

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 26:141.33(477)

Є. А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф.

СОФІЯ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ҐЕНЕЗА ПОНЯТТЯ

Розглянуто процес формування поняття "софія" в історико-філософській традиції, в якій поняття-символ трансформується в принцип вираження абсолютного буття в бутті світу і людини, в уособлену мудрість Бога (іудаїзм та християнство), в екзистенційно-персоналістичну закономірність буття "внутрішньої людини" (Г. Сковорода). Причому, Софія як Премудрість Бога перебуває як в одкровенні самого Бога, так і його проявах, що відображено в храмовій архітектурі та іконографії православного Сходу.

Ключові слова: Софія, мудрість, софіологія, Софія Премудрість Бога.

Тема софійності вітчизняної духовності є надзвичайно актуальна на сучасному етапі національного і духовного відродження України, подолання міжконфесійних конфліктів, розвитку громадянського суспільства. Вона знаменувала творчість багатьох мислителів православного й уніатського середовищ, а також репрезентантів світської філософської думки різних часів.

Аналізуючи концепт софійності в світовій і вітчизняній релігійно-філософській думці, можемо зазначити, що в історії софійної проблематики виокремлюють три періоди (В. Зеньківський), а саме – дохристиянські уявлення античності; гностичні софіологічні побудови і християнська софіологія; середньовічна містика і доктрина софіології російської "філософії вседності". Першому періоду розвитку вчення про Софію властива натурфілософська тема розуміння світу як єдиного цілого. Основною темою другого етапу було антропологічне вчення про зв'язок з природою і абсолютном. Головна тема софіології – буття Бога в його тісному єднанні зі світом.

Центральним поняттям софіологічних побудов є міфологема "Софія – мудрість", відповідно до якої світ є не лише творінням Бога, а в його основі лежить особливе "божественне начало" – "душа світу", Софія – інстанція, що знаходиться між Творцем і творінням і є джерелом божественної енергії, яка забезпечує рух нагору ("сходження нас") і рух донизу ("сходження до нас"). Через іпостасну природу Софії світ, природа, людина допускаються всередину Божества, всередину Трійці (С. Булгаков), які, приймаючи світ у себе, одночасно проявляють себе в ньому, долаючи той розрив між "творінням", що вважалося справою Божою, і "спасінням", яке було проблемою людства.

Елементи софійності на терені України почали з'являтися в системі релігійності Київської Русі. Їх можна кваліфікувати як одну з важливих особливостей самосвідомості киеворуської культури і цивілізації. В ній виникли специфічні риси, які відрізнялись від східних і західних взірців. Християнству перших століть в Україні були притаманні ранньохристиянська орієнтація і християнський універсалізм, толерантне ставлення до різних релігійних уявлень та їх центрів, антимесіанство і антицезарепапизм, власний слов'янський обряд і богослужбова слов'янська мова, патріотичність, народність тощо. У зв'язку з цим в ньому формується власний, відмінний від західно-східних взірців, софійний релігійно-світоглядний ідеал, у співвідношенні з яким розвивається богословська і філософська думка.

У відповідності з цим ідеалом, віра і спасіння ґрунтуються не на аскетично-чернечому спогляданні або логічно-розсудкових конструкціях, а на активному релігійному житті як продовженні творіння, під релігійною істиною розуміється правда, яка конструє ідеал, а не наука, що породжує ідолів. Істина-правда несе гармонійне переживання "повноти" Божественного і тварного буття, а істина-наука дає лише знання Божественного і

тварного, а тому потребує логічного завершення та безваріантної побудови світоглядно-релігійної системи (І. Бичко). Врешті-решт останнє сформувало західно-європейський варіант світогляду, який порушив міфологічну цілісність самосвідомості, моральний і естетичний зміст внутрішнього життя людини та через монологічну інтерпретацію ставлення Бога до людини породив філософсько-богословську традицію, що сприяла виникненню вчення про уможливлення Бога як "речі у собі" (П. Флоренський).

Отже, українська духовна традиція акцентує увагу на софійному аспекті релігійності. Такий підхід сформував ідею безпосереднього спілкування людини з Богом, що породила внутрішню, інтуїтивну, екзистенційну релігійність українця (М. Губаржевський). Вона стала тлом розуміння віри як почуття серця, що з плином часу трансформувалося у специфічно українську "філософію серця". Ця теоретико-методологічна засада "почуття серця" мала неабияке значення для формування української ментальності і відбилася у духовних пошуках полемістів, в реформах Київського митрополита П. Могили та філософській творчості викладачів Києво-Могилянської академії, а також "філософії серця" Г. Сковороди та П. Юркевича і фактично стала підґрунтям філософської школи київського гуманізму, представленої на початку ХХ ст. М. Бердяєвим, Л. Шестовим, В. Зеньковським. Софійно-гуманістичний характер такої творчості сприяв формуванню унікального прикладу в нашій історії – творчого взаємозбагачення релігії і культури, держави і церкви.

