

Демчук Р. В.

СПЕЦИФІКА РОСІЙСЬКОГО СОФІОЛОГІЧНОГО МІФУ

У статті здійснено аналіз провідних концепцій російської софіології – трансформації «теорії всеєдності» В. Соловйова. Російський спосіб філософствування постає як невідоме міфологізування, де в підсумку Софія виступає як персоніфікація Космосу – опозиція вселенському Хаосу, що є загальним місцем усіх зазначених концепцій. Проте опозиційні категорії космосу – хаосу є характерним маркером «священного» міфу. Отже, російська інтелектуальна думка, занурившись у Софію, створила інваріант софіології як топос міфопоетики, що розроблялася у формі авторського (вторинного) міфу. Специфічна російська софіологія постала як реакція на політичні події усвідомленого «есхатологічного» кінця «русского міра» напередодні його краху на тлі революційних змін 1917 р.

Ключові слова: Софія, софіологія, російська філософія, В. Соловйов, П. Флоренський, С. Булгаков, авторський міф.

Постановка проблеми. Осмислюючи російську «філософську» думку, як самі мислителі, так і її критики та дослідники висувують на передній план ознаки, що фіксують її специфіку. Інколи це спрощене сприйняття: західна філософія є гносеологічною, російська – онтологічною, хоча це є помилковим твердженням, адже онтологізм був притаманний ще античній філософії, вже не кажучи про інтелектуальні побудови І. Канта, Г. Гегеля та І. Фіхте. Західні мислителі, якщо резюмувати їхні погляди, розмірковували про суб'єкт пізнання в діапазоні від трансцендентального суб'єкта до субстанціонального суб'єкта; саме пізнання розглядали як апріорно синтетичне або спекулятивне; першореальність (пізнаванню або ж непізнаванню) – у різних модифікаціях: як річ у собі, як абсолютне Я, як тождність суб'єкта та об'єкта, як абсолютний дух. Проте російську думку характеризують реалії, аж ніяк не порівнянні з наведеними вище за параметрами. У випадку із суб'єктом пізнання вона заявляла про соборність; пізнання пов'язувала з цільним знанням, розумом і духом; першореальність розглядала як всеєдність. Тож соборність, цілісність духу та всеєдність протиставлялися одразу всій західній філософії. Зазначені теми російської рефлексії були загалом не важливими для західної філософії, адже вони по суті є квазіфілософськими. Проте саме в них російська думка бачить найсуттєвіше, отже, її специфіка полягає не в самобутній розробці типово філософських проблем, а у спрямованості на власну проблематику. Тому ми свого часу запропонували поняття «політична теологія православного світу» (уособленням

якого постає саме Росія), що адекватніше передає суть російського світоглядного феномену (Демчук 2015, с. 27).

Стан наукової розробки теми. Джерельну базу статті складають тексти «традиційних» російських софіологів В. Соловйова, П. Флоренського та М. Булгакова, залучені до досліджень після розпаду СРСР. До того часу ґрунтовний історико-філософський аналіз софіології запропонував О. Лосев. У сучасній Росії доробок софіологів XIX – початку XX ст. становить стрижень «російської філософії», що вперше поставив під сумнів П. Сапронов (Сапронов 2008, с. 264–394). Тому, на нашу думку, варто (якщо абстрагуватися від «софіології» Климента Смолятича XII ст.) відокремити вектор розвитку російської «софіології» (В. Соловйов – С. Аверинцев) від української «софіїності» (Г. Сковорода – С. Кримський), які розійшлися за суттєвими параметрами. Проте це положення потребує ретельної аргументації, що виходить за межі пропонованої статті.

Мета статті – висвітлення теми російської софіології в модусі авторського міфу.

Виклад основного матеріалу. Радянсько-російський історик філософії (мистецтвознавець, теолог) Є. Барабанов, розцінюючи російську інтелектуальну думку як філософське вираження «синдрому своєрідності», змушений визнати, що сучасна російська свідомість перебуває під владою тих самих комплексів, які він викривав у російській релігійній філософії XIX – початку XX ст.: «Ідеологічне “над-я” знову творить світ за законами мазохістського месіанізму» (тут і далі переклад з російської наш. – Р. Д.) (Барабанов 1991, с. 116). Тож варто актуалізувати

специфіку російського «філософсько-богословського Ренесансу» з огляду на заявлену тяглисть. Насамперед російсько-філософська проблематика XIX ст. виразилася в розробці проблеми всеєдності, у якій містяться теми соборності та цілності знання (розуму, духу). Хоча, як це підмітив П. Сапронов, тема всеєдності є споконвічно філософською, власне з якої філософія і почалася (і де вона залишиться), починаючи з «першого» філософа Фалеса, бо його єдина збережена теза «все є вода» якраз і є типовим виявом всеєдності (Сапронов 2008, с. 266). Тему єдності та множинності, їх співвідношення та суперечності розглянуто в багатьох філософських системах. Проте російська самобутність полягає в трансформації теми всеєдності та осмисленні її як софіології, що ми розглядатимемо в модусі авторського міфу.

