

СОФИЯ – ИЗБОРЪТ НА СВЕТОСТТА

(Наблюдения върху епизода в Пространното житие на Константин-Кирил)

Ли́дия Денкова

Известният епизод в Пространното житие на Константин-Кирил за четящия, изглежда, има еднозначен смисъл. Дали това обаче наистина е така? Когато е на седем години, детето Константин сънува сън и го разказва на родителите си: стратегът е събрал всички девойки от града, приканвайки го да избере от своите връстници една за съпруга и помощница. Той избира най-красивата измежду тях, „със светнало лице и богато украсена със златни мъниста, с бисери и всякакви украшения; името ѝ беше София, сиреч Премъдрост“; перифразирайки известните думи от Притчи (6, 20, 23; 7, 4) и Премъдрост Соломонова (7, 29; 8, 9; 10, 9), родителите насърчават детето да слуша тях и закона и да направи Премъдростта своя сродница (сестра или съпруга), защото „тя сияе повече от слънцето“¹. В съвременния коментар към изданието много точно е отбелязано, че целият епизод е агиографско „общо място“², създадено главно под влияние на библейската книга „Премъдрост Соломонова“, където София е персонифицирана като прекрасна девойка. Малко по-разширени са коментарите на Б.Н. Флоря към критичното издание на Пространното житие. В тях се отбелязва, че темата за годежа със София е въведена под влияние на едно стихотворение на [известния] Григорий Назиански, в което се описва как му се явяват две красавици – Целомъдрие и Мъдрост, отвеждащи го към духовния живот. Бележките не пропускат и историческите аналози на обстановката, подчертавайки обичая във византийската столица да се провеждат конкурси на красотата и да се събират отвред красавици, за да може императорът или неговият наследник да си избере невеста (цитира се изследването на Ф. Дворник). Без да се впуска в подробности обаче, Б. Флоря подчертава, че макар понятието „мъдрост“ да има в християнската литература многозначно съдържание, в по-нататъшното изложение то се разкрива *явно* (к.м., Л.Д.) като образованост, знание, изпратено на Константин от Бога³. Нещо повече – според него житиеписецът е наблегнал *преди всичко* на образоваността на светеца въпреки обичайното за агиографската литература описване на качества като благочестие, презрение към мирските блага и др.⁴ Дали образоваността е изтъкната на преден план за сметка на другите християнски добродетели, е малко спорно, както е спорно и „явното“ саморазкриване на богата символика, вложена в понятието Мъдрост – от брачните образи през човешкото знание до божествената Премъдрост. Явно е само, че въвеждайки на няколко места „мъдростта“, житиеписецът е възприел тълкуването на една дълга екзегетична традиция, чиято задача е била да изработва „общите места“, и надали не осо-

бено традиционно звучащото стихотворение на Григорий Назиански е било единственият подтик за вплитането на темата.

Впрочем, житието изрично посочва, че Константин се вдълбочавал в „много от *беседите* на Григорий Богослов и в тяхната голяма *мъдрост*“⁵ (к.м., Л.Д.). Ако пропуснем това, че вероятно става дума за Словата на Григорий върху различни богословски теми (а не за поетичните му творения), тук употребата на „мъдрост“ действително посочва способността на ума да се изкачва към познанието за Бога. Скрито тази „богословска мъдрост“ (*софия*) надвишава и се различава от *фило-софия*, която според „учебното“ и традиционно определение на патристиката е „познаване на Божиите и човешките неща, което учи доколко човек може да се приближи към Бога и как чрез дела да стане образ и подобие на оновова, който го е създал“⁶.

Съподчиняването съвсем не е случайно: за Средновековието философията винаги остава слугинята, обслужваща висшето знание – теологията, просто защото философията се занимава с човешкото поведение, а не с постижимостта на оново, което Бог в откровението си е разкрил за себе си. Философът е мъдър за себе си и за света, богословът е мъдър за Бога. За отбелязване е, че в житието на Константин-Кирил мъдростта винаги се свързва с *учението*, с навлизането в науката за Бога, със степенното изкачване към една по-висша Премъдрост. Мъдростта не е готовото знание, а по-скоро *вроденото предразположение* за овладяването на това знание. Затова в житието се казва, че догдетът (Теоктист), „като чу за неговите дарби, за неговата *мъдрост* и прилежно учение, което беше вродено у него, прати да го повикат, та да се учи с царя“⁷. Преди това обаче има едно изречение, подсказващо друг библейски смисъл на мъдростта, а именно, че Бог е изпълнил желанието на ония, „които му се боят“ (по Пс. 144, 19). Средновековният, особено образованият читател несъмнено е бил убеден, че мъдростта не е толкова знание, колкото *страх от Бога*, т.е. ясно осъзнаване на човешкото положение пред лицето на Бога. Смисльът е пространно развит в 28 глава на Книгата на Йов, образцова за всякакъв тип страдание и за мъдростта, с която човек трябва да го преодолява. Всичко си има място – гласи текстът – и среброто, и златото (изравяни от рудокопачите), и дори пуцинакът, сред който човекът проправя пътеки. Но къде се намира мъдростта и къде е мястото на разума? Мъдростта не се оценява с никакво злато, корал, бисер и рубини (привличането на скъпоценностите в описанието на мъдростта е наистина еднотипно!). Тя е скрита от очите на всичко живо и само Бог знае мястото и пътя ѝ (Йов, 28, 12-23). Бог е видял и явил мъдростта, когато е „давал на вятъра тегло и намествал водата“, и втори път, когато „рече на човека: ето страхът Господен е истинска мъдрост, и отбягването от зло е разум“ (Йов, 28, 25-28). Следователно Йов подава поне две значения на мъдростта: смисъла на божественото творение и висшия смисъл на човешкото поведение. В случая с цитираното място от житието на Константин-Кирил и описанието как страдащото момче, задето не е било прието от граматика-чужденец за обучение, най-после е постигнало желанието си да учи, понеже пребивава в молитва и се бои от Господа – в този случай житието наслажда споменатите значения: страх божи, вродено предразположение, знание. Вече в благодарствената молитва на Константин, получил желаната възможност да се усъвършенства в знанието, значенията на Премъдростта са точно разграничени според най-често цитираните думи от Премъдрост Соломонова (9, 1-2; 4, 10, 19, 5); „Боже на отците ни и Госпо-

