

УДК 091.14.
ГРНТИ 0291.

**СОФИЯ КАК СИМВОЛИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА ЕВРАЗИЙСКОЙ СОБОРНОСТИ
В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

DOI: 10.31618/ESU.2413-9335.2021.2.85.1339

Бильченко Евгения Витальевна

*доктор культурологии, профессор кафедры культурологии и философской антропологии
Национального педагогического университета имени М.П. Драгоманова,
ведущий научный сотрудник Института культурологии
Национальной академии искусств Украины,
г. Киев, Украина.*

ORCID 0000-0001-9662-0594

UDC 091.14.
GRNTI 0291.

**SOPHIA AS A SYMBOLIC FORMULA OF THE EURASIAN COLLEGIALLY
IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY.**

Bilchenko E. V.

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена соотнесению образа-понятия Софии как символа единства мира в культуре с идеей евразийства как соборности в русской религиозной философии XIX-XX веков. **Цель исследования** – компаративный анализ формулы-сигнатуры «София» в авторских рецепциях соборности в русской религиозно-философской мысли сквозь призму идеи евразийства как архетипа восточнославянского Логоса. Архетип евразийской соборности как структурный элемент мирового единства отслеживается от имплицитных исторических истоков в древнерусском средневековье до экспликации данного понятия в Новом времени. **Гипотеза исследования** – обоснование предположения о том, что евразийская идея соборности как идея синтеза Запада и Востока восходит своими культурно-историческими корнями к архетипу Софии и переживает определенные трансформации от преמודерна через модерн и постмодерн к неомодерну, не теряя при этом своей теоретической актуальности и прикладной значимости в качестве механизма интеграции традиционализма, универсализма и персонализма. **Методы исследования:** диалектический метод, структурно-функциональный анализ, феноменологическое описание, герменевтическая интерпретация, философская компаративистика, универсальная этика диалога и семиотика культуры. **Результат исследования** – историческое отслеживание эволюции софиологии от времен Древней Руси через эпоху Просвещения до позднего модерна в контексте соборного евразийства, символически воплощенного в образе-понятии Софии в русской религиозной философии с типологизацией её основных признаков (мессианизм, провиденциализм, мистериальность, западничество и славянофильство как диалектическое единство). **Выводы:** интерпретация концепции евразийства как проявления русской религиозно-философской идеи соборности, а идеи соборности – как проявления символического феномена Софии, которая снимает противоречия иллюзорных дихотомий (универсализм – партикуляризм, модернизм – традиционализм, теизм – атеизм и т.д.) в пользу гармоничного единства мира Запада и Востока на цивилизационном, социальном, культурном и ментальном уровнях.

ABSTRACT

The **background** of the article is connected with the correlation of the image-concept of Sophia as a symbol of the unity of the world in culture with the idea of Eurasianism as collegiality in Russian religious philosophy of the 19th-20th centuries. **The purpose of the study** is a comparative analysis of the signature formula «Sophia» in the author's receptions of collegiality in Russian religious and philosophical thought through the prism of the idea of Eurasianism as the archetype of the East Slavic Logos. The archetype of Eurasian collegiality as a structural element of world unity is traced from implicit historical origins in the Old Russian Middle Ages to the explication of this concept in the New Time. **Research hypothesis** - substantiation of the assumption that the Eurasian idea of collegiality as an idea of synthesis of the West and the East goes back in its cultural and historical roots to the archetype of Sophia and undergoes certain transformations from premodern through modern and postmodern to neo-modern, without losing its theoretical relevance and applied significance as a mechanism for integrating traditionalism, universalism and personalism. **Research methods:** dialectic method, structural and functional analysis, phenomenological description, hermeneutic interpretation, philosophical comparative studies, universal ethics of dialogue and semiotics of culture. **The result** of the research is a historical tracing of the evolution of sophiology from the times of Ancient Rus through the Age of Enlightenment to late modernity in the context of collegiality of Eurasianism, symbolically embodied in the image-concept of Sophia in Russian religious philosophy with the typology of its main features (messianism, providentialism, mystery, Westernism vs Slavophilism as a dialectical unity). **Conclusions:** interpretation of the concept of Eurasianism as a manifestation of the Russian religious and philosophical idea of collegiality, and the interpretation of idea of collegiality as a

manifestation of the symbolic phenomenon of Sophia, which removes the contradictions of illusory dichotomies (universalism - particularism, modernism - traditionalism, theism - atheism, etc.) in favor of harmonious unity of the world of the West and the East on the civilizational, social, cultural and mental levels.

Ключевые слова: София, Логос, евразийство, соборность, русская религиозная философия, универсализм, партикуляризм, традиционализм.

Key words: Sophia, Logos, Eurasianism, collegiality, Russian religious philosophy, universalism, particularism, traditionalism.

Постановка проблемы и гипотеза исследования. *Соборность* как модель мышления, ориентированная на выражение индивидуальной субъектности через коллективную и наоборот, имеет множество символических ипостасей, среди которых одну из главных ролей играет идея *евразийства* в отечественной культуре. Русская религиозная философия со второй половины XIX по первую половину XX веков формировалась не только как богословская, но и как философская, культурологическая, политологическая, социологическая, этико-эстетическая традиция, в диалоге-конflikте весьма противоречивых парадигм, объединенных частично позитивно-диалектической онтологией гегельянства, классической метафизикой платоновско-кантовского канона и мессианским идеализмом. Она, безусловно, являлась надстроечным отражением развития капиталистических отношений в Российской империи, но её роль как *макротекста* - самобытного мировоззренческого комплекса полифонических смыслов и значений – трудно свести лишь к редукционной суперструктуре ментальности, иллюзорно отражающей инфраструктуру экономики. Скорее, речь идет о целостном Логосе, архетипе, символе, имеющими автономное значение и оказывающие обратное влияние на общественный уклад: поэтому смыслы русской религиозной философии в качестве методологической эпистемологии можно прояснить на базе междисциплинарного синтеза, отдающего приоритеты экономике марксизма и отдающего приоритеты аксиологии веберизма. С позиций же лакановского психоанализа, Логос русской религиозной философии – это целостная модель Вселенной, *Символическое Реальное*, которое концентрированно отображает образ-понятие «*София*», рассматриваемая нами в контексте данной работы как *ключевая репрезентанта идеи диалога Европы и Азии, Запада и Востока*.