Здебільшого авторський міф у своєму арсеналі та супроводі має розвинений культ автора міфу, нерідко започаткований ще його сучасниками, як це, зокрема, засвідчив М. Бердяєв стосовно постаті В. Соловйова, якого вважали «російським Гегелем»: «Образ його, якщо взяти його в цілому, є більш цікавим і оригінальним, ніж його філософія у власному сенсі» (Бердяєв 2007, с. 189). Авторський міф подає ідею спільноти як колективної особистості, розгорнуто в історичній конкретиці її існування, підкріплює цій ідеї авторове життя як життя здійсненого призначення, об'єктивоване в художньому/публіцистичному/науковому тексті. Загалом, авторський міф є унікальною формою синтезу філософської рефлексії з архетипами колективного несвідомого.

На думку С. Хоружого, софіологія є істинним ядром російського ідеалізму, майже єдиним, принаймні потужним філософським напрямом, що народився в Росії (Хоружий 1999, с. 257). З ним погоджується П. Сапронов із суттєвим уточненням, що Софія в цьому вченні мала статус не філософської реальності, а міфологеми (Сапронов 2008, с. 264–270). Справді, наявні софіологічні концепції вказують на неготовність авторів до відокремлення міфу від власне філософського логосу. Непроясненість відносин російської думки з богослов'ям та її невідповідність науковій філософії зумовили обрання російською думкою периферійної теми для обох напрямів, не в сенсі наявності теми, а в сенсі її розробки на російському ґрунті. Самі по собі терміни «Софія», «софіологія» є доволі багатозначними, аби центрувати ними філософську доктрину чи напрям. Власне софіологія починається там, де проявляється тенденція до

гіпостазування Софії, надання їй статусу істоти, котра себе усвідомлює, або лиця-іпостасі. До цього, безумовно, є належним платонізм із його образом Світової Душі, яка має спільні з Софією риси. Обидві сутності постають свідомими істотами, посередниками між божественним і космічним буттям, належними до обох цих рівнів. Проте в платонізмі Світова Душа є однією з еманцій божественного першопочатку. Так само гностичні вчення тяжіють до софіології, бо в них Софія є центральним початком, де здійснюється проблема переходу від абсолютної божественної благоді до тотального зла космічного життя. Софія виконує роль сполуки світової цілності; гностики вбачали у ній джерело гріхопадіння й перспективу обоження. Отже, у гностицизмі до Софії зведено всі смисли, і в ній здійснюється драма світового процесу (як у християнському Христі). Сам гностицизм був неформальним явищем, яке не можна визначити як філософію, релігію, езотеричне вчення, міф або окультну секту, бо, маючи все це в собі, він так і залишався невизначеною тенденцією. Саме тому гностицизм тяжів до таких образів, як Софія, що мали міфологічні та релігійні еквіваленти, філософські відповідники, проте нікому до кінця не належали. До подібних образів (Софія, Світова Душа, Вічна Жіночість) апелював також і романтизм, який був течією, що не могла бути зведеною ані до мистецтва, ані до філософії, залишаючись особливим умонастроєм. Отже, російська софіологія просувалася вперед шляхами, торованими не лише пізньоантичною, а й новоєвропейською культурою.

Ініціював та в багатьох аспектах наперед визначив софіологічні пошуки на російському ґрунті В. Соловйов. Саме він свою провідну тему – Вічну Жіночість – розтлумачив у праці «Смысл любви» як Своє інше Бога, тим самим занурюючись у буття Трійці. Дослідник висунув тезу, що Бог є активним дієвим початком, який сам відокремлює себе від себе самого і сам поєднується із собою. Іншому залишається слідувати за Божественною дією, бути похідним від неї, тобто пасивним, а отже жіночим началом: «Бог як єдиний, розрізняючи від себе своє інше, тобто все, що не він сам» (Соловьев 1988, с. 533). Але у своїх розмірковуваннях В. Соловйов не враховує, що в християнстві Бог не є чистою єдністю і самототожністю, він є єдністю в Трьох Лицях, отже, вже від початку на рівні внутрішнього життя (перихорезису) є розрізненим, що робить безглуздим будь-яке інше розрізнення. Соловйов постулює також існування «вічної порожнечі» (чистої потенції), яку він ототожнює з «чистим

ніщо». Саме «чисте ніщо» є засадою Вічної Жіночості, яка сприймає від Бога образ вічної довершеності і є Своїм іншим Бога. Але в християнстві Бог є абсолютно повною та самодостатньою реальністю. Це в язичницькому гнозисі є передвічно існуюча першореальність, певне буттєве ніщо, якого актуально не існує, але потенційно в ньому міститься вся повнота буття, і це – хаос. Хаос як лоно всіх речей і реалій, зокрема божественного буття, є глибоко язичницькою інтуїцією. Так само жіноче начало в різних проявах (Софія, Світова Душа, Вічна Жіночість) у Соловйова має передсвітову належність до Бога. Для В. Соловйова буття від початку є всеєдиним, незліченим, а Бог триєдиний – отже, злічений. Мислитель не визнає такого Бога повною дійсністю. Він для нього є Богом Світу, для якого Соловйов знаходить дещо нетактовну характеристику – «організм», який подвоюється на буття в собі виробляючої єдності (Христос) і буття для себе виробленої єдності (Софія). Сюжетика творів В. Соловйова обертається на гностичний міф, де зближення і уподібнення є ототожненням аж до співвіднесення Божественної Трійці з Божою Премудрістю (Соловьев 1999, с. 233–524). Отже, Соловйов філософує або богословує лише за формою, а по суті – міфологізує. Проте міф не є чистою нісенітницею, це безупинна гра зі смислами, у процесі якої свідомість засліплюється новими спалахами сенсів, асоціацій відповідно до «логіки міфу».

