

**Київський столичний університет імені Бориса Грінченка**  
**Факультет суспільно-гуманітарних наук**  
**Кафедра філософії та релігієзнавства**

Допущено до захисту

Зав. кафедри \_\_\_\_\_  
підпис

р.

УДК \_\_\_\_\_

**Кваліфікаційна бакалаврська робота**

**ФЕНОМЕН ЖІНОЧОЇ ТІЛЕСНОСТІ В ХРИСТИЯНСЬКОМУ МІСТИЦИЗМІ**

рівень вищої освіти: перший (бакалаврський)

галузь знань 03 «Гуманітарні науки»

спеціальність: 033 Філософія

Студент

*Кишко Рената-Стефанія Павлівна*

*4 курс, група ФІЛБ12240д, спеціальність 033*

*Філософія*

підпис

**Науковий керівник**

*Мартич Руслана Василівна,*

*кандидат філософських наук, доцент*

підпис

Київ 2026

**ЗМІСТ :**

**В**

**РОЗДІЛ I. ГЕНЕАЛОГІЯ ДИСКУРСУ СОФІЇ ЯК ЖІНКИ-МЕДІАТОРА У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ: ВІД СТАРОЗАВІТНЬОЇ СОФІЇ ДО**

**К**

**Н 1**

**A.1.2...Метафізичний.ізоляціонізм.Трійці.як.каталізатор.вибудови.сапієнціальної**

**Т іі**

**Е є**

**Р р**

**Н В**

**РОЗДІЛ II. ДИСКУРСИВНА ІНВЕРСІЯ ДОГМАТИКИ: ТРАНСФОРМАЦІЯ**

**К о**

**В В**

**А Ё**

**У ђ**

**Е Ђ**

**Н Ѣ**

**И Є**

**И Ѕ**

**И Ѧ**

**О ѧ**

**В р**

**Ж и**

**Й ѣ**

**Н.ф.....**

**Љ і53**

**Н к**

**О ѣ**

**Ї р**

**О љ**

**Мж.....**

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження :** Становлення езотеричних штудій потребує систематизованого картографування символічних ліній між езотеризмом та містицизмом. Укладання мапи езотеризму встановлюється шляхом динамічного діалогу між цими двома явищами. Віднайдення комунікативної ланки між езотеризмом та містицизмом полягає в дискурсивному підході. Найбільш переконливої артикуляції ця методологічна рамка набуває у академічних дослідженнях езотеризму авторства Коку фон Штукрада. Релігієзнавець формулює уявлення про академічне дослідження езотеризму та містицизму, як ризомну конфігурацію дискурсів, що мають на меті уникнути їх монолітизації, продемонструвати ці явища, як рухомий, контекстуальний та нестабільний феномен, що формується через мережу дискурсивних обмінів. Розгляд феномену тілесності в жіночому християнському містицизмі з методологічної точки зору спирається на засади *історичного дискурсивного аналізу*, який має на меті позбавити езотеризм та містицизм спорадичності характеристик в розрізі порівняльного релігієзнавства. Натомість на відміну від засад класичного порівняльного релігієзнавства методологія Коку фон Штукрада не сприяє утилітарному спрощенню атрибуції дискурсів, а має на меті віднайдення пікової точки інтенсивності дискурсивної взаємодії, де перетинаються різні традиції езотеричної та містичної думки. Наукова новизна дослідження жіночої тілесності крізь *оптику «Discursive Hub»* полягає в тім, що на відміну від порівняльного релігієзнавства та феміністичної герменевтики ця методологічна рамка позбавлена ризику схибити на методологічний соліпсизм. Історичний дискурсивний аналіз, як методологія сприяє реконструкції генеалогії жіночої тілесності, зберігаючи методологічну дистанцію по відношенню до об'єкта дослідження. У дослідженні запропоновано поняття *«перевернутої екзегези»* для опису герменевтичного механізму, в межах якої жіноча тілесність та її софіологічний принцип набувають статусу інтерпретаційного центру дискурсів про догматичну структуру Трійці у езотеричній та містичній традиції. Новаторство застосування *«перевернутої екзегези»*, як *герменевтичного механізму* для дослідження функціонування християнської тріадології, як кватернеру полягає в спробі подолати

метафізичний ізоляціонізм Трійці в матеріальному світі. Центральна теза цього дослідження полягає у тім, що тринітарна концепція, як вираження повноти Бога в догматичному Християнстві залишає непропропрацьованим питання імплементації Трійці в тварному світі. Спираючись на методологію *дискурсивної інверсії догматики* структурне місце в християнському містицизмі займає Софія – Божа Премудрість, а в езотеричних рецепціях XIX - XX ст. радикально переосмислена жіноча фігура. Повстає питання, чому християнська містика й теософські традиції XIX - XX ст., що працювали з тринітарною моделю систематично доходили до необхідності розширення її меж до кватернера і яку роль у цій трансформації відіграє жіночо-тілесний аспект? Академічна робота спрямована на проведення наскрізної лінії дискурсивності крізь езотерично - містичні трактування Софії, як «плоті світу», що є медіаторкою між Духом та Матерією. Науковою новизною даної дослідницької роботи є реконструкція християнської Тріади через сакральну геометрію тетрактису та піфагорійську містику чисел. Такий підхід демонструє загальний ландшафт історичного дискурсивного аналізу тілесності в жіночому християнському містицизмі : від гностичної Софії, крізь ренесансну магію, софіологію та юнгіанство до теософських тлумачень XIX - XX ст. Послугування методологією історичного дискурсивного аналізу має на меті віднайдення «Discursive Hub» — «концентратору дискурсів» в теософських доктринах XIX-XX ст., які є кульмінацією езотеричного дискурсу. Саме тому результатом дослідницької роботи «Феномен тілесності в жіночому християнському містицизмі» є унаочнення, як саме «*Prisca theologia*», функціонує, як організуючий принцип дискурсів, що простягаються крізь езотерично - містичні інтерпретації.

**Мета дослідження:** Реконструювання шляхом історичного дискурсивного аналізу генеалогії містичних і езотеричних спроб розширення тринітарної моделі Божественної повноти в кватерну структуру.

### ***Завдання дослідження :***

еконструювати історико - дискурсивну генеалогію Жінки, як медіатора між божественною та тварною реальністю у старозавітніх текстах та каббалістично - гностичній рецепції ;

’ясувати підвалини формування кватернеру в піфагорійському містицизмі Ренессансу, як початку розгортання дискурсивної інверсії догматичних уявлень про Трійцю ;

родемонструвати тілесну трансформацію жіночої медіаторської фігури крізь призму доби.

***Об’єкт дослідження :*** Християнський містицизм

***Предмет дослідження :*** Прояви жіночої тілесності в християнській містичній традиції

### ***Методи дослідження :***

сторичний дискурсивний аналіз - цей метод є провідним у науковій роботі та застосовувався протягом здійснення усього академічного дослідження, метою застосування цього методу є простеження історичної дискурсивної інверсії догматичних уявлень про Трійцю.

омпаративістичний метод - цей метод застосовувано для простежування спільних та відмінних характеристик жіночої фігури, як медіатора в розрізі езотерично - містичного історичного дискурсу.

ерменевтичний метод - цей метод застосовано у науковій роботі в якості підґрунтя для розгляду Жінки, як Медіатора крізь призму «перевернутої екзегези».

**Теоретичне значення бакалаврського дослідження** полягає у поглибленні академічних уявлень про трансформацію фігури Софії та жіночого медіаторського принципу у християнській містичній та езотеричній традиції.

**Практичне значення бакалаврського дослідження :** академічні матеріали бакалаврської дипломної роботи «Феномен жіночої тілесності в християнському містицизмі» можуть бути використані для розробки навчальних курсів зі спеціальностей : «Релігієзнавство» та «Філософія».

**Апробація результатів бакалаврської роботи :** ІХ Всеукраїнська наукова онлайн-конференція «Київські філософські студії-2026» (м. Київ, 15 травня, 2026 р.)

**Структура роботи :** Робота складається зі вступу, двох розділів, сімох підрозділів, висновків до кожного розділу, загальних висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи становить 53 сторінки, із них основного тексту - 44 сторінки. Список використаних джерел містить 69 найменувань і розміщений на 5 сторінках (с. 54 - 59).

**Ключові терміни :** «медіатор», «тварність», «кватернер», «матерія», «Софія», «дискурсивна інверсія догматики», «історичний дискурсивний аналіз», «Discursive Hub», «перевернута екзегеза», «Prisca theologia».

## РОЗДІЛ I

### ГЕНЕАЛОГІЯ ДИСКУРСУ СОФІ, ЯК ЖІНКИ - МЕДІАТОРА У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ : ВІД СТАРОЗАВІТНЬОЇ СОФІ ДО КВАТЕРНЕРУ У ЧИСЛОВІЙ КОСМОГОНІЇ РЕНЕСАНСУ

#### 1.1 Гносеологічна передумова появи Жінки - посередника у сапієнціальній літературі

Розширення Трійці до Четвериці у християнському містицизмі має біблійне підґрунтя, що рефреном повторюється крізь християнські мікродискурси в макрорамці західного езотеризму. Гносеологічна передумова появи ідеї жіночої фігури як медіатора між несотвореним та тварним буттям тяжіє до старозавітного корпусу текстів та досягає екзальтації в синкретичній свідомості магів епохи Відродження. Натомість ренесансна християнська Каббала та піфагорійська містика чисел стають піковою точкою дискурсивної інверсії ідеї взаємопроникнення Софії як посередника між метафізичним та фізичним виміром світоустрою.

Справжній символ завжди підлягає універсальній експертизі та є загально впізнаваним у будь-яких культурних контекстах, саме тому процес символізації медіаторської ролі Жінки вимагає окреслення дискурсивної проблематики, яку виводить у символічне поле «догматична інверсія догматики», додаючи до Трійці четвертий жіночий елемент. Перш за все варто зазначити символістську рамку: Кватернер є простором (матрицею) діяльності Трійці в матеріальному світі, по суті він унаочнює несотворенну Трійцю через четвертий елемент. Отже, вибудовується система «Три + Один», де Трійка — це Трійця, а Одиниця фіксує та врівноважує продукт діяльності Трійці в тварному вимірі. Повстає питання: які лакуни догматичного Християнства компенсує розширення меж тринітарної моделі до Кватернера і яку роль у цій трансформації відіграє жіночо-тілесний аспект?

Гене́за ідеї медіаторства жіночою фігурою Божественної волі поміж світів сягає корінням старозавітних описів Софії - Премудрості Божої. Уперше посередницька роль Софії докладно описана в «Книзі Йова», де вона являється першою Божою

твар'ю, породженою ще за часів створення всесвіту. Премудрість не є еквіваленцією Бога, отже, не може претендувати на ровесництво з вічністю, проте її створення відповідне за часовим проміжком творінню світу. Вікова відповідність Софії світові безумовно слугує онтологічною підвалиною для сприйняття її як певного віддзеркалення матеріального світу в ідеалістичному вимірі [53, с. 142]. Проте чи дійсно ця оптика є релевантною?

У старозавітному корпусі текстів - «Книзі притч Соломонових», згадується процес «зодчого» внеску Софії у співтворення світу згідно з Божим замислом. Старозавітна Софія будує дім, у який запрошує на трапезу всіх, хто жадає почастувати мудрості Божої. Вона виступає як сила творення, що будує «дім» для людства, а отже, матеріалізує Божий задум [2, с. 37]. Окрім творчої сили, що закладена в архітекторську діяльність Мудрості на рівні тварного світу, їй притаманне міжсвітове співмешкання. У «Книзі пророка Варуха» Премудрість Божа обіймає небеса, проживаючи поміж хмар, проте її пошук передбачає земний перетин океану [26, с. 12]. Цей векторний алгоритм пошуку Софії через океан до небосхилу є показовим не стільки в контексті взаємопроникнення Премудрості світами, він радше акцентує увагу на матерії як відправній точці пошукових інтенцій. Сама ж ідея пошуку Божої Мудрості є горизонтальною, адже потребує діяльності в матеріальному світі, проте реалізації ця ідея набуває виключно шляхом вертикального сходження: від морських глибин до піднебесся.

Ця логіка вибудови взаємодії Софії між метафізичним світом та фізичною реальністю підкріплюється книгою «Екклесіаст». У «Книзі Премудрості Ісуса, сина Сіраха» Софія оповідає, як вона була породжена з вуст Творця та охопила землю неначе хмаровище [54, с. 34]. Цікавим є те, що Софія в «Книзі Екклесіастовій» здатна перебувати у двох вимірах одночасно, при цьому зберігаючи структуру сходження з трансценденції до фізичного світу. Мудрість говорить про себе як про Небесну Царицю, чия всеохоплююча природа здатна до проникнення в морську безодню [54, с. 34]. У цьому монолозі Софії простежується кореляція метафоричної ролі моря з уривком із «Книги пророка Варуха»: море тут висувається як антипод небесній сфері,

а пучина морська постає найбільш глибинною землею, до якої Премудрість ладна дістати з-понад небесного склепіння.

Наближеність Софії до тварного світу, її вільне пересування поміж світами та здатність до просотування Всесвіту знаходить найбільш виражену аргументацію в «Книзі Притч Соломонових». Саме тут недосяжність Мудрості повністю рудиментизована та виведена в категорію земної присутності. Персоніфікована Софія стає кінцевою точкою пошуку мудрощів, адже чатує коло дверей свого шукача [44, с. 12–13]. Отже, у старозавітному корпусі текстів Премудрість Божа є тварною (творчою) силою, яка отримує преференцію діяти згідно з Божим замислом, набуваючи розмаху космізму. Важливим для розуміння креативної сили творення, закладеної в цей творчий акт, є розуміння софійності крізь античну оптику, де поєднання Творця та Тварі проявляється як «плоть світу», що слугує матрицею реальності [66, с. 17].

Плотську симбіотичність Софії та Бога унаочнює метафора шлюбу поміж ними. З екзотеричної точки зору перебування Софії в ролі нареченої Бога є сапієнціальною риторикою, проте з езотеричної точки зору цей союз може бути проінтерпретований як акт ієрогамії, дзеркальний союз Неба та Землі [53, с. 144]. Варто зауважити, Премудрість Божа в «Книзі Приповістей» являється водночас і першим Творінням Бога, і його «довіреною особою», тож під час створення світу її первісний прояв ще не передбачав тілесності, проте мав потенцію до трансформації в повноправний аспект божественного вияву на матерії [24].