ди на милостта, който си направил всичко със словото си и с *премъдростта* си (к.м.) си създал човека да владее над сътворените от тебе твари. Дай ми намиращата се край твоя престол премъдрост, за да разбирам каква е твоята воля и да се спася“⁸. Тук, както и в цитираното място със задълбочаването в беседите на Григорий Богослов, премъдростта се проявява като харизматично разположение на божеството – дар, благодарение на който се осъществява *разбирането*. (Да си спомним бележката на житиеписеца, че когато младият Константин не можел да разбере дълбокия смисъл в богословските слова на Григорий, изпадал в униние, т.е. неговата мъдрост като естествено предразположение все още не е активирана от дара на Премъдростта – да разбира „голямата мъдрост“ на Писанието.)

Въпреки че е въвело топонимните значения на „мъдростта“, в последващия разказ житието сякаш повтаря ситуацията на отказването от мирския брак и свързването единствено с божествената „София“. Константин вече не е неуго момче, а е усвоил всички знания на Цариградската школа (включително и „външното“ знание). Усвоил е и етапа „философия“, чийто знак е даденото от него определение, както и прозвището Философ. Тъкмо в този момент – и вече не насън – му се предлага отново брак с духовната дъщеря на логотета, защото самият логотет го е обикнал заради разума и мъдростта му (в значение на страх божи, благоразумие и знание). „Философът – подчертава житиеписецът, вместо да го упомене като Константин или по друг начин – му отговори, думайки: „Наистина, този дар е голям, но за ония, които го търсят; а за мене няма нищо по-велико от науката, чрез която ще придобия *мъдрост* (к.м.) и ще потърся прародителската чест и богатство“⁹. Епизодът трябва да закрепил убеждението, че младият философ не обича „тоя живот“ и мъдростта му го кара да бяга дори от службата на библиотекар, търсейки монашеско усамотение. Още веднъж, макар и само в подтекст, се усилява внушението, че мъдростта не е в книгите (книжното знание), а в начина на живот. Друг е въпросът, че в образа на Константин-Кирил двете значения на мъдростта съществуват: образоваността му (мъдрост) е само част от общото разположение на духа и начина на живот, изграждащ светостта (мъдростта на светеца). За да отхвърлят мирските блага (символизирани от богатството, славата и плътския брак) не е необходимо знание, а мъдрост-прозрение за истинското спасение в Христа. Оказва се обаче, че на тази по-висша мъдрост човек също се научава, и то в ранните години. Точно така са схващали християнските екзагети учителните, напътстващи слова на Соломон.

Най-напред Соломон, както и Иисус, син Сирахов, са от персонажите, за които Писанието специално подчертава, че са надарени от Бога с мъдрост. Мъдростта на човека, разбира се, означава ум, способност, талант да се вникне във висшето знание, в истината и тайнствата на вярата и откровението (по Еф. 1, 8-17). Назначението на всеки такъв мъдрец обаче е да *предаде* наученото на онези, които встъпват в живота. Защото „Соломоновата мъдрост беше по-голяма от мъдростта на всички синове на Изток“ и „Той беше по-мъдър от всички люде“ (III Цар. 4, 30-31). И кой друг би могъл да разбере и определи премъдростта по-добре от най-мъдрия? За „всички народи“, които се стичат да чуят мъдростта му (отново по III Цар. 4, 34), неговите думи се превръщат в своеобразно „архетипно“ откровение върху премъдростта, така че всяко определение, тълкуване, молитва (както е в случая с житието на Константин-Кирил) неизменно се градят

върху цитати от трите произведения на Соломон: Песен на песните, Притчи и Екlesiаст. Дали редът и смисълът на цитирането обаче е случаен?

Отговорът се крие в едно интересно тълкуване на Григорий Нисийски и неговия Коментар към Песен на песните, което достатъчно ясно обяснява защо „модельт“ на събирането на хубавиците в Константинопол не стига да се обясни брачната символика в избора на София – топоса, описан и в Пространното житие на Константин-Кирил.

