

ПРОБЛЕМИ ТЕОРІЇ ТА МЕТОДОЛОГІЇ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

УДК 165.212+130.2] (477)

Кримський С. Б.

СОФІЙНІ СИМВОЛИ БУТТЯ

У статті аналізується софійний вимір світу символів як особлива семіотична сфера буття. Автор акцентує увагу на софійній основі сакральної топографії давнього Києва.

Існує старовинна притча біблійних часів про старця Осію, який наприкінці життя віддав своє майно дітям, борги - людям, податки - кесарю, серце - дружині, страх - Богу, а собі залишив тільки місце під оливковим деревом, з якого особливо довго та знаменно споглядався захід сонця. З цього місця Осія побачив те, що переважає речовинність майна, грошей, плоті та почуттів, пов'язаних з нею. Перед ним відкрилися символи часу, вічності, світла, краси та плинності буття. Адже людина належить не тільки до буття предметності, а й до світу символів, знаків кордону між поцейбічністю та потойбічністю, що крокує у неосяжність.

Людська особистість занурена у знаковий світ мови та культури. А над нею височить зоряне небо, заселене не тільки астрономічними об'єктами, а й міфологічними витворами, що змальовують сузір'я. І хоча сучасне художнє бачення може прописати констеляції зірок у більш реалістичних зоряних образах, ми залишаємося вірними небу античної міфології, яка реально сприймається людьми, навіть в епоху місячних екскурсій космонавтів. Символи - серед нас і всередині нас, як реальність духу, що конкурує з реальністю предметного довкілля. Людина прилучена до світу символів, і вона продукує не тільки речі, а й знаки.

Символ - це не просто алегоричний іншовираз, різновид метафори, горизонтального порівняння мовних чи предметних одиниць. Символ - це знак з безконечним змістом, бо він є укоріненим у безмежному семантичному полі культури. Коли, наприклад, говорять «душа як море», то виникає ланцюг асоціацій з тими двома безоднями (внутрішньою та зовнішньою), між якими існує людина, з біблійними уявленнями про дух Божий, що носився над водою, з бурхливим неспокоєм стихії, з поглибленим буттям під поверхнею існуючого,

з образом прихованого життя, джерелом сущого - і т. д., і т. д.

Символ має також, на думку С. Аверинцева, подвійний вимір. Він - або образ у функції знаку, або знак у функції образу. Скажімо, знак хреста дає образ перетину та виходу на всі боки; він позначає відстань між небом та землею, Богом та дияволом і відстань між раєм та пеклом, стражданням та спасінням. Цей знак асоціює образи осі Всесвіту, світового дерева, знаряддя страти, смерті й перемоги над нею, образ віри й вірності тощо. Навпаки, образ риби стає символом через знакове позначення давньогрецьким словом «іхтіос», яке символічно розшифровується виразом: «Ісус Христос, син Божий, Спаситель».

Через знаки як чуттєво-наочне пізнання образу символ нібито впливає з бездонних глибин семантичного поля культури у наш предметний світ, маніфестує багатоманіття смислового потенціалу життя. Це багатоманіття утверджує алегоричні атрибути людського існування (символи посадових відзнак і нагород, емблематику прапорів, гербів, гімнів), числа і сновидіння, знаки мови і паперових грошей, символічні утворення театральної сцени, архітектурних ансамблів, світу живопису і літератури, магичні та релігійні символи культів, стереотипи ритуалів, соціальної поведінки, позначень національної самоідентифікації людей.

Можна говорити про коло, колесо і мумію як символи вічності в архаїчних культурах; про емблематику загальних стихій (води, землі, повітря і вогню) в античності, про роль у ній скульптури як ейдосу, уособленої ідеї, єдності тіла й жести; про собор і літургію як символ абсолютного у середньовіччі; про знакові системи хоралу, алгебри, кабали й алхімії. Новоевропейська культура характеризується вже множиною символічних структур динамічного бачення світу від мови змінних у ма-

тематиці до рухливих образів фуги і сонати, від фетишів товарного обігу до символіки апаратно-приладової діяльності: циркуля та важелів (як образів проектування та вимірювання), телескопа та мікроскопа як емблеми переїзду кордонів видимого.