В зв'язку з цим постає необхідність розкриття того, що для сьогодення проблема софіологічних побудов набуває не лише ретроспективної теоретичної філософсько-богословської самодостатності, а є передусім важливою дискурсивною рефлексією для осмислення софійної специфіки української духовності, релігійно-філософської творчості, історичної ролі українського християнства і української церкви у духовному та національному відродженні.

Софійні уявлення ХХ ст. в Україні найпоспідовніше представлені у працях протоієрея В. Зеньковського, який через поняття софійності пояснював водночас і "процес творення", і духовний зв'язок між Творцем, творінням і світом, що здійснюється "найвищим елементом душі" – серцем. Над темою софійності у наш час найбільш плідно працювали такі українські вчені, як І. Бичко, В. Горський, В. Лісовий, С. Кримський. Останній подає процес пізнання як трансценденцію Софії. Він вважає, що розширення розуміння пізнання сприяє як способу реалізації практичних завдань, так і руху до подолання кінцевості людського існування, "намагнічування його вічності", здійснення "величі Духу" безумовністю результатів затвердження Істини, Добра, Краси – модулів людської присутності у світі. Із сучасних російських дослідників софіології виокремимо С. Хоружого, який вважає, що християнська софіологія будується у руслі платонізму і є спробою поєд-

нання безособової платонічної онтології всеєдності з християнською онтологією триіпостасного Бога.

Відтак, софія, софіологія, софійність виступають теми феноменами, які фундують вітчизняний стиль філософствування, філософську культуру і потребують більш ґрунтовного аналізу історико-філософського становлення цих понять.

В античній філософії поняття "софія" має в своїй основі давньогрецьке слово σοφία, що у перекладі означає "майстерність, знання, мудрість". Однак міфологічна історія розвитку значення цього слова свідчить, що розумінню його як "мудрості", "філософського знання" передувало значення "вміння, майстерність, кмітливість" у певних прикладних видах ремесел. До того ж архаїчне мислення асоціювало мудрість з жінкою. С. Аверинцев зазначає, що "за стійкою схемою міфу, яка має широке поширення в різних культурах Євразії, мудрість належить діві (або мудрість є дівочою)" [1, с. 216].

Перш за все це реалізувалося в образі Богині-матері. Вона уособлювала загальну для всіх стародавніх космогоній властивість світогляду, яка у кожній міфологічно організованій опозиції передбачала нейтралізуючий елемент: земля, що виникла з хаосу, а ширше жіноче творче начало протистояло іншій стороні хаосу – небу, що асоціювалося з чоловічим началом. Саме тут здійснювалося протистояння доброго і злого, пасивного і активного, позитивного і негативного, яке сучасною філософською мовою передбачало зняття цих суперечностей, перехід протилежностей, розвиток.

Ідентифікація Богині-матері то з дикістю (хаосом), то з культурою (космосом) зумовлена подвійністю архаїчних поглядів на природу, яка уявлялася одночасно і частиною побудованого богами космосу, і хаосом. Хаос як інертна матерія є носієм першоречовини, з якої утворюється впорядкований космос. Так, вода у більшості міфологій уявлялася як первинна субстанція: з морської піни народжується Афродіта, з водою і колодязем пов'язана слов'янська Мокош, скіфська богиня Апі зображувалася у джерельній воді.

Таким чином, вже в первісних архаїчних міфологіях формується ідея взаємодії і взаємопроникнення чоловічого, впорядкованого, ідеального начала та жіночого, хаотичного, матеріального, які в містичній єдності нейтралізують домінування одного над іншим і забезпечують гармонійну рівновагу Всесвіту. Така космогонічна інтерпретація образу богині-матері дає змогу говорити, за висловом С. Булгакова, про "материнське лоно буття", про те, що "вічна жіночність" є "початком буття" [4, с. 205].

Подальша еволюція образу богині-матері пов'язана з його персоніфікацією в різних міфологіях світу. Так, в олімпійській міфології втіленням мудрості була Афіна Палада, донька Зевса, його думка, реалізована в дії. Вона шанувалася як богиня мудрості, вона – діва, покровителька цнотливості, і водночас їй притаманне материнство. Вона захисниця, оберіг, який покровом своїх рук захищає від гніву Зевса. У Гомера Афіна асоціюється з будівництвом і впорядкуванням світу, виконує функції художниці і майстрині [5, с. 214].

