

## **СОФІЯ ЯК КОНЦЕПТ ТА ОБРАЗ ФІЛОСОФІЇ ВСЕЄДНОСТІ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

У статті окреслено передумови виникнення концепту Софії та появу і прояви у вітчизняній історико-філософській традиції, що дало змогу говорити про те, що саме ці аспекти софійності, у поданні східного християнства й завдяки посередництву Давньої Русі, збереглися у вітчизняній богословсько-філософській традиції та трансформувалися в різнопланові філософські побудови мислителів Срібного віку.

*Ключові слова:* Софія, Софія тварна, Софія Божественна, софіологія Абсолют, всеєдність.

В статті обозначены предпосылки возникновения концепта Софии, появление и проявления этого концепта в отечественной историко-философской традиции. Это позволило говорить о том, что именно эти аспекты софийности, в представлении восточного христианства и благодаря посредничеству Древней Руси, сохранились в отечественной богословско-философской традиции и трансформировались в разноплановые философские построения мыслителей Серебряного века.

*Ключевые слова:* София, София тварная, София Божественная, софиология, Абсолют, всеединство.

This article outlines the background of the concept of Sofia and the emergence and manifestation of national historical and philosophical tradition, which allowed to say that these aspects Sophian, in view of Eastern Christianity and through the mediation of ancient, preserved in the national theological and philosophical traditions and transformed in diverse philosophical construct thinkers Silver Age.

*Key words:* Sophia, Sophia created, the divine Sophia, sophiology, Absolut, overwhelming unity.

Раціонально-закономірна основа світу як фундаментальна світова загадка привертає до себе увагу видатних філософів і теологів. Мега-натуралістична сфера буття посідає особливе місце у всіх релігіях. Тут формуються інтуїції, метафори, евристичні проблеми, які належать до сфери трансцендентного, – про початок буття й космогенез, про світ земний і світ потойбічний, про суб'єкт творіння (еволюції), про рушійні стимули життя й місце людства в ноосфері.

Фундаментальна, витончена за простотою редукція, відкрита давньогрецькою думкою: «все – єдине, все – з одного», стала вихідною парадигмою всієї європейської філософії й наукового знання, яке починало зароджуватися. Тим самим був закладений наріжний камінь в основу раціоналізації суцього.

У концепції єдності світу сформувалися принаймні два розуміння буття: матеріалістичне та ідеалістичне. У ранніх формах матеріалізму буття

розглядалося як Єдине. Зведення буття до єдиного, яке зберігається як фундаментальний принцип і в марксизмі, має свою певну логічну незавершеність, конструктивну прогалину у створеній картині світу. Єдине (субстанція) мало потребу в упорядкованому розумному началі (антитезі субстанції), яке творить.

Наївний матеріалізм відмовлявся від постановки питання про розумну («софійну») основу світу: у світі немає нічого, крім матерії, яка рухається. Концепція єдності основи буття, висунута російською релігійною філософією, не замкнена як у рамках наївно-матеріалістичного, так і ідеалістичного монізму. Незмінне, вічне, інваріантне буття й мінливе, відносне («очі твої на мене – і немає мене», Еклезіяст) і саме те, що творить нову реальність (Софія) – дві доповнювані форми буття, які досліджували В.С. Соловйов та його послідовники. У статті ми спробуємо здійснити історико-філософський аналіз поняття «Софія» в контексті проблематики концепції всеєдності.

Софія (з грец. – мудрість, премудрість) – специфічний концепт містичної філософії й теології. Джерелом походження концепту Софії можна вважати міфообраз Афіни в давньогрецькій міфології. Уперше як самостійне поняття вона з'являється у філософії Платона, але особливого значення набуває в пізньоантичному неоплатонізмі. Вона є сполучною ланкою між центральним поняттям Єдиного, або першоєдності, і множинністю феноменального світу. Первісний смисл Софії як мудрості, себто «життєво оформленого розуму», що вже задалегідь увібрав у себе всі можливі фактичні ситуації, де вона може бути застосована, перетворюється на поняття «світової душі», стаючи конкретним вираженням ідеї всеєдності.