Естественно, что в контексте церковной догматики идея Софии на протяжении довольно длительного времени, начиная от феминных изысканий В.С. Соловьева, сильно повлиявшего на лирику А.А. Блока, считалась проявлением *внутреннего конфессионального инакомыслия*, ставившего адептов русской религиозно-философской мысли в положение «*чужих среди своих*» и «*своих среди чужих*», поскольку догматическими атеистами они идентифицировались как верующие, а догматическими верующими – как «атеисты» (о подобной маргинальности вполне автобиографически рассуждают протестантский

пастор П. Тиллих [1, с. 162-164] и православно настроенный поэт Б.Л. Пастернак в романе «Доктор Живаго» на примере судьбы расстриженного священника толстовского типа Веденяпина [2]: оба героя, философский герой П. Тиллиха и художественный персонаж Б.Л. Пастернака, воспринимают Христа в духе негативной теологии фрейдомарксизма: как *субъекта «истины-события»*, изменившего ход истории, повлиявшего на ускорение разворачивания в Европе и Азии «осевого времени», направленного на духовное единение Запада с Востоком, – как в рамках религиозности, так и вне её).

Ситуацию с церковной критикой софиологии во многом изменило творчество священников П.А. Флоренского [3], каноническая эстетика иконы которого раскрывала символику Софии в герменевтическом контексте Церкви, а также С.Н. Булгакова [4, с. 74-78], предвосхитившем культурологические размышления о софийных символах советского филолога С.С. Аверинцева [5, с. 230-245]. В любом случае, если рассуждать чисто феноменологически, восприятие Софии как «четвертой ипостаси Троицы» явно противоречит христианскому канону, но имеет для нас научно-философский, исторический и культурологический интерес, поскольку интерпретируется как одна из метафорических и эпистемологических форм выражения идеи евразийства – как в светском, так и в богословском контекстах.

Гипотеза нашего исследования состоит в том, что мы предполагаем, что так называемая «*София*» как обозначение единства Бога, мира, человека, познания является символическим текстом (формулой-сигатурой), полифонические смыслы которого передают идею диалога Запада и Востока, Европы и Азии, не только на цивилизационном, но и на метафизическом и семантическом уровне.

Историография проблемы. Проблема пограничного положения России между Европой и Азией как базовый цивилизационный паттерн евразийства всегда занимала ведущую роль в истории отечественной философии (при всей полноте онтологических адекватностей понимания нами паттерна как *мифа*, интерпретируемого в качестве *аутентичного сакрального феномена*, не терпящего геополитической значимости, экономической влияния, культурной мощи, психологической, сознательной и бессознательной, силы – в любых контекстах и хронотопах, поскольку речь идет о синтагмальной структуре реально-символического языка, а не о воображаемом парадигмальном значении). Наибольшей дискуссионной яркостью в

разрешении вопроса евразийства занимались Н.А. Бердяев и В.С. Соловьев, П.Я. Чаадаев и А.С. Хомяков, Н.Я. Данилевский и Л.П. Карсавин, П.А. Флоренский и П.Н. Савицкий, Г.В.Флоровский и П.П. Сувчинский, разработки которых уже достаточно изучены, как в историко-философском, так и в культурологическом аспектах.

Для нас же отдельный интерес представляет собой *евразийство как духовный символ*, воплощенный в *многообразии архетипов Софии в культурно-историческом процессе*. София является *«евразийской»* и *по содержанию* (выражает идею единства мира), и *по форме* (софиологические символы Запада и Востока – крайне сходны). Иными словами, мир, желая быть единым, создает сходные образы и идеалы единства. София как образ-понятие имеет немало созвучного с подобными ей, но при этом имманентно альтернативными друг другу идеями в западноевропейском дискурсе от универсализма к партикуляризму, от модерна через постмодерн к неомодерну (например: «начало массы» Р. Гвардини, «точка Омега», или «Сверхжизнь», П. Тейяра де Шардена, «интегральный гуманизм», или «персоналистическая демократия», Ж. Маритена, идея Иного как Женского в философии диалога Э. Левинаса, универсально-этический «радикальный разрыв» в светском павликианстве постлакановского фрейдомарсистского психоанализа А. Бадью и т.д.). Кроме того, образ Софии уходит своими корнями в отдаленный преמודерн: в древнееврейские, античные и раннехристианские представления о Мудрости Отца, блестящий компаративный анализ которых предоставляет уже упомянутый нами С.С. Аверинцев, а также – в дальневосточные рецепции высшего монистического единства относительностей, зафиксированные в буддийских (включая дзен) образах «шуньяты» («Пустоты») и Анатмана («Не-сущности»), которые, однако же, суть высшее невысказанное парадоксальное сущее; аллюзии на софийность бытия обнаруживаем в индуистской концепции единства Атмана и Брахмана в Адвайте-Веданте, в архетипе древнекитайского «Дао», которое творит, не творя, и артикулируется без артикуляций.

Сходные идеи не могли не возникнуть и в византийской патристике – одном из главных духовных источников русской религиозной философии, – причем как в её ригористском, ортодоксальном лагере (Иоанн Дамаскин, патриарх Игнатий, Симеон Новый Богослов, Константин Кирилл Философ), так и среди первых религиозных рационалистов Магнарвской Академии в Константинополе, с их лояльностью к «внешней философии» (Михаил Пселл, Сотирх Пантевген, Михаил Глика, Евстратий Никейский) [6]. Нас интересует, как древнерусские книжники, несомненно, ознакомленные с переводными источниками из Царьграда, могли имплицитно и косвенно выражать идею Софии как идею мирового всеединства, повлиявшую позднее на русскую философскую мысль и ее

континентальный цивилизационизм.