Однак найбільш цікавим є співвідношення Афіни з верховним олімпійським божеством. Народившись з голови Зевса, вона є його думкою, волею, його другим "я". Їй притаманна магічна егіда свого батька – вона, як і він, "егідодержиця". Як зазначає О. Лосєв, вона "рівнозначна" з Зевсом [9, с. 53]. І тому як втілена мудрість вона є саме мудрістю верховного божества.

Антична філософія дала своє розуміння Софії-мудрості, яке вкладалося в межі основних ідей давньогрецьких мислителів, несло в собі відбиток усього способу пояснення світу в античності. Міф про богиню мудрості Афіну доповнювався раціональним тлумаченням

самої мудрості. Якщо властивістю міфологічної свідомості було цілісне сприйняття суб'єкта і об'єкта, то, за визначенням Ф. Кессіді, "раціональне пізнання народжується з моменту розрізнення суб'єктивного і об'єктивного розуміння речей" [6, с. 213].

З переходом від міфу до логосу розкривається внутрішній зміст софії та обґрунтовується її іманентність світові. В. Топоров зазначає, що грецька філософія почала розуміти софію як "зверненість до самої себе, що виявляється в спроможності, яка притаманна тільки їй, мислити саму себе" [14, с. 47]. Найбільш плідно над софійною проблематикою у цьому контексті працювали філософські школи платонізму, гностицизму та неоплатонізму.

Платон, вважачи Афіну втіленням Зевсової мудрості, доводить необхідність називати її "божою мудрістю". Як бачимо, язичницький філософ перший доходить до словосполучення, яке за змістом можна ототожнити з біблійною "Премудрістю Божою". Для нього мудрість була найвищою доброчесністю, вона пов'язувалася з розумом, знанням, оволодінням яким було найвищою чеснотою. Основою таких високих знань, за Платоном, є наука про числа, і мудрим можна стати, тільки пізнавши число. Ніхто не може здобути "істинного бачення справедливого, прекрасного, благого", не пізнавши числа. Зазначимо, що благо у Платона іманентне і є причиною всього, що спрямоване на самого себе.

Такі уявлення склали основу вчення про число як першопринцип самої ідеї. О. Лосєв зазначає, що "філософія Платона, досягнувши апогею, завершується вченням про вічні і божественні ідеї як числа. Справжня філософська мудрість є мудрість, що спирається на числа" [8, с. 638]. Таким чином, для Платона софія була словом, що означало мудрість, найвищим виявленням якої була наука про числа.

У вченні гностиків, котрі трактували знання як одкровення, що веде до гносису, софія стає міфологічним персонажем, а, отже, перетворюється на Софію. Гностицизму притаманна тенденція робити релігію філософією, філософією – релігією, а тому їх філософія, за О. Лосєвим, стає рефлексуючою міфологією. Це дає можливість гностикам розуміти Софію як живу, одухотворену, як таку, що найбільш наближена до світу зі всіх еонів божественної плероми. Саме через це вона розпочинає космогонічний процес, у неї "народжується пристрасть зрозуміти велич Отця" і "це стає причиною її випадання з плероми і походження світу" [10, с. 196].

Софія у одного з найвідоміших представників гностицизму Валентина є останнім з еонів, які складають божественну плерому. Вона (Софія) є причиною виникнення світу, який виник внаслідок її спроб порушити божественну субординацію. В результаті свого гріхопадіння Софія виходить з плероми, але залишається при цьому у постійному прагненні знову повернутися туди. Її плач за плеромою матеріалізувався в небо, землю і людей, з яких виокремилися гностики і на яких одвічно чекало спасіння. "В кінці кінців, – зауважує О. Лосєв, – Софія разом із гностиками і за допомогою Ісуса Христа, якого послав Отець зі звісткою про майбутнє прощення Софії, повертається до плероми, а матеріальний світ, який було створено з печалі Софії, горить у вогні. Мета історії світу – прощення Софії досягнута, історія світу завершилася" [7, с. 171].

