

УДК 75.052:141.45

О.В. Богомолець

ЯЗИЧНИЦЬКИЙ ВИМІР КИЄВОРУСЬКОГО ІКОНОПISY

Верховна Рада України

Анотація. В статті висвітлено особливості трансформації візантійської іконопису та храмового будівництва на києворуських теренах. На цьому тлі відображено загальний обереговий характер храмового будівництва Русі та виявлено домінування культу Богородиці. Продемонстровано маргіналізацію образу та ікони Христа в слов'янському світогляді, яка, як показано у статті, була обумовлена дією традиційного для землеробської культури архетипу Матері.

Ключові слова: архетип, Богородиця, ікона, образ, Макош, Род, православ'я, Сварог, Христос, язичництво.

Вступ

Тотальна криза, яка пронизує усі сфери українського соціокультурного буття, значною мірою зумовлена двома амбівалентними процесами: з одного боку, спостерігається відродження національної свідомості українського суспільства, а з іншого – виразними залишаються протистояння та опозиційність частини українського суспільства до процесу націо- та державотворення. Підкреслений антагонізм породжений маніпулятивними стратегіями, які широко використовуються окремими політичними силами з метою дестабілізації країни та власного зиску. Подолати негативні тенденції та нівелювати вплив штучно сконструйованих світоглядних концептів можна лише за допомогою глибокого вивчення та популяризації української політичної та культурної традиції. Чільне місце в цьому процесі посідає вивчення особливостей української духовної спадщини, своєрідність якої тісно пов'язана з українським православ'ям.

Вивчення особливостей українського православ'я вже неодноразово ставало об'єктом науково-теоретичного аналізу. В цьому контексті варто згадати праці таких визначних українських вчених, як І. Васовський, М. Грушевський, М. Емільєвичанин, І. Огієнко, М. Попович. Не менш плідними є роботи й таких відомих сучасних релігієзнавців, як А. Колодний, І. Кондратьєва, О. Сарапін, Л. Филипович, Є. Харьковченко, Ю. Чорноморець та ін. Роботи цих дослідників відзначається глибоким аналізом проблем українського православ'я крізь призму його протистояння або ж російському православ'ю, або ж протестантизму. Разом із тим, запропоновані в сучасному вітчизняному дискурсі релігієзнавчі підходи повністю дистанціюються від вивчення внутрішньої специфіки українського православного світогляду, яка, на наш погляд, найбільш повно проявляється під час вивчення особливостей православної культури крізь призму язичництва. Незважаючи на те, що цій проблемі жоден дослідник не присвятив уваги, все ж навіть позірний погляд на український іконопис, продукує думку про його невідповідність православному іконописному канону. Це, в свою чергу, дає підстави припускати, що ікону можна розглядати як візуальний вияв своєрідності світогляду та соціокультурного буття народу. Окремі аспекти цієї проблеми були висвітлені в роботах О. Білецького, П. Жолтовського, О. Каждана, С. Кримського, В. Лазарева, Д. Лихачова, І. Мойсєєва, О. Попової, М. Поповича, Д. Степовика та ін. Кожен із цих дослідників акцентував увагу лише на окремих аспектах зв'язку іконопису зі своєрідністю соціокультурного буття народу (українського чи російського) на

різних етапах його соціокультурного розвитку. Що стосується комплексного вивчення питання язичницького впливу на становлення української православної культури, то до цього часу такого дослідження ніхто не запропонував.

Основна частина

Незважаючи на актуальність та своєчасність такого дослідження, ми все ж свідомі того, що вирішення цієї проблеми в одній роботі не можливе. А відтак, зосередимо свою увагу лише на висвітленні язичницьких мотивів києворуського церковного живопису. Зважаючи на зазначене, **метою** нашої статті є висвітлення язичницьких мотивів києворуського іконопису та монументального живопису.