Изучая идейные источники «софиологии», мы обратились к творчеству мало известного, не оставившего после себя достаточного числа письменных сочинений, полемиста, ритора, политика и богослова, митрополита *Климента Смолятича*, известного тогдашней элитарной публике своей остро дискуссионной эпистолярной перепиской о «тщеславии» с новгородским пресвитером Хомой [7, с. 180-190] (судя по простоте обращения, прежним другом Климента, рукоположенного в киевские митрополиты князем Изяславом Мстиславичем в 1147 году без согласия Константинополя и вызвавшего этим самым предсказуемый гнев сторонников византийского канона на Севере Руси). Из немногочисленных сочинений Климента (например, из приписываемого ему по стилистике изложения «Слове о любви Климента» [8]) вырисовывается основанный на ранних, эгалитарных, демократических традициях христианской миссии Кирилла и Мефодия образ *Божественной Мудрости* (визуальными аналогами которой стали соборы Святой Софии в Киеве и в Новгороде), воплощенный в Богородице, сравниваемой Климентом с «вавилонской печью» [Дан. 3:25] и «неопалимой купиной» [2М. 3: 2-3].

Существует мнение, что на творчество Климента Смолятича, действительно не лишено властного самолюбия, повлияла популярная в ту пору популярная прозелетическая идея Киева как «Второго Иерусалима» (прообраза «Третьего Рима» – еще до концептуализации данной идеи в Москве), ибо покровителем поставленного неканоническим путем митрополита был оглашен сам *Святой Климент* – четвертый римский папа, часть мощей которого была вывезена из Корсуна (Херсонеса) князем Владимиром Великим в качестве трофея и установлена в Десятинной церкви, названной Титмаром Магдебургским «заступником всея Русской земли» [9, с. 37-39]. Заинтересованность «латинян» в подобной «вестернизации» Руси при конкуренции с Константинополем – вполне ясна: недаром в «Слове на обновление Десятинной церкви» XI-XIII веков, впервые опубликованном в 1850 году М.А. Оболенским по списку XVI века (исходя из его же хронологической оценки), изданном из его же собственной библиотеки, но не приведшем впоследствии к обнаружению новых рукописей (!) [10], проводится типичная для восточнославянской публицистики кирилло-мефодиевского, посреднического и объединительного, направления мысль о *моральном единстве человека и человечества* как отправной точки *продвижения христианской традиции по миру: от Рима к Константинополю и от Константинополя к Киеву (далее – к Москве)*, когда города-конкуренты (временные очаги-пристанища истинного события) были одновременно соперниками и друзьями в ходе странствий «блуждающей истины» от донора к реципиенту, от Отца к Сыну, пытающемуся, по меткому замечанию культуролога Ю.М. Лотмана,

занять место донора в семиосфере и стать центром излучения сакрального света [11, с. 231-232]. Недаром в «Житии» Константина Кирилла Климента Охридского упоминается его единственная светоносная невеста – философия, мудрость, София, – явившаяся ему как Откровение и возвестившая о миссии просвещения народов [12].

В любом случае, в усилении в позднем средневековье культа Святого Климента в Южной Руси и в сочинениях Климента Смолятича, вызвавших шквал «антилатинских» посланий» от того же Фомы, мы усматриваем становление *специфического антропологического идеала, проложившего себе путь от Древнего Киева через средневековую Москву до императорской России на основании образа Софии как символической ипостаси* и софийности как морально-духовного принципа. Суть этого идеала состоит в синтезе, условно говоря, «азиатских», восточных (в эллинистическом понимании) принципов мистериального коллективизма, пришедшего от «греков», с «европейскими», западными (в романо-германском смысле) принципами рационалистического коллективизма, заимствованных у «латинян». Результатом диалогического сочетания данных принципов стал *евразийский паттерн человека в равной степени богатого и «духом», и «разумом», и верой, и ученостью*, способным на воплощение Логоса в чисто практическом деянии, о чем и пишет позднее Владимир Мономах в своем педагогическом наставничестве [13].

Ядром антропологического контента Софии является сходная с античным идеалом калокагатии *гармония эмоционально-чувственного, интеллектуального и практического начал в человеке*, при котором «любомудрие» является не чистым созерцанием, а инструментом познания мудрости Бога посредством самопознания и символического прочтения Библии, экзегетическое толкование которой, тем не менее, должно удерживаться в четких герменевтических границах, заданных догматикой. Мы не исключаем, что восточно-западные мотивы в творчестве древнерусских книжников, такие как: диалогичность, универсализм, соборное правление как феномен правовой и моральной симметрии (симфонии, сизигии, синергии) властей государства и церкви – в противовес византийскому цезаропапизму и римскому папоцезаризму, – мировая открытость, ориентация на Премудрость Бога, вера в присутствие трансцендентного начала в имманентном мире как в месте встрече божественного и человеческого начал, убежденность в возможности познания Бога через «тварь» и истекающее отсюда оправдание плотского бытия, метафизическое обоснование красоты во Христе, порою слишком вольная экзегеза и т.д. – были следствием «двоеверия» как феномена религиозного синкретизма язычества и христианства. Но мы также не исключаем не до конца верифицируемой, но существующей

возможности влияния на наших предков античной традиции от Сократа, Платона, Аристотеля, Сенеки, Диогена и многих других философов, несмотря на то, что их упоминания, многократно пропущенные через «прокси-сервера» переводческих византийских текстов, зачастую носят чисто ритуальный, фатический (симулятивный) или нарочито автобиографический характер, подчеркивая желание автора показать одновременно свои христианское смирение и языческую образованность согласно моде того времени.