У неоплатонівському розумінні Софії принципову важливість мають два її аспекти: єдність матеріального та ідеального в самій структурі Софії, особлива розумотворча роль у космогонічному процесі. В ієрархічній космогонії Плотіна Світова душа (прототип Софії) посідає третій щабель у сходженні від Єдиного через Розум у множинність матеріального. Саме тут виникає можливість різноманіття, але в потенційному нерозкритому вигляді. Софія завжди виступає посередником між абсолютною єдністю та світом онтологічних ієрархій, який витікає з неї, аж до одиничних матеріальних речей. З іншого боку, Софія є запорукою причетності матеріального світу до розумного світу ідеальних сутностей та, врешті-решт, самого Єдиного. Софія є концептоутворювальною діалектичною категорією неоплатонівської філософської містики; вона надає людині змогу найближче досягнути світової єдності в її сконцентрованому вираженні. Двоєдиний, суперечливий характер Софії є проявом ідеї вічного становлення, творчої природи самої світобудови, що принципово важливо для повноти логічного уявлення містичної філософії Єдиного. Так, Софія вбирає істотні характеристики всіх аспектів світового буття: софійну абсолютну тотожність ідеального й реального. Ідеальне у сфері софійного не є відвернене. Воно перетворюється на особливу форму буття, іменовану міфом. Буття, реальне в софійному смислі, є не просте існування реальних речей, але і світостановлення, творення нового: Софія як іпостась

світобудови стає носієм якостей справжнього пізнання в його сходженні до Єдиного.

Особливий інтерес для розуміння концепту «Софія» становить праця «Стовп і утвердження Істини. Досвід православної теодицеї» П.О. Флоренського [14]. Зрозуміло, що в хронологічному вимірі ця робота є радше висновком із попередньої традиції формування, становлення та функціонування цього концепту. Але якщо врахувати численні й просторі за обсягом цитування зі Святого Письма, ретельно дібрані коментарі Отців церкви, які наводить Флоренський, можна сказати, що ця робота (до речі, зарахована й захищена як магістерська дисертація) дійсно може вважатися якщо не закінченою, то самостійною софіологією або серйозною спробою її створити.

У роботах сучасних дослідників зустрічається думка про обмеженість, якщо не відсутність узагалі, підстав говорити стосовно значення концепту «Софія» в «Новому заповіті». Пишуть, що християнство відводить Софії вкрай помірне місце, даючи їй лаконічне й досить ясне трактування. Її ключові формули містяться в проповідях апостола Павла: «Проповіду Христа розп'ятого... Христа Богу силу і Богу премудрість». Премудрість тут належить до Христа й затверджується як одне з його імен. С.С. Хоружий вважає, що «можна з повною визначеністю сказати, що Новий Заповіт ніяким чином не дає достатнього матеріалу до того, щоб будувати якийсь особливе “вчення про премудрість” чи висувати його в центр християнського віровчення» [18, 50].

На нашу думку, такі твердження мають право на існування, але тоді, коли йдеться про західний варіант християнства, зокрема католицизм. С. Аверинцев підкреслює відсутність «соціології» в католицько-західній традиції, де, як він пише, термін «Софія» витіснено синонімічним позначенням містично зрозумілою «Церквою» [3, 160]. І якщо «Новий заповіт» не давав чіткого уявлення про «Софію», то цю прогалину цілком вдало намагалися заповнити християнські неоплатоніки візантійського кола.

Неоплатонівська ідея Софії збереглася також у містичній традиції християнської культури, де була доповнена за рахунок традиційного іудеохристиянського уявлення про Премудрість Богу в її особистій явленості. Це характерно для неортодоксального містицизму (Я. Бьоме, М. Екхарт та інші). Або, іншими словами, для тих представників західноєвропейської містики, які засвоїли неоплатонізм на підставі знайомства з корпусом текстів «Ареопагітик».