Окрім пагостків ідеї тілесної персоніфікації Софії, у мудрісних текстах закладається базис юдейської візії взаємопрониклості Логосу та Ейдосу. Софія констатує свої ближні взаємини з Розумом, Логосом, що еквівалентний Богу. Вона каже: «Я — Мудрість. Мій ближній — Розум. Я перебуваю в товаристві знання та роздумів» [44, с. 12]. В юдейській традиції в книзі «Танах» цей фрагмент «Книги Притч» трактується як набуття Софією розмаху Ейдосу (замислу Бога), що Логос (Бог) втілює на рівні тварного прояву. Принагідно зауважити, що в «Септуагінті», перекладі «Танаху» давньогрецькою мовою, Софія як співупорядниця світу постає як

персоніфікована жінка, що сидить поряд із домом, який збудувала, нарікаючи синів, що проходять повз неї, за їхній ослух. Зважаючи на материнський тон повчань, Софія демонструє батьківську функцію Бога, а саме символічного закону. По суті, вона є його провайдером на матерії, жінкою, що промовляє слово Боже людству, таким чином матеріалізуючи Слово в Голос. Суттєвою відмінністю від архаїчного змісту «Танаху» є розгортання в «Септуагінті» нарації про материнську роль Софії з акцентом на її повноправній породжуючій ролі фізичного виміру [59, с. 469–484].

Препаруючи старозавітну книгу Буття, у догматичних уявленнях про творіння Богом Єви, стають зрозумілі витoki ідеї «обожнення» Тварі, які реалізує Софія. У старозавітній ідеї «кість від костей моїх і тіло від тіла мого» [1, с. 50] можна простежити, як і в «Септуагінті» в структуру творіння у тварному вимірі втручається Софія як уособлення Божественного замислу. Постуляція цієї медіаторської функції Софії в старозавітній літературі несе роль інтеграції ідеї «обожнення» Тварі. Цей підхід до реалізації нумінозного реверсивного імпульсу у фізичному світі, що відтворений у сапієнціальній літературі, дуже показово демонструє, як ієрархізується концептуалізація жіночої медіаторської фігури в християнському світогляді за вченням про Небесну та Земну ієрархію в Діонісія Ареопагіта [2, с. 34].

Взаємообернений векторний рух сходження-заземлення Премудрості в Діонісія Ареопагіта побудований за неоплатонічною логікою, яка ґрунтується на реверсивному сходженні від множинності до іманентності. Цей векторний ієрархічний рух угору, від нижчого (тварного) до вищого (божественного), реалізується згідно із синтезом Небесної та Земної ієрархії в богословських працях містика Діонісія Ареопагіта. У базисі цієї синтезації закладено концепт «богоподібності», тобто шляху від нижчого до вищого як «вічне повернення» до обожнення тварного виміру [47, с. 152]. Софія, Премудрість Бога, є по суті жіночою посередницькою фігурою, яка демонструє розгортання цієї реверсивної логіки від ієрархічних нижчих щаблів (множинності) до Єдиного, тобто сприяє і уможливлює богоподібність Матерії. Взаємооберненість софіологічної вертикалі та здатність розгортатись у кінцевій точці реверсії в горизонталь (Матерію) є підставою для сприйняття союзу Мудрості та Бога як «плоті

світу», що йде за алгоритмом «знизу вгору», проте передусім потребує для реалізації сходження у тварний світ представника Божої волі.

Зважаючи на роль Небесної Царівни в розгортанні трансценденції Бога у фізичному світі, постає питання: навіщо розширювати Трійцю до Четвериці? Відповідь криється в дефініюванні ієрархії Діонісієм Ареопагітом. Справа в тім, що триступенева система богоосягнення Діонісія Ареопагіта є християнською візією вчення Прокла про «Першооснови теології». Афіньський богослов у «Небесній Ієрархії» переосмислює античну тріадну структуру на четверичну систему сходження до Бога. Цей рекурентний шлях божественної провіденції простягається крізь такі чотири ступені: піднесення, повернення (реверсія до початкової точки піднесення), комунікація та синтез. За структурою взаємодії медіатор між цими рівнями має в першу чергу бути взаємопроникаючим крізь усі шаблі, тобто бути дотичним до всіх рівнів, котрі він імплементує на шляху богосходження [47, с. 181–187].

У канонічних християнських текстах Софія не інтегрована в іманентну структуру Трійці, а отже, вона не є взаємопроникаючою між ступенями, що низводять Трійцю як повноту Бога до рівня тварного світоустрою. Саме це і становить гносеологічну передумову появи проблематики метафізичного ізоляціонізму тринітарного вчення.

## **1.2. Метафізичний ізоляціонізм Трійці, як каталізатор вибудови сапієнціальної перспективи Четвертого елемента**

Контури метафізичного ізоляціонізму тринітарного богослов'я здавна окреслені внутрішніми суперечками Святих Отців. Обґрунтування Трійці як єдності Усії через трьохіпостасну систему було предметом богословських дискусій ще за часів ранньохристиянської апологетики. Стрижнем богословської полеміки серед поборників Християнства II–III ст. була проблематика доступного та зрозумілого пояснення єдиносутнього розгортання Тріади як Божественної повноти. Уперше термін «тріада» зустрічається у ранньохристиянського апологета Теофіла Антіохійського: саме він увів цей термін у християнський дискурс. У Теофіла Александрійського Трійця дуалізована, вона виокремлюється на Трійцю Божественну

та ту, що унаочнена народженням Христа [45, с. 34]; проблематикою такого поділу була відсутність чіткої характеристики цих двох Трійць, адже якщо існує Божественна Трійця та Трійця, породжена від Христа, то яка між ними сегрегація? Чи є перша Трійця несотворенною на противагу другій? Ця дуалістичність сприяла генезі суперечок стосовно догматичного визначення Трійці.

Найбільш ранні тринітарні полемізації стосовно Трійці належать Тертуліану. Каталізатором тринітарної суперечки щодо дефініювання Тертуліана була відсутність чіткого вираження Бога згідно з монотеїстичним підходом. Його термін «trinitas», що спершу застосовувався для визначення Трійці, був запозичений у неоплатоніків, тому слугував ідейним вираженням «триєдиної ієрархії еманцій», а не маркерував «єдиносущність» Трійці [58, с. 38]. Язичницький світогляд пізньоелліністичного періоду мав дійсно проблемний вплив на первинні паростки формування християнської триєдиної свідомості. Екстраполяція троїчної неоплатонічної логіки перетікання еманцій з Єдиного до Світової Душі не могла слугувати поясненням прояву Трійці в буттєвості, адже еманційна реверсія передбачала тотальний субординаціоналізм. Кожен наступний щабель еманції відділяв її від попередньої, за такою логікою побудувати сходження Трійці як єдиної Субстанції до соматичного світу хибило на пережитки язичницького політеїзму [48, с. 112].

Проте основною причиною внутрішніх чварів була неспроможність виокремити статус взаємодії Трійці поміж світом несотвореним та тварним. У межах даної проблематики Теофіл Антіохійський висловлював критику неоплатонічної призми сприйняття Християнства. Об'єктом його критики стала християнська оптика сприйняття, що на ранніх етапах ототожнення християнського Бога з неоплатонічним Єдиним (Благом) призвела до відсутності монотеїстичного поділу на Дух та Матерію. Святитель Теофіл висував як гносеологічний аргумент тезу про неспроможність Бога в таких умовах посідати місце Творця, адже якщо світ речей та мета-світ є несотвореними, то чи може Бог бути Творцем світу? Проблема, окреслена апологетом, свідчила про теологічне передчуття суттєвої неспроможності Отців Церкви подолати дистанцію між Усією та Матерією [48, с. 93–95].

У IV ст. внутрішні суперечки в лоні Християнства стосовно субординації Трійці в розрізі субстанційності Бога отримують перші рішення. Саме в цей історичний період догматизуються перші канонічні уявлення про Трійцю як самодостатній прояв Божественної повноти. Усталений взірць тринітарного вчення набуває вираження у грецькій патристичній традиції та серед латинських Отців Церкви IV ст. Ортодоксальною концептуалізацією Трійці займався Григорій Назіанзін. Він був одним з перших богословів-каппадокійців, хто обґрунтував монолітність Божественної повноти Трійці, у якій жодна Іпостась не може бути вилучена чи доповнена ззовні. Наскрізним аргументом на користь тринітарного вчення Церкви в Григорія Богослова є домінуюча думка його третьої богословської промови. У ній проповідник християнської єдиносущності засвідчує: «Єдність, рухаючись від вічності через Двоїцю, знайшла спочинок у Трійці» [65, с. 69].

Проте варто акцентувати увагу на тім, яким саме інструментарієм послуговується богослов для вираження замкненості Трійці. Григорій Назіанзін, постулюючи єдність Трійці, віддає належне заувазі про безтілесний прояв Трійці, апелюючи до релігійної метафорики Святого Духа як Випромінювача. Діалектизуючи надалі свою тезу, богослов пояснює застосування цього метафоричного прийому відсутністю розуміння, як саме унаочнити ті метафізичні категорії буття, що є невимовними [12, с. 124]. У такому разі застосування релігійного алегоризму має на меті показати, як шляхом контемпляції, що передбачає символічну «візуалізацію», можна досягнути невимовності Божественної повноти. Проблема такого пояснення полягає в тім, що між тварним світом та Трійцею залишається онтологічна невизначеність, що не сприяє розумінню принципу взаємодії Трійці з матеріальним світом. Розгортаючи надалі богословську аргументацію на користь субстанційності християнської тріадології, Григорій Назіанзін стверджує, що Трійця перебуває понад дихотомією тварного світу, саме тому він демонструє повну відмову від тварного через послуговування сакральною метафорикою [30, с. 177].

Тлумачення патристичного вчення про Трійцю, що набуло ортодоксального статусу завдяки догматизму Григорія Назіанзіна, врешті-решт було піддане критиці Гаєм

Марієм Вікторином. Він висуває Софію як презентативну фігуру єдиносущної тріади, яка ототожнена з Логосом та займає структурно місце в розгортанні Трійці як Життя. Вікторин пише, що єдиносущя Трійці (Усії) реалізується через Буття, і в цю вертикальну прогресію він уводить Софію, ототожнюючи її з Життям. Він, на противагу «сенсигельному» підходу святителя Григорія, у своїй «інтелігібельній» оптиці пропонує для осягнення Трійці реверсивний шлях Життя, що перетворюється у зворотному напрямку на Мудрість [45, с. 31–37]. Така система є взаємооберненою і веде «знизу вгору» та «згори вниз» до Бога як Логоса. Проблема в тім, що дана критика не набула визнання як догматична аксіома, до того ж Софія у цій версії троїчної системи втрачає свій статус Ейдосу, переходячи під категорію Логосу [36, с. 115]. Таким чином, запропонована ним структура Трійці не здатна компенсувати нестачу медіаторської фігури, що розгортала би її у тварний світ. Внесок Гая Вікторина в переосмислення Трійці в «сенсигельному» сенсі не наблизив Трійцю до чуттєво-матеріального світу через ототожнення Премудрості з Життям .

Натомість Григорій Назіанзін, хоча також не зміг структурувати дієву схему для імплементації Трійці в тварний світ, відводив Премудрості Божій особливу роль у процесі творення світу. У своїй четвертій промові богослов акцентує увагу на прямому та проактивному внеску Мудрості у сотворенні світів, її динамічній участі у вдосконаленні плотської реальності. Премудрість Божа може бути інтерпретована в Григорія Назіанзіна як «підсумок усього сотвореного», а отже, є вінцем творіння на противагу духовному світові. У свою чергу, з точки зору богословської оптики, Іпостась є «реальністю» та «існуванням», а отже, на відміну від автономії Усії, передбачає прояв у тілесному світі поза Божою повнотою [11, с. 349].

Ідеї, закладені каппадокійськими Отцями, продовжили діалектизуватись у латинській патристиці. Блаженний Августин уперше в латинській церковній традиції обґрунтовує нормативне бачення Трійці як єдиної замкнутої системи, що є самодостатньою, отже, не потребує доповнення четвертою медіаторською фігурою. Проте, незважаючи на переконливість риторики Августина, латинська патристична традиція так само, як і грецька патристика, зіштовхується з відсутністю відповіді

щодо проблематики проникнення Трійці з інобуття в земну буттєвість [40, с. 180–191]. З цього приводу Августин Гіппонський пише: «Деякі люди відчувають труднощі з розумінням цієї віри, коли чують, що Отець є Богом, і Син є Богом, і Святий Дух є Богом, і все ж що ця Трійця — не три Боги, а один Бог; і вони запитують, як їм слід це розуміти, особливо коли стверджується, що Трійця діє нероздільно в усьому, що здійснює Бог, і все ж що певний голос Отця промовив, який не є голосом Сина; і що ніхто, крім Сина, не народився у плоті, не постраждав, не воскрес і не вознісся на небо; і що ніхто, крім Святого Духа, не прийшов в образі голуба. Вони хочуть зрозуміти, як Трійця видала той голос, який був лише від Отця; і як та сама Трійця створила ту плоть, в якій лише Син народився від Діви» [65, с. 69].

Латинська патристика виявляє структурний дефіцит Трійці, що стане наріжним каменем появи ідеї Кватернеру в містичних тлумаченнях християнської субстанційної системи. Варто зауважити, що за алегоричною екзегетикою Августина Трійця діє нероздільно як єдиний Об'єкт, де кожна Іпостась має власний символічний спосіб прояву у світі. Наприклад, Святий Дух проявляється у фізичному світі в образі голуба, проте Трійця як Усія у тварний світ не інтегрована [48, с. 282]. Для розгортання Трійці в матеріальний світ бракує символічної фіксації, що сенсильно б закріплювала Субстанцію в тварному вимірі. Таким чином, між нетварною повнотою Триєдиного Бога і тварним світом залишалась принципова онтологічна дистанція, що є причиною метафізичного ізоляціонізму Трійці.