Зважаючи на те, що проблема становлення християнства у Київській Русі неодноразово ставала об'єктом науково-теоретичного аналізу фахівців різних галузей соціогуманітарного знання, ми акцентуємо увагу лише на важливому в контексті нашого дослідження зауваженні Ю. Асєєва та В. Харламова щодо язичницької специфіки побудови князівських дитинців й, зокрема, дитинця Ярослава Мудрого. Дослідники, спираючись на археологічні розвідки, доводять, що «центральну частину архітектурного ансамблю всього «міста Ярослава» займала Софія Київська, а півколом із заходу, як свідчать археологічні розвідки, дитинець оточували монастирі Георгія, Ірини та церква невідомої назви, рештки якої виявлені розкопками 1911 р. у північно-західному куті Софійського подвір'я. Навколо собору ще у XI ст. збудовані міцні кам'яні стіни, які охоплювали своєрідний дитинець митрополії в Ярославовому місті» [4]. В цьому контексті привертають увагу зауваги й І. Огієнка щодо давньої слов'янської традиції ставити ідолів при в'їздах до села. Це мало оберігати його від чуми та холери [Див.: 9, с. 319].

Ймовірно, вказана особливість значною мірою була обумовлена тим, що Софія постала одним із перших кам'яних православних храмів, до будівництва якого залучалися місцеві зодчі [Див.: 6, с. 77]. Користуючись давньої язичницькою традицією, розглянуто крізь призму християнського переказу, вони, за допомогою храмового будівництва, визначали семантичне поле стародавніх міст. Київ, будучи центром великої держави, тлумачився як «мудра голова» (С. Кримський), що символічно засвідчував його центральний храм – Софія, присвячений Премудрості Божій [5, с. 102].

Символічна архітектоніка руських міст добре узгоджувалася з традиційними слов'янськими уявленнями щодо вимог будівництва. З одного боку, побудова централізованої держави князем добре відпо-

відала старим уявленням про батька (волхва) як головного жреця дому. А з іншого – центральним образом головною столичної святині стає Богородиця Оранта. Зміст останньої тривалий час залишався полісемантичним: вона могла розглядатися і як Богородиця, і як Премудрість Божа, що пов'язана зі змістом другої іпостасі – Христа [5, с. 102]. Не менш яскраво проглядається й язичницький вимір цього образу, оскільки Софія могла розглядатися як споконвічна Мудрість волхвів, втілена в домі через посередництво Богородиці (жінки). Не можна оминати увагою й зовнішньої спорідненості образу Богородиці Оранти традиційному слов'янському образу богині Макоші.

Обґрунтовуючи відповідність язичницького та християнського змісту образу Богородиці Оранти показовим є й те, що на відміну від більшості християнських образів, зокрема, «Володимирської Богоматері», «Успіння Богородиці», що за легендою були написані апостолом та іконописцем Лукою, чи «Спас Нерукотворний» – образ даний самим Христом, про походження образу Оранти нічого не відомо. Дослідники, як правило, акцентують увагу на тому, що зображення Богородиці Оранта зустрічається ще в катакомбному живописі, який, як справедливо зауважує Д. Степовик, ми не можемо ототожнювати ні з іконописом, ні з церковним живописом. Більше того, ранньому періоду розвитку християнського мистецтва антропоморфні образи були зовсім не властиві, оскільки, на думку апологетів, вони аж надто нагадували язичницькі ідоли [Див.: 14, с. 47-50].

Суттєво не змінилася ситуація й у наступні кілька століть. Адже в період становлення іконописної традиції, в богородичному комплексі центральне місце займав образ «Богородиця на троні», часто зустрічається й «Богородиця з немовлям». Що стосується Богородиці Оранти в повний зріст із піднятими до неба руками, то жодної згадки про цей образ ми не знаходимо. В цьому контексті хотілося б застерегти, що мова йде про відсутність згадок про образ Орати аналогічний київському. Позаяк, коли говорити про образ «оранта» загалом, наш висновок навряд чи був би правомірним, оскільки зображення в цій позі (молитва з піднятими догори руками) подекуди зустрічалися й раніше. В цьому контексті варто згадати біблійну розповідь про Мойсея під час битви іудеїв з амалекитянами. Біблійна розповідь говорить, що коли Мойсей молився за свій народ, піднявши обидві руки до неба, іудеї перемагали. Однак, коли ж руки опускалися, вороги починали брати гору. Крім того, образ жінки з піднятими догори руками часто зустрічається й у ранньому язичницькому живописі, про що яскраво засвідчують знахідки як трипільської, так і тих більш пізніх культур, що розвивалися на сучасних українських теренах. Що стосується християнського образу Богородиці «Оранта», то, звичайно, можемо згадати дещо подібний нікейський образ, що знаходиться у церкві Успіння в Нікеї. Він датується приблизно 1065 – 1067 рр., в той час як Київська Богородиця Оранта навіть за найпізнішою версією побудови храму датується 1037 р.