Інша справа в середовищі візантійського цивілізаційно-культурного простору. Тлумачення та основні змістовні наголоси в розумінні «Софії» в цій традиції зберігає П.О. Флоренський, ретельно цитуючи Святе Письмо та східну патристику. Мислитель подає Софію наріжним каменем осмисленості та цілості світобудови, визначає її здійсненою Мудрістю Божою. Софія розглядається як великий корінь цілокупної тварі, яким вона поглиблюється у внутрішньо-Троїчне життя і через який отримує собі вічне життя від єдиного джерела життя як первозданне ество тварі та творча любов Божа. «Вічна Наречена Слова Божого, поза Ним і незалежно від Нього вона не має буття й розсипається у

дробність ідей про твар; у Ньому ж – отримує творчу силу Єдина в Богові, вона множинна у тварі і тут сприймається у своїх конкретних явленнях як ідеальна особистість людини, ... як образ Божий в людині. Ідея про Софію-Премудрість, яка перед-існує світові, про Горішній Єрусалим, про Церкву у її небесному аспекті або Царстві Божому, як про Ідеальну Особистість Тварі, ... як про Іпостасну Систему світо-творчих думок Божих і... Нетлінному Моменті тварного буття, – ідея ця в достатку розсіяна по всьому Писанню й у творіннях отців церкви» [14, 272].

П.О. Флоренський аналізує розуміння Софії одним з представників ранньої патристики Афанасієм Великим, де під Премудрістю в різних місцях його творів мається на увазі різне: то Людське Єство Христа, то Його Тіло, то Церква, то Сторона тварного світу, зверненого до вічності. Але така різниця є лише удаваною, оскільки всі перераховані способи розуміння слова «Премудрість» насправді «...все одна і та ж Софія, богозданна єдність ідеальних визначень тварі, – одна і та ж Софія, але під різними аспектами сприйняття, – цільне єство тварі» [14, 280]. Премудрість у тварі, на думку Афанасія, є не лише діяльність, але й субстанція. У Афанасія Софія стає Логосом, яку Господь втілює у справи, тому що «Мій у них образ» [14, 282].

Флоренський пише, що Софія бере участь у житті Триіпостасного Божества та долучається до Божественної Любові й розглядає Софію як четверте Лице в іпостасях Трійці, але через те, що це тварний початок, і не є єдино-сутнісним Лицем, вона не утворює Божественну Єдність, вона не є Любов, але через невимовне й неосяжне Боже смирення вона лише входить у спілкування Любові. Флоренський особливо наголошує на тому, що через сходження Боже, але ні в якому разі не за єством, Софія є сама в собі різною у своєму відношенні до Іпостасей, тобто ідея про неї набуває забарвлення залежно від того, на яку з іпостасей ми переважно звертаємо споглядання. Учений пропонує наступну ієрархію, залежно від Іпостасей: з точки зору Отчої «Софія є ідеальною субстанцією, основою тварі, міццю або силою буття її»; стосовно Слова «Софія – розум тварі, сенс, істина або правда її», у вимірі Духа «...ми маємо в Софії духовність тварі, святість, чистоту і непорочність її, тобто красу» [14, 284]. Таким чином, ідеться про триєдність самої ідеї основи – розуму – святості. Ця ідея, на думку Флоренського, роз'єднується лише у спотвореному, гріховному розумі, точніше – у розбещеному розсудкові, перетворюється на окреме й не зіставне, стаючи взаємовиключними аспектами на підставі закону тотожності і втрачаючи здатність до з'єднання в цілісний образ, триєдність справжнього розуміння Софії, але вже по відношенню до домо-будівництва.