Ця центральна дуалістична антиномія християнського богослов'я не знаходила вирішення в межах патристичного дискурсу, тому вимагала запозичення в христології концепту «перихорезису» як спроби концептуалізації субстанціоналізму Трійці. Перихорезис у контексті взаємопроникнення всіх божественних Іпостасей є рекурентним принципом взаємооберненості та всеохопності всіх складників Трійці. Проте чи прокладає перихорезис трансцедентний доступ до іманентного світу речей? Перихорезис як підхід до обґрунтування Трійці зустрічається вперше в каппадокійських Отців, а саме у триєдиному вченні вищезгаданого Григорія з Назіянзи. У латинській патристиці в цього терміна наявний синонімічний еквівалент

«циркумінцессія», що набув свого розлогого застосування в августиніанстві [48, с.

Історія застосування цього терміна демонструє, що первинне архаїчне значення перихорезису не було спрямоване виключно на роз'яснення внутрішньої субординації між трьома Іпостасями. Григорій Назіанзін послуговується даною дефініцією задля демонстрації колооберту смерті та життя, тобто унаочнення дискурсивного діалогу між потойбіччям (інобуттям) та земною буттєвістю [12, с. 210]. Інтеграція перихорезису у христологію, а згодом у вчення про Трійцю, по суті позбавила термін понятійного визначення як медіаторства поміж горизонтальним земним світом та вертикаллю, Царством Божим. Взаємне тяжіння Духу та Матерії через перихорезис передбачає тлумачення перихорезису як «дієслова», похідного від іменника «перихореза» [48, с. 298]. Це свідчить про те, що перихорезис у даному випадку не може грати роль медіаторської фігури між світами, адже не є певною предметною структурою. Водночас перихорезис ілюстративно виконує ідентичну функцію, що й жіноча медіаторська фігура Софія. Визначаючи «перихорезис» як дієслово, можна простежити, як він починає діяти у вертикальній площині, а саме в розрізі «прогресії та зворотної реверсії». Така взаємообернена система суттєво поглиблює специфіку застосування перихорезису як методологічного апарату стосовно Трійці, як певної технічної концептуалізації її розгортання у тварний світ [36, с. 20].

Ідентичність Трійці набувається завдяки застосуванню перихорезису як теоретичної концептуалізації, проте даний підхід спрацьовує лише на межі трансцендентного виміру, не замінюючи триєдиній мета-системі комунікативну ланку зі світом матерії. Цю недієздатність запозичення христологічного перихорезису як засобу розгортання Трійці найбільш докладно обґрунтовано в Кирила Александрійського. Святитель Кирило пише про перихорезис як помазання миропомазанника (людства), яке має на меті синтезувати дві природи Бога: людську та божественну. У цій релігійній метафориці простежується найбільш доречно застосування цієї алегорії до зішестя божественної благодаті на людей, що у своїй сутності не несе мети подолати субординацію між Духом та Матерією. Стрижнем

даної соматичної алегорії є демонстрація благословення Богом, що несе в першу чергу есенційну роль сходження сакраментального до профанного. Головною метою залишається не «взаємопроникнення» інобуття в буттєвість, а демонстрація взаємної обумовленості обожнення людської природи [48, с. 291–300].

Отже, незважаючи на обґрунтування Трипостасного Бога завдяки каппадокійським отцям, метафізичний ізоляціонізм Трійці не був подоланим, а отже, потребував пошуку альтернативних модусів присутності Бога в тілесному світі. Перихорезис, що був синтезуючою відповіддю суто на рівні концептуалізації, вимагав вибудови «сапієнціальної перспективи» - оптики, що спирається на сакралізацію через профанну ретроспективу [42, с. 75]. Цей рух від профанного у своєму базисі спирався на Матерію як стартову точку реверсивного вектора «взаємної циклічності» між Логосом (Богом) та Ейдосом (Софією, що є сутністю божественного). Сапієнціальна перспектива актуалізує горизонтальне розгортання Софії як матриці, натомість зберігаючи векторну траєкторію її сходження. Дискурсивність сапієнціальної перспективи простягається крізь розмаїття східних та західноєвропейських традицій, демонструючи систематичність розгортання мудрісної концептуалізації: в Індуїзмі її називають санатана-дгарма, в Ісламі її іменують аль-хікма [3, с. 27], проте в жодній з переважної більшості концептуалізацій Премудрість не є персоніфікованою та інтегрованою в тварний світ.

### **1.3 Від Шехіни до Хохми : кабалістично - гностична реконфігурація жіночого медіатора**

Генеалогія Софії як уособлення медіаторської фігури утверджується в каббалістичній та гностичній традиції в період з I-III ст. н. е. Гностичний та юдейський дискурси йдуть пліч-о-пліч один з одним у межах трактувань західних дослідників, проте ці дві ланки, що беруть своє походження з пізньоелліністичного язичництва, усе ж вважаються автономними традиціями, що корелюють одна з одною через генеалогію мудрісної спорідненості [28, с. 6]. Персоніфікована каббалістична Шехіна та гностична Софія безперервно перебувають у дискурсивному «діалозі», що спонукає дослідників до пошуку взаємності поміж їхніми розрізненнями. Гностичний

міф, що бере свій початок із ранніх юдейських текстів, утім має довготривалу дискурсивну лінію розширення предметної бази мудрісної концептуалізації [24, с. 20]. Символістська «акультурація» Шехіни в гностичній традиції потребує застосування як методології компаративістики, що закладає вектор порівняльної експертизи двох жіночих медіаторських фігур в юдейському спадку та гностицизмі. Взаємопроникнення та асиміляція прообразу Шехіни в гностичну рецепцію свідчить про тривалу та комплексну історію становлення дискурсії, що вимагає окреслення її меж та подальшого потенційного руху становлення медіаторської функції додаткового жіночого елемента в історичній перспективі.

Перші спроби містичної концептуалізації жіночої посередницької функції, що унаочнюють перехід від нетварної Божественної повноти до тварного буття, знаходимо в кабалістичній традиції, а саме у жіночій персоніфікації Шехіни, на яку спираються ранні мідраші [53]. Підвалиною для артикуляції жіночої статі «хохми» в юдейському містицизмі є література періоду Другого Храму. Найбільш давні згадки про Софію-хохму, які згодом лягли в основу формулювання Шехіни як уособлення жіночого виміру Бога, належать одному з найбільш масштабних фундаторів єврейської екзегетики Філону Александрійському. За його інтерпретацією, природа Премудрості Божої є чоловічою, хоча Софія за статевою ознакою є жінкою [66, с. 17]. Цей умовивід вдало підтверджує етимологічне походження слова «хохма». За екзегетикою апологета, дихотомічність, що притаманна діаді Бог — Софія, має на меті сфокусувати увагу на семіозисі божественного у фізичному світоустрої.

Цікавим є те, що Божа Премудрість персоніфікована як жінка з метою акценту на її відмінності від чоловічої природи Бога. Ця виражена полярність має за ціль протиставити трансценденції Бога жіночу медіаторську роль Софії, а отже, підкреслити її доступ як жінки до земного світу. Про це засвідчує концепт, згідно з яким Філон Александрійський наголошує на парадоксальності біблійного алегоризму, відповідно до якого саме через протиставлення Бога Софії демонструється єдність Творця з його творінням. Кульмінацією вибудови аргументу на користь взаємопроникнення Софії у фізичний світ стає думка богослова про те, що

відповідником Логосу, окрім Бога, є Софія. Втрачаючи античну призму трактування як Ейдосу і переходячи повністю під її інтерпретацію як Логосу, Софія набуває розмаху Бога, перетворюючись на його еквівалент у земному прояві [59, с. 469–484].

Надалі найбільш розгорнутої розробки Шехіна набуває в «Сефер ха-Бахір». У каббалістичній традиції Шехіна постає жіночим виміром божественного, через який Бог проявляється у світі речей. У своєму дослідженні класичного каббалістичного тексту «Сефер ха-Бахір» Гершом Шодем описує, як Шехіна проявляється у тілесному світі не лише як абстрактна присутність Бога, а як конкретний спосіб проявлення Творця в матерії [53, с. 140]. Підтвердження цього знаходимо в каббалістичному тлумаченні літери «бет», яка є першою літерою Тори, що втілює нижчу (земну) мудрість. Дослідник пояснює це через те, що Тора починається з літери «бет», а не з «алеф», і це інтерпретується як акцент на тім, що творіння починається не з найвищої точки, а вже з другого ступеня нижчої мудрості, тобто Шехіни [52, с. 78–80].

Найбільший акцент у даному контексті робиться на структурній спорідненості між оповіддю про творення в каббалістичній традиції та ідеєю взаємозв'язку між несотвореним божественним світом та матеріальною реальністю. У каббалістичному тексті «Сефер га-Бахір» змальовується, як Бог алегорично у вигляді царя створює певну реальність між собою та Шехіною; саме цей «просвіт» слугує для них тією тварною реальністю, через яку вони взаємодіють [53, с. 162]. Шехіна, таким чином, є медіаторкою між безособовим світом речей та Матерією. У цьому прояві вона наближається до образу Софії, Божої Премудрості, що водночас належить до тілесного світу, проте має доступ і до несотвореного начала. Якщо Шехіна сходить до тварного світу з вищих сфер древа Сефірот, то Софія структурно занурена у «плоть світу», і саме через неї вона вибудовує комунікативну ланку до нетварного [53, с. 140–

Особливо важливим є те, що і Шехіна, і Софія мисляться через жіночі образи. Дочка царя в каббалістичних текстах уособлює нижчу мудрість, а саме «мудрість Соломона». Подібно до того, як у сирійській та вірменській традиціях ця мудрість починає асоціюватися з тілом Церкви [38, с. 90], у ранній Кабалі відбувається процес

її ототожнення із Шехіною, жіночим виміром божественної присутності у світі із плоті та крові. Г. Шолем у «Бахірі» вбачає сліди гностичних впливів, зокрема паралелей із гностичним образом Софії як «нижчої мудрості», що сходить у матеріальний світ через її падіння з Плероми [38, с. 92].

Простежуючи дискурсивну ідентичність Мудрості як персоніфікації жіночого, варто звернутись до вторинного її прояву в гностичному контексті, а саме до Софії в руслі сетіанського гностицизму, яка зустрічається в коптських рукописах бібліотеки «Наг-Хаммаді». Сетіанська космологія по суті була похідною дискурсивною течією від архаїчного юдейського міфу про Шехіну, саме вона слугувала підвалиною для подальшого розвитку ідеї про Софію у валентиніанстві. Ця тривала багатовікова лінія розширення сапієнціальної перспективи знаходить у гностичній адаптації перші спроби буквального соматичного осмислення [60, с. 200]. На відміну від біблійного алегоризму, Софія в сетіанському дусі постає не лише як нижча земна мудрість, що потрапляє у тварний світ через виконання медіаторської ролі, а й ототожнюється за функціоналом з Логосом (Богом), оперуючи повноцінно всіма функціями Творця. По суті, в гностицизмі Софії цілком належить прерогатива творіння, адже вона більше не співтворець або ж упорядник матеріального світу, вона жіноче віддзеркалення нижчого Бога [38, с. 95].

Це віддзеркалення Деміурга реалізується через материнський його еквівалент. Найбільш влучно ця метаморфоза прописана в сетіанському тексті «Про першотворіння Світу», у якому Світ еманує з дихання Софії, він плід її надмірної життєвої активності як Творця. Софія в цьому тексті неабияк нагадує свою попередницю Шехіну за статусом «нижчої мудрості», проте, окрім нижчого положення у вертикальній «ієрархії сходження», вона прокладає свій шлях не від мета-Бога, а радше від нижчого Бога. Своім диханням Софія не тільки унаочнює фізичний світ, вона ще й переносить Бога в нижчий Еон, що лише підтверджує уявлення про Бога в гностичному дискурсі як відповідника його нижчому прояву. Деміург, що описується в гностичних текстах, є двійником Бога, його езотеричним еквівалентом, так само, як і «занепала» Софія є двійником Софії з корпусу біблійних

текстів [38, с. 89–92]. Шлях падіння Софії з верхнього Еону до нижнього щабля еманцій по суті вперше проводить певну поєднуючу ланку між троїчною структурою гностичного світоустрою, проте не може претендувати на роль повноцінного намісника Бога на землі, адже Софія не «синтезує» той дихотомічний світ, що передбачений для розрізнення мета-світу та тварного світу канонічним Християнством.

У гностичному сетіанстві Софія певною мірою здатна виконувати «материнську» функцію запліднення матерії, корелятивно нагадуючи в цьому прояві Святого Духа, що позатілесним шляхом запліднює в християнській традиції Діву Марію. На цю метафоричну описовість розгортання матерії (матриці) через втручання Софії в тварний світ вказує апокрифічний текст «Про походження світу», в якому Софія вступає в позастатеві стосунки з вищим Еоном (тим, що є езотеричним відповідником Бога). Результатом цього «одухотвореного» акту стає вагітність Софії існуванням як таким, проте це вже не потенція до творення, як це було в Софії старозавітного типу, це вже цілковите закладання життєвості в саму сутність Софії. В іншому апокрифі, від Іоанна, результатом взаємодії Софії та Деміурга стає їхній син Іалдабаоф. Принагідно зауважити, що він не просто є персоніфікованим сином Софії та Творця, адже саме в цьому апокрифі Софія ототожнена зі Святим Духом та є «матір'ю всіх живих» [39, с. 40].

Важливою заувагою є те, що, хоча для гностичних текстів і було допустимо вводити Софію в структуру Трійці, проте її функціональна роль усе ж виштовхує її виключно з ієрархії тетради. Безумовно, Софія певною мірою зведена до рівня Божественного Престолу, її досить часто зображують як ту, що сидить по одну зі сторін Деміурга, структурно посідаючи лаври Святого Духа [39, с. 55]. Гностична екзегеза хоча і допускала подібне розташування Софії, структурно занурюючи її в тріаду, проте при детальнішому розгляді дане «занурення», що на перший погляд передбачало заміщення Софією місця, відведеного Святому Духу, насправді було лінгвістичною похибкою. Справа в тім, що гностична призма сприйняття суттєво ґрунтується на прочитанні «Святого Духу» як омоніма, адже Святий Дух з іврити має

омонімічну структуру. Івритське слово, що маркує Святий Дух, має подвійне значення, адже лексичне навантаження цього слова може слугувати або ж артикуляцією «Святого Духа», або ж прикметником «жіночий» [16, с. 75–76]. Усвідомлюючи дані особливості давньоєврейської мови, стає очевидно, що гностики помилково тлумачили лінгвістичну специфіку івриту як підвалину для сприйняття Святого Духу як Жінки. Враховуючи дані інтерпретаційні помилки, можна пересвідчитись у тім, що вкорінення Софії як еквівалента Святого Духу в тринітарну структуру все ж не є коректним підходом гностиків до тлумачення її місця в Трійці.