Спільність софійних уявлень В. Соловйова та П. Флоренського полягає в посередництві Софії між Богом і світом, у тлумаченні її як живої істоти, що себе осмислює. Уникаючи пасток, у які потрапив Соловйов, П. Флоренський мислить Софію метафорично: «Софія є Великим коренем цілокупної тварі, яким твар занурюється у внутрішньо-Троїчне життя і через який вона отримує собі Життя Вічне від Єдиного Джерела Життя; Софія є первозданним еством, творчою любов'ю Божою “котра вилилась в наші серця Святим Духом, даним нам” (Рим 5:5)» (Флоренський 1990, с. 360). Оскільки Софія є «Великим коренем», а Бог є «джерелом Життя», природно виходить, що корінь живиться джерелом, тим самим стверджується похідність Софії від Бога, а тварного світу – від Софії, адже корінь має логічне продовження у стовбурі та кроні – «цілокупній тварі». Не зовсім зрозуміло, яку саме істоту являє собою Софія, адже вона, за визначенням Флоренського, ще занурюється у «внутрішньо-Троїчне життя», тож є одночасно людиною і Богом, що притаманно лише Христу. Тут у християн не має виникати суперечок, якби

не поглиблення метафоричного ряду: «Софія є первозданним еством (все-таки сотвореним. – Р. Д.) тварі» і водночас вона – творча Любов Бога. Але Любов не можна відокремити від Бога за ознакою тварності/нетварності. Адже, згідно з віроповчальною формулою «Бог є любов», вона є його сутністю. Наполягати на тому, що Бог сотворив свою Любов, аналогічно твердженню, що Він сотворив самого себе, у його передуванні самому собі. Такі невідповідності продовжуються ототожненням Софії зі Святим Духом у наведеному уривку. Далі по тексту за Софією утверджуються образи Янгола-Хоронителя тварі, Ідеальної Особистості світу, утворюючого Розуму, Вічної Нареченої Слова Божого. Ухиляючись від понятійної невизначеності Софії – чи то вона іпостась, чи то енергія, як глибоко вона вкорінена, якими є її межі, Флоренський списує все на обмеженість людського розуму, проте йому є близьким пафос Соловйова – «Все є Софія» (вона все пронизує, від неї все походить і до неї все повертається), з поправкою: «все» – це те, що не суперечить православному віровченню. Сприйняттю Флоренського також притаманні фундаментальні засади міфологічного мислення, а саме нерозрізненість у міфі речовини (субстанції) та істоти (лиця). Світ міфу – це світ виключно живих істот, де суб'єкти ніколи не стикаються з об'єктами. Об'єкт там завжди як прихований суб'єкт, котрий може перевтілитися і діяти самостійно, як інші істоти. Міф не розрізняє в предметі (речі, істоті, лику) його самого та його властивості, відносини, енергії. Приміром, здатність людини бути мудрою з позиції міфу зумовлює наявність чарівної властивості, що є мудрістю. Якщо вигнати з розумного мудрість, він стане дурником, а Мудрість піде у світ і заселиться в іншу людину (як Сила, Вдача, Правда та ін.). Також у міфі близькість або схожість реальностей приводить до їх ототожнення. Наприклад, конфігурації зірок на небосхилі нагадували певних тварин, відтоді сузір'я дістали відповідні найменування, а небо набуло стійкої асоціації з пасовиськом, де пращури полюють після смерті. Також у міфі ототожнюють пізнання (міфічну гносеологію) із буттям (міфічною онтологією), а саме: найменування речі може викликати її буття. У мислителів-софіологів Софія відповідає міфологічній реальності за всіма переліченими параметрами. У повній відповідності з міфом софіологи мають справу з лицем – істотою – субстанцією – енергією, про яку можна лише сказати, що вона є. Інші конкретизації нашаровуються, зливаються та знову відокремлюються, лише породжуючи непорозуміння. Якщо В. Соловйов

має репутацію логічного філософа-схоласта, то П. Флоренський позиціонує себе як конфесійно-православний, апелюючи у софіологічній проблематиці до православної ікони, де софійна іконографія є досить розробленою. Саме її вивчення показало Флоренському, що на іконі Софія представлена як Лице. Мислитель зазначав стосовно цього, що пересічні люди не живуть абстракціями, і вони відшукали для Софії конкретні уявлення (Флоренський 1990, с. 384). Насправді це означає лише те, що Софія була міфологізована в християнській свідомості. Але Софія в іконографії має декілька типів; іконописці або замовники не наполягали на якомусь її конкретному статусі, тому на іконах Софія то конкретизувалася у власний лик, то розчинялася в інших Ликах. Дивно, що Флоренський, котрий завжди наголошував на своїй православності, не зайнявся деміфологізацією, а оновив і посилив міф про Софію. Докорінна відмінність між В. Соловйовим та П. Флоренським полягала в тому, що Соловйов наполягав на власному містичному досвіді споглядання Софії, зрозуміло, що для Флоренського це було неприйнятним, межею персоніфікації Софії для нього була Богоматір. Якщо Соловйов бачив Софію (Вічну Жіночість), то для Флоренського Софія (Благість) є «розлитою» у світі, набуваючи при цьому деякої самостверджувальної релігійності.