Як бачимо, Валентин творить складну історіософську концепцію: Софія сама з себе формує думку про світ і сама його породжує. Причину такої творчості Софії Валентин пояснює її гординою і, отже, протестом проти останнього місця в плеромі. Відпавши від неї, Софія народжує сина – Ялдабаота, який відкрито творить навколо зло. Він оголошує себе єдиним богом у світі, що жахає Софію. Тому, намагаючись зняти з себе провину, вона вдається до обману, переконавши свого сина дати

людині дух божественного життя. Від цього Ялдабаот втрачає цей дух і перетворюється на суцільне зло. Остаточним зняттям свого гріха Софія зобов'язана людині, яку вона через Ісуса Христа приводить у божественну плерому. Софія повертається додому у вигляді врятованих нею людських душ.

Таким чином, на підставі концепції Валентина можемо зазначити, що гностична міфологія, яка увібрала у себе як язичницькі, так і християнські мотиви, намагалася оживити, зробити більш людським, залежним від людини, від її божественного духа абстрактно-раціональний космос античної класики. Водночас таке прагнення гностиків, незважаючи на їх розбіжність і навіть ворожнечу з християнством, поєднувало ці дві течії в тому, що обидва вчення перенесли центр своєї уваги у бік внутрішнього світу людини.

Саме тому розуміння гностиками мудрості проявлялося в міфі – Софія у них була живою, одухотвореною, наділеною людськими якостями. Цим міфологічним тлом Софія гностиків протиставлялась абстрактній числовій мудрості античної філософії. Місце Софії в ієрархії божественного буття та її основна роль у творенні світу свідчать про важливе значення, яке гностики надавали розв'язанню суперечностей між знанням та способом життя, суперечностей, що постали в системі об'єктивного ідеалізму Платона між світом ідей і світом речей. Незважаючи на те, що гностицизм було визнано християнством як ересь, зазначимо, що між ними є суттєва спорідненість, а саме – і перший (гностицизм), і друге (християнство) на тлі античного розуміння людини підносять важливість її внутрішнього особистого світу.

Переорієнтація уваги людини із зовнішнього на внутрішній бік життя у часи первісного християнства відображена у вченні неоплатоників про Єдине (Плотін). Плотін розумів софію, зазначає О. Лосєв, як "ідеальний і вічний архетип усього суцільного, який має власну самосвідомість і царює над усім" [10, с. 399]. Для Плотіна є також "розумна властивість розуму в самому собі" [10, с. 400], тому боги у нього стають представниками софійного буття. Розвиваючи вчення про софійне буття, Плотін будує своє розуміння софійності "на тотожності та взаємному впливові ідеального і реального", на понятті "тамошньої", небесної, ідеальної Софії і "тутешньої", земної, матеріальної софії, яка при усій своїй ідеальності наділена властивостями діяти і за межами ідеальної сфери. Тому цю "творчо-матеріальну, але в основі своїй все ж таки ідеально-мислячу і тому внутрішню, розумову або, точніше сказати, змістову сферу Плотін і зве софією", – підкреслює О. Лосєв [10, с. 399].

Відстеживши історію поняття "софія" в античній філософії, можна зауважити наступне. Платон більшою мірою дає відповідь на те, що є мудрість, а Плотін веде мову про прояви мудрості у сфері ідеального і реального. Якщо у гностиків ми знаходимо міфологічний образ Софії (грецьке слово софія стає іменем), то в неоплатонізмі це слово перетворюється на філософський термін, а тому можна говорити про виникнення елементів софійної доктрини – майбутньої софіології.

Християнству, на відміну від античного розуміння Софії, яка не є особистістю, притаманне особистісне розуміння Софії. Вчення про "Софію Премудрість Божу" викладене у Книгах Святого Письма Старого і Нового Заповітів. Як зазначає П. Флоренський: "Ідея про предіснуючу для світу Софію-Премудрість, про Горній Єрусалим, про Церкву в її небесному аспекті або про Царство Боже, про Ідеальну Особистність Тварі або про Ангела-Хранителя її, – ідея ця рясніє по усьому Писанню і в працях отців церкви" [15, с. 332].

У Книзі Приповістей Соломонових перші дев'ять глав являють собою трактат про Премудрість Божу, про пре-

мудрий спосіб життя. За східним звичаєм Премудрість персоніфікується і про неї мовиться не як про якість, а як про особу, здатну до промови. Таких промов, що ведуться від імені Премудрості, декілька. Вперше Премудрість виступає у 1-му розділі в 20-му вірші: "Кличе мудрість на вулиці, на площах свій голос дає, на шумливих місцях проповідує" (Кн. Пр., 1: 20,21) [3, с. 589]. Все це написано у формі єврейської поезії, і ця поетична форма дещо завуальовує приховане значення цих слів. Але мудрість набуває тут сутнісного, а не алегоричного значення, знаходячи собі підтвердження в інших місцях Приповістей Соломонових. Так, у 3-му розділі стверджується: "Господь мудрістю землю заклав, небо розумом міцно поставив. Знанням Його порозкривались безодні і кроплять росою ті хмари" (Кн. Пр., 3: 19,20) [3, с. 591].