Вітальна сила Софії, що уможлиблює «акт творіння» тварної реальності, є наскрізною темою переважної більшості сетіанських гностичних міфів, починаючи від запліднення матерії одним з Вищих Еонів (Богом-Отцем) і завершуючи вдмухуванням життя в матерію через уста [60].

Окрім втілення Софії як нижчого Еону в гностицизмі та виконання її діями «запліднюючої функції», у сетіанській гностичній думці також зустрічається ще одна жіноча фігура, що віддалено нагадує Софію. В «Апокрифі Іоанна» такою фігурою постає Барбело. Барбело досить часто помилково ототожнюють із Софією, хоча на перший погляд їхні ролі у відтворенні Божого задуму у фізичному світі досить синонімічні. Варто зауважити, що, незважаючи на первинне враження, Барбело є абстрактною Думкою, що «осяює» світ; вона завжди слідує за Деміургом, проте не відповідає за «творчу» роль, адже не бере участі у створенні матеріального світу [5, с. Філоном Александрійським, адже філософ неабияк акцентує увагу на чоловічому ядрі Мудрості [66, с. 22]. Проте при ретельнішій підготовці стає очевидно, що Софія та Барбело, хоч і є за замовчуванням жіночими фігурами, грають діаметрально протилежні ролі в гностичному дискурсі.

У тексті «Три стели Сифа» Барбело є муже-дівою, яка володіє множинною (потрійною) природою. Її здатність до відтворення нагадує творчу потенцію, проте насправді це натяк на її трійчну сутність, що еквівалентна Трійці [60, с. 210]. Згідно з християнською догматичною риторикою, Трійця є уособленням Бога, отже, Барбело

не претендує на лаври додаткової Іпостасі, що утворює взаємозв'язок між тварним буттям та інобуттям. Вірогідно, вона є відповідником Логоса (Бога), адже цю еквіваленцію лакмує ототожнення Барбело з Монадою монад. У гностицизмі Монада виражає повноту Бога, що відповідна Усії (повноті Трійці). Барбело як вмістилище тетради (завершальний цикл) є водночас точкою відліку ієрархії Еонів (початку циклу) [60, с. 220]. На перший погляд здається, буцімто ця логіка розгортання Барбело в тварний світ є достатньою підставою задля тлумачення її як тотожного механізму реверсивної траєкторії Софії.

Суттєва різниця полягає в самозамкненості прояву Барбело, адже спектр її охоплення простягається виключно троїчних меж Еонів. Християнська тріада і є та сама вичерпна структура, яку здатна охопити Барбело, адже зона її впливу не втручається в структурний дуалізм Духу та Матерії. Натомість конотаційно гностична Софія здатна на певне «співпереживання» світові, її занепалість рухається поміж дихотомією заради синтезування тварного та несотвореного через примирення протилежностей. У гностичній Барбело як каталізатора причинності виникнення поділу, що прагне подолати Софія, немає синтезуючого елементу, адже вона і є точкою відліку зародження діади: трансцедентний та іманентний світ. Відповідно до даного аналітичного порівняння Софії та Барбело стає очевидно, що Барбело не є гностичною відповіддю на ортодоксійну «нестачу» Трійці, адже за своєю суттю її виконавча роль не підлягає синтезуючому принципу Софії, а отже, вона лише утверджує роль Софії через власну відмінність [5, с. 55].

Корелят між Шехіною та Софією дозволяє розглядати ці дві жіночі медіаторські фігури як паралельні відповіді двох містичних традицій, юдейської та християнсько-гностичної, на одне й те саме питання проблематики медіаторства між нетварною повнотою і тварним буттям. Порівняльний аналіз у межах компаративістичного підходу між Софією та Барбело демонструє, як відцентровується екватор між мікродискурсами, формуючи серединну точку опори становлення дискурсивного аналізу езотерично-містичного спадку. Реконфігурація каббалістично-гностичного уявлення про медіаторську роль жіночої фігури поміж світів заклала початок

становлення концепту жіночої медіаторської фігури, що є додатковим четвертим елементом християнської Трійці.

#### **1.4 Концептуалізація Жінки - медіатору, як кватернеру у числовій космогонії Ренесансу**

Кабалістично-гностична відповідь на онтологічну дистанцію між Тріадою та тварним світом, що підлягає подоланню завдяки посередництва жінки-медіатора, не залишилася ізольованою в межах юдейської містичної традиції I-III ст. Починаючи з кінця XV століття, завдяки зусиллям християнських каббалістів Піко делла Мірандоли та Йоганна Рейхліна, єврейські містичні концепти були інтегровані в ренесансний синкретичний дискурс, який у сучасних дослідженнях Френсіс Сйтс отримав класифікацію герметико-кабалістичної традиції [67]. У серцевині цього символічного поля, що сформувалось на перетині емблематичного вчення, піфагорійської містики чисел, герметичного корпусу та християнської кабали, виникає синкретична оптика, що мала подолати дуалізм проблематики співвідношення єдиного божественного начала і множинного тварного світу. Оперуючи піфагорійською числовою космогонією античності філософи та теологи епохи Ренесансу прагнули відтворити дискурсивний вектор реверсивної прогресії до «Prisca theologia», як єдиного витoku породження істини про взаємообернення нумінозного та мирського [23, с. 150].

Якщо Кабала розв'язувала проблематику метафізичного ізоляціонізму Трійці через сходження Шехіни з вищих щаблів Древа Сефірот, а гностична традиція сетіанства зверталась до персоніфікованої Софії, то ренесансна герметична традиція оперувала піфагорійською містикою чисел, у якій Трійця розгорталася через Тетрактис, геометричну фігуру, що моделюється шляхом симбіозу трикутників у чотири ряди [31, с. 23]. Синкретичний космізм філософів та теологів епохи Відродження, що базувався на «сенсигельному» підході, передбачав достатній рівень інтелігбельного чуття. Саме цей інтелігбельний підхід був закладений у розуміння космогонічного принципу співвідношення Мікрокосмосу та Макрокосмосу. Вертикальне уподібнення мета-світу (Макрокосмосу) та тварного світу

(Мікрокосмосу) в ренесансній логіці розгортання божественного по суті є репрезентацією накладання Трійці (Усії) на Кватернер (матерію). Найбільш виразної артикуляції дана ієрархія досягає у піфагорійській числовій космогонії [29].

Сакральна геометрія Піфагорейської школи є однією з фундаментальних складових для розуміння та тлумачення ренесансних космогонічних уявлень. Античне розуміння моделювання піфагорейцями геометричних фігур базувалося на розташуванні кількох опорних точок у просторі (матриці), що слугували еквіваленцією трансцедентного світу в іманентному вимірі світобуття. Число як повноцінна Одиниця у піфагорейському світогляді репрезентувало сферу божественного, воно існувало поза часовим континуумом сенсильного світу речей [31, с. 35]. Даний арифметичний знак слугував опорною символізацією для інтелектуального сприйняття світоустрою древніми греками. Піфагорейці шляхом «інтелектуальної інтуїції» рухались до сягнення світу, оперуючи Числом, адже Число як самодостатня фіксація повноти слугувало безпосередньо «візуалізацією» світу. Реверсивна прогресія в піфагорейському світогляді передбачала рух від множинного світу речей до іманентного інобуття, що фіксується Числом для уможливлення осягнення мета-світу через сакральну геометризацию [31, с. 41].

Число в піфагорейізмі не було складовою арифметичного підрахунку кількості точок опори геометричної фігури, яку вони утворюють, воно було геометризоване та набувало кубічного розмаху, моделюючи матричні мікросистеми. Число саме по собі є в піфагорейській доктрині водночас і інтелектуальною фіксацією, і предметною (кубічною) формою Матерії, отже, воно несло як езотеричний, так і екзотеричний сенс. Число як несотворений двійник свого кубічного тварного еквівалента могло набути матеріальної форми тільки за умови фіксації обмеженого простору світобуття [29, с. 85]. Ієрархізація Числа як вертикального сходження від множинного світу до моністичного світу унаочнює цю фіксацію в кінцевій точці вертикальної прогресії як Одиницю [31, с. 43].

Космогонічна структура шабелів сходження від тварного світу до несотвореного побудована за принципом Тетрактису, священної піфагорейської

фігури. За своєю структурою Тетрактис є пірамідою трикутників, що спрямована догори, демонструючи кубінізовану вертикаль. За своєю візуальною символізацією Тетрактис є пірамідою з дев'яти трикутників, що вписані в десятий трикутник, який є їхнім вмістилищем. Якщо розкласти Тетрактис на складники, то вийде така система: чотири точки опори, на яких тримається світ. Одиниця є Числом, що виражає субстанційність Трійці (Бога), а саме є початковою точкою відліку. Ця точка-монада як Одиниця фіксує його повноту, досконалість та неподільність. Двійка є Числом, що унаочнює дуалізм світу, тобто репрезентує поділ на Дух та Матерію, несотворенність та тварність, трансценденцію та іманентність [47, с. 152]. Трійця є формою «єдиносущжя» Бога, тобто його Усією, яка наскрізно долає дихотомію світу, аби досягти горизонталі світу-матриці, що зафіксована кватернером.

Цей шлях дроблення від єдиного до множинного лежить в основі сприйняття піфагорейцями світоустрою, адже за матеріалістичними переконаннями піфагорейців усе, що здатне на еманування від Абсолюту, тримається логіки розгортання до стану матеріальної форми. Піфагорейці як істинні матеріалісти [47, с. 160] спирались у вибудові логіки ієрархізації Тетрактису на своє глибинне переконання про матеріалізацію Числа, що є кінцевою метою будь-якої реверсії вертикальної траєкторії богоосягнення [31, с. 50]. У цій системі арифметичні числа є подрібненням субстанційної єдності, що в кінцевому шляху з обох сторін призведе до Одиниці. У світі несотвореному цією Одинцею буде Монада (Бог), а у світі тварному її відповідник Кватернер (Четвериця) [31, с. 28].

Космогонічна система піфагорейців через інтелектуалізацію світоустрою конструює фізичний вимір буття. За цією логікою Число чотири (Кватернер), яке концептуалізує арифметика у форматі моделювання горизонтального кубічного відповідника Четвірки, має розглядатись як подвійне. Тобто завжди існує Число чотири як горизонталь (розгорнута Трійця) і як Четвірка, що зведена до точкової символізації, до Монади. Найскладнішим в усвідомленні ієрархізації між світами за числовою символізацією є усвідомлення, чому саме Одиниця, являючись Монадою, є

Числом, а не геометричною фігурою Кола. Відповідь криється в теоретизації Числа як самобутнього принципу числової множинності. В основі числового поділу та множинності (додавання) лежить ідентичність чисельності як тієї, що запускає вереницю числових розрахунків-дроблень [29, с. 90]. Чисельна ідентичність є тим принципом будь-якого похідного від Числа поділу на діаду, тріаду, а згодом і тетраду. Отже, Число є фіксованою Одиницею (Богом), що може задавати числові значення всім похідним від нього.

А як щодо візуальної символізації Числа як крапки, що розширюється до обсягів Монади? Чому Тетрактис як схематична модель вертикального руху від прогресії до реверсії зводиться на верхівці піраміди до пікової точкової фіксації? Справа в тім, що Монада, хоч і має точкове символічне окреслення, є в першу чергу узагальнюючим теоретичним принципом єдності. Монада породжує Тетрактис, вона містить і його монолітну піраміду як єдність декади-десятки, як унаочнену суму всіх складників Абсолюту [31, с. 41–43]. Тетрактис натомість розгортає несотворенну Монаду, адаптуючи її під множинність світу речей. Монада (Бог) як резервуар множинності (тварності) не здатна до персоніфікації, адже вона є суто носієм ідентичності Числа (божественності) та здатності числа на ділення (обожнення матерії через богоподібнення) [29, с. 85–87].

Асиміляція піфагорейського числового космізму відбулась у епоху Ренесансу завдяки інтегративному підходу християнської кабали, що заклала підвалини сприйняття піфагорейської містики як повноцінної підстави для обґрунтування проникнення Бога в матеріальний світ [23, с. 144]. Роберт Рекорд, один з перших фундаторів ренесансної рецепції піфагорейської сакральної геометрії, наполягає на тім, що Монада вміщує всі числа декади та може бути зведена до будь-якого числа від одного до десяти [49, с. 6]. Ренесансна оптика утверджує взаємооберненість Монади та числової множинності, підкріплюючи первинну піфагорейську концепцію, згідно з якою зворотна реверсія вертикальної прогресії реалізується взаємооберненим шляхом.

Найліпше роль тетрактису у становленні ренесансної системи богоосягнення демонструє книга «Символічні питання про весь рід всесвіту» (з лат.) авторства італійського гуманіста Ахілла Боккі. У своїй роботі італійський гуманіст вибудовує піфагорейську логіку розгортання Трійці в тілесний вимір. Він пише: «Бачите, як людина спрямовує свій погляд до небес, до джерела, з якого постає ця піраміда? Тепер зверніть свій погляд на цю пропорцію всередині Четвірки і нехай вона стане вашим фундаментом» [15]. У цьому уривку можна простежити, як світ небесний є витком піраміди, тобто Трійці, яка віднаходить фундамент у Кватернері.

Просотання найвеличніших умів епохи Відродження ідеєю піфагорейського тетрактису сприяло запозиченню цього підходу як методологічної опори в пошуках Бога. Синкретизм ідей юдейського містицизму та сакральної геометрії піфагорейців став для людини епохи Відродження ефективним способом утвердження антропоцентричної моделі світу, адже якщо Бог імплементується у тварний світ через додатковий четвертий елемент його троїчної структури, то у зворотному напрямку реверсія до Бога супроводжується богоуподібненням людини як представника матеріального світу [47, с. 181].