Якщо для П. Флоренського софіологія була лише проблемою в низці інших тем, то для творчості С. Булгакова тема Софії була наскрізною, настільки суттєвою, що призвела до утворення Братства Св. Софії (1923 р.). Спочатку цю тему він означив у праці «Философия хозяйства». Оскільки господарство, за Булгаковим, котрий реалізовував натурфілософський підхід, є космогонічним процесом, то виникає потреба позначити трансцендентного суб'єкта цього процесу: «Софія править історією як Провидіння, як об'єктивна її закономірність, як закон прогресу» (Булгаков 1993, с. 171). Космічна реальність – Софія постає у Булгакова суб'єктом господарської діяльності, що виглядає дещо дивним щодо самої софіології. На початку ХХ ст. тема господарства, праці, виробництва, економіки, взята в її філософському вимірі, справедливо асоціюється з марксизмом, що не просто включив економічну діяльність людини до сфери філософського аналізу, а й спробував із господарства вивести основні філософські принципи. У марксизмі господарство є певною позафілософською реальністю, початковим досвідом людини, на якому тільки й можливо побудувати істинну філософію. Цей досвід є суто людською діяльністю, де людина

виробляє, опредмечуючи себе, й споживає, розпредмечуючи наперед втілене. Господарство, таким чином, є зміненням природи, що збігається із самозміненням людини. Булгаков почав розглядати господарство не як економічну діяльність, він зазіхнув на філософію господарства, навіть ввівши туди фігуру Софії. Найсуттєвіше в діяльності Софії як єдиного і цілісного суб'єкта господарства Булгаков убачає в її «творчоперетворювальній, деміургічній ролі»: «Деміург у господарчому процесі організує природу, перетворюючи її механізм знову на організм, омертвілі її продукти на живі сили, що їх породили, він робить природу, що стала лише об'єктом, знову суб'єкт-об'єктом, відновлює у свідомості втрачену й забуту єдність *natura naturans*, і тим перетворює світ на художній твір, у якому з кожного продукту світить його ідея і весь світ у сукупності стає космосом, як подоланий, утихомирений й зсередини просвітлений хаос. Тому перемога господарства виявляється в космічній перемозі краси» (Булгаков 1993, с. 146). Тут С. Булгаков робить невдале ототожнення космосу з організмом, а хаосу з механізмом, бо механізм – це все-таки нехай і мертвий, але порядок, а хаос а рїогїє є безладом сущого. Перемога над хаотичним механізмом природи у вигляді його трансформації в космічний організм належить, за Булгаковим, Софії – Світовій Душі. Справді, в язичницькій міфологемі боротьба космосу з хаосом відбувається за допомогою Деміурга (у міфі хаос остаточно не долається, тільки витісняється на периферію, надолужуючи втрачене за циклічним принципом). Тільки з позицій християнства тут немає місця як Богу (з його перетворювальною функцією), котрого заступає Софія, так і пересічній людині, яку також заступає Софія як збірне людство. Людині залишається тільки споглядати прекрасний космос-організм, насолоджуватися його принадами. Ще у Булгакова явно збігаються господарство і мистецтво, тож господарство він міфологізує, хоча його міф і є модернізованим. Отже, спостерігається перехід від філософемі до міфологемі й відмова людині в самостійному опануванні істини, яка є прерогативою Софії, котра у нього постає як «трансцендентальний суб'єкт знання, господарства і історії» (Булгаков 1993, с. 148). Неподолана залежність Булгакова від марксизму полягає у визнанні безумовного пріоритету людської життєдіяльності за матеріальним виробництвом: «Людина не робить жодного кроку в знанні, не роблячи його і в практичному житті. Господарство є знанням у дії, знання є господарством в ідеї» (Булгаков 1993, с. 144). Економічний матеріалізм за