Наше припущення є цілком суголосним із примітками О. Попової, яка, аналізуючи еволюцію візантійського іконопису й, насамперед, процес становлення

візантійського іконописного канону, звертає увагу на те, що образ Київської Богоматері Оранти стає яскравим прикладом нового іконописного кредо, яке надовго визначить своєрідність православних ікон. О. Попова підкреслює, що, незважаючи на індивідуальність майстрів, усі образи стають «строгими й аскетичними, виглядають далекими від марноти світу. Гранична внутрішня зібраність надає їхнім ликам застигlosti, фігурам – нерухомості. Лики з великими симетричними рисами, великими очима, відчуженим поглядом, міцними пропорціями... – все створює образи величаві, піднесені над звичним світом в ідеальну сферу» [3, с. 45]. Це було мистецтво, орієнтоване на стільки саму аскезу, скільки на зображення святих у іншому, вищому та ідеальному світі.

Здавалось би, що зроблені нами зауваження, повністю включають образ Богородиці Оранти в світоглядний контекст «нового іконопису», однак це не зовсім так, що засвідчує В. Лазарев. Аналізуючи особливості побудови Софії Київської, дослідник стверджує: «Не доводиться сумніватися, що в Києві заїжджі грецькі майстри вдавалися до співпраці російських ремісників уже на першому етапі їхньої діяльності... < > ... Так склався на ґрунті Києва своєрідний варіант візантійського монументального живопису із сильно вираженими архаїзмами...» [6, с. 77].

Правомірність зроблених В. Лазаревим припущень не може викликати сумніву як мінімум завдяки «онтологічному оптимізму» ідейно-художньої програми Софії Київської. Адже, як слушно зазначає С. Кримський, «у ній немає тієї обов'язкової для храмового розпису теми, як сцена «Страшного суду», не вживається безпосередньо пряме подолання фундаментальної для християнства ідеї смерті, відсутнє трактування Мадонни як трагічного прозріння матір'ю хресних мук сина» [5, с. 103]. На передній план, підкреслює дослідник, висунуто сцену Євхаристії, причащення хлібом і вином, що символізувало споріднення плотського та духовного.

На думку С. Кримського, такий нетрадиційний погляд на ідейну програму християнського храму пов'язаний із впливом богословських ідей представників Каппадокійського гуртка, зображених серед персонажів «святительського чину» на вівтарі Софії. «З ними, – продовжує свою думку дослідник, – пов'язана ідея апокатастасису – благосного повернення людства до первинної чистоти ще за земного життя» [5, с. 103].

Цілком очевидно, що така онтологічна програма була близькою і зрозумілою загалу руського населення, в свідомості живими залишалися язичницькі уявлення. Більше того, навіть у середовищі освічених верств києворуського населення часів Ярослава мудрого залишалися живими традиційні язичницькі уявлення, які лише частково видозмінилися під впливом різних світоглядних впливів. Це, в свою чергу, дає всі підстави говорити про те, що в часи побудови Софії Київської смерть не асоціювалася зі Страшним судом, вона знаменувала собою лише перехід від одного тіла до іншого, від одного дому (Раю) до іншого [9, с. 239, с. 241]. Властиво, що за свідченням І. Огієнка, навіть в Успенському збірнику XII ст. вміщена подорож св. Агапія до Раю: «В Раю повно зелені, пташки солодко співають, вода там

біліша від молока й солодша від меду, а райський хліб ніколи не вбуває, скільки його не їж» [Огієнко, давні вірування, с. 241]. Про поділ позагробового життя окремо для добрих і окремо для злих, зауважує І. Огієнко, звісток не маємо [Див.: 9, с.243].