Вперше піфагорійська містика чисел розпочинає «дискурсивну акультурацію» в християнську Кабалу за посередництва релігійного письменника Гійома дю Бартаса. У своєму тексті «Колонни» він розглядає з точки зору піфагорійського космізму гравюру з зображенням двох стовпів (Боазу та Яхину), що стоять на вході в храм Соломона. На цій ілюстрації зафіксовані ілюстративні символізації квадріуму (чотирьох вільних мистецтв Середньовіччя), як уособлення кватернеру т(матриці), що синтезує дуалізм Духу та Матерії [51, с. 102–106]. Єдність між Монадою (абсолютом) та Тетрактисом (матрицею) досягається в даному випадку через арифметичні розрахунки, а саме через поділ несотвореного Числа, як потенції, що вміщує усі похідні числа на дві ідентичності числа, що поєднуються виключно шляхом додавання. Числова метаморфоза даного опису натякає на набуття вертикальною ієрархією горизонтальної площини, адже стовпи Боаз та Яхин символізують реверсивне сходження божественного провидіння до земного світу. Ця

реверсія вищої точки (Монади) піраміди Тетрактису рухається до базису, а саме основи піраміди, що має чітку лінію від точки А - початку першої нижньої опорної точки піраміди до точки В - кінцевої нижньої точки піраміди. Цей шлях від А до В має серединну точку поміж Початком (вищим Числом) та Кінцем (множинністю Числа), що слугує точкою перетину протилежностей [31, с. 67]. По суті ця точка і є тією медіаторською фігурою, яка долає просвіт між дихотомією А і В. Чому ж цим серединним медіатором поміж Монадою та Тетрактисом є в першу чергу є тілесна - тварна фігура?

Гійом де Салюст у поетичній формі оспівуючи квадриум висловлюється про Число без числа (позапросторове досконале Число), що еквівалентне Вищому Числу - Монаді, як про таке, що входить в певне Тіло. Шлях до цього Тіла простягається через число Трійку, тобто ми бачимо, як виникає метафора Трійці, що є містком до Тіла. Підводячи до роз'яснення метафори Тіла Гійом пояснює, що Тіло є «Тілом великого імені Бога»[19, с. 112–113], тобто вмістилищем слова Божого, як першого унаочненого тварного прояву божественного. Продовжуючи свою аргументацію на користь розгортання Трійці через кватернер письменник наголошує, що тіло великого імені Бога містить в собі чотири пори року та чотири вітри, які за античною класифікацією є персоніфікованими проявами чотирьох сторін світу. Ці чотири вітри : Борей - Північ, Нот - Південь, Зефір - Захід та Евр - Схід в сумі уособлюють чотири точки опори на яких тримається світ, вони буквально демонструють, як саме через розгортання Трійці в богоуподібненому тілі відбувається вписування Імені Великого Бога (Монади) до Кватернеру (Четвериці) [29, с. 85].

Найвиразніша ренесансна артикуляція вписування Бога (Макрокосмосу) до Кватернеру (Мікрокосмосу) зустрічається у герметичному вченні про Монаду авторства Джордано Бруно та в емблематиці авторства Ахілла Боккі. У своєму трактаті «Про Монаду, Число та фігуру» (з лат.) Джордано Бруно змальовує концепцію, згідно з якою Бог є Колом (Монадою), що вписаний в Квадрат - Матерію. В цій роботі Джордано Бруно послуговуючись сакральною геометрією піфогорейської школи вибудовує автономну систему теургічно - каббалістичних операцій, що мають

на меті препарувати процес «обожнення» та алгоритмізувати шлях сходження Бога, як Усії (Трійці) до унаочненого світу. Під малюнком Монади, що поділена на чотири складові Джордано Бруно пише : «Трикутник Вакха, оздоблений золотом є Діана. Вакх Діани - це шлях, який обводить та дублює. Якщо описати квадрат без жодних зусиль, вписати середовище квадрата через його ширину, то промені, що виходять з нього, виходять саме до Марса, Нептуна, Океану, Плутона» [17, с. 77]

В цьому уривку Д. Бруно описує Трійцю, як трикутник - один з неканонічних християнських символів Трійці, що згодом асимілювався у кельтській традиції. Трикутник традиційно зображують, як три гостровуглові «пелюстки», що в точках перетину утворюють серцевину - додатковий центральний четвертий елемент. Говорячи про трикутник Вакха оздоблений золотом, що є Діаною Д. Бруно езоповою мовою натякає на те, що Діана уособлює Усію (Трійцю), що розгортається в матерії через Квадрат. Богиня Діана в давньо римській міфології має ще один лик, вона є Трівією, яку часто утотожнюють з Триединою богинею Гекатою [32, с. 30]. Трівія мала безпосередній доступ до трьох вимірів - інобуття, буття та потойбіччя [7, с. 255]

Екстраполюючи даний символізм на християнську структуру можна побачити, як четвертий жіночий медіатор має доступ до тринітарної божественної системи. Повертаючись до тези про те, що «Вакх Діани - це шлях, який обводить та дублює» можна простежити, як Діана (Кватернер) розгортає Вакха - Трійцю (Бога, як Усію) в матеріальний світ через Квадрат. Оскільки кабалла Д. Бруно базується на ідеї співвідношення Мікрокосмоса з Макрокосмом, що постулюється відомою герметичною істиною зі «Смарагдовою скрижалі» : «Що зверху - те знизу» [67, с. 169– виходять з серцевини Квадрата є алегоричним іменуванням чотирьох Тетраморфів - вартових престолу Господнього. Резюмуючи екскурс в пояснення розгортання Монади (Бога), як Абсолюту в тварному світі залишається нагальне питання : «Чи є метафора Діани - Софією, яка слугує четвертою точкою для побудови Квадрату?»

У «Прощальній промові» (з лат.), яку Д. Бруно виголосив у Гельмштедті в 1588 році він висловлює розлогу енкомію на честь Софії - Божої Премудрості в якій він інтерпретує на власний манер легендарний міф про суд Париса [25, с. 567]. В оптиці Джордано Бруно на суді Париса явилось лише дві богині : Мінерва та Юнона. Софія у тлумаченні Джордано Бруно постає, як та, що являється на суд з «тверді небесних висот»[18, с. 4]. Мінерва являється у видінні Бруно, як оголена дівчина, що є сосудом, вміщуючим божественне творіння. Її хода до місця зустрічі простягається крізь три гори, а її сходження з піднебесся змальовується, як сонячна хмара. Природа Софії є подвійною, її зовнішній вигляд є прекрасним немов зоряний Місяць, а сама вона є обраницею Сонця. Контекстуально Джордано Бруно утотожнює Мінерву з Софією, адже інтерпретуючи метафоричність викладу оповіді можна стверджувати, що тілесна оголеність Мінерви слугує акцентуванням уваги на її тварній приналежності, зокрема дуальна природа, що є і солярною, і водночас сонячною свідчить вміщення Софією дуалізму тварного світу. Найбільш влучним аргументом на користь персоніфікації Мінервою образу Софії, як медіатору - кватернеру між світами є її проходження трьох гір, які вона оминає прямуючи до суду Париса. Три гори є алегоричним тлумаченням Трійці крізь яку простягається реверсійна хода зверху донизу Бога, через посередництво Софії [18, с. 4–6]

Спадщина епохи Ренесансу остаточно утвердила необхідність переосмислення християнської Трійці поза панівною ортодоксією Церкви. Проте варто зауважити, що тексти, написані під егідою піфагорійської містики, усе ще залишались маргіналізованими та витісненими на периферію богословської думки. Трагічна доля Джордано Бруно та переважної більшості діячів епохи Відродження є вагомим доказом ворожого ставлення догматизму до містично - езотеричних методів екзегези християнської думки. Саме цей історичний період визначив «Prisca theologia», як кінцеву мету дискурсивної інверсії догматики, що є дієвої методологією отримання відповіді на питання взаємопроникнення субстанційного Бога у матеріальний світ.

### ***Висновки до I розділу :***

У межах I розділу було досліджено та виявлено :

носеологічну передумову актуалізації жіночої медіаторської фігури, яка виникає в сапієнціальній традиції. В сапієнціальному дискурсі Софія постає креативною силою, яка має потенцію до творіння, проте не здатна на повноцінну імплементацію пагостків творчого імпульсу. Саме відсутність взаємопрониклості поміж нетварною повнотою та тварним світом є каталізатором онтологічної проблематики розгортання Бога в матеріальний світ.

роблематику метафізичного ізоляціонізму Трійці, яка є наслідком патристичного догматизму. В межах даної проблематики ані Каппадокіська, ані латинська

традиція не вирішили питання розгортання Трійці в матеріальний світ. Перихорезис, як концептуалізація не долає онтологічної дистанції між Усією (Трійцею) та Матерією. Натомість термінологічне дефініювання в даному випадку спрацьовує лише на межі трансцендентного виміру, адже воно не здатне замінити Трійці реальної комунікативної ланки зі світом речей. Саме це і актуалізує потребу в розбудові сапієнціальної перспективи.

фактивність застосування «історичного дискурсивного аналізу» каббалістичної Шехіни та гностичної Софії, що унаочнює, як обидві традиції є паралельними дискурсами, що демонструють реверсивне сходження Бога до тварного світу.

акладання «дискурсивної інверсії догматики» у ренесансній герметико-кабалістичній традиції через сакральну геометрію Тетрактису, що розгортає Трійцю в Кватернер, закріплюючи жіночого медіатора, як фіксацію самодостатньої Одиниці в фізичному вимірі.

Отже, центральною тезою розділу є проблематика взаємопроникнення Трійці в тварний світ, що не вирішується в межах ортодоксальної догматики, а потребує альтернативного модусу «дискурсивної інверсії догматики», за якої жіноча медіаторська фігура з витісненого елемента перетворюється на центральний елемент «історичного дискурсивного аналізу».

## РОЗДІЛ II

### **ДИСКУРСИВНА ІНВЕРСІЯ ДОГМАТИКИ: ТРАНСФОРМАЦІЯ КВАТЕРНЕРУ ЖІНОЧОЇ МЕДІАТОРСЬКОЇ ФІГУРИ В ХІХ–ХХ СТ.**

Якщо перший розділ реконструював ту дискурсивну траєкторію, що закладається в основу концепту жіночого медіатора, то другий розділ зосереджений на з'ясуванні механізму, за яким четвертий жіночий елемент отримує системне переосмислення в модерну добу. Цей механізм окреслено концептом «дискурсивної інверсії догматики», адже центральним структурним принципом стає вже не

унаочнення Бога через Трійцю в матеріальному світі, а Софія, як Аніма та Кватернер як та онтологічна умова, без якої будь-яке таке розгортання Трійці в Матерію неможливе. В. Дж. Ханеграафф у своїй фундаментальній праці з досліджень західного езотеризму «Західний езотеризм - путівник для розгублених» пропонує розуміти цей процес як структурну рису «відкинутого знання»: те, що ортодоксія, як макро - дискурс витісняє на маргінес, продовжує жити на периферії дискурсів і неодмінно повертається у посиленій і радикалізованій формі [27, с. 334–367].

### **Софія, як «плоть світу» в софіологічній традиції**

Православна софіологія закладає підвалини в християнському дискурсивному ландшафті для радикального переосмислення розгортання Бога як Усії з трансцендентного інобуття в земну буттєвість. Сутність застосування «перевернутої екзегези» тут полягає в тім, що догматичним центром стає Софія, як та, що розгортає Бога в матерію. Ця суттєва «дискурсивна інверсія догматизму» прокладає дискурсивний вектор до реконструкції Божої Премудрості, як носія іпостасної потенції творення. На цьому наголошує дослідник софіології Б. Любардіч, який зазначає, що жіноча медіаторська фігура таким чином повноправно входить у богословські спроби подолати нездатність Трійці на проникнення у сотворений світ [37, с. 12].

Щоб зрозуміти масштаб карколомності цієї трансформації необхідно звернутися до інтелектуальної біографії самого софіологічного дискурсу. У своїй візії Богдан Любардіч виокремлює чотири носії ідей «ідеалізму», що по суті підживлювали розвиток концепції «первернутої екзегези» в софіології через свої нетипові погляди на канонічну релігійність. Цима постатями були Георг Гегель та Фдрідріх Шеллінг. Саме синтез ідей цих постатей зробив можливим кардинальне переосмислення у софіологічній рецепції церковної ортодоксії [37, с. 4–6]. Гегелівська критика уявлення про Бога, як про зовнішню по відношенню до світу структуру і шеллінгівський натурфілософський ідеалізм разом утворюють той філософський субстрат, на якому зростала православна «перевернута екзегеза». Однак принципово важливо розуміти, що ані Гегель, ані Шеллінг не надавали жіночому началу тієї субстанціальної ваги,

яку воно отримує в софіологічній релігійній думці. Адже суто софіологія визначила наявність потреби у інтеграції Софії, як персоніфікованої Мудрості в софіологічний дискурс.

Бельдій Оксана Вячеславівна у своїй дисертації «Символіка кольору в релігійних культурах» говорить про софіологічну традицію, як таку, де вперше застосовується «перевернута екзегеза» для тлумачення місця Софії, як посередника між Духом і Матерією. Ідея Боголюдства, як з'єднання нумінозного і людського, нетварного і тварного постає у софіології, як утвердження універсального принципу, що є кінцевою метою всього творіння. [6, с. 104] Софія є «особливою істотою, що водночас є і божественною, і людською, і природою, і духом» – «вічним жіночим» як посередницею між Абсолютом і тварним [55, с. 99–115]. Це твердження по суті виводить метафізичну замкнутість Трійці у тварний світ, де Софія є посередницею взаємодії між світами.

Наймасштабніше новаторство софіологічного дискурсу полягає у реціпіюванні концепту Вічної Жіночності та Світової Душі шляхом переміщення Софії у центр дискурсу. За цим реціпіюванням Церква постає як Тіло Христове, що тотожне Світовій Душі – Софії, яка набуваючи космічного всесвітнього розмаху пронизує земну буттєвість зсередини. Ця соматична метафора знаменує радикальний розрив з апофатичною традицією, що наголошує на неінтегрованості Бога у фізичний світ. Натомість можна надати характеристику цього кроку, як рішучої спроби здійснити догматичне переосмислення світу, як плоті Церкви, що відкривало б шлях для систематичнішого богословського освоєння взаємопроникності Премудрості [8, с. 145–168]. В межах обґрунтування персоніфікації Софії у софіологічній традиції у своєму аналізі даного феномену Дуглас Юван апелює до твердження, що Софія проводить прямий паралелізм між «вічним жіночим» і юнгіанською Анімою в її найвищій формі: обидві концепції описують Софію, як міст між трансцендентним і іманентним, між Духом і Матерією [68, с. 16–17].