його нефілософічності все-таки намагався зберегти фасад, заявляючи про відносну самостійність надбудови щодо базису, або про її зворотний на базис вплив. Але для С. Булгакова господарство є не матеріальним виробництвом; він залучає його до онтологічного преображення світу та людини – спасіння та обоження. Отже, господарство, за Булгаковим, може та має бути безкорисним, жертвовним, натхненним, щоправда, позбавленим самовизначення особистості. Людина Булгакова – це не робітник-функціонер, а виконувач первісного ритуалу, де профанна дійсність через господарство-ритуал зближується зі сферою сакрального. У первісному світі не було сталої дистанції між людьми та богами, які одушевляли їхні тіла. Схожі смисли продукує Булгаков: «Софія, котра приймає на себе космічну дію Логосу, причетна до його впливу, передає ці божественні сили нашому світу, просвітлюючи його, підіймаючи з хаосу в космос. Природа людиноподібна, вона пізнає і знаходить себе в людині, людина ж знаходить себе у Софії і через неї сприймає і відбиває в природу розумні промені божественного Логосу, через нього і в ньому природа стає Софійною» (Булгаков 1993, с. 158). Тут і далі за текстом Софія є тілом Логосу, людина – тілом Софії, Софія – душа людства, людина – душа природи, а ритуал господарства розглядається як сходження тіла до душі аж до їх збігу. Отже, булгаківське господарювання абсолютно збігається з космологією. І це враховуючи, що тут софіологія була тільки спробою, в подальшому розгорнутою у всебічне вчення, зокрема в «Свете Невечернем» (Булгаков 1999), де Бог стає Богом, тільки сотворивши світ, а до того він був Абсолютом. Про тварний світ сказано, що він є «дзеркалом божественної абсолютності», як Своє інше Бога. У Булгакова Софія з межі між Богом та світом перетворюється на світ як предмет Божої любові (Софія як любов Бога до світу і зворотна любов світу до Бога), далі Булгаков убачає в ній ідею Бога. Отже, слідом за Соловйовим і Флоренським від біля/майже божественності Софії мислитель переходить до її надбожественності. Бог Булгакова нібито існує для того, аби переходити в Софію, знаходити себе в Софії, причому не лише в поза, а й у внутрішньо божественному житті. Для їх співвідношення, за Булгаковим, правильною є формула «Бог є Софія» (Сапронов 2008, с. 357), причому Софія в цьому випадку не предикат суб'єкта Бог, відповідно не його атрибут або енергія, не самоздійснення Божественності, а такий самий суб'єкт, як і Бог. Софія Булгакова зводить роль Бога до простої формальності. Не дивно, що «софіанські» погляди С. Булгакова

засудила офіційна церква як еретичне вчення (Послання архієрейського Синоду Руської Православної Церкви за кордоном 1927 р.).

Залишаючи поза розглядом концепції інших софіологів, варто зазначити, що саме у творчості Булгакова російська софіологія пережила свій апогей і окреслила межі своїх можливостей. За висловом С. Хоружого, «російська софіологія – є рідною дочкою російського красолубства» (Хоружий 1994, с. 96–97), що зближувало софійне світовідчуття з художнім світобаченням, яке втілювалося в російському мистецтві, літературі, зокрема поезії (особливо Срібного віку), з незрівнянно більшою силою, ніж у російській «богословсько-філософській» думці. Остання не тяжіла ані до богословської, ані до філософської реальності, ближчою до неї була реальність міфологічна, зрозуміло, йдеться не про міф як такий, а про вторинне міфологізування. Отже, ближчим до російської інтелектуальної думки початку ХХ ст. у реальності стає не тисячолітня традиція воцерковлювання, а багатотисячолітній шар язичництва, де існують вихідні та кінцеві реалії – космосу і хаосу. Софія завжди тлумачилася як початок устрою, гармонії, що протидіє неустрою, як персоніфікація космосу, що бореться з хаосом. Усі софіологи розчиняли (хоч дехто й несвідомо) Божественне (сакральне) в космічному. Космічне у них освячує Божественне, наповнюючи його існування найвищим сенсом. Нічого більшого, ніж космізацію хаосу, софіологи не бачать у Божественному промислі (так само як у язичницькому світосприйнятті), бо нездатні промислити першореальність як особистісне буття (Сапронов 2008, с. 393–394).

Сама по собі тема Софії, що стала маркером Срібного віку, надала широкі можливості для теологічних, філософських, етичних та поетичних (софіографічна поезія Прекрасної Незнайомки О. Блока) роздумів, на чому постали софіологічні концепції Є. Трубецького, Л. Карсавіна, С. Франка, О. Лосєва. Наразі можна виокремити два напрями, за якими останній розробляв тему Софії. По-перше, Лосєв звертався до концепту Софії як історик філософії. Сам дослідник охарактеризував свій історико-філософський метод так: «Історія філософії, як і загалом будь-яка історія, не може займатися лише обраними питаннями, що відповідають якомусь специфічному смаку. На цій підставі не можна відкидати під час історичного вивчення хоча б навіть і фантастику, бо фантастика – так само належить до історії і є її закономірним явищем. По-друге, в будь-якій фантастиці є своя внутрішня логіка, яку треба розкрити й точно проаналізувати» (Лосєв 1994, с. 714).

У російській софіології не було жодної праці, де софіологічну проблематику виклали б системно. Певною мірою цю прогалину заповнив О. Лосев, який проаналізував мотив Софії як в античності (у праці «История античной эстетики», т. 8), так і у творчості засновника російської софіології В. Соловйова («Владимир Соловьев и его время»). Внесок Лосева в дослідження вчення про Софію полягав у тому, що він проаналізував античні джерела цієї концепції і показав зв'язок давньогрецького розуміння з власне російською софіологією.