П.О. Флоренський відзначає подальшу трансформацію цієї ідеї, де з'являється ціла низка нових аспектів, які роздроблюють її далі на «множину догматичних понять». У цьому випадку не можна не надати розгорненої цитати з тексту мислителя: «Софія є начаток і центр спокутуваної тварі, – Тіло Господа Ісуса Христа, тобто тварне єство, сприйняте Божественним Словом. Тільки беручи спів-участь у Ньому, маючи своє єство включеним, – ніби вкрапленим, – у Тіло Господа, ми отримуємо від Духа Святого свободу і втаємничене

очищення. У цьому сенсі Софія є перед-існуюче, очищене у Христі Єство тварі, або Церква в її небесному аспекті. Але, оскільки походить від Духа Святого освячення і земної тварі, емпіричного її змісту... – Софія є постільки Церква у її земному аспекті, тобто сукупність усіх особистостей, ...які вже входять ... у Тіло Христове. А тому що очищення проходить Духом Святим, котрий являє себе тварі, то Софія є Дух, оскільки Він обожив твар. Але Дух Святий являє себе у тварі, як дівство, як внутрішню цноту і смиренну незайманість, – у цих головних дарах, які отримує від Нього християнин. У цьому сенсі Софія є Дівство... Носителькою ж Дівства, – Діва у власному й виключному сенсі слова, – є Маріам, Діва Благодатна, Благодать якої від Духа Святого Сповнена Його дарами, і як така, Істинна Церква Божа, Істинне Тіло Христове: з Неї ж походить Тіло Христове» [14, 285].

Як бачимо, теологічне тлумачення й містичне захоплення поєднані в концепті Софії як єдності світу із власним субстанційним початком, духовних потенцій онтологічного начала взагалі, та людини як створеної істоти, де чоловіче й жіноче збігається у вищому, андрогінному сенсі неподільності створеної за образом і подобою Бога людини, і водночас як цілість сукупного суб'єкта – Християнської Церкви. У Софії збігаються іпостасі Трійці: Богоматір, Церква, як Небесний Єрусалим, та Церква земна, як людство, що має бути спасеним (адже Софія існує і як перед-існуюче очищення). Це не лише ідея всеохопної єдності, а й ґрунт для ідеї апокатастасису, що в поданні Оригена була відкинута як еретична, а після творчості Григорія Богослова отримала право на існування, хоча б як позиція у православ'ї, як відзначає у своїй монографії Т.В. Целік [19, 101].

«Чистота серця, дівоцтво й цнотлива незайманість є необхідною умовою, аби побачити Софію-Премудрість, щоб бути всиновленим у Вишній Єрусалим», – пише Флоренський [14, 286]. Ідеться, з одного боку, про духовно досконалу людину-християнина, у якої серце налаштоване на сприйняття вищого, горнього світу, про моральну красу такої особистості – не-від-світної, духо-носної, прекрасної. З іншого – про зв'язок з цим горнім світом через Софію і Красу, адже «Тільки Софія, одна лише Софія є істотна краса у всій тварі»; «Софія є Краса», – наголошує мислитель, а також «Ангел-Хранитель усієї тварі ...єдино-сутністній у любові, що отримується через Софію від Бога... “Матір духовної особистості”, яка дає особистості споглядання Бога-Любові, й тим самим дає блаженство [14, 286]. Зрозуміло, що глибоке символічне значення концепту «Софії» у П.О. Флоренського виведене із прискіпливого аналізу текстів Святого письма і творів Отців Церкви. Воно є своєрідним продовженням і ранньої неоплатонічно-християнської традиції, і християнсько-модерної, що склалася в Росії в останній третині ХІХ – початку ХХ століття. Софія в такому поданні дійсно має ознаки Афіни, але в християнстві акцентується Премудрість як духовно незримий і водночас істотний початок суцього, просякнутий божественною Любов'ю, створений за образом і подобою Божою, а отже, гармонійно естетичний світ у всіх своїх проявах. Як бачимо, концепт «Софії» корелюється з попереднім, розглянутим нами вище концептом всеєдності.

Але такі складні теологічні побудови, відзначає П.О. Флоренський, були доволі незрозумілими пересічному розумові парафіянина. Тому не випадково мислитель удається до розгляду іконографії «Софії» в православ'ї, оскільки вважає сакральне мистецтво й образи, створені внаслідок естетичного переусвідомлення теологічного змісту, продовженням і способом викладення основних догматів віровчення. Підстави для такої позиції дійсно є. Він пише, що це зроблено з метою з'ясування «ідеї Софії» [14, 300], себто П.О. Флоренський добре усвідомлює значення цього концепту в час, коли він меншою мірою функціонував на теоретичному рівні, але був доволі значущим, тому що відомий зміст широкому загалу несло сакральне мистецтво. Місце й значення невербальних джерел у філософській культурі раннього середньовіччя – тема окремого кола історико-філософських досліджень і відповідної методології.