Най-напред всички екзогеми върху Песен на песните са категорични, че брачната символика е приложима към съюза на душата с Христос¹⁰. Следователно, свързването със София се мисли тъкмо по този начин, като предразположението на младата душа, готова да се отдаде на божествената Премъдрост, за да стане някой ден достойна за свързването с Христос (оттук и двата „отхвърлени брака“ в житието, за да подчертае двойното свързване – на детската и по-късно на зрялата душа). Григорий Нисийски също вижда усъвършенствването в степените на стълбата (лестницата), чиито стъпала са строго определени като поведения. За него обаче човек най-напред трябва да изгони страха от душата си, за да не бъде душата свързана с господаря си другояче, освен чрез любовта. Това предписание според него потвърждава Соломон, „духовният Соломон, който олицетворява мира“. Неговата мъдрост (софия) е божествена и възвишена и тя се обръща към нас също в последващи степени, всяка от които надвишава предходните: най-напред в Притчи, после в Екlesiаст и най-сетне във философията на Песен на песните, която обхваща посланията на първите две. Това е така, защото не всички *възрасти* се отнасят еднакво към прогреса на душата, всяка възраст има своя особеност и способност да възприеме правилата на добродетелния живот. Учението на Притчите – пише Григорий – е като реч, насочена към детето, и съветите са съобразени с детската нагласа: „Слушай, синко, поука на баща си и не отхвърляй завета на майка си“ (Прит. 1, 8). Уроците на майката, съветите на душата са винаги необходими за крехката и покорна душа на тази възраст¹¹. Оттук вече става ясно *защо* детето Константин се обръща към баща си и майка си да му разтълкуват съня с избора на София и защо отговорите на родителите са изградени по Притчите. Очевидно житиеписецът, както отбелязахме, е познавал екзегетичната традиция, постановяваща Притчите като учително въведение за детската възраст.

По-нататък Григорий в своя Коментар тълкува как „тайнствената мисъл“ (Соломоновото учение) може да направи детето по-добро. Соломон, пише той, започва, като предлага на детето един разнообразен образ на софия, откривайки му благодатта на неизразимата красота; с други думи, Премъдростта се описва изключително привлекателно (със сетивно осезаеми символи, разбира се), тъкмо за да привлече детето, което – присъщо на възрастта му – се увлича от външния блясък и още няма „вътрешни очи“ за красотата. Наистина, допълва Григорий, откриването на красотата възпламенява желание у младите същества, които започват страстно да желаят обекта – така у тях се развива началото на желанието, което само трябва да бъде по-късно отклонено (сублимирано) към нематериалните неща. Ето защо (!) Премъдростта е красива девойка, богато украсена със скъпоценности, които се тълкуват като многобройните добродетели, обсипващи я цялата. Кой са тези ценности? „В десницата ѝ е дългоденствие, а в левицата ѝ – богатство и слава (от устата ѝ излиза правда; закон и милост носи на езика си)“; върху

устните ѝ раздъфтява не червенината на плътта, а законът и милостта (При. 3, 16). Тя обаче е „по-скъпа от драгоценните камъни“ и „нищо, което е теб възжелено, не ще се сравни с нея“ (3, 15). Подобно тълкуване обяснява също защо, след като детето Константин е привлечено от красотата, бисера и скъпоценните камъни на Софйя, като младеж отхвърля реалния блясък на красотата и богатството, избирайки висшата, невидимата мъдрост. По-скъпа от скъпоценностите – това означава избора на друга ценностна система в йерархията на символите: избора на онава, което „сияе повече от слънцето“ и златото. Преходът още веднъж напомня принципа от видимото към невидимото. Затова описанието на Софйя също преминава от предметните образи към абстрактните понятия на по-висшите ценности. „Бисерът“ е заменен с „приятните пътища“ и „мирните пътеки“ на мъдростта, която ходи по „пътя на правдата“ (Прит. 8, 20). Мъдростта, тълкува Григорий, *се развива* като растение и затова е сравнена с дървото на живота: „Тя е дърво за живот на ония, които я придобиват, и блажени са, които я запазват“ (3, 18). Тук Григорий отъждествява Премъдростта с Христос, който също е живот и подкрепа на ония, които му се осланят. Възхваляват се у Софйя още нейната сила и мощ, но това е вече мощта на Бога, „с премъдрост основал земята“, премъдростта, чрез която „се разтварят бездните“ (3, 19-20). Впрочем, значението мощ на божията премъдрост, неизчерпаемост, символизирана от бездната, също може да се открие в житието на Константин-Кирил, когато обяснява на мохамеданите, че християнското учение е като бездна, в която се впускат само „силните по ум“, а тяхното учение е лесно достъпно, та да може да го премине всеки¹². Мощта на Премъдростта се закрепва в един и до днес обичаен образ: мъдростта е *дълбока*.

Ето защо Бог, заключава Григорий в своето разсъждение върху софйя, води цялото видимо творение към мощта на премъдростта (*εις την της σοφίας ανάγει δυναμιν*), която украсява с различни имена – както софйя, така още и *разсъдност, усещане, познание, разбиране* и други такива (*λεγει και φρόνητιν αἰσθησίν τε και γῶσιν και*)¹³.