Другим аспектом, що наближує Софію, як медіатора до матеріального світу стає іконографічне софіологічне обґрунтування. Ліліанна Кейжик до прикладу акцентує особливу увагу на церковно - літургійному та іконографічному типі іконопису Божої

Премудрості, прирівнюючи Божу Мудрість до храмів Святої Софії, в цьому плані є певна аналогічна кореляція з важливістю церкви, як Тіла Софії. Через утотоження Софії з храмовими спорудами на її честь унаочнюється краса тварного світу, як безпосереднього прояву проникнення сакральної вертикалі софійності в матеріальне горизонтальне буття. Філософія пише: «Краса – єдина об'єктивна характеристика тварного, у якій тварне стикається з Богом» [34, с. 39]. Таким чином дослідниця надає Софії, як прояву «божественного» право на інтеграцію в матеріальний світ, як Четвертої, додаткової Іпостасі відносно Трійці, тим самим відводячи їй повноцінний статус Тварі тварного світу.

Розрізняючи кілька типологічних варіантів іконографічних уявлень про Софію можна прийти до висновку, що в кожній з них Софія не є ані Христом, ані Богородицею, вона є самостійним сакральним ядром, що поєднує обох [34, с. 39–40]. В цьому контексті В. Любардіч слушно зауважує, що саме софіологічна традиція найпершою пов'язала Софію з іконографічною церковною атрибутикою, чим надав їй статус творчої сили, що через візуальні іконографічні символи втілюється в сотвореному світобутті [37, с. 21]. Препарація вчення про софіологію, як мікро - дискурсу, що спирається на ідею подолання прірви між мета - буттям та буттєвістю відбувається шляхом постановки проблематики нестачі Трійці, що закладається в основу антиномії християнської думки. Ця антиномія і є рушієм «дискурсивної інверсії догматики», адже там, де православна ортодоксія вбачає повноту Усії, що не потребує доповнення, таким чином лакмується прогалину, яку покликана заповнити Софія, як жіноча медіаторська фігура. К. Вейр у своїй праці «Православний шлях» слушно зауважує, що софіологія стоїть на межі ортодоксального і гетеродоксального, і саме ця межовість надає його богослов'ю особливого герменевтичного потенціалу.[64, с. 92–108]. Потенціалу, що здатен застосувати методологічний апарат «перевернутої екзегези» в якості інструментарію для дослідження розгортання божественного в профанну людську буттєвість.

Розглядаючи Софію, як Тіло Церкви в софіологічному реціпіюванні варто звернутись до ідейних засад софійності, які по суті є панентеїстичною кульмінацією розгляду Софії, як медіаторки. Богословські засади панентеїзму, що репрезентують

світ у Бозі демонструють, як Бог проявляється у світі, але не вичерпується ним. Це і є панентеїстична сакраменталізація Тварі, як плоті, адже світ згідно цьому є божественним у своїй суті [37, с. 21–22]. Ключовим для розуміння даного концепту є софіологічне розрізнення божественної і тварної Софії. Як пояснює В. Любардіч : «Божественна Софія – природа Усії, вона є тілом Божества, його саморозкриттям. Натомість тварна Софія – двійник Софії божественної, що «відпущений» у творіння, він є основою й ентелехією світу» [37, с. 49–55].

Щоб запобігти ототожненню з пантеїзмом В. Любардіч розробляє складну кенотичну тріадологію за якою Бог - Отець самореєнтує себе у Сині, а Син в Отці, натомість Дух Святий «самознищує» власну іпостасність, стаючи «певним просвітом» між ними. Резюмуючи стосовно даної теми він пише, що кенотична софіологічна тріадологія є тим богословським каркасом, у межах якого Софія отримує своє найбільш диференційоване визначення» [37, с. 16–20]. Адже Мудрість виступає тим «третім» елементом відносно дуалізму світу, що є одночасно іманентним і перебуває у Богові. По суті ця «між-реальність» уможлиблює як і її акт творіння, так і її матеріальну субстанційну основу [37, с. 12]. До речі, відома американська дослідниця жіночого аспекту божественності софіологічного вчення Барбара Ньюман у своїй дослідженні підкріплює дану думку, вона стверджує, що : «При творінні Бог кенотично самовиснажує власну сутність, надаючи їй існування по собі незалежно від своїх Іпостасей, таким чином Божественна Софія перетворюється на тварну Софію, вона стає вожночас і ентелехією й телосом світобуття» [43, с. 53].

У формулюванні прогресії нумінозного начала зверху донизу, як телосу роль Софії артикулюється, як такий, що «створений у Софії і через Софію» [37, с. 50], тобто Софія стає буквально «плоттю світу», носієм вже не просто потенції створення, а нутром, що здатне на це творення. У панентеїстичному вченні богослова єдиного з усіх його попередників-софіологів повноцінно реалізується розгортання Софії з вертикалі в горизонтальну площину, демонструючи реверсивність прогресії вже не як абстрактну концептуалізацію, а як реальний прояв. Говорячи про ієрархічність сакрального по відношенню до земного варто згадати концептуалізацію авторства М. Еліаде за якою будь-яке сакралізування матеріального - це ієрофанія, що за своєю

структурою діє саме за дискурсивною реверсією: трансцендентне «стискається» до конкретної матеріальної точки, через яку й стає доступним фізичному світові [20, с. 11–28].

Засудження софіології як гностично-єретичної екзегетики Християнства лише підтверджує продуктивність «перевернутої екзегези», як методологічного підґрунтя, що долає позабуттєву ізоляційність Трійці. Софія, як «плоть світу» в софіологічних вченнях постає, як певний лакмус нагального дефіциту Трійці, який християнська тринітарна модель не спроможна заповнити власними зусиллями, через, що вона витісняє його на маргінес під загрозою анафеми. Як зазначає В. Любардіч захищаючи своє вчення, посилаючись на те, що воно «не змінює змісту ортодоксального одкровення, а лише поміщає його рамки інтерпретації «екзальтованої філософської теології» [37, с. 27–28]. Цю думку підтверджує Дуглас Юван, який наголошує, що софіологія інтуїтивно тяжіє до тієї самої «інтелектуальної інтуїції», яку Карл Густав Юнг пізніше концептуалізував у розрізі аналітичної психології, адже Софія є необхідним «четвертим» елементом, без якого нумінозне залишається замкненим у власній субстанційності [68, с. 18–20].

### **Юнгіанська критика тринітарної моделі : Кватернер як архетип повноти Бога**

Панентеїзм софіологічної традиції XIX–XX ст. заклав дискурсивний вектор, що відкрив шлях до психологічної експертизи сапієнціальної проблематики. Карл Густав Юнг в межах аналітичної психології пропонує альтернативу способам вирішення питання взаємопроникності Бога, як Логосу (вищого розуму) у Матерію через психологічний підхід. Як стверджує сам Карл Юнг екзистенційний досвід зустрічі з релігійним є «психологічною фіксацією», а психологічне дослідження в основі своїй не прагне замінити теологію, адже його мета - дослідити ту психічну реальність, яка стоїть за релігійними образами [33, с. 3–11]. Ця методологічна застереженість по суті зводиться до ідеї, що не применшує редукацію сакрального до психічного, а визнає психічне, як простір для дослідження складних взаємин між Богом та людським буттям.

Карл Юнг виводить питання взаємодії божественного та земного в реєстр синхроністичності. В основі синхроністичних явищ за аналітичною психологією

лежить система «накладання» психічного життя на матерію, яка є простором прояву зовнішніх обставин - фізичним світом. Як зазначає Гаральд Атманспахер, дуальний монізм швейцарського психоаналітика демонструє: Матерія та Розум взаємодіють не як дві субстанції, а як два аспекти єдиної нейтральної реальності, що іменується Unus софіології називається «панентеїзмом», адже світ не тотожний Богові, але й не абсолютно відокремлений від нього.

Ключовою тезою є те, що під час співробітництва фізика Вольфганга Пауля та психоаналітика Карла Густава Юнга була запропонована модель, в якій «ментальне і фізичне постають як два комплементарних аспекти одної нейтральної реальності, до якої не можна редукувати ні те, ні інше» [10, с. 96]. Саме ця «психофізична взаємопроникаюча реальність» і є Unus Mundus, яка виконує ту саму структурну функцію, що й Софія - Божа Премудрість у софіологів: вона є тим «додатковим» принципом, що уможлиблює зустріч Духу і Матерії, не зводячи ідею єдності до жодного з них. Вольфганг Паулі прямо писав про необхідність «нейтральної мови», якою можна описати реальність, що лежить «поза розрізненням психічного і фізичного», і називав архетипи тими «впорядковувачими факторами», які одночасно є фізичними та психічними проявами [10, с. 8]. Тобто мова йде про ту додаткову реальність, що заповнює проміжок між фізичним світом та трансцедентним виміром реальності.

Варто наголосити, що Карл Юнг не психологізує релігійні догматичні символи й атрибути, натомість він препарує трійні структури пантеонів давніх божеств і приходить до висновку, що трійної системи недостатньо для досягнення цілісності [33, с. 107–200]. Аналізуючи Трійцю, як архаїчний концепт Карл Юнг розуміє її як Ка-мутеф – єдність Бога - Отця, Сина та Святого Духа, проте констатує, що Ка-мутеф є суто демонстрацією чоловічої природи розуму. Тобто ідея єдності Тріади може слугувати психологічною рефлексією щодо втілення Бога, як Розуму - чоловічого принципу взаємодії трьох аспектів психіки. Якщо тріада втілює суто чоловічий полюс Розуму, як вищої психічної загальної структури, то де в цій системі місце жіночого аспекту? Саме тому психоаналітик апелює до ідеї Кватернеру, розмірковуючи про

підхід платоніків для вирішення даного питання. За ідеєю платонізму будь-якому дуалізму протиставляється ще одна діада, яка й утворює певний антагоністичний синтез [33, с. 164–193]. Оскільки християнська Трійця, як Усія вміщує у собі тезу та антитезу, тобто метафізичне та фізичне, то що слугує четвертим елементом для утворення діади, яка примирює дуалізм?

Поглиблюючи цю аргументацію, Дуглас Юван демонструє, що Софія функціонує в юнгіанській системі одразу в трьох ролях: як «провідник», себто психопомп, що супроводжує Его в сутінки несвідомого, як «трансформатор» - той принцип, що здійснює алхімічне злиття протилежностей і як «погранична фігура», тобто посередник між свідомим і несвідомим [68, с. 8–9]. Ця тричленна структура юнгіанської Софії є психологічним відповідником софіологічної Булгаківської троїстої типологізації де Софія, розглядається, як : тварна сутність Бога, Софія, як Христос-Боголюдина (синтезація трансцендентного та земного) і Софія, як ентелехія тварного світу, тобто медіаторська фігура. В обох описових випадках жіночий медіатор є не зовнішнім додатком до системи взаємодії поміж світами, а умовою для реалізації цієї взаємодії.

Центральна думка Карла Густава Юнга на користь Кватернеру (Четвериці), як символізації жіночо - матеріального полягає в тому, що в епоху Середньовіччя Марія доповнювала структуру Трійці через її Успіння. Саме Діва Марія є тією синтезуючою ланкою, що поєднує небесний світ та земний: як стверджує А. Б. Уланов, «вона є людиною з плоті та крові і тому за замовчуванням вхожа у тварний світ» [61, с. 178–195]. Через жіночу медіаторську фігуру Марії реалізується прогресія від тварного світу до світу інобуття і так само у зворотному порядку реверсія божественного до світу земного. Карл Юнг розглядає проголошення догмату про успіння Марії в 1950 році, як колективний символічний акт, що виражає потребу у визнанні Божественного жіночого начала, акт, до якого психіка людства «примусила» теологію попри її власний опір [33, с. 170–175].

Окрім уособлення Марії, як горизонталі, що здатна розгортатись у вертикаль Карл Юнг пише про Софію, як ту, що є об'єднуючою фігурою між горизонталлю та вертикаллю. Вона вміщує в себе дуалізм, а отже долає його в цьому і проявляється її

здатність трансмутовати світ, а її подвійна природа надає їй здатність проникати і в небесний світ, і в земний [33, с. 222–235]. В аналітичній психології ця фігура отримує назву «Аніма» – проекція жіночого компонента в чоловічій психіці, яка одночасно є «душею» і провідником у несвідоме у психіці людини [61, с. 47–89]. Показово, що психоаналітик виокремлює чотири стадії розвитку Аніми : Єва, Єлена, Марія і Софія. Саме четверта кінцева стадія є повним аналогом Кватернеру, адже як зазначає Карл Юнг «на цьому рівні Аніма є уособленням мудрості, посередником між Его і Самістю, між свідомим і несвідомим» [68, с. 10–11].

Дуально-аспектний монізм, який є породженням співпраці Пауля та Юнга, детально розроблений у праці дослідника Харальда Атманспахера. Вчений стверджує, що розрізнення ментального та матеріального є не онтологічним, а епістемічним: обидва аспекти виникають з єдиної психофізично нейтральної реальності [10, с. 96–120]. При цьому дослідник зазначає, що Паулі і Юнг розрізняли два типи кореляцій між розумом і матерією: «структурні», тобто постійні, що виникають внаслідок єдності *Unus Mundus* і «індуковані» - okazіональні, що виникають як наслідок зворотнього зв'язку між свідомим і несвідомим [10, с. 11]. Софія у цій системі координат, є тим архетипом, що уможлиблює сталі кореляції, адже її присутність у психіці є не випадковим явищем, а являється постійною «поєднуючою лінією» зв'язку між ментальним і фізичним. Цей концепт є прямим аналогом теологічного поняття «Усія» і свідчить про те, що юнгіанський Кватернер не руйнує тринітарну структуру, а розширює її до повноти, в якій матеріальне начало більше не витісняється.