Упомянутые нами культурные архетипы, фиксирующие образ Христа как *вочеловеченного (через Деву Марию) творческого Логоса*, несмотря на значительный хронотоп, отделяющий Древнюю Русь от философии С.Н. Булгакова или П.А. Флоренского, не могли не повлиять на *позитивную метафизику всеединства, синтеза Запада и Востока во Христе как в символе кенозиса* – крайней негативной точки вхождения субъекта в нулевую игру структуры, из глубин которой восстанавливается его чистая самость как универсальность и сингулярность одновременно. Позиция и негация, метафизика и диалектика, традиция и новация, революция и консервация, синтагма и парадигма, статика и динамика, история и структура, мужское и женское, Запад и Восток – в данной ситуации семиотически скрещиваются.

Цель исследования – комплексный компаративный мировоззренческий анализ образа-понятия «София» в русской религиозно-философской мысли в контексте символического воплощения соборной идеи евразийства как архетипа восточнославянского Логоса: от имплицитных исторических истоков данного архетипа в средневековье до экспликации данного понятия в модерне. При этом мы будем использовать обозначения: «концепт», «образ-понятие», «формула-сигнатура» – для передачи *синкретической полифонической природы Софии* как многозначного текста, продукта одновременно художественного и логического мышления, прошедшего эволюцию от философемы к философской категории, от прообраза евразийской идеи к самой теоретически оформленной идее.

Изложение основного материала. Характерными признаками русской религиозной философии второй половины XIX – первой половины XX веков, сложившимися не без влияния софиологии, являются *провиденциализм, диалектическое единство и борьба западничества («либерализма») и славянофильства («консерватизма») и мистериальность*. Раскроем по очереди каждый из этих признаков, подчеркнув в каждом из них наличие «софийного» и евразийского подтекстов. Начнем с провиденциализма. *Провиденциализм* предполагает *напряженное, мессианское, эсхатологическое переживание истории как «истины-события»* (А. Бадью) [14], истоки, смысл и конечная цель которой восходят либо к *универсальному сингулярному деянию субъекта* по принципу

апостола Павла (как у Л.П. Карсавина) [15], либо к коллективному партикулярному цивилизационному *Dasein* сообщества (как у В.С. Соловьева [16]). Мессианство рассматривает грядущее как *страстное ожидание отсроченного события Откровения*, в результате которого произойдет *духовное преображение человечества в единую мистическую сущность* (у В.В. Зеньковского – «единоцелостность» [17]). При этом данная интуиция имеет огромное множество интерпретаций от западничества – к славянофильству, но роднит все эти интерпретации одно: провиденциализм предполагает *несколько слияний* (светскости и религиозности, церкви и государства, государства и народа, народа и мира, Запада и Востока), осуществить которые способна некая сила, обладающая *метафизической вселенской отзывчивостью* А.С. Пушкина и Ф.М. Достоевского. Как метафизик В.С. Соловьев в качестве такой силы видел Россию – женское воплощение архетипа, *не одолевающего, но поматерински вбирающего в себя смерть через победу над ней жизни* (аналог в виде так называемого ночного режима «ноктюрн» можно увидеть в структурной антропологии «имажинера» у Ж. Дюрана [18]). *Ноктюрн Ж. Дюрана и София как Женское* у В.С. Соловьева представляют собой семантически подобные формулы-сигнатуры.

Метафизика Всеединства В.С. Соловьева, одного из основоположников понятия «София», предполагала, что будущее будет осуществляться в некой онтологической истории, способной преодолеть человеческий эгоизм и, тем самым, спасти индивидуальность как образ всеобщности посредством соборности, путем самореализации через самоотдачу, когда целое выражает себя через малое и наоборот. Мы рискуем предположить, что индуистская идея недualityного единства Атмана и Брахмана близка к подобному монизму. В.С. Соловьев не идеализирует истоки истории посредством перенесения современной аборигенной экзотики на археологическую этническую архаику, как это часто встречается в вульгарном консерватизме, наоборот: подобно универсалистам П. Тейяру де Шардену, Э. Фромму, К. Ясперсу, А. Бадью, он говорит о том, что будущий идеальный строй, который будет представлять из себя «*вселенскую теократию*», родится из морального усовершенствования человечества на почве единения соборности и персонализма, коллективизма и индивидуализма, личности и социальности, интеграции принципов универсализма, партикуляризма и сингулярности. Человеческая единица является воплощением вселенской общности, вселенская общность, как «море», реализуется, в «капле» одного человека, один человек существует как экзистенция лишь на грани с Другим, отличия которого (западные или восточные) сохраняются, но не приобретают раскалывающего, деструктивного значения на фоне всеобщих универсалистских приоритетов.

Результатом подобной экзистенциальной коммуникации каждого с каждым станет

состояние *религиозного единения в любви*, осуществляемой через веру как убеждение, надежду как упорство и деятельностный труд как моральное практическое знание. Ядром этого грядущего состояния общества явится так называемое «*Богочеловечество*» – новая категория людей, признаками которой должны стать синтез Запада и Востока, телесное бессмертие как массовое уподобление Христу и живая (соборная, открытая, внутренне переживаемая и солидарная) Церковь [19]. Даже, если феноменологически рассматривать метафизику Богочеловечества в качестве чистой мифологемы, нельзя не отметить, что ее обоснование у В.С. Соловьева базируется на *сложнейшей многоступенчатой диалектике*, при которой он, применяя *гегельянский метод*, накладывает друг на друга *четыре триады*, соревнуясь в изысканной комбинаторности едва ли не с самим даосским текстом «И цзин», состоящим из нумерологических сочетаний гексаграмм и триграмм: *три силы в пространстве* (Запад, Восток, Россию); *три фазы во времени* (язычество, христианство, Богочеловечество), *три ступени общественного организма* (материя, форма, абсолют) и *три сферы деятельности субъекта* (творчество, знание, практика).