Людина неминуче використовує символ як особливе (вторинне), породжене свідомістю, життєве явище для того, щоб наблизитись до предметно недоступного, зазирнути за межу повсякденності, яка приховує, за виразом пророка Ісайї, «вогнь буття». А іноді, навпаки: буде «захисну стіну» знаків, щоб не отримати духовний опік від цього вогню, нескромного зазірання у незбагненне чи застерегтись від жаху вторгнення у демонічну сферу. Смерть, наприклад, не може бути відчута й описана як подія власного індивідуального досвіду. Для описання власної смерті потрібно залишатись живим, а це - неможливо. Тому для людини особиста смерть - не факт самосвідомості, а «символ закону існування» (за виразом М. Мамардашвілі). Отже, символи виступають не тільки мовою культури, а й станами життєдіяльності людини. Символи утворюють особливу семіотичну фактуру буття чи його ментальну онтологію. А така онтологія потребує своєрідного стану духовності.

У стародавній Греції було розроблено концепцію, що є найконцентрованішим виразом античності. Вона виходила з подвійного тлумачення розуму як Логосу (тобто інтелекту, що знаходиться в голові людини) і як Софії, тобто мудрості самих проявів буття. Софія позначає єдність Творця, творіння і тварі (створеного). Тому речі, при всій своїй утилітарності, споживальності, здатності утворення матеріальної сфери, розглядалися водночас як ознаменування духовного задуму буття, як сигнал вищих сенсів. Приєднання до цих сенсів виявляється «радісним дійством», бо характеризує речі не тільки як предмети вжитку, потреби та складових життєвого процесу, а й як знаки спілкування, як буття в його алегоричній виразності.

Саме таким чином скіфи склали листа до перського царя Дарія, який пішов війною на їх землю. Вони надіслали завойовникам дві стріли, мишу, птаха й жабу. І перські мудреці прочитали це послання як мовне звернення: якщо нападники не полетять у небо (як цей птах), не зариються у землю (як миша) і не пострибають у болото (як ця жаба), то загинуть під стрілами.

Отже, речі повсякденного світу могли виступати, за античними уявленнями, невербальною мовою. Світ розглядався як художній витвір, створений деміургом на зразок того, як ремісник виліплює посуд, що може бути і приладдям для їжі, і прикрасою побуту, увінчаною мистецьким розписом сцен героїчного, культового чи грального змісту. Софійність позначає буття, що запліднене потенційним словом.

Концепція софійності набула нового значення і поширення з виникненням християнства. Адже воно

виступало як аналогічна людській вдачі теїстична релігія, богом якої є особистість. Христос, як і всяка людина, має біографію (котрою виступають Євангелія) та індивідуальні характеристичні риси: він, як відомо, плакав, але ніколи не сміявся. Тоді як пов'язати християнського Бога зі світом? Якби Бог був субстанцією чи енергією (як в індуїзмі), то можна було б сказати, що він є сутністю буття.

Але як визначити цю сутність через особистість, хай навіть божественну? Рішення прийшло через концепцію софійності: буття є текстом Бога, а речі (при всій своїй побутової сті) - алегоричним втіленням Божого слова. Бо «Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово» (ів. 1:1). Отже, світ є книгою Божої Премудрості.

Було б помилковим розглядати софійне розуміння світу як виключно теоретичний феномен. Буття історично поставало перед нашими предками як семіотична (знакова) реальність. Наочним виразом символів історії, держави та національних святинь вважалися світові міста. Константинополь, наприклад, розглядався як центр світу, а світ - як рухливий образ вічності, символи якої втілювала Візантійська імперія. Єрусалим репрезентував для віруючих модуси Божої присутності, Рим - імперську всевладність, Афіни - загальні зразки культури.