Както подчертахме, всички тези значения и особено значението *разбиране* се долавят в житието на Константин. У Григорий обаче тълкуването не свършва с определяне на различните значения на премъдростта. Последващият образ ни отвежда към по-висшата *брачна символика*. Премъдростта е, която „започва да подготвя младия човек като невеста пред подобно единение и му заповядва оттук насетне да обърне очи към божествения брак“¹⁴. Писанието казва: „Не я оставяй (мъдростта) – и тя ще те пази; обичай я – и тя ще те варди“ (Прит. 4, 6). И още: „високо я цени, и тя ще те въздигне; тя ще те прослави, ако се към нея прилепиш“ (Прит. 4, 8). Увенчаният с красния венец и великолепната брачна корона на мъдростта (4, 9) е като новобрачен, който никога не трябва да се отделя от възлюблената си: „Тръгнеш ли, води я със себе си, нека тя те придружава! легнеш ли да спиш, тя ще те пази, събудиш ли се, ще приказва с тебе“ (Прит. 6, 22). Всички тези думи, пише Григорий, възпламеняват желанието у онзи, който по отношение на вътрешния човек е още дете, и са позволили на самата Премъдрост да обясни на разума как да се предизвика обичта на учениците. Премъдростта е, която заявява: „Обичам, които мене обичат“ (Прит. 8, 17). А нима надеждата за взаимна обич не увеличава още повече желанието? След като така е внушил любов към добродетелите у детето, Соломон според Григорий му предлага по-висшата философия на

Еклезиаст с принципа „всичко е суета“, съобразно който следва отказът от видимото. На най-горното стъпало е въвеждането на мисълта в тайните на Бога.

Както може да се долови, философичната екзегеза на Григорий Нисийски покрива всички образи и значения в избора на Софѝя, топоса от житието на Константин-Кирил. Това не означава, че житиеписецът директно е черпел от патристичния източник, а че в арсенала на средновековната символика е имало усложнени и дори насложени образи на Премъдростта, чието богатство обаче винаги е теглело към закрепени, еднотипни тълкувания, познати на всички християнски автори. Житието по принцип не е тълкувателна литература и затова взема наготово изводите на екзегезата, като често запазва провокиралите ги образи от Писанието. Подробното обяснение „изпада“ от текста на житието, но това не означава, че смисълът му не продължава да се „излъчва“ в подтекста. Разгадаването е още по-необходимо при едно съвременно тълкуване, което – както е в дадения случай – изпуска огромния символ на брака на душата с Христос и се плъзва по исторически дреболии, на които житиеписците със сигурност не биха обръщали внимание дори само по догматични причини: не може духовният брак на светеца да се аналогизира пряко и недвусмислено с конкурсите за красота: смесването на священото и профанното е недопустимо като принцип. Вярно е обаче, че мъдростта „пулсира“ в текста с изключително пъстра гама значения, някои от които се опитахме да покажем. Те наистина не са единствените и могат да се проследят в далеч по-усложнената богословска литература, наследила смислообразуването на едно от най-интересните понятия – софѝя.

Още в античността *σοφία* изразява мъдрост, умение, художествена способност, свързвайки се с облика на богинята Атина. Тази персонификация на понятието по-късно бива потвърдена и в юдаизма – Софѝя е *лично същество*, девствено порождение на върховния Бог, за него самия близка до тъждественост – както умствената способност на човека е самият човек, но в неговата активна насоченост към света, в модуса на неговата действеност. Като лично същество, и то определено с *женски черти*, Софѝя е описана и в Притчите, и в Премъдрост Соломонова, и в Премъдростта на Иисус, син Сирахов. Тя е „дихание на Божията сила и чист излив на славата Вседържателева“ (Прем. Сол. 7, 25), „по-хубава от слънцето“, превъзхождаща множеството звезди и по-горе от светлината (Прем. Сол. 7, 29); поради своята чистота тя всичко прониква, бидейки отраз на вечната светлина, чисто огледало на божието действие (7, 26); тя въздига благородството си с това, че живее *заедно* с Бога и Владетелят над всички я е обикнал (8, 3); тя не само спасява народите, не само запазва света, не само дарява безсмъртие и признание на най-съвършения сред съвършените (9, 6), но *всичко* върши, бидейки най-голямата художница (8, 5-6). Както и Притчите, Премъдрост Соломонова също описва възпламеняването на детето и юношата от любов към Премъдростта: на едно място авторът казва, че е бил *даровито дете* (прототипа на всички светци) и понеже е разбрал, че иначе не може да овладее Софѝя, се е помолил на Бог да му дари приседналата до неговия престол Премъдрост (8, 19-21; 9, 1-4) – молитвата, приведена в житието на Константин-Кирил. За юношата Соломон вече са въведени брачните образи. Той знае, че чрез нея ще има чест и слава пред старейте, макар и *юноша* (8, 10) и затова я е обикнал от младини, станал е любител на хубостта ѝ и е пожелал да я вземе за невеста (8, 3). Много важно свойство

на Премъдростта е, че е посветена в тайните на Божия ум и „е избирателка на делата Му“ (8, 4), което означава, че всеки, който се е съединил с нея, споделя част от тайнствата, т.е. бива посветен в най-висшия смисъл на християнското учение и вяра. Според някои изследователи Софѝя е по отношение на Бога пасивна, а по отношение на човечеството активна, строителка, уреждаща хаоса чрез „дома“, който съгражда (При. 9, 1) и затова домът е един от главните ѝ символи, а домостроителството – израз на същността ѝ¹⁵.