При этом мессианизм у В.С. Соловьёва, особенно позднего, например, в работе «Оправдание добра», 1894-1896 годов [20] не носит характер идеализации исключительно своей нации как гаранта спасения человечества, но восходит к универсализму, к интернациональному потенциалу национального начала. Данная диалектика, для сравнения, у другого русского религиозного философа более западного направления, Л.П. Карсавина имеет вид структуры «*первоединство – разьединение – возьединение*» [15] и отражает ход эволюции человечества от слепого оргиастического слияния нехваток (символического единства в мифе) через осознание нехватки как отличия (воображаемого Другого) к сознательному единству с Другим и другими (ближними) на основании любви как действительности (Реального): нельзя не отметить близость моделей диалектики В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина к *современному психоанализу*, в частности к «*кольцам Борромео*» Ж. Лакана [21], что подтверждает выдвинутое нами в начале статьи предположение относительно *постепенного продвижения идеи евразийства* от древнеиндийской преמודерной символики Адвайты-Веданты через Логос, воплощенный в русскую модерную религиозно-философскую мысль, к западному теоретическому постмодерну и неомодерну, структурализму и постструктурализму.

Продолжим тему в рассмотрении *диалектики западничества и славянофильства* как единства и борьбы противоположностей европейского и азиатского начал в русском Логосе. В «Философских письмах» П.Я. Чаадаева обнаруживаем, что идеалом духовности как сущности организма культуры является *Западная Европа эпохи средневековья*, которую автор

подчеркнуто противопоставляет техногенной западной цивилизации модели США [22]. Именно к романо-германской старине и должна стремиться, по мнению П.Я. Чаадаева, Россия, освобождаясь от *византийского наследия* тотальной репрессивной государственности. Незамедлительный ответ последовал со стороны славянофила А.С. Хомякова, который в написанной в 1839 году работе «О старом и новом», сочиненной философом не для печати, а для интеллектуальных вечеров в доме И.В. Киреевского в Москве, создал развёрнутую *семиотическую арену борьбы за «блуждающую» истину христианства нескольких центров*: романо-германского, египетского, сирийского, византийского и российского [23]. Если первый обвиняется им в гордыне, с которой связан католический индивидуализм, и в буржуазном этосе Реформации, второй и третий – в болезненном мистицизме, унаследованном от фараоновской архаики, четвертый – в чрезмерной государственной «пышности», то пятый (российский) в конкуренции очагов «блуждающей» от локации к локации истины побеждает в качестве юной цивилизации «новых мехов» благодаря простоте веры, ясности и покою. Так постепенно донор и реципиент меняются местами в восприятии культурного наследия. При этом российский центр не исключает, а вбирает, подобно дюрановскому ноктюрну (хотя федоровская модель и жестче соловьевской) все остальные рефлексии, интерпретации, рецепции христианства: рациональную западную, мистическую сирийско-египетскую и чувственную эллинскую. Напомним: София есть состояние единства мира, где все его части – взаимно зависимы: Бог воплощается в мире, мир содержит в себе Бога, человек, существуя в мире, несет свое божественное начало через персональный духовный разум, при помощи которого он постигает сакральное в себе и возвращается, вновь-таки, к Богу (сравним: у философа диалога школы «Свободного еврейского дома учения» XX века, соратника М. Бубера, физически неизлечимо больного мыслителя-антифашиста Ф. Розенцвейга мир представлен как диалектическое движение по мистическому треугольнику «Бог – Вселенная – человек» посредством взаимно связанных процессов *творения, откровения и спасения*, то есть, воссоединения, завершения цикла, вбирания всего во всё [24]).

Логика впитывания (по типологии диалога культур у Н.Я. Данилевского, «удобрения» [25]), когда цивилизация не изолируется от «плохого Другого», не подавляет его «жестким» путем колонизации и ассимиляции как Чужого и не унижает «мягкой силой» постколонизации и аккультурации в качестве «хорошего Другого», подводит нас к раскрытию *третьего принципа русской религиозно-философской мысли*, в котором София, на наш взгляд, представлена особенно ярко. Речь идет о *мистериальности*. И здесь мы позволим себе циклически завершить исследование, вернувшись к истокам формулы-

сигнатуры Софии как ключевого символа соборности в русской мысли.

Мистериальность – это преобладание в греко-православных представлениях религиозно-философской мысли восточного Logos (духовности, веры, созерцательности) над западным Ratio (интеллектуальностью, разумом, практичностью). *Философия служения versus философия потребления* в свете условной культурологической парадигматики «Восток – Запад», используемой человечеством для первичной типологии культуры, ныне не является *абсолютной цивилизационной оппозицией*. Разнообразие в дихотомию вносит само время: капиталистическая темпоральность в одинаковой мере погружает в мир глобального цифрового мультикультурного сетевого общества и Восток, и Запад, каждый из которых теряет нетронутую и непроницаемую целостность своей символической идентичности в пользу имманентной социальной *внутренней травмы – базового раскола между богатыми и бедными внутри каждого региона*. И на Востоке встречаются жажда прибыли и погоня за наживой, и на Западе – бескорыстие и аскеза. Но не станем и гиперболизировать данную *марксистскую корректировку цивилиционизма*.

Во-первых, исходя из марксистской же логики, в силу сохранения базовой травмы между «ядром» и «периферией» глобальной экономики разница между Западом и Востоком сохраняется, если не считать ныне бурно развивающегося альтернативного глобализма современного Китая, но он построен на традиционных, а не на неolibеральных механизмах. Во-вторых, с философско-культурологической точки зрения, исторически так сложилось на протяжении довольно длительного времени, что мистицизм православия опирается на социальную Софию как на соборность (коллективный Логос, симфонию, сизигию, синергию сил), а рационализм католичества – на социальную свободу рациональной личности как основу либерал-демократии («машину желаний», табуированную в модерне и трансгрессируемую в постмодерне). Влияние сакральных смыслов на типы экономических, политических и духовных светских культур четко артикулируется в социологии М. Вебера. Итак, Запад, несмотря на всю гетерогенизацию современного мира, – атомарно индивидуален, а Восток – соборно коллективен. Субъектом соборности православного Востока предстает Церковь как целостный духовный организм. И здесь мы наблюдаем интереснейший парадокс: сама Церковь, на каноническом уровне отрицая Софию как догмат, является «софийной» по своему ценностному и смысловому контенту, поскольку в ней имеет место *тождество целого и малого, закономерного и случайного, общего и частного, универсального и персонального, всего со всем*. Именная такая Церковь является формулой счастья и сигнатурой мудрости (Софии).