Ми будемо спиратися на методологічні засади культурологічного підходу, адекватність використання якого обґрунтовано В.С. Горським та доведено результатами численних досліджень вітчизняної філософської медієвістики. «Розвиваючись у щільному зв'язку з релігією, протягом зазначеного періоду [XI – XIV ст.] філософія існує як сукупність по-філософському значущих ідей, що утворювали підґрунтя світогляду й віддзеркалювались у всьому масиві продуктів культурної творчості (джерелом історико-філософського аналізу в цьому сенсі виступають насамперед оригінальні та перекладні пам'ятки писемної культури, а також невербальні джерела – витвори монументального живопису, архітектури тощо)» [8, 21 – 22]. Отже, дуже показовим у цьому сенсі є звернення до концепту «Софії», утіленого в храмовому будівництві найважливіших центрів православного культурного ареалу: храм Святої Софії в Константинополі, храм Софії, котрий дав назву столиці Болгарії, храмів Софії часів Київської Русі – Києва, Новгорода, Полоцька, а також відповідної іконографії Софії, що склалася у Візантії та протягом століть зберігала провідні теолого-естетичні уявлення.

Поширеними з XI століття на Русі були три основні іконографічні варіанти-типи зображення Софії, яким П.О. Флоренський дає власні умовні назви: 1) тип Ангела, 2) тип Церкви, 3) тип Богородиці; або за назвами міст, де знаходяться «кращі зразки відповідних ікон» Софії: Новгородська, Ярославська і Київська [14, 300].

В описі іконографічного канону першого типу мислитель витлумачує й перераховує онтолого-космічні ознаки рівнів буття та їхнє символічне зображення: Софія ангелоподібна з вогняними крилами (Ангел); у царському вбранні і вінцем у вигляді зубчастої брами (символ граду, міської стіни); тримає символ влади та притискає до серця звиток, ноги спираються на великий камінь (символ твердині віри); вона вписана у восьмиконечну зірку та коло, прикрашене зірками, одночасно; їй предстоять Богоматір та Йоан Предтеча; над Софією знаходиться Спас-Всемиловичий з хрещатим німбом; а над усією композицією – сюжет «створення (рос. – уготовление) престоло», із зображенням знарядь страстей Господніх та книгою, яким вклоняються ангели, що стоять на небесній сфері. Окремо розглянута символіка кольорів.

Два наступні канони, відзначає П.О. Флоренський, перегукуються між собою і сюжетно сягають текстологічного запозичення із Старого Заповіту: «Премудрість створила собі дім і утвердила стовпів сім, заклала своя жертвенна, і розчини у чаші своїй вино, і створи свою трапезу» (Приповісті, 9:1), але композиційно вони різні. Канон, що його філософ називає типом Церкви, містить рівні організації Небесної Церкви – августинового Єрусалиму: розп'яття, як камінь віри, у нижньому рівні; апостольська проповідь, кров Христа і мучеників, пустинножителі, преподобні й праведні, святителі та сповідники, царі й пророки, на чолі з Йоанном Предтечею та апостолом Павлом, що композиційно розбиті на десять груп, увінчуються Богом-Отцем. Тут ідеться про євхаристію як жертву і причастя, про Церкву в її цілому.