Окремої уваги заслуговує аналіз того, як юнгіанська Софія співвідноситься з православною богословською Софією. У своїй дослідницькій оптиці Дуглас Юван прямо формулює цей паралелізм: «Юнгівська концепція Софія збігається з цими традиціями тією мірою, в якій вона являє собою медіаторську фігуру між Божественним і людським. Але на відміну від богословської софіології, Карл Юнг не диференціює Софію на тварну та нетварну в догматичному сенсі» [68, с. 16–17]. Ця відмінність є методологічно значущою, адже Юнг виносить питання онтологічного статусу Софії за дужки, зосереджуючись на психологічній реальності її виявлення. Проте, як показує Харальд Атманспахер, позиція «епістемічного нейтралітету» щодо

психофізично нейтральної основи софійної реальності не є запереченням її онтологічного характеру. По суті вона є лише зізнанням у тому, що пряма богословська мова тут не є дієвим інструментарієм [10, с. 7–8].

### **2.3. Теософія як «Discursive Hub» концепту жіночої медіаторської фігури**

В езотерично-містичних традиціях XIX–XX ст. ідея жіночо-тілесного четвертого елемента отримує радикальне переосмислення через реверсію до ренесансної ідеї «Prisca theologia», як синтезатора дискурсів. Теософія стає точкою апогею становлення концепту жіночої медіаторської фігури в межах «Discursive Hub», який вміщує кабалістичний, гностичний та герметичний дискурси [21, с. 5–8]. А. Февр у «Вступ до західного езотеризму» ідентифікує цей синтетичний синкретизм як одну з визначальних рис езотеричної думки Нового часу, а саме «здатності до конкордації», тобто пошуку прихованої єдності за видимою різноманітністю релігійних форм» [22, с. 10–15].

Принципово важливо, що теософський «Discursive Hub» не є довільною компіляцією, він відтворює ту саму структурну логіку, яка була простежена у всіх попередніх езотерично - містичних традиціях, де жіноче медіаторське начало є необхідною умовою для виходу нуменозного за межі власної трансцендентності. Дуглас Юван фіксує цей ізоморфізм, він пише : «У теософії, як і в гностицизмі, як і в глибинній психології, Софія є тим принципом, що «знає» обидва полюси реальності – і небесний, і земний – і тому здатна їх поєднати» [68, с. 4–5]. Таким чином, «Discursive Hub» теософії є не просто точкою злиття різних традицій, а є тією дискурсивною конфігурацією, в якій онтологічна функція жіночого медіатора отримує найбільш повне і систематичне вираження.

Неабияк цінною рецепцією в теософському ракурсі є підхід до тлумачення Кватернеру, як Матриці, що розгортається жіночою медіаторською фігурою авторства Олени Блаватської. У своїх неогностичних коментарях до «Pistis Sophia» окультистка осмислює Софію за неогностичним підходом Для Олени Блаватської ключовим є герметичний символізм, яким вона послуговується для пояснення важливості Кватернеру як Четвериці, що розгортає Софію в земне буття. Згідно з герметичним

символізмом теософія вибудовує матрицю плероми у валентиніанському гностичному вченні, апелюючи до числової геометрії Ренесансу теософія з'ясовує, що Монада є Богом, в яку вписаний квадрат, що складається з двох жіночих і двох чоловічих фігур. Олена Блаватська пояснює це тим, що дві лінії квадрату, а саме вертикальні бокові лінії є втіленням чоловіка та жінки, а верхня риска та нижня є паралельними співіснуючими в небесній та земній площині чоловічим та жіночим елементом божественного [39, с. 18–24].

Трикутник, що вписаний посередині, є Трійцею, яка сходиться з неба вниз, але її розгортання в матерію уможлиблюється лише за умови моделювання кватернеру всередині Монади божественного всеосяжного космізму. Як пояснює Олена Блаватська у «Таємній Доктрині»: «Дух і Матерія є двома полюсами єдиної субстанції, а Софія є тим принципом, що уможлиблює їх взаємопроникнення» [14, с. 14–35]. Геометрична модель Блаватської, що перелунюється з піфагоріською містикою чисел демонструє, як трикутник, що вписаний у квадрат є по суті точною ілюстрацією того, що Дуглас Юван у своїй юнгіанській візії називає «трирівневою структурою Софії, що вміщує, як і трансцендентний принцип так і космічну медіаторську фігуру Софії, так і Софію, як індивідуальний психічний досвід [68, с. 12–14].

Власне Артур Верслуїс, як провідний дослідник західного езотеризму своїй роботі «Магія та містицизм» характеризує цю концептуалізацію авторства Олени Блаватської, як один із найбільш оригінальних внесків теософії у рецепцію гностичної думки [62, с. 108–124]. В оптиці Олени Блаватської вже починає простежуватись замах на синкретичну «аккультурацію» гностичної Софії, піфагорейського вчення про тетрактис та ренесансного герметизму. Джордж Ханegraафф у «Західний езотеризм - путівник для загублених» ідентифікує цей тип синкретизму як структурну рису езотеричних штудій, наголошуючи, що «здатність поглинати та переосмислювати матеріал із різних джерел є не еклектичним безладом, а свідомою герменевтичною стратегією» [28, с. 83–97]. Ця «стратегія» є нічим іншим, як практичним втіленням Оленою Блаватською концепту «Discursive Hub».

У свою чергу, Рудольф Штайнер демонструє синтезування Мудрості та континууму тварної реальності, наголошуючи, що Софія стала творчою силою, яка пронизує кожен рівень буття. У Штайнерівській антропософії Христос є Сонячним Логосом, а Софія тим провідником, завдяки якому цей Логос набуває тілесності й стає доступним людському досвіду. Як стверджує Рудольф Штайнер : «Христос увійшов у людську тілесність через Марію і цей акт є не просто актом дітонародження, а космічним принципом: духовне стає пізнаваним лише через тілесне» [56, с. 45–67]. Ця теза Штайнера перекликається з тим, що Дуглас Юван характеризує як центральну функцію Софії в юнгіанській системі: «вона є мостом, через який трансцендентна реальність стає доступною людській свідомості, але не через абстрактний Логос, а через живий тілесно-психічний досвід» [68, с. 7].

Найбільш масштабний внесок в ставновлення мікро - теософського дискурсу в макро - дискурсі езотеризму здійснює Анні Безант, яка вводить жіночий аспект Трійці, що є четвертим і основним елементом для прояву християнської тріадології в матеріальний світ [13, с. 88–112]. Теософія апелює до другого обличчя Трійці (Четвериці), що уможлиблює розгортання Трійці з нуменозного світу в земний. Вона наголошує, що цим четвертим ликом Трійці Софія : «Це і є Мудрість, яка з усією могутністю та ніжністю укладає світ речей» [13, с. 95]. Послуговуючись сакральною геометрією, Безант вводить символ езотеричної Трійці, як два поєднаних трикутники: один дивиться вгору, а другий вниз. Це символізує єдність Духу та Матерії, трансцендентного та іманентного.

Важливим є те, що теософія відстежила утотоження Трійці із Софією в халдейській традиції через три терміни : Еа, Ану, Бель. Ану є джерело всього, Еа – Мудрістю, Бель – творчим духом [13, с. 110–112]. Езотерична Трійця завжди вміщувала в собі Премудрість, проте не мала можливості виходу в тварний світ, що потайки уможлював лише її езотеричний двійник. Таким чином, «Discursive Hub» у теософії не вигадує нового підходу до семантики дискурсивної лінії взаємодії традицій, а систематизує те, що вже присутнє як прихована логіка розгортання Трійці, від каббалістичного вчення, крізь гностичні (сетіанські) вчення, ренесансний

кватерніум в герметичній традиції до теософії, як «дискурсивного центру розгортання «дискурсивної інверсії догматики».

Дискурсивну траєкторію геометричного вибудовування Трійці Анні Безант підхоплює Іон Геліаде Редулеску, який вибудовує ідентичну діаграму в своїй неогностичній першій та другій Трійці [50, с. 8]. У його неогностичному коментарі до Біблії перша - абсолютна Трійця Елохіма складається з Елохіма (Бога), або Влади Духа, як Активного Принципу та Матерії, як Пасивного Принципу. Акт ієрогамії Духа та Матерії породжує другу, нижчу і пасивну Трійцю. Космічний Всесвіт натомість у Геліаде є результатом взаємодії вищої та нижчої Трійці; у сумі вони утворюють матрицю реальності. Таким чином окультист пропонує найбільш сконденсований варіант «дискурсивної інверсії», адже у нього вже немає потреби у Софії, як автономній медіаторській фігурі, оскільки роздвоєння самої Трійці на екзотеричну і езотеричну половини виконує ту саму медіаторську функцію.

Проте апогею дискурсивна лінія «Discursive Hub» досягає італійського алхіміка та герметика Джуліано Кремерца, що є родоначальником холистичного монізму та сакрального матеріалізму [35]. Він будує свою систему на запереченні дуалізму Духу та Матерії, адже згідно його оптиці Дух і Матерія більше не протилежності, а є двома полюсами єдиної реальності, і мета герметичного шляху - це їх свідоме синтезування в людському єстві. Джуліано Кремерц наголошував, що «герметична реальність – це баланс між вільним розумом і фізичними чуттями, і будь-яке переважання одного над іншим стоїть на заваді досягнення істинного шляху» [35]. Ця теза знаходить несподіваний резонанс у фізичній теорії, розробленій Паулем та Юнгом, адже розрізнення ментального та матеріального є «не онтологічним, а епістемічним», тобто те, що Кремерц формулює як герметичний принцип, Пауль та Юнг незалежно формалізують як фізично-психологічну модель [10, с. 7–8].

Для розуміння концепту «матріархії» в Кремерца принципово важливим є зв'язок «матріархії» з першопринципом «архе» у досократичній традиції. У філософів мілетської школи «архе» утотожнюється з елементами чотирьох стихій. Наприклад у Фалеса «архе» постає, як вода, у Геракліта воно є вогнем і лише у Анаксимандра «архе» перетворюється на Апейрон, що постає як першопочаток, що вміщує в себе

усьох трьох попередників. Архе має тривалу історію трансмутації з античного концепту першопочатку до алхімічної рецепції XIV - XVII ст. В алхімічній традиції епохи Відродження це поняття трансформується в *prima materia* – першоречовину, що є одночасно початком і кінцевою метою герметичного процесу. Л. Абрам у своєму дослідженні «Словар алхімічних термінів» стверджує, що «*prima materia*», як Мати, Землю або ж Хаос, яка є пасивною відносно процесу творення, проте повсякчас залишається необхідною підставою для будь-якої алхімічної трансмутаційної операції [9, с. 56–78]. Джуліано Кремерц будучи алхіміком безумовно надихається цією ідеєю, а тому вбудовує «архе» у свій концепт матриархії. У царині матриархального вчення матеріальне начало набуває статусу першопідстави всього суцього, яка водночас є матір'ю-субстанцією, тотожною Богові, як прояву вищої субстанційності Логосу.

Варто зауважити, що матриархія у вченні Кремерца не є пануванням жіночого над чоловічим, воно атрибутує досягнення рівноваги між метафізичним виміром реальності та фізичною буттєвістю. Цей акт взаємопроникнення є взаємною інтеграцією Божественного в профанний світ, що буквально розгортає сакральну вертикаль у горизонтальну земну площину. Кватернер у тварному світі стає Вищим Благом у його досконалій формі, адже він віднині є вмістилищем Бога завдяки четвертому елементу - архе. Матриархія є завершеним проявленням Кватернеру, бо саме через неї «дискурсивна інверсія догматики» сягає своєї граничної точки, де матеріальне начало стає рівноправним богоуподібним учасником божественної повноти [69, с. 22–25].

Щоб ґрунтовніше осмислити апогей взаємодії Матерії та Духу, що розглянуто у вченні Джуліано Кремерца, варто звернутися до тієї аналітичної рамки, яку пропонує юнгіанська оптика стосовно Софії. За юнгіанською оптикою «Вона є одночасно і причиною фрагментації (адже подібно до гностичної Софії, що «падає» з Плероми), і ключем до відновлення, адже через неї трансцендентне стає доступним досвіду» [68, с. 15]. У Кремерца матеріальне «архе» здійснює рівно той самий реверсивний рух прогресії, адже матриархія є тим тілесно - духовним резервуаром, де Бог перестає бути недосяжною трансценденцією і стає «обожненим» світобуттям. Таким чином, сакраментальний матеріалізм Д. Кремерца є не просто підсумком

теософської «дискурсивної дуги», а й підтвердженням тієї структурної логіки розгортання Трійці (Усії) у Матерію.

А як щодо дискурсивного розгортання української езотерично - містичної традиції? Чи було в Україні періоду ХІХ - ХХ ст. місце діалектичній концентрації мікро - дискурсів, що вели до відродження «Prisca Teologia», як серцевини історичного дискурсивного аналізу просотання Трійці в матеріальний устрій світобуття ?

Дискурсивна лінія розгортання Трійці в Кватернер віднаходить промовисте втілення у спадщині українського алхіміка, подільського шляхтича Тадея Грабянки, який у ХVІІІ ст. очолив «Авіньйонську ложу Ілюмінатів». Препаруючи тринітарну структуру крізь оптику власної теургічної доктрини, граф висуває ідею долучення до християнської Трійці жіночої медіаторської фігури в образі Діви Марії. За його візією переосмислення проникнення Трійці в тілесний вимір буття саме жіноча медіаторська фігура, що уособлена Богородицею, народивши Сина від Бога-Отця, здійснюючи сей акт богородження уподібнюється Богові, а тому завдяки материнству інтегрується у структуру християнської тріаології за прерогативою Четвериці. Дане втручання жіночо-тілесного начала в троїчну архітектуру всесвіту Тадей Грабянка нарекає Кватернерном. Проте, на жаль, візія подільського містика не була радо прийнята в езотеричному товаристві тогочасної Західної Європи. Сведенборгіанці, будучи вірними адептами сталої трипостасної структури :Бог-Отець, Бог-Син і Святий Дух не вбачали актуалізації потреби доповнювати усталену повноту ще однією самодостатньою Одиницею [4, с. 103].

Натомість Емануель Сведенборг, як християнський містик, попри зневагу до концепту Четвериці українського алхіміка, усе ж увійшов у «дискурсивний діалог» з Ілюмінантами Авіньона. Завдяки своєму трактату «Подружня любов», в якому тілесність набуває статусу медіатора між світами Сведенборг попри власні переконання невимушено вибудовує ланку перетину з ідеєю Четвериці захопленого цим концептом очільника «Ложі Іллюмінатів». В результаті марення містичними видіннями Сведенборг, як істинний духівник доходить до резонансного усвідомлення, що жінки здатні комунікувати з ангелами завдяки власному лону. У материнському

лоні, за його оптикою, перебувають ангели, які опікуються ще ненародженими дітьми. Цей аспект його вчення демонструє, як тіло перетворюється на ту точку перетину, що не лише сполучає профанне з сакраментальним світом, а й виявляється здатною до породження божественного. У Сведенборгіанській рецепції тіло буквально стає водночас і джерелом отримання нумінозного досвіду, і його породжуючим началом [57, с. 183–185].