Світові міста виникали на тому, відміченому історією, просторі, що був сценою багатостолітньої драми народів та доль. Знаменним прикладом може бути великий слов'янський центр - Київ, що виник на історичних пагорбах двадцятитисячної давності (якщо враховувати перші стоянки пращурів на деяких з них). Ці пагорби стали історичними позиціями, які (аналогічно місцю сонячних подій, знайденому біблійним старцем Осією) відкривали перспективи не тільки заходу століть, а й сходів майбутнього. Під таким кутом зору Київ виступає не просто як перехрещення торгових шляхів, комунікаційних та бойових маршрутів озброєних дружин, а й, насамперед, як перетин історичних часів та культур.

Російський історик С. Соловйов наголошував на особливому значенні образу корабля в культурі Київської Русі (наприклад, роль дерев'яних кораблів у жалобному ритуалі поховання вождя, корабельні силуети трьох банних церков тощо). Він розглядав цей образ у зв'язку з крейсуванням між різними культурами, яке супроводжувало формування давньокіївської духовної самобутності. Київ і був, користуючись наведеною метафорою, гаванню духу на березі великого степового океану азійських просторів.

Цей міжконтинентальний степовий океан, що простягався від Великої Китайської стіни до степів Монголії, до Центральної Азії і далі - Прикаспію та України, був тією стихією бур та кочових навал, які потребували матеріальної та духовної альтернативи хаосу степу. Такою альтернативою і могло стати місто, присвячене своїм центральним храмом

Софії саме мудрості Божій, місто, що символізувало святе довкілля розумного буття на межі із зовнішньою стихією.

Головний храм Києва - Софія був не тільки культурною спорудою, а й ознаменунням етичного порядку Космосу, центром ціннісно-сміслового універсуму східного слов'янства. Як матеріальне втілення концепції софійності цей храм означав захист від демонічних сил, непорушну стіну святості й духу. Навіть візантійська пластика його стін могла обдурювати демонів, бо на храмових екстер'єрах створювались (закладені цеглою) псевдовікна, в які повинні були битися злі сили, щоб не проникнути через справжні віконні пройми. А орнамент з трилисника, що оздоблював з барокових часів верхню частину абсид Софії, мабуть, вказував на справжнє символічне значення тонких абсидних колонок. Вони нібито каналізували нечисту силу з низу до верхніх символів Божої Триєдності, що є нестерпними для всякого сатанинського лиха. Отже, Київ можна розглядати не тільки як слов'янську столицю, а й як семіотичну систему чи текст, що кодує мовою матеріально-просторового середовища уявлення про розумну ойкумену.

Важливим ключем для дешифрування такого тексту були в епоху Київської Русі назви храмів, насамперед кафедральних. У Чернігові кафедральний храм був присвячений Христу (Спасо-Преображенський собор) відповідно до претензії чернігівського князівства на верховенство серед руських земель. У Переяславі головний собор присвячувався архістратигу Михайлові як керівнику Божого воїнства відповідно до оборонної місії кордонного Переяславського князівства. У Києві центральним собором була Софія - і ця обставина висвітлює складний семантичний вузол усього символічного комплексу дніпровської столиці.

Зрозуміло, що столиці личить символізувати мудрість, виконувати функцію мудрої голови¹. Але таке тлумачення теми софійності у семантиці міста утворює лише перший план його смислового підтексту. Адже в християнській теології концепт «Софія» належить до другої іпостасі Трійці, до того «Слова», яке було Богом. Тобто до Христа. Між тим центральний образ Київської Софії - Оранта, Богородиця, якій присвячено більшість київських храмів. Тут і церкви Благовіщення (якими були і Десятинна, і надбрамна церква Золотих Воріт), і подільська Пирогоша, і сакральні споруди Лаври, що розповідають про всі головні епізоди життя Божої Матері від батьківського початку (Аннозачатівська церква) і місії Богородиці (храм Різдва на Дальніх печерах) до смерті (Успенський собор).