Але особлива увага приділена третьому, київському типу – канону Богородиці, точніше Оранті. Тип Оранти досліджували багато фахівців як до П.О. Флоренського, так і після. Аналізуючи значення та зміст образу Оранти, П.О. Флоренський посилається на дослідження О.І. Кирпичнікова, Н.П. Кондакова, Є. Крижановського, А.П. Голубцова, Митрополита Євгена Болховітінова, Є.М. Кузьміна [14, 310 – 312] та інших авторів. Окреме дослідження з цього приводу здійснив також С.С. Аверинцев [3]. Починаючи з ХІХ століття, коли складалося наукове візантінознавство, означена проблематика була в центрі уваги дослідників, і висновки стосувалися в першу чергу твердження, що Богоматір Оранта є «Непорушною стіною», «монументальним зображенням Церкви, неуречевленого дому Софії Премудрості Божої» [14, 310]. Глибоко символічним є подання образу Богоматері Оранти у Софії Київській, теологічний зміст якого, зрозуміло, відбивав основні онтологічні засади східно-візантійської патристики, що, як модель світобудови, була втілена у храмі Святої Софії у Константинополі.

Якщо храм у Константинополі будувався Юстиніаном і присвячувався Втіленому Слову Божому, адже він освячувався 22 – 23 грудня, а храмовим святом було Різдво Христове, то в релігійно-ритуальній практиці відстежується зв'язок Софії з Богородицею. Ця двоїстість коливань між Христом і Богородицею на Русі, на нашу думку, усе ж була вирішена на користь Богоматері, оскільки, як відомо, саме з часів Київської Русі склався не просто Богородичний культ, а ідеологема особливого заступництва та опікування Богоматері для Русі (пізніше – концепт Святої Русі). Ідея захисту, предстояння за людей під час Другого Пришестя і Останнього Суду, є втіленою в образі Богородиці з традиційного деісусного ряду. Але таке заступництво дарується твердим у вірі, справжнім християнам. Ось чому іконографія мозаїчної Оранти в Софії Київській має статичне зображення із зігнутими в ліктях та розвернутими до глядача долонями. С.С. Аверинцев [3, 214 – 243] пов'язує це композиційне рішення та напис над конхою «Бог посеред неї», з описом пози та слів Мойсея в Старому заповіті, де, на його думку, йдеться про град, точніше – про Єрусалим, водночас як про символ Церкви земної й небесної, адже навіть дослівний переклад з давньоєврейської мови дозволяє передати жіночий образ, тому що як град місто в цій мові жіночого роду.

Міфологічне коріння «Софії», яке сягає міфообразу Афін, має кілька імен. Деякі з них, на нашу думку, доречно пригадати, щоб звернутися до їх старозаповітного тлумачення. Це – Сотейра («спасителька»), Проноя («провидиця»), Поліада («міська») та Поліухос («містодержниця»).

С.С. Аверинцев звертає увагу на вагомий момент зіставлення Афін як носія мудрості та Софії Премудрості в юдаїзмі та християнстві. Він пише: «Сама Афіна має багато спільного з майбутньою Софією; і все ж якщо міфологема грецької Афін як богині мудрості (але без застосування до неї терміна “Софія”) є уособлення мудрості, то мудрість у грецькій міфології не є особа [рос. – лицо]. Інакше в старозаповітній традиції, де поняття Премудрості – у силу самої специфіки юдаїстської міфології – набуває особистісного вигляду» [3, 159]. Учений указує на особистісне, утілене в істоту значення образу Софії Премудрості, який подається в пізньобіблійній дидактичній літературі, зокрема в книгах «Премудрість Соломона», «Книга приповістей Соломонових», «Премудрість Ісуса сина Сірахова». У цих текстах йдеться про жіночий початок, до тотожності, близький із верховним Отцем, породженням якого вона водночас і є (як і Афіна). «Вона є дихання сили Божої та чисте сходження слави Вседержителя» [3, 159]. Як і в грецькій міфології, Старий заповіт пов'язує мудрість із дівою, описує Премудрість як деміургічну Божу волю, що будує та влаштовує світ за законами божественного ремесла як митець. І, як ми вже зазначали, так зрозумілий образ Софії як непорочної діви, як Богородиці, потрапляє та поширюється на Русі. Перший кам'яний храм – Десятинна церква X століття храм Богородиці, другий – Софійський собор.