Загалом у ранньому руському світогляді не склалося передумов для песимістичного сприйняття смерті. Померлі предки, що перетворювалися на добрих охоронців роду, глибоко вшановувалися, про що свідчить не тільки велика кількість поминальних днів в українській культурі, але й особливості «голосіння» за покійником [Див.: 7]. Показовим у даному контексті є те, що поховальні голосіння відрізнялися від весільних лише змістом прохання (наказу), залишаючи незмінним і речитатив, і адресата. Не менш характерним є обряд тризни, який супроводжувався розпиванням меду та військовими ігрищами [Див.: 2, с. 542]. Обидва звичаї збеглися в сучасному українському народному побуті, хоча подекуди й у видозміненому вигляді.

Язичницький контекст київського християнства підкреслює й І. Мойсеєв, аналізуючи особливості київських храмових забудов. Зокрема, вчений звертає увагу на те, що у забудові головної святині Києва – Києво-Печерського монастиря – чітко проглядаються усі язичницькі символи: вода (як річка часу, космогонічна стихія, материнський початок земного життя, невичерпна мудрість); печера (інтимний інтер'єр духу, таїна, глибина серця, жіноче лоно, «могила-вагітниця», в якій сплять, ще непробуджені сили); гора (символ висоти духу, хребетного стовпа світу чи «світового дерева» з його символікою безмежного життя всесвіту); змієподібне оточення хвилястих мурів (магічне коло святого довкілля); храм на горі (як світова вісь, зв'язок землі та неба) тощо [Див.: 10, с. 118].

Отже, детальний аналіз змісту розпису та особливостей архітекtonіки давніх храмів дає всі підстави стверджувати, що запозичене з Візантії християнське віровчення набуло нового символічного змісту на руських теренах. Адже, як свідчать усі наведені нами приклади, в київському художньому мистецтві та монументальному будівництві, яскраво виявленим є традиційний для українського світогляду архетип Матері. Останній, на думку Т. Пуларії, формується в межах тих культурних середовищ, де домінуючим видом діяльності є сільське господарство й особливо землеробство. Залежність від родючості землі формує уявлення про Землю-матінку, що, аналогічно жінці, народжує врожай [Див.: 12, с. 11]. «Материнський архетип, – підсумовує дослідниця, – видається найстародавнішим, оскільки він втілює і дух матері-прародительки, і «матінку-землю», що «народжує урожай» (Б. Рибаків)» [12, с. 11]. Саме тому в уявленні прадавніх українців жито, пшениця, трава розглядалися як дар Божий, що забезпечує життя.

Аналогічну думку висловлює й відомий вітчизняний дослідник В. Янів, який, спираючись на роботи В. Щербаківського, писав: «В Україні – якщо, може, й не було цілком виробленого матриархату, то все-таки роль жінки є дуже великою в родині (до речі, сам В. Щербаківський, а за ним і Г. Ващенко, здецидовано стоять на становищі матриархату, який

пов'язують саме з хліборобською психікою українця)» [15, с. 32]. Глибока вкоріненість землеробської культури у психіку людини зумовила ту велику кількість жіночих божеств, що існували в слов'янській міфології, не затьмарюючи при цьому головної богині Макош. Саме від неї залежить врожай, а відтак і доля родини та роду загалом.

Що стосується чоловічого початку, то він, у слов'янській культурі, виражений мало й реалізується через посередництво жінки у вигляді батька. Ця особливість яскраво проявляється вже у киево-руському християнстві. Тут, на відміну від культу та образів Богородиці, які відносно швидко та легко поширювалися, насамперед, серед привілейованого руського населення, ікони та культ Христа не знайшли плідного світоглядного фундаменту. Крім того, сьогодні немає жодної літописної згадки про привезення з Царгорода ікон Христа.