У цьому контексті ознаменування образу Софії (тобто другої іпостасі Трійці) центральним храмом Києва уявляється нібито контрастним уславленню Богородиці. Проте контраст цей є уявним. Адже сама Богородиця була в теологічній свідомості першим храмом Софії, бо вона несла в собі Христа, була запліднена Словом і зробила Слово плоттю. Тим більше, що з XV століття образ Софії іконографічно накладається на образ Богородиці. Як бачимо, архітектурна семантика Києва може бути подана через сполучення теми софійності з богородицьким циклом, що утворює вже другий план ціннісно-сміслового простору міста².

Отже, Київ уособлює ексклюзивну за духовною інтенсивністю осанну Богородиці. Це пояснюється, по-перше, особливою роллю жіночого початку в українському менталітеті; по-друге, - православним каноном жіночого опосередкування відношень людини та Бога, шануванням Оранти як подвигу вічного тримання рук перед Господом на захист грішного людства. По-третє, осанна Богородиці була особливо нагальною в Києві, який у поганські часи був центром культу бісівської сили, причому в самому небезпечному її, жіночому різновиді - відьмацтва.

Як релікт культ відьм зберігався і в християнську епоху. Місцеперебуванням його була Лиса Гора на Подолі, не менш відома своїми шабашами, ніж Брокен у Німеччині. Присутність Лисої Гори гранично напружувало сакральне смислове поле дніпровської столиці, підкреслювало іншність світу за межами золотого сьйва куполів православ'я, викликаючи зворотні сили християнського домобудівництва та зведення захисних стін віри, символіка яких була пов'язана з Орантою.

Ця символіка втягувала у семантику Києва не тільки семіотику культових споруд, а й київські ландшафти, бо язичники сакралізували знаки природних стихій. Тому християнство протистояло поганству і в сфері історичної топоніміки. Здається, що цими міркуваннями можна пояснити і ту історичну метафору, з якою, мабуть, асоціюється назва трьох знаменитих пагорбів, на яких виник Київ: Хоревіця, Щекавиця, Кияниця.

Якщо назву «Кияниця» можна зіставити з історичним (хоч і майже легендарним) персонажем - Києм, то імена «Хорив» та «Щек» не мають історичних референтів. Але етимологічно ім'я «Щек» (як це вважали Н. Марр, Б. Рибаків та ін.) пов'язане з образом хтонічної істоти, змієм, також як і «Кий» позначає (окрім усього) патерицю, посох. Один з можливих легендарних засновків цієї топоніміки може дати Біблія.

Як відомо, зустріч Мойсея з Ягве, що подарував людям Заповіт, відбулась на горі Хорив (5 М 9:8;

¹ Симптоматично, що назва скіфського поселення в районі Київських гір - Сарварпал за своїм корінням «сар» сходить до образу голови.

² Зрозуміло, в Києві були храми та монастирі, присвячені іншим святым та святкам. Але вони входили до складу так званих «вотчих» монастирів, тобто служили регіональним (а не загальнодержавним) цілям окремих князівств і знаходилися здебільшого за межами міста Ярослава.

1 Цар. 8:9; 2 Хр. 5:10)³. При цьому Бог, щоб довести Мойсею свою силу, перетворив його посох (кий) у змія і навпаки. Історичною метафорою цієї події та її номінативного рядка - «Хорив», «кий» (посох), «щек» (змія) і можна вважати назви київських пагорбів. Це в принципі не суперечить усякому іншому їх трактуванню, бо йдеться про семантичні асоціації. Так само за біблійною асоціацією Володимира Святого ще зі старокиївських часів називали «другим Мойсеєм», а Київ - «другим Єрусалимом» [1].

У такому ракурсі дніпровська столиця постає як платонівська реальність, тобто буття, напружене могутнім духовним підґрунтям, коли речі виступають як контури вічних ейдосів. Тим самим і забудови київських ландшафтів виявляються статуєю смислів.