Според нас подобно разграничение е малко изкуствено, просто защото София не може да бъде изведена изцяло като пасивен обект за Бога – в протигивен случай ипостасите биха станали четири. Вярно е обаче, че цялата ѝ образност отвежда към представата за някакво извечно майчино или по-общо женско лоно, което предсдържа логосите, сиреч смисловата артикулация на всичко съществуващо. Според Ориген тя е „безтелесно битие на многообразните мисли, обемащо логосите на световното цяло, което е одушевено и сякаш живо“¹⁶. Софѝя, най-общо, би трябвало да е саморазличаването на божествеността в някаква човешка определителност, тъй като самата божествена същност е непознаваема, т.е. софийността на битието е едновременно и неговата познаваемост, и неговата досегаемост, и неговата надежда за спасение чрез идеята за посредничеството, за посланичеството на Софѝя пред Бога. Ето защо много рано Софѝя бива отъждествена с Христос-Логос, у когото досегаемостта е онтологично базирана върху единството на двете неразкъсваемы природи. Чрез Софѝя човешката природа у Христос се явява в своя най-възвишен модус и затова всяка душа, издигнала се до съюз (венчание) със Софѝя, всъщност имитира свързването на двете природи. Идентифицирането на Софѝя с Христос става въз основа на думите от Първото послание до коринтяните, където Иисус е наречен „Божия сила и Божия премъдрост“ (I Кор. 1, 24). По-късно Софѝя бива отнесена и към Светия дух, тъй като носи идеята за даруването на благодатта и свързването на богоединеното човечество чрез Духа.

В богатата палитра от значения обаче никога не изпада и традицията на античната философия, преосмисляна главно в писанията на отците от III век насетне. Значението φρόνις (разум, разбиране) се запазва, както и много древното поведенческо тълкуване на Хераклит, който казва, че софѝя се изразява с казване на истината и действие според природата. За Демокрит тъкмо софѝя изтръгва душата от властта на страстите (фраг. 31), т.е. „обезстрастяващата“ роля подготвя образността на „заместващия“ брак, не възвисяването на същите страсти, което посочихме у Григорий Нисийски. За Платон „софѝя“ е свойство на рационалната душа и на управляващите в идеалната държава (IV, 428 b и сл.). Различаването на софѝя от „фронесис“ е много по-ясно от Аристотел нататък, тъй като за него софѝя е много по-съвършена от знанието; затова мъдрият познава не само онова, което произтича от принципите в някаква отделна област, но и самите принципи. Така софѝя се определя едновременно като разбиране и наука, знание за най-висшите реалности. Носителят на софѝя според Никомаховата етика обаче е най-висшата ценност в универсума – човека, който се стреми да отиде отвъд непосредствения опит на човешкото си битие. Следователно софѝя всъщност е метафизиката. Това Аристотелево разграничение заличават донякъде стоиците, които казват, че философията е практиката на софѝя и че софѝя е познаването на човешките и божествените неща (традиционния елемент в определението на фи-

лософията от Константин-Кирил Философ). Но през елинизма, периода, който се стреми да издигне отново метафизичните проблеми, софiя придобива нова, по-висока значимост. У Филон тя е, от една страна, познание на божественото, основано върху вярата и откровението, а, от друга, свързана с ипостасите, е същност, непосредствено произтичаща от Бога като страна на Логоса или направо като съпадаща с Логоса. При Плотин вече софiя се явява като всеобщ оживотворяващ принцип, защото битието не е нищо друго освен софiята на духа (Енеид., V, 8, 4)¹⁷. Тъкмо този мистичен смисъл подхващат християнските отци със силна неоплатоническа нагласа.

Така в „Божествените имена“ на Псевдо-Дионисий Ареопагит мъдростта (софiя) остава изцяло заразена от свърхонтологизирания фон на разсъжденията и рядко „слиза“ до някаква човешка способност. Благият и вечен живот в гл. VII се възпява като мъдрост-в-себе си и най-вече като „основа за съществуването на всяка мъдрост и съзнание. Защото Бог не само е преизпълнен с мъдрост и разумът Му е неизмерим (Пс. 146, 5), но пребивава над всяка разсъдност, ум и мъдрост“¹⁸. Това по неизразим начин е проумял ап. Павел, казвайки, че „онова, що е безумно у Бога, е по-мъдро от човеците“ (I Кор. 1, 25), т.е. божествената премъдрост е изцяло неподатлива на човешките критерии за мъдро. Богословите са длъжни, прилагайки отрицателните определения към Бога, да говорят за неговата особена не-мъдрост, която е непостижима свръх-мъдрост. „Трябва да се знае обаче – продължава Дионисий, – че нашият ум има способността да разумява, благодарение на която съзерцава умопостижимото и се съприкосновява с нещата отвъд него самия посредством единение, превъзхождащо природата на ума. Действително божественото трябва да се мисли според това единение, а не само според нас, но затова трябва изцяло да излезем от себе си и да станем изцяло притежание на Бога“¹⁹.