Лосев аналізує поняття «софія» в античності, що позначає «мудрість», проте не лише в теоретичному аспекті як «пізнання» або «вченість», а й у практичному як «технічна мудрість», яка стосується ремесел, художньої творчості, музики та державної діяльності. Ці два аспекти зазначив Аристотель, який, з одного боку, позначав терміном «софія» головний розділ умоглядної філософії – метафізику, а з іншого – в «Нікомаховій етиці» писав про мудрість у мистецтві, яку він тлумачив як добродійність (арете), тобто досконалість. Лосев зазначав, що влучне визначення Софії вперше дав Сократ, а розвинув Платон, де Софія є смисловою структурою, що може проявлятися в зовнішній сфері за допомогою різномісних засобів. Проте «платонівська» Софія є виявом не лише смислу, а й змісту, зокрема морального – софійності добродійності, естетичного – софійності мистецтва, але насамперед софійності космосу, втіленої в гармонії та впорядкованості. Кінцеве визначення Софії дав Плотін у «Енеадах», де Софія є не тільки творчим принципом буття, а і його втіленням (у природі, творах мистецтва). Отже, згідно з Лосевим, в античності софія-мудрість є основним поняттям, що вказує на взаємозв'язок (аж до отожднення) сфери ідеального і сфери реального (здійсненого).

Наступним вагомим етапом розвитку Софії був гностицизм. О. Лосев, окрім безлічі цікавих деталей, навів три вагомні риси інтерпретації Софії у гностиків: у гностицизмі відбувається персоналізація Софії; Софія розглядається як причина матерії і зла, що виникло унаслідок її відпадиння від божества; гностики запропонували своєрідну теорію спасіння світу шляхом повернення Софії до плероми. Лосевська оцінка цього явища є вкрай негативною: «Глибшого та яскравішого образу безнадійних шукань сумістити язичництво з християнством, ніж образ гностичної Софії, неможливо собі й уявити. Вмираюче язичництво тут буквально зазнавало останніх судом перед

обличчям сонця, що сходить, і ці судоми, що тривали не менше трьох століть, могли закінчитися лише загибеллю всієї язичницької культури» (Лосев 2000а, с. 355). Однак, попри загибель язичництва, Лосев щиро захоплювався античною культурою, яку він по-своєму прагнув поєднати з християнською релігією.

Стосовно В. Соловйова Лосев зазначав, що Софія є центральним образом і провідною ідеєю філософствування та поезії мислителя. Незважаючи на визначення на кшталт «чудернацтва», «фантастика», хоч і з огляду на задекларований метод, «для історика філософії це маячне бурління є дуже цінним» (Лосев 2000b, т. 8, с. 195–196), оскільки дає змогу виявити джерела софіології Соловйова, а саме біблійні, кабалістичні і гностичні мотиви. Ключовим для софіології В. Соловйова, за Лосевим, є переконання про взаємопроникнення ідеї та матерії, теза, вкорінена ще в античність і підтримана самим дослідником. О. Лосев виокремив десять аспектів софіології свого вчителя, що мають умовний характер. Сам Лосев зазначав: «Тут повна логічна плутанина. Але, окрім логіки, є ще психологія. Психологічно Соловйов був буквально одержимим пафосом софійності, й це спонукало його знаходити її рішуче у всіх центральних пунктах свого світогляду» (Лосев 2000а, с. 212).

Варто додати до софійної «одержимості» (за О. Лосевим) поезію В. Соловйова, особливо раннього періоду, де образ Софії є впізнаваним:

*У царицы моей есть высокий дворец,
О семи он столбах золотых,
У царицы моей семигранный венец,
В нем без счету камней дорогих.*

«У царицы моей...»
(Соловьев 1995, с. 23–24)

Ці поетичні рядки кореспондують до «Книги приповістей Соломонових», де йдеться про те, що «Мудрість свій дім збудувала, сім стовпів своїх витесала» (Пр. 9:1), або до іконографічних зображень Премудрості (яку означає число «сім») у сяючому вінці. Наступний вірш, котрий заслуговує на увагу в контексті нашого дослідження, – «Близко, далеко, не здесь и не там...» – буквально є гімном Софії, де вона позиціонується як глибоко особистісна і водночас вітчизняна (істинно руська) рефлексія:

*Близко, далеко, не здесь и не там,
В царстве мистических грех.
В мире, невидимом смертным очам,
В мире без смеха и слез,*

*Там я, богиня, впервые тебя
Ночью туманной узнал.
Станным ребенком был я тогда,
Станные сны я видал.*

* * *

*Ныне опять ты являешься мне
С лаской нежданной любви,
Вижу тебя я уже не во сне,
Ясны мне речи твои.
Мне, оглушенному в мире чужом
Гулом невнятных речей,
Вдруг прозвучало в приветие твоём
Слово отчизны моей.
Голос отчизны в волшебных речах,
В свете лазурных очей,
Отблеск отчизны в эфирных лучах,
В золоте чудных кудрей.
Все, чем живет мое сердце и ум,
Все, что трепещет в груди,
Все силы чувства, желаний и дум
Отдал я в руки твои.*

* * *

*Я и алтарь, я и жертва, и жрец,
С мукой блаженства стою пред тобой.*

«Близко, далеко, не здесь и не там...»
(Соловьев 1995, с. 24–25)

Отже, можна стверджувати, що Софія як усебічний синтез ідеї та матерії є аналогом соловйовської теорії вседності. Як зазначав М. Бердяєв стосовно концепції основоположника російської софіології В. Соловйова, «його потрійна теософічна, теократична і теургічна утопія є все тим самим руським шуканням царства Божого, досконалого життя» (Бердяєв 2007, с. 193).