Так, аналізуючи картину Лаври, якою вона постає з лівого берега Дніпра, І. Моїсеєв декодує її як вертикальну смислову композицію символізації буття. До цієї композиції входить вода (як річка часу, космогонічна стихія, материнський початок земного життя, невичерпна мудрість); печера (інтимний інтер'єр духу, таїна, глибина серця, жіноче лоно, «могила-вагітниця», в якій сплять ще непробуджені сили); гора (символ висоти духу, хребетного стовпа світу чи асоціація кургану як знака епічних часів або «Світового дерева» з його символікою безмежного життя Всесвіту); змієподібний пояс хвилястих мурів (магічне коло святого місця); золоті барокові верхи (де в примхливих залах поєднується справжній порив угору і водночас сходження вниз); і, нарешті, небо і земля, бо останні - необхідний компонент цілого [2].

Розвиваючись у християнські часи під сигнатурою Софії як осмисленої, ойкуменічної альтернативи хаосу степу, Київ постає як культурний текст, знаково-символічний світ, тобто як найвиразніша проробка принципу софійності. Треба враховувати і те, що термін «Софія» завдяки своїй полісемантичності асоціює (за аналізом В. Топорова), окрім своїх головних значень, образи просвітленості, світла, духовного зору, прозоріння. Це світлоносне начало софійності осяєє смисли київської культури. Не випадково, наприклад, Золоті Ворота Києва зорієнтовані на південь з невеличким відхиленням на захід таким чином, що о 12-й (за місцевим астрономічним часом) годині сонячний промінь накладається на вісь проїзду, ніби позначаючи шлях у столицю, що увінчується храмом Софії.

Така сонячна інтенція визначалася зокрема й тим, що світло нерідко ототожнювалося з фаворським сьайвом, яке символізувало самого Христа, а сонце розглядалось як «око Всесвіту» і відповідно - символ Бога-Отця. Цей символ і зображує сонячне око на фронтоні Трапезної Братського монастиря на території Києво-Могилянської академії. Подіб-

ний образ проглядається також на стінах Китайських печер Києва.

У контексті подібного культурно-предметного осереддя Києва знаходить своє адекватне тлумачення теза Г. Сковороди, що «сонце єсть архитипос, сирѣчь первоначальна і главна фігура», що «сонце єсть храм і чертог вѣчного» [3]. Тому і Ф. Прокопович у своєму киево-могилянському курсі натурфілософії, перераховуючи властивості речей та небес, підкреслює, що «світло серед них є найважливішою» якістю [4].

Знаменним щодо сонячно-світлової символіки було оздоблення барокових верхів київських соборів золотими дисками (рипідами). Такі зображення сонця є на Софії; 45 сонячних дисків вінчали Успенський собор Лаври. Вони символізували духовне світло. Саме про нього Києво-Печерський патерик стверджує, що завдяки своїм святам Лавра сяє, мов «столпе огненный, свѣтлѣе паче уже при Моисѣи бывшаго» [5].

Знаково-символічний лад буття, що визначається концепцією софійності, має і ширший підтекст у менталітеті української культури. Зокрема він пов'язаний з архетипом ставлення до природи. Адже в українському менталітеті природа - це не тільки материнський-родинний початок, а й дзеркало людської душі. Вона резонує на людські драми, як ми це бачимо в «Слові о полку Ігоревім», у творах Шевченка, Куліша, Гоголя, Коцюбинського, Лесі Українки. Це визначає ідею загального для природи та людини символічного світу, що проявляється в українському менталітеті. Яскравим виразом цієї обставини є, як доводив О. Потебня, народна творчість, зокрема пісенний фольклор України. Єдиний для природи та людини символічний світ будується в ньому за парадигмою жіночого початку буття, порівняннями природи з жінкою чи дівчиною-нареченою.