Между церковными учениями о соборности

эпохи Древней Руси и современными учениями русской религиозной философии существует особый исторический «люфт», который представляется нам недостаточно рассмотренным с точки зрения хронотопа Софии. Речь идёт о доктрине «счастья», выстроенной предком В.С. Соловьева Г.С. Сковородой. В «Разговоре пяти путников об истинном счастье в жизни» [26] счастье, недавно бывшее предметом мировых дебатов между С. Жижееком и Дж. Питерсоном, автором, жившем в эпоху Просвещения, толкуется как *интегративная категория, которая сочла в себе сразу два прообраза: социалистическую ценность равенства и капиталистическую ценность свободы*. И достигается эта симметрия эквивалентности и неэквивалентности исключительно посредством духовной традиции любви. Рассмотрим её пошагово, следуя логике самого великого мыслителя, поэта, педагога и музыканта. Счастье – это *образ жизни, соответствующий природе человека* (для сравнения: в современном концептуальном аппарате постлакановского психоанализа – «*верность событию истины*» по А. Бадью). Образ жизни в соответствии с собственной самостью предполагает *изначальную невозможность катафатического определения счастья*, поскольку самость, сущность, природа субъекта выходят за пределы логических позитивистских определений и тотальных словесных формулировок. И в этот самый момент Г.С. Сковорода становится богословом и прибегает к *апофатике*: счастье можно определить, *исключив* из его контента то, что им *не есть*. Критерием исключения является *теодицея*: оправдание бытия Бога предполагает *равную доступность* счастья как основы природы человека *для каждого*. Исходя из этого исключения, счастьем не являются ни внешняя красота, ни богатство, ни слава, ни образование, ни должность, ни место и время проживания, ни физическое здоровье, ни материальный комфорт, ни развлечения, – ибо эти состояния и качества доступны не каждому. Так, из содержания счастья полностью исключается символический, культурный и материальный капитал, имидж, репутация, социальные роли и общественные статусы – всё «внешнее» – и делается вывод о его исключительно внутреннем генезисе.

Итак, если счастье – субъективно, оно должно быть связано с главным, что есть в субъекте, с его *Реальным*, то есть – с *божественным опытом*. *Сакральное* является великой мистической правотой души человека, противоречащей грамматике, поэтому до конца счастье не может быть высказанным, как некий *подтекст текста* (в понимании традиционных культур Востока и современного западного психоанализа – *зияние, вакуум, «Пустота», шуньята*). Пребывание в счастье определяется по степени независимости человека от земных благ, по его пренебрежению мирскими прихотями («Мир ловил меня, но не поймал» – на могильной надписи, завещанной самим Г.С. Сковородой): на Востоке – это

состояния медитации, мокши, нирваны, сатори; на христианском Западе – это молитва, исихазм, пещерное уединение, исповедь, метанойя; в современном психоаналитическом дискурсе – это прорыв в Реальное сквозь «швы» Символического, *высвобождение из цепочки воображаемых господствующих означающих*.

Счастье, следовательно, проявляется в *экзистенции, трансценденции и свободе*, которые означают *слияние человека с его подлинным священным «Я» – его природой, сущностью, самостью, совестью, памятью, абсолютным началом, Богом*. Подобное слияние возможно лишь через любовь – к Богу и к Ближнему. Но, поскольку любовь представляет из себя не Воображаемое, а Реальное, то есть, деятельностный труд, усилие самовоспитания и подвиг практического поступка, то достижение счастья возможно через *сознательную работу* по достижению просветления, освобождения, покоя и внутреннего мира (в метафорике Г.С. Сковороды – восхождение на Господнюю гору собственного духа – *новый «Синай», «Мир-город»*).

Уподобление Богу, то есть воспитание в себе способности любить как предпосылки счастья, – это процесс, который решается Г.С. Сковородой чисто *софиологически*. Истинно счастливое состояние человеческой жизни есть проявление Божественной Премудрости во внутреннем мире субъекта, признаком присутствия которой является гармония слова и дела, мысли и действия, теории и практики, чувства и разума, веры и знания. Ядром этой гармонии является «*радость*» – ключевое понятие творчества Г.С. Сковороды, разрешаемое им в духе *платоновского целомудренного Эроса и ветхозаветной «забавы»* – мудрости (санскр. «Хокмы»), – пребывающей с «сынами людскими» [Пр. 8:31]. Библейским символом «радости» (Мудрости) является *город*: недаром образ «*града-невесты*» («Мир-города» как Нового Иерусалима) у Г.С. Сковороды занимает ключевое место в творчестве и предполагает коллективные усилия людей по достижению мира, гармонии, дружбы, согласия и солидарности.

Итак, получаем довольно простую в своей гениальности цепочку мыслей и действий: *счастье – это слияние с Богом*, предпосылкой счастья является *деятельность по уподоблению себя Богу*, подобная деятельность осуществляется исключительно через *Богопознание*, а диалектической основой Богопознания является *самопознание* как постижение себя человеком в культуре и *творчество человека в истории, то есть – познание себя через Другого и со-творчество с ним, через бытие как со-бытие*, через соборность, выражением которой является синергия мыслей и чувств. Так, используя приточный (метафорический) язык, Г.С. Сковорода, опираясь на традиции духовно понятого эпикурейства, экзегетики византийских патривов, Александрийскую школу, Ареопагитики и традиции символического прочтения Библии древнерусскими книжниками,