Следователно божествената Премъдрост може да се проумее само в „излизането от себе си“, или екстаза, чийто праобраз е видението в съня. Затова и всяко „виждане“ на Софiя в житията обикновено се описва насън, както е и в топоса от житието на Кирил. Виждането означава още и проумяване, че божествената софiя е *причината* на всяко знание и съзнание, защото в нея „са скрити всички съкровища на премъдростта и на знанието“ (Кол. 2, 3). „Оттук – заключава Дионисий – следва, че тя е свръхмъдрата и всемъдра причина, основание за съществуването на мъдростта-в-себе си, на мъдростта като цяло и на всяка една мъдрост поотделно.“

Различаването на мъдрост и премъдрост се задълбочава у Максим Изповедник, коментатора на Дионисий. След Григорий Нисийски Максим също променя малко думите на ап. Павел: „От Него сте и вие в Христа Иисуса, Който стана за нас *премъдрост от Бога*, и правда, и освещение, и изкупление“ (I Кор. 1, 30). „Премъдростта от Бога“ Максим означава не с софiа, а с *αυτοσοφiα* (мъдростта-в-себе си). Значенията на премъдростта се обсъждат нашироко и във „Въпросите към Таласий“. Така, пита Максим, ако в Писанието се казва, че мъдростта е дърво на живота (Прит. 3, 18), а делото на мъдростта е да различава и познава дървото на познанието на доброто и злото (Бит. 2, 9), то по какво това дърво се различава от дървото на живота? Отговорът гласи, че човекът е двете дървета едновременно, но животът означава, че *мъдростта, която се намира в ума на ду-*

шата, е свързана с противоположното на смъртта, поражда от неразумието и чувствата. Съдържащото се тук определение на мъдростта е доразвито в тълкуването на въпрос LIV: „От Тебе е премъдростта“ (2 Ездра, 58-60) означава крайното съвършенство на знанието, достигаемо *чрез съзерцание* – завършека, слагащ край на всяко незнание²⁰. Крайната цел на това съзерцание според Максим е възсъединяването в единността на премъдростта, тъй като основната функция на софия е да възвърне множествеността обратно в простата и неразличима премъдрост на Бога. „Възхождайки посредством тези очи на вратата – пише той, – тоест посредством озаренията, ние се събираме ведно в божествената Единица на премъдростта, съсредоточавайки станалото заради нас различаване на харисмите в единната Причина чрез постепенното възхождане през всяка една добродетел“²¹.

Вече отбелязахме, че при това тълкуване висшият дар на премъдростта се явява харисмата на Светия дух, или свързващата за всичко съществуващо сила на степенното възкачване по стълбицата на добродетелите (лествицата на Йоан). Ето защо всеки, приобщен към София, се намира в особено предразположение на духа, водещо по-степенно нагоре. отбелязахме още, че на първото стъпало е страхът божи, а крайната цел – Премъдростта, която е „най-близко до Бога“ и затова – според схолиаста – служи за посредница. Премъдростта, уточнява схолията към Максимовия текст, е единица, неделимо съзерцавана в различните добродетели, произлезли от нея, и едновидно съсредоточава в енергиите си всички добродетели²². По такъв начин, като възстановява всичко обратно в Бога, Премъдростта спасява всичко, тя е спасителят Христос, който неотменно продължава да действа в света.

В такъв дух схваща софия у Григорий Богослов, предпочитаният авторитет на Константин-Кирил. У него възкачването по стълбата на добродетелта съвпада с психологическите степени в пристъпването към „софия“. В своето Слово 6, посветено на божествения Мир, той говори как след обзелото го мълчание, най-напред е следвал практиката на философията (т.е. на очистването, аскезата), за да отвори устата на ума и привлече Духа, та с „хубави думи“ да изкаже „Премъдростта на Бога“ (*λαλεῖν Θεοῦ σοφίας*), съвършена пред съвършените (I Кар. 2, 6). Понататък Григорий, особено чувствителен към темата за приятелството, описва как е привързан единствено към Словото-Логос: „Аз го обичам... правя го съюзник на целия си живот, водач в пътя ми нагоре и пламенен другар в борбата. И понеже презирам всяко удоволствие тук, долу, връз него се изля цялата ми любов след Бога. Бих казал по-скоро: въз него също, защото Той води към Бог с помощта на умопостижението, Той, който има единственото истинско знание за Бога...“. И след това: „Казах, че мъдростта ми е сестра, прочетох го и го прегърнах, доколкото ми бе възможно, търсейки за главата си венеца от блага и наслади (Прит. 4, 8), сиреч даровете на мъдростта и Словото (*ἀπὸ σοφίας χάρισμα καὶ λόγος*), което осветява нашия разум и осветява напредването ни към Бога“²³.

