионисия Ареопагита (Ионайтис, 2002: 266). Псевдо-Дионисий характеризует Премудрость как создающую себе дом и в нем «твердую пищу и питье» и чашу предлагающую. Она является причиной благого бытия, на все распространяется, все объемлет, оставаясь независимым центром, стягивающим всю множественность бытия в соборное единство. Эта мысль воплощена на иконе из новгородского Кириллова монастыря (ГТГ № 28830). На ней изображены два исторических лица: царь Соломон и византийский гимнограф Косьма Маиумский со свитками текстов своих творений. «Ветхозаветную» Премудрость в отражении идей Дионисия Ареопагита на иконе олицетворяет фигура в белых одеждах, с чашей в руке. Она восседает на престоле, в окружении чинов небесной иерархии, в соответствии с их описанием в корпусе текстов византийского мыслителя. Слуги закалывают для трапезы тельцов — «твердую пищу» Премудрости и наливают растворенное вино, предлагая его «жаждущим мудро-

сти». София поворотом головы указывает на «телесный храм» в образе Богородицы. Она олицетворяет тайну воплощения Христа Еммануила, новый Дом Премудрости, воспетый Косьмой Майумским. Символическую композицию в иконе венчает изображение Семи Вселенских Соборов на фоне большого однокупольного храма. Это образ Церкви, основанной Христом и его апостолами — «семью столпами», которой служат канонические правила соборов, выработанные при участии семи духов Премудрости.

На основании первого стиха девятой притчи Соломоновой «Премудрость построила себе дом» изображение дома или архитектурного ансамбля становится символом Премудрости. Отличительным знаком архитектуры-символа Софии является красная ткань (велум). Слово завеса, велум лежит на крыше «дома» или нависает над пространством между архитектурными частями, соединяя их. Архитектура с велумом, как символ Премудрости, известна на иконах XIV–XVI вв. в композициях: Рождество Богородицы, Введение во храм, Благовещение, Сретенье, Уверение Фомы. Можно увидеть этот символ на иконах с образами пишущих Евангелистов, встречается он в ряде клейм некоторых житийных икон, в частности Святого Николая. Таким образом, архитектурная символика Премудрости позволяет шире рассматривать присутствующую в иконописи «софийную», а следовательно, и «соборную» тему.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев, С. С. (2004) Поэтика ранневизантийской литературы. СПб. : Азбука-классика.
- Аверинцев, С. С. (2006) Собр. соч. София-Логос. Словарь. Киев : ДУХ І ЛІТЕРА.
- Бартосик, Г. (2003) Богородица в богослужении Востока и Запада. М. : Издательство Францисканцев.
- Бычков, В. В. (1992) Русская средневековая эстетика XI–XVII веков. М. : Искусство.
- Вагнер, Г. К. (1990) Искусство мыслить в камне: опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры. М. : Искусство.
- Гаврюшин, Н. К. (1995) Богословские портреты. Н. Новгород : Глагол.
- Громов, М. Н., Мильков, В. В. (2001) Идеиные течения древнерусской мысли. СПб. : Азбука-классика.
- Евдокимов, П. (2005) Искусство иконы. Богословие красоты. Клин : Христианская жизнь.
- Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и древней Руси. (2006) М. : Индрик.
- Ионайтис, О. Б. (2002) Византия и Русь: развитие философских традиций. Екатеринбург : УрГУ.
- Историко-философский ежегодник. (1994) М. : Мысль.
- Лазарев, В. Н. (1960) Мозаики Софии Киевской. М. : Искусство.
- Лосев, А. Ф. (1994) История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М. : Мысль.
- Лосский, В. Н. (2006) Боговидение. М. : ООО «Издательство АСТ».
- Павлов, Н. М. (2001) Алтарь. Ступа. Храм. М. : Олма-Пресс.
- Покровский, В. Н. (2000) Очерки памятников христианского искусства. СПб. : Лига плюс.
- Православие: pro et contra. (2001) СПб. : Азбука-классика.
- Трубецкой, Е. Н. (1998) Избранные произведения. Ростов-на-Дону : Феникс.