одним из первых в истории отечественной гуманитарной мысли смог соединить западную ценность свободы и восточную ценность солидарности, европейский индивидуализм и азиатский коллективизм, внутреннее и внешнее начала в толковании счастья, снимая, тем самым, главный камень преткновения в споре современных марксистов и традиционалистов с либералами, а также более ранней дискуссии славянофилов и западников. Можно сказать, что именно в философско-поэтическом наследии таких мыслителей, как Г.С. Сковорода, следует искать уникальные персональные истоки мистериальности как основного соборного свойства русской религиозной философии евразийства. Речь идет не просто о синтезе регионов Запада и Востока на уровне геополитики и экономики, а об *изначальном универсальном экзистенциальном смысловом и архетипном сходстве западных и восточных кодов и ценностей*, обеспечивающем диалог Европы и Азии на уровне универсальных категорий культуры и рефлексии над ними – *философской и культурологической компаративистики, семиотики, диалогии.*

Выводы. В рамках русской религиозно-философской мысли Золотого и Серебряного веков была разработана *православная богословская концепция евразийства как соборности.* Её экономической предпосылкой явилась *индустриализация* в России, а духовной основой – *культурные архетипы*, выработанные в *традиционных эпистемах Запада и Востока:* эллинские, иудейские, раннехристианские, дальневосточные (индуистские, буддийские, даосско-конфуцианские). Соборность диалектическим методом «снимает» противостояние западников и славянофилов, либералов и консерваторов, марксистов и традиционалистов, теистов и атеистов и т.д. благодаря таким своим особенностям, как: *провиденциализм, мессианизм, трансцендентализм и мистериальность.*

Концепт евразийства как соборного единения Запада и Востока во многом превосходит нынешние неомодерные методологии универсальной этики, структурного психоанализа, семиотики культуры и философской компаративистики. В данном концепте удаляется, воспринимаясь как искусственный выбор, противостояние универсализма и партикуляризма, индивидуализма и коллективизма, всеобщности и сингулярности, эгалитаризма и цивилизационизма. Единичное включается в малое, малое – в частное, частное – в целое, по принципу «всё во всём», реализуя метафизическую природу каждой составляющей в диалоге, служении и любви.

Репрезентабельной символической ипостасью соборности как идеи синтеза Запада и Востока мы считаем *образ-понятие Софии*, эпистемологическую образную метафору и одновременно – рациональную философему, полифония которого разрастается по мере перехода

данной формулы-сигнатуры от древнерусского средневековья к Новому времени и от Нового времени к постсовременным реалиям возрождения духовной традиции в актуальных для неомодерна формах. Осуществленная нами реконструкция Софии как концентрата Логоса евразийства в русской и мировой традиции опирается на использование современных методических стратегий: феноменологического описания, деонотической, герменевтической интерпретации, семиотического и структурного анализа, культурно-исторического сравнения и диалога культур. Комплексный философско-культурологический анализ развития отечественной гуманитарной мысли методом диалектики – от исторических истоков до её неомодерных форм – продемонстрировал актуальность формулы Софии как символа единства Бога, мира и человека для выражения идеи евразийской соборности, наиболее полно воплощенной в Логосе русской религиозной философии.

Список литературы:

- 1.Тиллих П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе) // Вопросы философии. 2002. № 3. – С. 161-172. [Tillikh P. Kto ya takoi? (Avtobiograficheskoe esse) // Voprosy filosofii. 2002. № 3. – pp. 161-172. (In Russ).]
- 2.Пастернак В. Избранное. В двух томах. Спб.: ООО «Изд-во «Кристалл», 1999. – Том 2: Доктор Живаго: Роман. – 560 с. [Pasternak V. Izbrannoe. V dvukh tomakh. Spb.: ООО «Izd-vo «Kristall», 1999. – Том 2: Doktor Zhivago: Roman. – 560 p. (In Russ).]
- 3.Флоренский П.А. Христианство и культура. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. – 672 с. [Florenskii P.A. Khristianstvo i kul'tura. M.: ООО «Izdatel'stvo AST», Khar'kov: «Folio», 2001. – 672 p. (In Russ).]
- 4.Булгаков С. Икона и иконопочитание в православии // Православие и культура. 1993. № 2. – С. 73-79. [Bulgakov S. Ikona i ikonopochitanie v pravoslavii // Pravoslavie i kul'tura. 1993. № 2. – pp. 73-79. (In Russ).]
- 5.Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. К.: Дух і література, 2001. – С. 221-250. [Averintsev S.S. K uyasneniyu smysla nadpisi nad konkhoi tsentral'noi apsidy Sofii Kievskoi // Averintsev S.S. Sofiya-Logos. Slovar'. K.: Dukh i literatura, 2001. – pp. 221-250. (In Russ).]
- 6.Тихомиров М.Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М.: Наука, 1969. – 374 с. [Tikhomirov M.N. Istoricheskie svyazi Rossii so slavyanskimi stranami i Vizantie. M.: Nauka, 1969. – 374 p. (In Russ).]
- 7.Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме, пресвитеру, истолковано Афанасием монахом // Златоструй. Древняя Русь X-XIII вв. / Сост., авторский текст, коммент. А.Г. Кузьмина, А.Ю. Карпова. М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 180-190. [Poslanie,

napisano Klimentom, mitropolitom russkim, Fome, presviteru, istolkovano Afanasiem monakhom // Zlatostrui. Drevnyaya Rus' Kh-KhIII vv. / Sost., avtorskii tekst, komment. A.G. Kuz'mina, A.Yu. Karpova. M.: Molodaya gvardiya, 1990. – pp. 180-190. (In Russ.)]

8.Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1892. – 232 с. [Nicol'skii N. O literaturnykh trudakh mitropolita Klimenta Smolyaticha, pisatelya XII veka. Spb.: Tipografiya Imperatorskoi Akademii Nauk, 1892. – 232 p. (In Russ.)]