Найрадикальнішої артикуляції ідея вписаності жіночого начала в божественну структуру набуває у вченні Марії де Нагловської про «Третій термін Трійці». Окультистка, засновниця паризького «Братства Золотої Стріли», переосмислює Святого Духа, як божественну жіночу сутність, тим самим трансмутуючи його з безособової Іпостасі на повноправний жіночо-тілесний полюс Трійці. По суті Нагловська вибудовує систему, в якій жінка перестає бути зовнішнім додатком до троїчної повноти Творця, а набуває статусу її конститутивного, внутрішнього елемента. Примирення світлих і темних сил природи за такою парадигмою реалізується через союз чоловічого начала та жіночого початку [41, с. 47–52]. Розглядаючи крізь оптику М. Нагловської Софію, можна сказати, що Премудрість, утотожнена з тією віссю, навколо якої відцентровується дискурс про реверсинвне сходження нумінозного в тілесне. Таким чином, там, де ортодоксія вбачала суто пневматологічну категорію, теософія лакмує приховану присутність жіночого медіатора, чим остаточно легітимуює тезу про Кватернер як онтологічну умову розгортання Бога в матеріальну матрицю.

Підводячи розгортання теми остаточного переходу Трійці в Четверицю варто спершу пригадати прадавню загадку Сфінкса - вартового святилища, що повсякчас чатує на сторожі містифікованих таємниць світобуття. Загадка Сфінкса, до якої звертається Марія Нагловська лунає так : «Воззвання до порядку життя», як людина, що розуміла шлях ініціації демонструє хребет внутрішньої логіки розгортання троїчної структури в четверичну. Згідно з цією загадкою є той, хто ходить зранку на чотирьох ногах, днем на двох, ввечері на трьох. Загальновідомо, що в усіх ініціатичних західних орденах та ложах існує 3 ступені посвяти для неофіта. Загадка Сфінкса повністю пояснює шлях ініціації, адже людина землі є Четвіркою, бо

перебуває під владою чотирьох земних стихій. Другий щабель посвячення - це аркан таро «Закохані», адже Двійка це дуалізм, проте в даному випадку це синтез, що містить в собі тезис та антитезис. І нарешті Трійка - це аркан Відлюдник, тому що на шляху посвячення той, хто йде, шлях, та кінцева ціль стають єдині. Езотеричний сенс мудрості Сфінкса Марія Нагловська чудово розуміла, а саме тому у своїй інтерпретації вона апелює до тетради чотирьох Тетраморфів, а саме Жеребця, Лева, Орла та Жінки, які за її тлумаченням також являються чотирма послідовними випробуваннями посвяченого, проте водночас разом утворюють Єдине. Варто акцентувати увагу на заміщенні Марією Нагловською одного з тетраморфів жіночою фігурою, що по суті підкреслює перехід в її теософському вченні до феміноцентричної системи, де обов'язковою компонентою досягнення божественного є Жінка [41, с. 61]. Ця четвериця стихій увінчана жіночою фігурою, прокладає місток до тлумачення старшого аркана таро як символічної матриці Кватернера.

Ще однією лінією дискурсивності теософського циклу дискурсів ХІХ - ХХ ст. є розгалуження багатовікової герметичної традиції в модерну добу на товариства закритого ініціативного типу. Одним з таких західних орденів на території Англії стає герметична спільнота «Золота Зоря», що була очелена Артуром Едвардом Уейтом. Він є першим в історії становлення західного езотеризму, хто укладає сучасну систему ворожби на картах таро. Старший аркан «Світ» з цієї колоди являється за своїм символістським кодом візуальною ілюстрацією жіночого медіатора - Софії. У центрі аркану зображується оголена жіноча постать, обрамлена по периметру карти квітучим вінком. Довкола неї розташовані чотири апокаліптичні істоти Єзекієлевого видіння, що в християнській догматичній символіці еквівалентні чотирьом Євангелістам [63, с. 60]. Ця композиція є нічим іншим, як унаочненим Кватернером. Розглядаючи цю карту глядач неодмінно зосередить увагу на розташуванні чотирьох тетраморфів у чотирьох кутах цієї карти, адже вони є чотирма точками опори Квадрату - фігури, що є геометричною символізацією Четвериці. Чотири звіра чатують довкола божественної серцевини - Софії, яка вміщує в собі всесвітній космізм, постаючи матрицею, що зберігає чинність свого центрального місця завдяки чотирьом вартовим Небесного Престолу. Один відомих дослідників таро Роберт Плейс у своїй праці

«Алхімічне таро» тлумачить символізм десятого старшого аркану, як мандалу, в осерді якої перебуває Душа Світу, оточена квінкунксом сакральних знаків [46, с. 124].

Відтак Софія у теософських рецепціях набуває космічного розмаху, вона починає уособлювати Всесвіт у його монолітній цілості, адже кінцевою точкою «дискурсивної інверсії догматики» в теософських традиціях стає бароковість розгалужень усіх форм езотерично-містичної думки, що врешті-решт концентруються навколо ідеї «пригадування» чи-то одвічного повернення до «Prisca theologia», як

## ***Висновки до II розділу :***

В якості висновку до цього розділу варто сформулювати кілька тез, що найліпше розкривають головні аспекти вибудовування дискурсивної траєкторії «перевернутої екзегези» в межах дослідження трансформації жіночої медіаторської фігури в модернову добу.

По-перше варто наголосити на тім, що софіологія, як яскравий релігійний феномен прояву дискурсивної інверсії догматики закріплює тенденційність застосування «перевернутої екзегези» для відстежування розгортання Трійці через четверту іпостасність у матеріальний світ. Зокрема саме софіологія закладає підвалини для систематичного переосмислення жіночої тілесності, як обов'язкової компоненти для взаємопроникнення між світами. Соматичний характер софіологічного вчення, що виражений в панентеїстичних уявленнях про світ був інтегрований у підхід до переосмислення Трійці в юнгіанському підході ХХ ст.

По-друге, юнгіанська критика Тринітарної моделі, що відображає суто чоловічий полюс єдності розуму через «Ка-мутеф» вперше за всю історію розгортання дискурсивної інверсії догматики підриває засади ефективності класичного богослов'я не через містично - езотеричну оптику, в через дослідження взаємодії внутрішнього світу людини зі світом зовнішнім. Карл Юнг є першою постаттю ХХ ст., хто відкрито психологізує релігійні клопіткі питання через синхроністичності та вчення про архетип.

По-третє кульмінацією розгортання дискурсивної інверсії догматики в ХІХ - ХХ ст стає синкретизм теософських вчень, які зосереджуються на відродженні «Prisca Theologia», як архаїчного знання про взаємодію несотвореного світу та тварного світу. «Discursive Hub» є тією піковою точкою міжтрадиційного історичного синтезу, що вміщує та реінтегрує усі мікро - дискурси про взаємодію божественного з матеріальним світом через Кватернер.

## **ВИСНОВКИ**

Академічне бакалаврське дослідження «Феномен жіночої тілесності в християнському містицизмі» розглядає вирішення проблематики розгортання Трійці зі світу несотвореного до світу тварного через додавання до тринітарної моделі четвертого жіночо - тілесного елементу. Проблематика даної наукової роботи полягає в метафізичному ізоляціонізмі Трійці, який є каталізатором розбудови сапієнціальної перспективи, що уможливила проникнення трансцендентного світу в матеріальний вимір. В якості методологічної рамки даної роботи був використаний *«історичний дискурсивний аналіз»* авторства Коку фон Штукрада, метою якого було відстежування якості методологічного апарату в даній роботі застосовано герменевтичний механізм повноти Бога у реверсивну матеріальну горизонталь.

Під час здійснення даного дослідження було виконано такі завдання :  
еконструйовано історико - дискурсивну генеалогію Жінки, як медіатора між божественною та тварною реальністю у старозавітніх текстах та каббалістично - гностичній рецепції.

Дане завдання було виконане в межах I розділу завдяки застосуванню компаративістичного методу. Шляхом віднайдення кореляцій між Божою Премудрістю, Шехіною та гностичною Софією була з'ясована саме жіноча медіаторська роль у прокладанні комунікативної ланки поміж інобуттям та земною буттєвістю. Історично - дискурсивна траєкторія діалектики жіночого медіатора в якості передумови спирається на неспроможність тринітарної християнської моделі подолати метафізичний ізоляціонізм Усії від профанного буття. Перихорезис, як теоретична концептуалізація в патристичному дискурсі не вирішує питання замкненості Трійці поза іманентною структурою світоустрою, тому вимагає пошуку альтернативного модусу взаємопроникнення Бога у матеріальний світ.

З'ясовано підвалини формування Кватернеру в піфагорійському містицизмі

Ренессансу, як початку розгортання дискурсивної інверсії догматичних уявлень про Трійцю.

Дане завдання було виконане в I розділі через застосування герменевтики, як інструментарію. Піфагорійська числова космогонія, що використовувала Тетрактис, як опорну геометричну символізацію матриці світобуття базувалась на додаванні до християнської тріадології (Трійки) жіночого медіатору (Четвірки). Цей принцип простежується усинкретичних уявленнях про Кватернер авторства Джорджано Бруно, Ахілла Боккі та Гійома де Салюста. Ренесансна оптика закладає вектор діалектики реверсивної прогресії до «*Prisca theologia*», як архаїчного джерела істини про взаємопроникнення нумінозного та земного світу.

родемонструвано тілесну трансформацію жіночої медіаторської фігури крізь призму доби.

В межах виконання цього завдання відслідковується радикальна трансформація жіночого медіатору у софіологічному, юнгіанському та теософському дискурсах XIX - XX ст, що синтезуються в межах концентратору дискурсів - «*Discursive Hub*». Софіологічна традиція апелює до уявлення про жіночий медіатор - Софію, як «плоть світу», отже Кватернер в даному руслі набуває буквального соматичного переосмислення. Натомість в юнгіанській призмі панентеїстичні софіологічні уявлення отримують психологічну концептуалізацію, яка завдяки додаванню четвертого жіночого елемента через психологічний інструментарій здійснює альтернативне переосмислення богословського тринітарного канону. Апогею теософських рецепцій. Жіноче тіло у теософській концептуалізації стає буквально носієм нумінозного, трансформуючись з посередника поміж світами на джерело божественного. Теософські рецепції XIX - XX ст ст. зосереджуються на «*Prisca theologia*», як піковій точці «дискурсивної інверсії догматики»

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / пер. І. Огієнка. Київ : Українське Біблійне Товариство, 2002. 1375 с.
2. Демчук Р. В. Образ Софії-Премудрості у східнохристиянському ракурсі. Магістеріум. Київ : Києво-Могилянська академія, 2007. Вип. 26 : Культурологія. С. 33–42.
3. Капранов С. Сеййед Хосейн Наср — сучасний мислитель-традиціоналіст. Східний світ. 2010. № 4. С. 25–34.
4. Полюхович Д. Тадей Грабянка — король ілюмінатів. Київ : Вид-во Руслана Халікова, 2021. 224 с.
5. Радченко Н. А. Дуалізм космогонічних систем гностицизму: його сутність та значення. Українське релігієзнавство. 2007. № 43. С. 52–60.  
Символіка кольору в релігійних культурах. – Кваліфікаційна наукова праця на  
п
7. Словник античної міфології / уклад. І. Я. Козовик, О. Д. Пономарів. Київ : Наукова думка, 1985. 236 с.
8. Харьковщенко Є. А. Софійність київського християнства : монографія. Київ : Наукова думка, 2010. 224 с.  
х
10. Atmanspacher H. Dual-Aspect Monism à la Pauli and Jung. Journal of Consciousness Studies. 2012. Vol. 19, № 9/10. P. 96–120.  
у  
к  
о
14. Blavatsky H. P. The Secret Doctrine. Vol. 1–2. London : The Theosophical Publishing  
п  
и  
с  
у  
Б  
е  
л  
ь

16. Brock S. P. The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature. *After Eve: Women, Theology and the Christian Tradition* / ed. by J. M. Soskice. London : Collins Marshall Pickering, 1990. P. 73–88.

agee. Cambridge : Cambridge University Press, 2016. P. 143–155.

24. Fox M. V. *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor

*Theologese Studies*. 2019. Vol. 75, № 3. P. 1–12.

30. Holmes S. R. *The Holy Trinity: Understanding God's Life*. Milton Keynes : Paternoster,

*eira: A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*.

34. Kiejzik L. Sofiologia o. Pawła Florenskiego i o. Sergiusza Bułgakowa – odniesienia o. Georgija Fłorowskiego w korespondencji z bratem Antonem (nowe fakty). *Karto-Teka Gdańska*. 2020. Nr 1(6). S. 37–48.

ć B. Hristanska filozofija oca Sergeja Bulgakova i učenje o Sofiji. *Bogoslovlje*. 2003. № 1. S. 181–229.

38. MacRae G. W. The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth. *Novum Testamentum*. 1970. Vol. 12, № 2. P. 86–101.

Divine Wisdom. *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1978. Vol. 22. P. 39–73.

50. Rădulescu I. H. Biblicele sau Notiții istorice, filosofice, religioase și politice asupra

dom Pertaining to Conjugal Love [De Amore Conjugalii]. London : Swedenborg Society, 1891. c. 183–185.

58. Tertullian. Tertullian's Treatise Against Praxeas / ed. and transl. by E. Evans. London :

, Gender, and Sexuality / ed. by B. Dunning. Oxford : Oxford University Press, 2019. P. 469–484.

60. Turner J. D. Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Québec : Les Presses de l'Université Laval ; Paris : Peeters, 2001. 844 p.

64. Ware K. *The Orthodox Way*. New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1979. 186 p.  
Orations and Two Letters to Cleodnius. Crestwood : St Vladimir's Seminary Press,

68. Youvan D. C. *Divine Eros – Mary Magdalene and Christ*. ResearchGate. 2025.