Звернення самого О. Лосєва до теми Софії полягає ще й у тому, що дослідник надає власні софіологічні конструкти, пов'язані з проблематикою «ім'яславія» (засуджене у 1913 р. постановою Священного Синоду як єретичне вчення) у річищі неоплатонічної традиції і роздумів Соловйова, розвиваючи як онтологічні, так і естетичні аспекти софіології. Проте в підсумку можна стверджувати, що О. Лосєв виявився більш вдалим істориком філософії, ніж власне філософом.

На згадуваному дослідженні Лосєва модернова тема Софії і скінчилася б, якби не мала пролонгації у С. Аверинцева, чий софіологічний дискурс став постмодерним міксом біблійних алюзій з інтелектуалізованим неоязичництвом і рафінованим секуляризмом (Аверинцев 2001, с. 159–161).

Висновки. Софіологічна рефлексія є алюзією архетипових уявлень про Софію, вкорінених в авраамічну (старозавітна Премудрість, кабалістична Премудрість-Хокма) та античну (платонічну, гностичну) традицію.

У християнстві уявлення про Софію стали стійким означником православних храмів Софії (Константинопольської, Едеської, Охридської, Київської, Новгородської, Полоцької, Вологодської, Тобольської та ін.), а від часів Київської Русі – темою іконообразів.

Софія була персонажем народних міфічних уявлень, зокрема в типовому сюжеті «чарівної казки» (яка є соціальним інваріантом міфу), де Василиса Премудра (Цариця Мудрість) приходять до профанного світу із сакрального «Тридцятиого царства», аби трансформувати нікчемного дурня в розумного красеня.

Отже, російська гносеологія Срібного віку мала тенденцію спиратися на архаїчні пояснювальні моделі, давно вкорінені в російській культурі, що ґрунтувалися, зокрема, на легендарних народно-лубочних уявленнях. Штучний/міфічний світ Софії став прихистком та надією на майбутнє для багатьох російських інтелектуалів, що мислили Софію в модусі авторського міфу як протидію вселенському хаосу, який наступав на Російську імперію. Хоча подальші криваві події ХХ ст. зумовлять великий сумнів щодо «софійності тварі» та її «вкоріненості в Бозі», проте есхатологічність і месіанізм російської думки не зазнають ревізії. Адже центрованість на квазіфілософській проблемі-загадці Росії дотепер залишається її провідною інтенцією.

Отже, варто вивести тему авторського міфу за традиційні літературні межі, поширивши її на наукову публіцистику і навіть академічну науку, де вона почасти набуває квазінаукових форм.

Список використаної літератури

- Аверинцев С. Софія. *Софія-Логос*. Словник / упоряд. К. Сігов. Київ : Дух і Літера, 2001. С. 159–161.
- Барабанов Е. Русская философия и кризис идентичности. *Вопросы философии*. 1991. № 8. С. 102–116.
- Бердяев Н. Русская идея. Москва : АСТ, 2007. 287 с.
- Булгаков С. Первообраз и образ. Соч. в 2 т. Т. 1 : Свет Невечерний. Созерцания и умозрения / подг. текста и вступ. ст. И. Б. Роднянской. Москва : Искусство ; Санкт-Петербург : Инапресс, 1999. 416 с.
- Булгаков С. Сочинения в двух томах. Т. 1 : Философия хозяйства. Трагедия философии / вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. С. С. Хоружего. Москва : Наука, 1993. 603 с.
- Демчук Р. Візантійський міф російської «релігійної філософії» ХІХ ст. *Наукові записки НАУКМА*. 2015. Т. 166 : Теорія та історія культури. С. 25–32.
- Лосєв А. Владимир Соловьев и его время / авт. предисл. А. А. Тахо-Годи. Москва : Молодая гвардия, 2000. 615 с.
- Лосєв А. История античной эстетики. Т. 8 : Итоги тысячелетнего развития. Москва : АСТ ; Харьков : Фолио, 2000. 688 с.

- Лосев А. Диалектика числа у Плотина. *Миф. Число. Сущность*. Москва : Мысль, 1994. С. 713–876.
- Сапронов П. Русская философия. Проблема своеобразия и основные линии развития. Санкт-Петербург : Гуманитарная академия, 2008. 477 с.
- Соловьев В. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников / сост. А. Носова. Москва : Московский рабочий, 1995. С. 23–24.
- Соловьев В. Россия и Вселенская церковь. *Россия и Вселенская церковь*. Минск : Харвест, 1999. С. 233–524.
- Соловьев В. Смысл любви. *Сочинения* : в 2 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1988. С. 493–547.
- Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. 1, кн. 1. Москва : Правда, 1990. 839 с.
- Хоружий С. После перерыва. Пути русской философии. Санкт-Петербург : Алетея, 1994. 448 с.