9.Гладкова О.В. Св. Климент Римский – креститель Руси? («Слово на обновление Десятиной церкви»: некоторые проблемы текста) // Древняя Русь и Запад. Научная конференция. Книга резюме. М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 1996. – С. 37-39. [Gladkova O.V. Sv. Kliment Rimskii – krestitel' Rusi? («Slovo na obnovlenie Desyatinoi tserkvi»: nekotorye problemy teksta) // Drevnyaya Rus' i Zapad. Nauchnaya konferentsiya. Kniga rezyume. M.: IMLI RAN; Nasledie, 1996. – pp. 37-39. (In Russ.)]

10.Назаренко А.В. «Слово на обновление Десятиной церкви», или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси. Retrieved from: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/slovo-na-obnovlenie-desyatinoi-tserkvi-ili-k-istorii-pochitanija-svyatitelja-klimenta-rimskogo-v-drevnej-rusi/#0_4 (проверено 03.05.2021). [Nazarenko A.V. «Slovo na obnovlenie Desyatinoi tserkvi», ili k istorii pochitanija svyatitelya Klimenta Rimskogo v Drevnei Rusi. Retrieved from: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/slovo-na-obnovlenie-desyatinoi-tserkvi-ili-k-istorii-pochitanija-svyatitelja-klimenta-rimskogo-v-drevnej-rusi/#0_4 (provereno 03.05.2021).]

11.Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь. М.: Наука, 1989. – С. 227-235. [Lotman Yu.M. Problema vizantiiskogo vliyaniya na russkuyu kul'turu v tipologicheskom osveshchenii // Vizantiya i Rus'. M.: Nauka, 1989. – pp. 227-235. (In Russ.)]

12.Житие Константина (Кирилла) Философа. Retrieved from: <https://starorus.oreluniver.ru/pamiatniki-staroslovanckoi-pasmenosti/jitie-konstantina/> (проверено 03.05.2021). [Zhitie Konstantina (Kirilla) Filosofa. Retrieved from: <https://starorus.oreluniver.ru/pamiatniki-staroslovanckoi-pasmenosti/jitie-konstantina/> (provereno 03.05.2021). (In Russ.)]

13.Поучение Владимира Мономаха (1099 год). Retrieved from: https://librebook.me/pouchenie_vladimira_monomaha (проверено 03.05.21). [Pouchenie Vladimira Monomakha (1099 god). Retrieved from: https://librebook.me/pouchenie_vladimira_monomaha (provereno 03.0521). (In Russ.)]

14.Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003. – 182 с. [Bad'y A. Manifest filosofii. SPb.: Machina, 2003. – 182 p. (In Russ.)]

15.Карсавин Л. Философия истории. – СПб.: АО «Комплект», 1993. – 352 с. [Karsavin L. Filosofiya istorii. – SPb.: AO «Komplekt», 1993. – 352 p. (In Russ.)]

16.Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – 822 с. [Solov'ev V.S. Sochineniya v 2 t. M.: Mysl', 1990. – Vol. 2. – 822 p. (In Russ.)]

17.Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1993. – 224 с. [Zen'kovskii V. Problemy vospitaniya v svete khristianskoi antropologii. M.: Izdatel'stvo Svyato-Vladimirskogo Bratstva, 1993. – 224 p. (In Russ.)]

18.Durand G. Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire. Retrieved from: <http://www.religiologiques.uqam.ca/no1/fondements.pdf> (проверено 03.05.2021). [Durand G. Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire. Retrieved from: <http://www.religiologiques.uqam.ca/no1/fondements.pdf> (provereno 03.05.2021). (In French.)]

19.Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве. СПб.: Художественная литература, 1994. – 528 с. [Solov'ev V.S. Chteniya o bogochelovechestve. SPb.: Khudozhestvennaya literatura, 1994. – 528 p. (In Russ.)]

20.Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. Retrieved from: <http://psylib.org.ua/books/solvs01/index.htm> (проверено 03.05.2021). [Solov'ev V.S. Opravdanie dobra. Nravstvennaya filosofiya. Retrieved from: <http://psylib.org.ua/books/solvs01/index.htm> (provereno 03.05.2021). (In Russ.)]

21.Лакан Ж. Семинары. Книга 11. Четыре основные понятия психоанализа. М.: Гнозис; Логос, 2004. – 304 с. [Lakan Zh. Seminary. Kniga 11. Chetyre osnovnye ponyatiya psikhoanaliza. M.: Gnozis; Logos, 2004. – 304 p. (In Russ.)]

22.Чаадаев П. Я. Философические письма // Библиотека «Вехи». 2001. Retrieved from: <http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html> (проверено 03.05.2021). [Chaadaev P. Ya. Filosoficheskie pis'ma // Biblioteka «Vekhi». 2001. Retrieved from: <http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html> (provereno 03.05.2021).]

23.Хомяков А. С. О старом и новом. Retrieved from: http://dugward.ru/library/nikolay1/homjakov_star_nov.html (проверено 03.05.2021). [Khomyakov A. S. O starom i novom. Retrieved from: http://dugward.ru/library/nikolay1/homjakov_star_nov.html (provereno 03.05.2021).]

24.Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. Freiburg in Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. – 485 p. [Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. Freiburg in Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. – 485 p.]

25.Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Retrieved from: <http://monarhiya.narod.ru/DNY/dny-list.htm> (проверено 03.05.2021). [Danilevskii N. Ya. Rossiya i Evropa. Retrieved from: <http://monarhiya.narod.ru/DNY/dny-list.htm> (provereno 03.05.2021).]

<http://monarhiya.narod.ru/DNY/dny-list.htm>
(provereno 03.05.2021).]

26.Сковорода Г.С. Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни. Retried from: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/skovoroda/skovoro>

[da_g_razgovor_pya/](http://www.odinblago.ru/filosofiya/skovoroda/skovoroda_g_razgovor_pya/) (проверено 03.05.2021).
[Skovoroda G.S. Razgovor pyati putnikov ob istinnom schast'e v zhizni. Retried from: http://www.odinblago.ru/filosofiya/skovoroda/skovoroda_g_razgovor_pya/ (provereno 03.05.2021).]