Так, за даними О. Потебні, можна реконструювати такі символічні асоціативні рядки: сонце - дівочий віночок з жовтих квітів - дівчина - хазяйка зорі - зоря як ключ, що відмикає та замикає небесні ворота (в які входить чи виходить сонце, випускаючи росу) - роса - дівоча краса - наречена (сонце майбутнього дня) - калина як образ нареченої - гілки калини, що сподобляють промені світла - світло, як краса - золотий човен - переїзд через річку як образ заміжжя - любов як гра (від індоевропейського «лал» - гра) - дитяча люлька - граюча дитина як сонце [6].

Подібний, спільний для людини та природи, символічний світ не є прерогативою лише української культури. Він формується в значенні, близькому до менталітету українців ще в Упанішадах. І в цьому нема нічого випадкового. Бо культура індоевропейців, до ареалу проживання яких входила й Україна,

³ Хорив належить до центральної групи гір Синайського півострова. Їх східний хребет називають Синаєм, внаслідок чого «Хорив» та «Синай» часто переплутують.

передувала появі світогляду українців, що так яскраво виразив символіку єдності людини та природи.

Тут позначається прилучення до етногенезу українців найстародавніх архетипів і символів індоєвропейських та середньоморських традицій. Адже з семіотикою Упанішад в українській культурі перебувають прадавні коди гопака (що спочатку передавали рухи птахів та символіку морального і фізичного удосконалення), фігури стародавнього пастушого мелосу, семантика мовних утворень, що йдуть від санскриту, трипільські джерела орнаментів писанки, технологія побудови скіфської хати-мазанки за схемою п'ятитінки та зовнішньої побілки тощо.

Зрозуміло, ці успадкування індоєвропейських часів не означають, що вже тоді українці існували як етнос. Йдеться про тисячолітнє коріння української культури в спадщині інших народів. І вражає не стільки наявність цих коренів та їх фундаментальність в українському етногенезі, скільки те, що при такому заглибленні в століття світової історії українська культура голосно заявляє про себе досить пізно, лише з IX століття. Чому таке тисячолітнє мовчання?

1. Див.: *Микитенко П.* Дім Мудрості Божої // Католицький щорічник.-К., 1996.

2. Див.: *Моїсєєв І.* Храм української культури.- К., 1996.

3. *Сковорода Г.* Діалог, імя ему - потоп змін // *Сковорода Г.* Твори в 2-х томах. - К., 1961.- Т. 1- С 540-541.

Тут є багато причин. Насамперед звернення української культури потребувало створення Києво-Руської держави, що була здатна протистояти тиску степу. Необхідною виявилась і християнізація Русі. На наш погляд, не менш істотною була потреба символізації етнічної території, надання символічного статусу рідному краю, семіотичне перетворення його у святе довкілля буття. Необхідно було, щоб міфологія праслов'ян «переорала» землю Змійовими валами, відкрила хрещату будову деяких долин (як у київському Хрещатику), орнаментувала побут образами кола, спіралі, хвилястих ліній, солярними та водяними символами, позначила дерева, каміння та пагорби певними легендарними сюжетами. Адже капища та харі в лісах київських околиць лякали степових загарбників.

А якщо так, то вивчення семіотики українського етногенезу не є чисто академічною справою. Воно відтворює знаки національного менталітету і прилучає до художньої картини світу, яку ще потрібно засвоїти нашому сучаснику. Бо в ній не тільки джерела національного минулого, а й прозріння майбутнього.

4. *Прокопович Ф.* Натурфілософія або фізика // *Прокопович Ф.* Філософські твори.- К., 1980.- Т. II - С. 349.

5. *Києво-Печерський Патерик.*- К., 1991.- С 91.

6. Див.: *Потебня А А.* Объяснение малорусских и средних народных песен.- Варшава, 1988.

Sergiy Krymsky

SOPHIEN NUMERALS OF BEING

The article is devoted to the analysis of sophien character of numerals as especial orb of being. The author focuses on the sophien basis of a sacred topography of ancient Kiev.