Вказана обставина, з одного боку, була обумовлена своєрідністю слов'янського язичницького світогляду, а з іншого – широким поширенням еретичних вчень на руських землях. Адже, на думку відомого українського історика І. Лисяка-Рудницького, пересадження багатой греко-візантійської культури на сприятливий ґрунт молодій руській державі «почасті відбувалося прямо з Царгороду, а частіше присвоєно з болгарської її версії» [8, с. 7]. В свою чергу, у християнізованому середньовічному світі, слово «болгарин» асоціювався зі словом «єретик». Загалом болгари розглядалися як народ, що проповідує нехристиянське віровчення. Саме ця остання обставина сприяла тому, що еретичні ідеї поширювалися навіть серед руського православного духовенства, видозмінюючи зміст православного віровчення.

Констатуючи бідність христологічної тематики в ранньому руському іконописі, все ж не варто повністю нівелювати світоглядного значення образу Христа. Адже, незважаючи на всі застороги єретиків щодо змісту та природи Христа, в їхньому вченні все ж не було достатніх аргументів для спростування, наприклад, походження образу «Спас Нерукотворний».

Поряд із «Нерукотворним Спасом», дослідники згадують і образи Христа Пантократора (Вседержителя). Зміст цього образу, як правило, пов'язуються з Христом другого пришестя. Зокрема, апостол Павло у 2-му посланні до Коринтян пише: «І буду вам Отцем, і ви будете синами і дочками Мені, говорить Господь Вседержитель» (2 Кор. 6:18). У свою чергу, в Одкровенні Іоанна Богослова сказано: «Я Альфа і Омега, початок і кінець, говорить Господь, Який є і був і гряде, Вседержитель» (Одрк. 1: 8).

Сьогодні важко сказати, наскільки близькими слов'янському світогляду були ці ідеї, разом із тим, навряд чи в когось виникне сумнів щодо глибокого розуміння ними самого поняття «пантократор» (гр. παντοκράτωρ). Як відомо, цей епітет Христа сформований із двох грецьких слів παν – все, і κρατος – сила й означає всемогутність, здатність творити й утримувати все у світі. Виходячи із зазначеного, Христос Пантократор може розглядатися як «Правитель світу». А ця ідея була зрозумілою й мала відголоси в язичницькому світогляді. Оскільки, як зазначає І. Огієнко, «уже наші предки дійшли до

розуміння одного Бога; а що це справді так, про це виразно свідчить згаданий вище грецький історик VI-го віку по Христі, Прокопій, який пише про наших предків, що вони «визнають владиною всіх єдиного Бога, що посилає блискавку; в жертву Йому приносять корів або іншу жертву» [11, с. 49].

На думку І. Огієнко, цим головним богом «у небесах» був Бог-Сонце або Сварог, батько Даждьбога. Аналогічні погляди розвиває й М. Грушевський. Разом із тим, ми не можемо ігнорувати того, що в час, коли почалася персоніфікація та антропоморфізація язичницьких богів, Сварог залишився поза увагою слов'ян. Саме це дало можливість дослідникам стверджувати, що Сварог взагалі не був богом, а до давніх пам'яток потрапив випадково [Див.: 9, с. 97]. На наш погляд, такі висновки є дещо передчасними. Адже, незважаючи на те, що сам Сварог практично не згадується у давніх віруваннях, все ж не можна заперечити факт культу Сварожичів – Даждьбога, крім того, сварожичем називають вогонь. У результаті, в науковій літературі виникає думка про те, що Сварог – це бог вогню [9, с. 77]. Маючи індоєвропейське походження, це божество може поставати культовим вогнем, сварожичем (смолоскипи при хрещенні дитини, піч – як домашнє вогнище тощо), який, забезпечуючи існування всіх інших богів, аналогічно Агні (ведаїзм), ніколи не персоніфікується.