Тази изповед, съставена също по Притчите Соломонови, които в 8-ото Слово Григорий нарича учителна, възпитателна мъдрост (*ἐν τῇ παιδαγωγικῇ σοφίᾳ*), достатъчно ясно ни връща към любовната символика на избора на София в разглежданото житие. Изборът на София в крайна сметка не е друго освен засвидетелстване на безмерната любов и себеотдаване на Словото-Христос. Може би това също (любовта към Словото) обяснява избора на Константин-

Кирил най-напред да преведе Евангелието на Йоан? Във всеки случай обаче, по отношение тълкуването на мъдростта може би не е случайно оприличаването на двамата братя в Похвалното слово за Кирил и Методий на Климент Охридски. Там също се казва: „направиха премъдростта своя сестра, като украсиха с нея душата и ума си. А по своята *любов* (к.м., Л.Д.) и вяра те се надпреварваха един друг, цъфтейки постоянно *чрез мъдростта* като благоуханни цветя“²⁴. Константин обаче е сравнен с ап. Павел, чието учение допълва „премъдростта“ на Соломон, с когото пък е приравнен Методий²⁵. Така или иначе, подчертаването на значенията на софия, внесени от Соломоновите произведения или посланията на Павел (I до коринтяни и до колосяни), става традиционно в старобългарската литература, макар и като крайно сбити топоси.

Така в Похвалното слово за Климент Римски на Климент Охридски Премъдростта пак носи доста женски черти, този път на майката, защото се казва: „Премъдростта го роди и откърми добре, а Светият дух... постави го като венец и светилник за цялата вселена“²⁶. Както отбелязахме, персонификацията не е нещо „еретично“ след подобаващото претълкуване на образите от Стария завет у отците. Григорий Богослов също казва, че „Писанието олицетворява много неща, дори неодушевените“, обяснявайки защо Премъдростта говори от първо лице като живо същество („Господ ме създаде за начало на своите пътища“ – Прит. 8, 22) и защо се казва, че Премъдростта е „родена (у Климент Охридски тя самата е „родителка“). Премъдростта говори от свое име, пояснява Григорий в Слово XXX За Сина, защото това са думи на самия Спасител. А Премъдростта (София) е име на Сина, защото как е възможно сътворилият законите (логосите) да не знае какво е сътворил; така Синът знае от по-рано логосите на нещата във видимия и умопостижимия свят“²⁷. От друга страна, „Премъдростта се нарича творение в смисъл на раждането долу, а родена в смисъл, че това е първото и непосредствено раждане“ – оттук иде и това, че Синът се нарича „раб“ и „служител на мнозина“ (Ис. 53, 11). Премъдростта обаче изразява равностойността на битието у Отеца и Сина по отношение на тяхното знание²⁸.

Разбира се, подобни тънки различавания нямат място в житията, които се задоволяват с по-разбираемите алегии на Соломоновите Притчи. Тогава и обяснението е еднозначно, както е примерно в Проложното житие на Константин-Кирил. При събуждането от съня родителите казват на детето: „Съблюдавай, чедо, което видя, защото воеводата (събрал всички девойки – м.б.) е ангел божи, а девойката е божията мъдрост, но нека тя ти бъде, чедо, сестра“²⁹. Споменатото сравняване с драгоценностите също се закрепва задълго, както е в Мъчението на Никола Нови Софийски от Матей Граматик: „Видяхте ли, възлюблени, силата на божествените слова? Усвоихте ли от тях тайната на неизразимата божествена премъдрост? Подобре е нея да купувате, нежели злато и сребро и драгоценни камъни“. Защото всичко, на което се отдава почит, е недостойно за нея – така рече Соломон³⁰. Поинтересно е може би да се спомене, че молитвата в Пространното житие на Константин-Кирил има свой аналог в Шестоднева на Йоан Екзарх, т.е. призоваването на премъдростта наистина в един ранен период има възлово значение за освещаване на разбирането. Така в Словото за втория ден на Шестоднева има едно обръщение към Иисус: „Но ти, Господи, помазаниче на Бога Отца, премъдрост велика и сила (1 Кор. 1, 24), ти, който изведе всяко съзнание и мисъл от небитие в битие,

както и сам говориш в Притчите Соломонови, и като даваш премъдрост на нашия ум и разум, не отнемай словото на истината от нашите уста...“³¹.