Восьмий розділ, після декількох попередніх практичних повчань, починається 2-ю промовою Премудрості: "Чи ж мудрість не кличе, і не подає свого голосу розум? На верхів'ях холмів, при дорозі та на перехрестях стоїть он вона! При брамах, при виході до міста, де входить в двері, там голосно кличе вона" (Кн. Пр., 8: 1–3) [3, с. 595]. Аналіз змісту глави показує, що мова Премудрості розвивається у дусі інших промов: "Я, мудрість, живу разом з розумом і знаходжу пізнання розважне" (Кн. Пр., 8:12) [3, с. 595] тощо. І знову – практична мораль і повчання, що ведеться в алегоричній, за східним звичаєм, формі, коли раптом, без жодної підготовки, немов врізаються в загальний текст слова: "Господь мене мав на початку Своєї дороги, перше чинив Своїх, спервовіку, – відвіку була я встановлена, від початку, від правіку землі" (Кн. Пр., 8:22–23) [3, с. 595] – і коли знову все йде у формі звичного повчання: "Тепер же, послушайте, діти, мене" (Кн. Пр., 8:32) [3, с. 595].

В той же час слова – "спервовіку", "я майстром у нього була" мають настільки цілне враження, яке жодним чином не дає можливості тлумачити їх тільки алегорично. Навіть поетичне їх розуміння містить у собі різне значення. Взагалі все у Приповідях Соломонових дає більше упевненості говорити про Премудрість у сутнісному вигляді і зумовлює деяку інтуїцію у всій постановці питання, коли слова стосуються не якості, а говорять ніби про особу. С. Аверинцев з цього приводу зазначає, що сутнісність біблійної Премудрості Божої "здійснена у незрівнянно більшій чуттєвості, зворушливості, інтимності", які радикально відрізняють "старозавітний персоналізм" від "античного інтелектуалізму" [1, с. 220].

Отже, Премудрість як споконвічна, позачасова мудрість притаманна лише Богові. Щодо людини, то вона з часів гріхопадіння праотців жаліє людей, спасає і захищає їх. Людина може отримати мудрість. "Блаженна людина, що мудрість знайшла, і людина, що розум одержала" (Кн. Пр., 3:13) [3, с. 591]. Таким чином, набуття розуму стає завданням людини і саме він є необхідною умовою отримання нею від Бога дару мудрості, що є життям.

У Новому Заповіті в євангеліста Луки читаємо: "... мудрість Божа сказала: "Я пошлю їм пророків і апостолів..." (Лк., 11:49) [3, с. 969]. Схожий текст знаходимо у євангеліста Матвія (Мт., 23:34) [3, с. 918]. У Луки Премудрість говорить про себе в Першій особі, у Матвія ці ж слова промовляє Христос. Але таке безпосереднє отождолення євангелістами Премудрості з Другим лицем Святої Трійці не є беззаперечним, оскільки Премудрість говорить про себе як про Слово Боже. Вчення про Слово знаходимо в Євангелії від Івана. Однак у Першому Посланні до Коринтян "Божа Мудрість" згадується у відверто христологічному контексті (1 Посл. кор. 1:24) [3, с. 1066].

У богослов'ї, починаючи з перших віків християнства, софіологія також тісно переплітається з христологією. У Орігена Софія, з одного боку, отождолюється зі світом платонівських ідей, першообразами, логосами, якими за

платонівським "Тімеєм", керується при побудові космосу деміург, а з іншого – цей інтелігібельний космос постає у Орігена як особа, як лик Ісуса Христа, як Логос. Афанасій Великий і Тертуліан порівнюють також Софію з Сином Божим як другою іпостасю Трійці. Софіологічні мотиви можна знайти у вченнях таких отців церкви, як Григорій Богослов, Іоанн Дамаскін, Діонісій Ареопажит, Августин тощо, сутність яких можна визначити фразою Максима Сповідальника: "Для єдності з Богом у нас немає іншого посередника, крім Премудрості" [11, с. 225].

Однак розгорнутого вчення про Софію східне і західне богослов'я не мають. У них домінує бачення Софії як містично сприйнятої церкви, або вчення розглядається в ракурсі маріології. Таким чином, теоретичне осмислення образу Софії, той обсяг уваги, що приділяються їй у богослов'ї, не відповідають місцю і значенню цього образу, який він займає в культовій практиці, храмовій архітектурі.