У вітчизняній історико-філософській медієвістиці вагоме місце посідає проблематика, пов'язана з місцем і значенням храму Софії Київської у філософській культурі Київської Русі. Це особливе коло самостійних досліджень, як, наприклад, робота В.С. Горського та С.Б. Кримського [4]. Звертається до аналізу символіки у християнській топографії давнього Києва також Т.В. Целік, яка пише: «Київ ... набував нового семантичного значення – центру і символу всієї Русі водночас, а київська християнська топографія з Золотими воротами і Софійським собором слугувала взірцем для розбудови старих і зведення нових міст» [19, 79].

У такому контексті варто пригадати, що рівноапостольний князь Володимир Великий, приймаючи християнство, долучав свою землю і свій народ до Бога й вічності, це по-перше; по-друге, він облаштовував Київ за зразком християнської топографії, раз і назавжди увічненої в образі Єрусалима. І саме храмові Софії Київської судилося відігравати провідну символічну роль у смисловому полі нового сакрального центру християнської топографії в землях новонаверненого народу – східного слов'янства. Візантійська мислительна традиція перенесла колись ознаки Єрусалима на Константинопіль. У XI столітті прийшов час Києва. Храми Софії й у Царгороді, й у Києві, повторюючи Біблійний сенс Храму Соломона в Єрусалимі, освячували собою цілу країну та символізували присутність Бога серед новонавернених у християнство народів, твердиню віри й заступництво водночас. Від часів Київської Русі у вітчизняній мислительній традиції концепт Софії, як бачимо,



набуває не лише символічного значення, а й яскраво підкресленого історіософського та соціального вимірів.

Ще в XI столітті уперше проголошується теза, що Київ – наступний Рим або Новий Єрусалим, а князь, пізніше визнаний рівноапостольним, саме за мудрість, за мудре рішення прийняття християнства порівнюється із Соломоном. Ідеться про твір митрополита Іларіона «Слово про Закон і Благодать», історіософський зміст якого також є широкодослідженим, зокрема професором В.С. Горським. «Слово про Закон і Благодать» Іларіона подає вчення про Київ як «третій Рим», «Новий Єрусалим» значно раніше, ніж відбулося падіння Константинополя та з'явилася концепція Філофея «Москва – третій Рим» [19, 81], – відзначає Т.В. Целік. Дослідниця наводить також приклади-пророцтва з тексту «Повісті времінних літ» (зокрема так звану «андріївську легенду»), як історіософські спроби звернення до апостольських часів і посилянь на користь богообраності Русі та міста Києва, що їх використовує Нестор у XII столітті, аби підкреслити ідею Божественного промислу, й утілення цього величного софійного задуму [19, 68 – 69].

Як бачимо, зображення Богоматері-Оранти в центральній абсиді Софійського собору зі згаданим символічним написом, тлумачення якого в поданні С.С. Аверинцева ми навели вище, перетворюється на точку відліку сакрального центру і для Києва, і для Давньої Русі. Адже храм оздоблювався за суворо продуманою програмою й мав не лише сакральне значення. Така програма висловлювала мовою християнської образності як провідні онтологічні засади, так і впроваджувала поряд із загальнозначущим змістом безпосереднє ідеологічне завдання, яке формулювалося у вигляді замовлення від ктитора. Над розробкою й утіленням задуму Ярослава (а можливо, ще самого Володимира) працювали найкращі інтелектуали свого часу, які добре знали, що саме має бути проголошено. Митрополит Іларіон напевне був провідним серед таких ідеологів. Тому містичне (або уявне) розгорнення сутності Софії дасть нам безмежність і онтологічного початку, і буття у всіх його проявах: фізичних, географічних, історичних, сакральних, естетичних, гносеологічних.

Саме ці аспекти софійності (з діалектикою одиничного та безмежного, скінченного та вічного тощо), з наголосом на естетичній довершеності Краси та Диви, у поданні східного християнства й завдяки посередництву Давньої Русі збережуться у вітчизняній теолого-філософській традиції та трансформуються в різнопланові філософські побудови мислителів Срібного віку.