Най-интересно за дадената тема обаче е да се подчертае какво значение придава на епизода с избора на Софѝя в Пространното житие на Константин-Кирил известният руски богослов и философ Павел Флоренски. Известно е, че до голяма степен въз основа на неговите писания цялото огромно течение на руския идеализъм от края на ХІХ и началото на ХХ век настоява върху особената *софийност* на източното православие, схващана най-вече като просветляване на тварното и спасение на света (според посредническия образ на Софѝя). Западното християнство не познава тази духовна характеристика на вярата просто защото свързва софѝя главно със земното устроение на Църквата. Според Флоренски обаче Софѝя е изначалното естество на тварното, творческата божия любов, „великият корен“, който съединява двата свята, неуловимото състояние на прехода на Бога към тварта. Тя не е Бог, но не е и инертна материя, а „метафизичен прах“, по-скоро метафизична надежда, която тук, долу, възпроизвежда творческата божествена енергия; затова тя е и начало на всяко творчество („велика художница“), проявяваща „естетическия лик на битието“³². Софѝя няма битие независимо от Словото, което пронизва всичко със своя животворящ смисъл; Софѝя е свързана с духа чистота и затова първата ѝ носителка на земята е Богородица; Софѝя най-често се представя като красив ангел (защото е неизречена красота, озаряваща света) с огнено лице и ръце, с крила, който се спуска надолу³³. За Флоренски тя е дори нещо като четвърта ипостас, която свързва всичко в любовта; Софѝя е украшението и владичицата на света, точката на съприкосновението на небето и земята, чрез която благодатта проявява реалната си сила; в значението на Църква Софѝя включва всички личности, възстановяващи богоподобие, така че е нещо като общо призвание на светостта. „Непонятното ѝ превъзходство“ в крайна сметка се изразява в преобразяването на света, в утвърждаването на истината. Тя е ангелът-хранител на света, неговото духовно съдържание, предназначено да остане за вечността³⁴. Заради просветляването и спасението Софѝя има изключително значение за православието, предавайки му тези свои черти: православието е софийна вяра. Разсъждавайки за Софѝя, Флоренски си спомня, че е явила на младия Кирил като „прекрасна девица с царствен вид“ и този символ, смята той, Кирил е пренесъл през целия си живот, дарявайки го на славяните – този символ е станал първата същност на младата руска култура, възприела богатството на византийската култура³⁵. Преди това обаче символът се създава и развива в естествената си среда – старобългарската литература, естествено отразяваща софийната нагласа на една духовност, която – опитахме да се покажем – остава в руслото на византийската ексагетична традиция. Целият привлечен материал иде да подскаже не само че епизодът в Пространното житие на Константин-Кирил има далеч по-усложнен смисъл и набор от символни значения (на „педагогическо“ въвеждане в мъдростта, брачна символика на свързването на душата с Христос и т.н.), но и че всяко тълкуване стои открито пред дълбоката „бездна“ на средновековните текстове. А за Софѝя – независимо дали софийността остава приоритетна тема за богословствуването в източното православие – си струва да се погледне под повърхността.

БЕЛЕЖКИ

- (1) Вж. Пространно житие на Константин-Кирил. – В: Стара българска литература. Т. 4. Житиписни творби. С., 1986, с. 38.
- (2) Пак там, с. 501.
- (3) Вж. Пространное житие Константина-Кирилла Философа. – В: Жития Кирилла и Мефодия. Прев. и ком. Б.Н. Флори. М., „Книга“, С., „Наука и изкуство“, 1986, с. 96-97.
- (4) Пак там, с. 95.
- (5) Стара българска литература. Т. 4, с. 39.
- (6) Това е определението на философията, дадено от Константин-Кирил бързо и кратко. Вж. Стара българска литература. Т. 4, с. 40.
- (7) Стара българска литература. Т. 4. Житиписни творби, с. 39.
- (8) Пак там. С Йов и Житието се оприличава бащата на Константин и Методий.
- (9) Стара българска литература. Т. 4, с. 40.
- (10) Темата за любовта, сливането и брачната символика сме развили в статията „Философски аспекти на християнската любов в средновековната традиция“. – *Paleobulgarica*, XVII (1993), 1, с. 81-96.
- (11) Gregoire de Nysse. *Le Cantique des cantiques*. Migne. P., 1992, p. 41-42.
- (12) Стара българска литература. Т. 4, с. 42-43.
- (13) Gregorii Nysseni *In Santicorum*. Leiden, E.J. Brill. 1960, p. 20-21.
- (14) Пак там.
- (15) Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988, статия (София), с. 464-465.
- (16) Пак там, с. 465.
- (17) *Storia della filosofia antica*. Milano, 1980, p. 245-247.
- (18) *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. За божествените имена. Изд. Гал-Ико. С., 1995 (под печат), с. 66.
- (19) Пак там, с. 67.
- (20) Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. М., 1993, с. 113-155.
- (21) Пак там, с. 161.
- (22) Пак там, с. 258-259.
- (23) *Grégoire de Nazianze*. Discours 6-12. Sources chretiennes, N 405. Paris, 1995, p. 122-134.
- (24) Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. С., 1982, с. 85.
- (25) Пак там, с. 86.
- (26) Пак там, с. 107.
- (27) *Григорий Назиански*. Пет богословски слова. С., 1994, с. 106, 159.
- (28) Пак там, с. 89-90.
- (29) Стара българска литература. Т. 4. Житиписни творби, с. 67.
- (30) Пак там, с. 309.
- (31) *Йоан Екзарх*. Шестоднев. С., 1981, с. 71.
- (32) Вж. *Бычков, В.В.* Эстетический лик бытия (Умозрения Павла Флоренского). М., 1990.
- (33) *Meuendorff, J.* L'iconographie de la Sagesse Divine. – *Cahiers archeologiques*, 1959, N 10.
- (34) Вж. *Флоренский, П.А.* Столп и утверждение истины (I). М., 1990, с. 319-392.
- (35) Цит. у *Бычков, В.В.* Эстетический лик бытия..., с. 20.