Головний християнський храм Константинополя присвячено саме Софії Премудрості Божій. У Київській Русі головним храмом столиці є Софійський собор. Відома також багата софійна іконографія; не останню роль відіграє образ Софії в літургиці. Отже, можемо зазначити, що недостатня теоретична розробленість образу Софії у філології, філософії, богослов'ї парадоксально межує з широким використанням його на духовно-моральному рівні.

Л. Заднер пише про те, що Софія є загальним ім'ям багатоманітних змістів, які дуже часто відрізняються один від одного. Але всі вони відповідають цим ім'ям на одне й теж питання: про співвідношення трансцендентного і іманентного, дольного і горнього, Бога, світу та людини. На думку дослідника, софіологічні побудови не можуть бути сформовані на основі умовиводів. Вони базуються на ірраціонально-містичних речах, вимагають одкровення, екзистенційного переживання, в якому відкривається притаманна навколишньому світові софійна впорядкованість, краса і в той же час таємниця.

Вчення про Софію знаходимо в Кабалі. Воно походить з ідеї про невимовне Божество, яке, знаходячись поза всякого визначення, може бути назване ен-соф – Ніщо. Ен-соф не може пізнати ніяка мудрість і ніякий розум. Ніщо проявляється в світі через світло, що сприймається розумом і створює божественні промені, котрі становлять основні форми буття, або 32 шляхи премудрості. В Кабалі йдеться про три види премудрості, які ієрархічно співвідносяться між собою: ен-соф – мудрість закритого Ніщо, кефер – глибоко зачинена, але така, що може розкритися, мудрість Бога і хокма – таємнича мудрість, яка править за принцип для всякої земної мудрості.

У середньовічній містиці софіологію розвивали М. Екхарт, І. Таулер, Г. Сузо, а пізніше Я. Бьоме, Е. Сведенборг, Д. Пордедж. У своїх працях вони ставили питання широкого спектра проблем: від натурфілософії і етики до теорії мови і космогонії. Праці цих авторів достатньо уривчасті, насичені метафорами, іносказаннями і символами. Ключові місця в них займає вчення про Мудрість, що асоціюється із Софією Премудрістю Божою. С. Аверинцев зазначає, що їх "містична концепція «Софії» вміщує в собі як відкритість творинь перед Творцем, так і милість Творця до свого творіння" [2, с. 8].

Найбільш яскравим втіленням такого розуміння Софії була містика Я. Бьоме. В його концепції мудрість виступає у вигляді Небесної Софії, яка була духовною нареченою Адама до його гріхопадіння. У подальшому Софія виконує роль ланцюга між філософською взаємодією "так" і "ні", займає місце посередині між небом і землею, Божеством і світом, створеним і нествореним, забезпечує процес саморозкриття Божества, Його люс-

терком, в якому Божество бачить своє відображення. "Софія є, згідно зі змістом вчення Бьоме, – пише С. Булгаков, – не одкровення, а саморозкриття Божества, момент розвитку в самому Божестві. Вона безлика й імперсональна, як імперсональне і саме Божество в системі Бьоме" [4, с. 271]. Софія у Я. Бьоме пасивно-дзеркальна стосовно Бога, вона являє собою певну трансцендентальну схему світу, принцип "тілесності духу", через який пізнається Божество. Можемо підкреслити ще одну важливу рису софіології Я. Бьоме, а саме: в ній Софія утримує першообрази всіх тварей, а в тварях забезпечує наявність софійних схем.

Софійна традиція була і складовою частиною вітчизняних філософських доктрин. Серед них необхідно виокремити філософію Григорія Сковороди. Свої софійні розробки Г. Сковорода виклав у ранньому творі "Разговор о премудрости" [12, с. 94–95], витоки якого сягають вищезгаданого тексту Соломонових приповідок. Софія Премудрість просякає, за Г. Сковородою, усе суще, надаючи йому сенс і впорядкованість, вона "називається таємним законом, правлінням чи царством, по всьому матеріалу розлитим, бесконечно і без часу, тобто не можна про неї спитати, коли вона почалась, – вона завжди була, чи доки вона буде, – вона завжди буде, чи до якого місця простягається, – вона завжди є скрізь" [13, с. 329]. Отже, Софія Премудрість Божа, спричиняючи постання світу, несе йому лад, порядок, красу. "Слово божіє, поради і думки його, – пише Г. Сковорода, – це є план, що по всьому матеріалу у всесвітенній не чуттєво простягнувся, все вміщуючий і все виконуючий" [13, с. 167–168]. Відтак завданням філософії Г. Сковорода вважає необхідність помічати в усьому позачасову реальність і ідеальну причину сущого. Останнє, за Г. Сковородою, має дwonатурний характер: видиму й тілесну, невидиму й духовну натуру.