Зважаючи на зроблені зауваги, привертають увагу роздуми Б. Рибаківа, який, глибоко проаналізувавши наявні історичні джерела, виявив, що християнські джерела різних періодів прирівнюють культ Роду з культом біблійно-християнського Бога-Творця, Вседержителя. Особливу увагу в цьому контексті привертає той факт, що Род розглядається язичниками як божество, що «сидить на повітрі», тобто знаходиться десь у небі, божественній сфері [13, с. 434]. Крім того, Род розглядається язичниками не тільки як божество пов'язане з культом предків, але і як божество неперервного життя, як божество, що забезпечує єдність життя. Б. Рибаків підкреслює, що язичники «Роду приписують виникнення нового життя на землі», він «зрошує землю небесними каплями, внаслідок чого народжуються діти» [13, с. 434].

Зроблені нами зауваження дають усі підстави стверджувати, що культ Христа Вседержителя, який починає поширюватися на киеворуських землях, тісно пов'язаний із більш раннім культом Роду. Цьому значно сприяло й те, що за візантійською традицією, образ Христа Пантократора розміщувався у верхній купольній частині храму (хоромини), яка у свідомості русичів була тісно пов'язана з божественною (небесною) сферою. Аналогічне значення храм отримав і в християнській інтерпретації. Тут він розглядається як дім Господній, в якому люди ховаються від тривоги та лихоліття земного життя [Див.: 1, с. 23].

Привертає увагу й те, що, на відміну від більш пізньої традиції іконопису, у Софії Київській Христос Пантократор зображений із величаво спокійним та дещо відстороненим ликом зрілого чоловіка. Іконописці повністю ігнорують євангельський переказ, відповідно до якого Христос як боголюдина жив і творив у відносно молодому віці – 33 роки. Дещо

іншу інтерпретацію можна побачити в Софії, де він уже розглядається як Вседержитель, який в усьому тотожний Отцю. В цьому образі він уже постає як «владика світу, якому «небо служить тронем, а земля підніжжям ніг» [1, с. 23]. Фактично, така інтерпретація Христа вводила у світоглядний контекст християнства старозавітну тематику.

Наше припущення цілком суголосне висновкам С. Кримського, який доводить, що у «контексті біблійних асоціацій в українському менталітеті взагалі й у київській культурі зокрема існує особливий архетип осучаснення Старого Завіту, ідея його рівноправності з погляду сьогодення з Новим Заветом» [5, с. 101]. Цей архетип, на думку вченого, пов'язаний з історичною традицією Нестора, який базується на старозавітних образах та їхньому осучасненні Іларіоном у «Слові про закон і благодать». Правомірність зроблених ученим висновків засвідчує й те, що перша християнська церква в Києві була присвячена старозавітному пророку Іллі [Див.: 5, с. 101].

Висновки

Загалом, побудована на старозавітній тематиці руська христологія більше відповідала особливостям язичницького світогляду та психічному складу слов'ян, а відтак – легше сприймалася в руському середовищі, що дає можливість погодитися з І. Огієнком у тому, що християнство на Русі суттєво не змінило давніх вірувань, воно надало їм «тільки нових рис та нових назв, а сам релігійний круг, зв'язаний із природою та взагалі з оточенням, полишився незмінним аж до нашого часу» [11, с. 50]. І навіть тисячоліття боротьба християнського духовенства, що вело активну боротьбу проти старої української віри, не змогло повністю її викоринити. До нині значна частина православного українського населення сповідує християнство лише зовнішньо, в той час як внутрішня релігійність залишається глибоко язичницькою, про що свідчить своєрідність українського побуту та іконопису. Сформована через різні історичні та світоглядні обставини консервативність мислення українського народу, з одного боку, зумовлює домінування етнічних концептів націо- та державотворення, формуючи принципіву відмінність українців у ставленні до інших європейських народів, а з іншого – сприяє збереженню етнічної унікальності українського народу, перетворюючи Україну на етнографічний музей Східної Європи.