Історико-філософський аналіз філософії всеєдності доводить, що Софія є принципово багаторівневим концептом та образом всеєдності, який входить у поле філософування на підставі теокосмологічних та безпосередньо практичних тлумачень. Софійна сфера соціального мислення внутрішньо замкнута на ієрархічне переформулювання сутнісних сторін соціального й людського, уособлюваного Софією. Побудова циклічних схем здійснення софійного начала походить від чисто теологічних визначень через космічне та антропологічне становлення до відокремлення особистісного буття людини й формування софійних форм людської взаємодії, аж до створення Боголюдства. Софія

вводить кардинальні принципи поєданого людства, ідеально-реальної душі світу, ідеальної вселюдської особистості. Крім того, Софія уособлює собою всеєдиний статус культури в її протилежності цивілізації, статус індивідуально-людського, статус провіденціального начала соціально-історичного процесу.

### *Література*

1. *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности / С.С. Аверинцев // Новый мир. – 1988. – № 7. – С. 210 – 220; № 9. – С. 227 – 239.
2. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М. : Наука, 1977. – 320 с.
3. *Аверинцев С.С.* Софія-Логос. Словник / С.С. Аверинцев. – К.: Дух і літера, 1999. – 464 с.
4. *Горский В.С.* София киевская в контексте историко-философского исследования / В.С. Горский, С.Б. Крымский // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура : [сб. науч. трудов]. – К. : Наукова думка, 1991. – С. 5 – 15.
5. *Горський В.С.* Філософія в українській культурі (методологія та історія) – Філософські нариси / В.С. Горський. – К. : Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
6. *Гутов Е. В.* София / Е.В. Гутов // Современный философский словарь. – Екатеринбург : Изд-во «Одисей», 1996. – 605 с.
7. *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви: [в 2 т.]. / Антон Владимирович Карташев. – М. : Наука, 1991. – Т. 1. – 685 с.
8. *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви: [в 2 т.]. / Антон Владимирович Карташев. – М. : Наука, 1991. – Т. 2. – 576 с.
9. Мифы народов мира. Энциклопедия: [в 2 т.] / [гл. ред. С. А. Токарев]. – М.: Сов. Энцикл., 1991. – Т. 1. А – К. – 671 с. с ил.
10. *Муза Д.Е.* Восточнохристианская цивилизация: социокультурное устройство и идентичность: монография / Д. Е. Муза; ДонНТУ. – Донецк: Изд-во «Вебер» (Донецкое отделение), 2009. – 476 с.
11. *Муза Д.Є.* Цілісна людина як проективне завдання східнохристиянської цивілізації / Д.Є. Муза, Л.М. Нікітін, А.В. Ємельянова та ін. // Проблема людини у сучасній філософії: монографія [за ред. д-ра філос. наук, проф. Л. М. Нікітіна]. – Донецьк : ДонНУЕТ, 2008. – С. 54 – 66, 78 – 80.
12. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
13. *Флоренский П.А.* Иконостас / П.А. Флоренский; [авт. вступ. ст. игумен Андроник (Трубачев) и др.; подгот. текста и коммент. А.Г. Дунаева]. – М. : Искусство, 1995. – 254, [1] с. ил.
14. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский; [вступ. ст. С.С. Хоружего; историограф. очерк игумена Андроника (Трубачева)]. – М.: Правда, 1990. – 490 с. ил. – (Из истории отеч. филос. мысли); М. : АСТ, 2003. – 640 с.
15. *Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV века / Протоиерей Георгий Флоровский. – Минск : Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. – 304 с.
16. *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли: [ст.] / Георгий Флоровский. – М.: Аграф, 1998. – 431 с. – ( Путь к очевидности).
17. *Хоружий С.С.* Мирозерцание Флоренского / С.С. Хоружий. – Томск : Водолей, 1999. – 159 с.
18. *Хоружий С.С.* О старом и новом / С. С. Хоружий – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.
19. *Целік Т.В.* Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі / Т. В. Целік. – К. : Парапан, 2005. – 312 с. – Бібліогр. : с. 284 – 312.

20. *Целік Т.В.* Проблема людини у філософській культурі Київської Русі / Целік Тетяна Віталіївна : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / Т. В. Целік. – К., 2003. – 21 с.