Вчення Г. Сковороди про Бога є одним із характерних прикладів вищезазначеної особливості. Бог перетворюється українським мислителем на єдине духовне начало, або "натуру", якій протиставляється "натура" матеріальна. "Весь світ, – пише Г. Сковорода, – складається з двох натур: одна видима, друга невидима. Видима називається твар, а невидима Бог. Сія невидима натура, чи Бог, у всю твар проникає і вміщує скрізь, і завжди був, є і буде" [13, с. 108]. Ця "невидима натура" ототожнюється Г. Сковородою з Премудрістю, яка вважається всезагальним законом, живою, таємничою, розливою по всьому світу і володіючою всім силою. Як зазначає Д. Чижевський, зв'язок сковородинівської концепції "невидимої натури" – Бога – з християнським вченням про Софію Премудрість Божу проглядається у властивому українському філософі уявленні про "софійний" характер світу [16, с. 92].

Він, за Г. Сковородою, розлитий у "трьох світах", з приводу яких мислитель зазначає: "Перший є загальний і світ населений, де все народжене мешкає. Цей складений з численних світ-світів і є великий світ. Другі два часткові і малі світи. Перший мікрокосм, тобто – світик, світок, або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія" [13, с. 137]. Макрокосм, тобто перший світ, світ природи постає у Г. Сковороди одухотвореним "промислом Божим", це – Божий сад, насаджений та виплеканий Софією Премудрістю. Саме тому макрокосм, природа, постає "іншим" Бога, вірніше його Премудрістю, він має софійний характер. Отже, розлитий в макрокосмі дух, космічний розум, закон через вчення про Софію Премудрість Божу в сковородинівському розумінні є ближчим до християнського Бога-Отця, ніж до інших його уособлень.

Якщо Премудрість у макрокосмі "побутового світу" являє собою Бога-Отця, то у межах мікрокосму (людини), за Г. Сковородою, вона постає Богом-Синоном. Однак на відміну від християнської традиції, Христос виступає не єдиним ликом Софії, а як один з її образів. "Вона називається образ Божий, слава, світло, слово-порада, воскресіння, живіт, шлях, правда, мир, доля, виправдання, благодать, істина, сила Божя, ім'я Боже, воля Божя, камінь віри, царство Боже і та ін. А найперші християни назвали її Христом, тобто царем, тому що одна вона управляє до вічного і тимчасового щастя всі держави, всі співжиття і кожного окремо" [13, с. 149].

Таким чином, сквородинівська доктрина про Софію Премудрість Божу щодо мікрокосму розвиває ідею про розмаїття людського буття, в якому здійснюється перехід людини від "буденної свідомості" до "філософської". І в цьому сходженні велику роль відіграє "серце". Воно, в свою чергу, характеризує "внутрішній" світ людини, її символічне, піднесене, величне, прекрасне світосприйняття. Страх, любов, почуття прекрасного, розуміння світу як символу – це та "сердечна стежка", що веде за Г. Сковородою, до філософської мудрості, софійної, екзистенційної закономірності у бутті.

На терені третього світу, символічного світу Біблії, Софія Премудрість Божя постає у Г. Сковороди "безначальною істиною", прихованою за книгами Старого й Нового Заповітів. "Таїлася вона і під священними обрядами, наприклад, під тиском пасхи, під обрізаннями та ін. Закривалась вона ніби під різновидним маскарадом, і під світськими історіями, наприклад, під повістю про Ісаву й Якова, про Саула і Давида та ін. і лише таємною своєю присутністю робила ті книги мудрими" [13, с. 148]. Тому читання текстів "символічного світу" допомагає людині вступити на терени Святого Духа і сягаючи його першоджерела – Софії Премудрості Божої, піднятися від тілесного споглядання до споглядання духовного, присвятити себе внутрішньому, безпосередньому єднанню з Божественною Трійцею. Натомість Г. Сковоро-

да вважає, що перетворення людини з "ветхої" на нову, новозавітну можливе лише за умов подолання "зовнішньої людини", входження у внутрішній, духовний контакт з Божественною Трійцею через "розливу" навколо Софію Премудрість Божу.

Отже, софія, як принцип філософування, має давню історико-філософську традицію. Кожний з етапів по-своєму "вимальовує" змістовне наповнення даного концепту. Однак незмінним залишається насиченість його інтенціями Мудрості, Жіночості, Вічності, які конструюють внутрішній життєвий світ особистості.