References

- Averincev, S. 2001. Sofiya. In *Sofiya-Logos*. Dictionary, ed. by K. Sigov, 159–161. Kyiv: Dukh i Litera [in Russian].
- Barabanov, E. 1991. "Russkaya filosofiya i krizis identichnosti." *Voprosy filosofii* 8:102–116 [in Russian].
- Berdyayev, N. 2007. *Russkaya ideya*. Moscow: AST [in Russian].
- Bulgakov, S. 1993. *Filosofiya hozyajstva. Tragediya filosofii*. Vol. 1 in *Sochineniya v dvuh tomah*, ed. by S. Horuzhij. Moscow: Nauka [in Russian].
- _____. 1999. Pervoobraz i obraz. In *Svet Nevechernij. Sozercaniya i umozreniya*. Vol. 1 in *Sochineniya v dvuh tomah*, ed. by I. Rodnyanskaia. Moscow: Iskusstvo, St. Petersburg: Inapress [in Russian].
- Demchuk, R. 2015. "Vizantiyskiy mif rosiiskoi «relihiinoi filosofii» 19 st." [Byzantine Myth of Russian "Religious Philosophy" in the 19 Century]. *Naukovi Zapysky NaUKMA. Teoriia i Istoriiia Kultury* [NAUKMA Research Papers. Theory and History of Culture] 166:25–32 [in Ukrainian].
- Florenskij, P. 1990. *Stolp i utverzhenie istiny*. Vol. 1.1. Moscow: Pravda [in Russian].
- Horuzhij, S. 1994. *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii*. St. Petersburg [in Russian].
- Losev, A. 1994. *Dialektika chisla u Plotina*. In *Mif. Chislo. Sushchnost'*, 713–876. Moscow: Mysl' [in Russian].
- _____. 2000a. *Vladimir Solov'ev i ego vremya*, ed. by A. Taho-Godi. Moscow: Molodaya gvardiya [in Russian].
- _____. 2000b. *Itogi tysyacheletnego razvitiya*. In *Istoriya antichnoj estetiki*. Vol. 8. Moscow: AST; Kharkiv: Folio [in Russian].
- Sapronov, P. 2008. *Russkaya filosofiya. Problema svoeobraziya i osnovnye linii razvitiya*. St. Petersburg: Gumanitarnaya akademiya [in Russian].
- Solov'ev, V. 1988. *Smysl lyubvi*. In *Solov'ev V. S. Sochineniya*. 2 vols. Vol. 2:493–547. Moscow: Mysl' [in Russian].
- _____. 1995. "Nepodvizhno lish' solnce lyubvi...". *Stihotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vosposminaniya sovremennikov*, ed. by A. Nosova. Moscow: Moskovskij rabochij [in Russian].
- _____. 1999. *Rossiya i Vselenskaya cerkov'*. In *Rossiya i Vselenskaya cerkov'*, 233–524. Minsk: Harvest [in Russian].

Ruslana Demchuk

THE SPECIFICS OF RUSSIAN SOPHIOLOGICAL MYTH

The article analyzes the Russian ideological phenomenon of the late 19th – early 20th centuries, notes that the categories 'sobornost', 'the spirit's integrity', and 'all-unity' that were reflected by the Russian thought straightaway, contrasted to all Western philosophy that had become a request for the constitutions of the original Russian philosophy. The unclear relationship of the Russian reflection with theology and its incompatibility with scientific philosophy had conditioned the selection by Russian thought a peripheral theme for both directions, not in the sense of having a theme but in the developing it on the Russian base.

Russian originality is concluded in the transformation of the topic of all-unity and understanding it as a sophiology, which we consider in the mode of the author's myth. After all, leading sophiological concepts point out the authors' unavailability to separate myth from philosophical logos. The sophiology begins where the tendency towards the hypostasis of Sofia manifests itself, giving it the status of the creature that is conscious of itself, or the face-hypostasis.

The quintessence of V. Solovyov's concept is "Everything is Sofia," P. Florensky's – "All Orthodox and churched are Sofia," S. Bulgakov's – "God is Sofia." However, the common place of all theories is that Sofia acts as a personification of the Cosmos, which is opposed to the Chaos. Consequently, Russian sophiology is a typical authorial (secondary) myth, not a Russian kind of philosophical knowledge, as it is mainly positioned in case studies. The theme of Sophia became a marker of the "Silver Age," when there were sophiological concepts of E. Troubetzkoy, L. Karsavin, S. Franko, O. Losev, O. Blok's sophiography poetry of the Beautiful Stranger. Specific Russian sophiology appeared as a reaction to the political events of a conscious "eschatological" end of the "the Russian World" on the eve of its collapse, against the background of the revolutionary changes in 1917.

Keywords: Sophia, sophiology, Russian philosophy, V. Solovyov, P. Florensky, S. Bulgakov, author's myth.

Матеріал надійшов 07.05.2019