Список використаних джерел:

1. Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской / С. С. Аверинцев // Софія – Логос. Словник. – К.: Дух і літера, 1999. – С. 214–243.
2. Аверинцев С. С. Концепція Софії і значення ікони / С. С. Аверинцев // Софія – Логос. Словник. – К.: Дух і літера, 1999. – С. 6–13.
3. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – К.: Українське біблійне товариство. – 2002. – 1159 с.
4. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцание и умозрение / С. Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
5. Гомер. Іліада / Гомер. – К.: Дніпро, 1968. – 462 с.
6. Кессиди Ф. Х. К проблеме происхождения греческой философии / Ф. Х. Кессиди // Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М.: Мысль, 1988. – С. 198–221.
7. Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении / А. Ф. Лосев. – М.: ЧеРо, 1998. – 190 с.
8. Лосев А. Ф. Комментарии / А. Ф. Лосев // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 3. Ч. 2. – М.: Мысль, 1972. – С. 569–649.
9. Лосев А. Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии / А. Ф. Лосев // Ученые записки МГПИ. – 1953. – Т. 72. – Вып. 3. – С. 53.
10. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 525 с.
11. Максим Исповедник. Творения. Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник. – М.: Мартис, 1993. – Т. I. – 354 с.
12. Сковорода Г. С. Разговор о Премудрости / Г. С. Сковорода // Сковорода Г. С. Повне зібрання творів у 2-х т. – Т. 1. –К.: Наукова думка, 1973. – С. 94–95.
13. Сковорода Г. С. Трактати. Діалоги / Г. С. Сковорода // Сковорода Г. С. Повне зібрання творів: у 2-х т. – Т. 1. –К.: Наукова думка, 1973. – С. 126–465.
14. Топоров В. Н. Древнегреческая софия: происхождение слова и его внутренний смысл / В. Н. Топоров // Античная балканистика. – М.: Наука, 1973. – Вып. 3. – С. 45–54.
15. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 839 с.
16. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Д. Чижевський // Праці українського наукового інституту. – Варшава, 1934. – Т. 24. – Кн. 1. – Серія філософська. – С. 15–92.

Надійшла до редколегії 25.06.2014

Е. А. Харьковщенко

СОФИЯ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ГЕНЕЗИС ПОНЯТИЯ

Раскрыт процесс формирования понятия "софия" в историко-философской традиции, в которой понятие-символ трансформируется в принцип выражения абсолютного бытия в бытии мира и человека, в олицетворенную мудрость Бога (иудаизм и христианство), в экзистенциально-персоналистическую закономерность бытия "внутреннего человека" (Сковорода). Причем, София как Премудрость Божия пребывает как в откровении самого Бога, так и его проявлениях, что отражено в храмовой архитектуре и иконографии православного Востока.

Ключевые слова: София, мудрость, софиология, София Премудрость Божия.

Y. Je. Kharkovshchenko

SOPHIA: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL GENESIS OF THE CONCEPT

The article represents the genesis of "Sophia" concept within historical and philosophical traditions, where this concept-symbol transforms into the principle of expression of absolute existence of the universe and human beings, into the embodied Wisdom of God (in Judaism and Christianity), into the existentially-personalistic "inner human life" law (G. Skovoroda). Moreover, Sophia as the Wisdom of God resides in the Revelation of God and its manifestations, which is well represented in temple architecture and iconography of Orthodox East.

Keywords: Sophia, wisdom, sophiology, Sophia the Wisdom of God.

УДК 2(071.4)

А. М. Колодний, д-р філос. наук, проф.,
Б. О. Лобовик, д-р філос. наук, проф.

ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ: СПЕЦИФІКАЦІЯ ПРЕДМЕТНОЇ СФЕРИ

Історіософія релігії розглядається як особня, що вирізняється і від філософії релігії, і від історії релігії галузь академічного релігієзнавства, що зорієнтована на з'ясування сутності і сенсу реального процесу розвитку релігійного феномену, відтворення загальних закономірностей і періодизації історично-релігійної еволюції.

Ключові слова: історіософія релігії, історія релігії, закономірності релігійного процесу, періодизація релігійної динаміки.

Актуальність заявленої теми визначається необхідністю внутрішнього розвитку релігієзнавства як гуманітарної сфери наукового знання, специфікації предмет-

ного поля історіософії релігії. Враховуючи відсутність усталеної традиції вітчизняного рефлексування з даної теми, слабкість імплементації досягнень західної філо-