Список літератури

1. Барская Н.А. Сюжеты и образы древнерусской живописи / Наталья Барская. – М.: Просвещение, 1993. – 223 с.
2. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
3. История иконописи. Истоки. Традиции. Современность / Л. Евсеева, Н. Комашко, М. Красилин и др. – М.: «АРТ-БМБ», 2002. – 287 с.
4. Історія української культури у 5 томах. Том 1, за ред. П.П. Толочка, Д.Н. Козака, Р.С. Орлова та ін.-К.: Наукова думка, 2001, с. 803. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua> 9.12.
5. Кримський С. Ранкові роздуми/ 36. ст. – Худож. оформ. О. Білецького. – К.: Майстрєня Білецьких, 2009. – 120 с.
6. Лазарев В.Н. История византийской живописи [Электронный ресурс] / В. Лазарев // Христианское искусство. – М.: Искусство, 1986. – 188 с. – Режим доступа: <http://www.icon-art.info/index.php?lng=ru>

7. Лановик М. Українська усна народна творчість: Навч. посібник / М. Лановик, З. Лановик. – К.: Знання-Прес, 2006. – 591 с.

8. Лисяк-Рудницький І. Україна між сходом і Заходом / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т. / [пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.]. – Т.1. – К.: Основи, 1994. – С. 1 – 9.

9. Митрополит Іларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу [Іст.-реліг. моногр.] / І. Огієнко ; [Вид. др.]. – Видавництво: Вінніпег, «Волинь» (1965) / Київ, Обереги, 1995. – 424 с.

10. Мойсеев І. Храм української культури (філософія семіосфери): Посібник-дослідження / Всеукраїнський фольклорно-етнографічний центр «Рідна хата». – К., 1996. – 464 с.

11. Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2 т.: Т. 1 / І. Огієнко (архієпископ

Холмський і Підляський). – Прага, Вид.-во Ю. Тищенко, 1942. – 236 с.

12. Пуларія Т. Жіночий архетип у міфопоетичній традиції української культури (на матеріалі народної культури Середньої та Нижньої Наддніпряниці): автореф. дис. ... канд. культурології : 26.00.01 / Т. В. Пуларія; Тавр. нац. ун-т ім. В.І. Вернадського. – Сімф., 2011. – 20 с.

13. Рыбаков Б. Язычество древних славян / Б. Рыбаков. – М.: София, Гелиос, 2002. – 592 с.

14. Степовик Д. Иконология и иконография / Д. Степовик. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. – 320 с.

15. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / В. Янів. – Мюнхен: Український вільний університет, 1993. – 343 с.

О. Богомолец

ЯЗЫЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КИЕВОРУССКОЙ ИКОНОПИСИ

В статье освещены особенности трансформации византийской иконописи и храмового строительства на киеворусской территории. На этом фоне отражено общий обереговый характер храмового строительства Руси и выявлено доминирование культа Богородицы. Продемонстрировано маргинализацию образа и иконы Христа в славянском мировоззрении, которая, как показано в статье, была обусловлена действием традиционного для земледельческой культуры архетипа Матери.

Ключевые слова: архетип, Богородица, икона, образ, Макошь, Род, православие, Сварог, Христос, язычництво,

O. Bogomolets

DIMENSION OF KYIVAN RUS PAGAN ICONOGRAPHY

This article reveals the peculiarities of transformation of Byzantine iconography and temple construction on the territory of Kievan Rus. The general nature of guarding temple construction of and revealed the dominance of the cult of the Virgin reflected on this background. There was shown marginalization image and icon of Christ in the Slavic world view, which is displayed in the article, was due to the influence of traditional for agriculture culture archetype Mother. Along with the others the polysemantic content of the image "Virgin Oranta" was found, and stressed its Slavic origins.

Keywords: archetype, Virgin, icon, image, Makosh, Rod, Orthodoxy, Svarog, Christ, paganism.

УДК 1.147

І.П. Печеранський

ЮРОДСТВО ВАСИЛЯ ЕКЗЕМПЛЯРСЬКОГО І СУЧАСНІСТЬ

Київський національний університет культури і мистецтв

Анотація. У статті проаналізований феномен юродства в контексті творчості професора морального богослов'я Київської духовної академії Василя Екземплярського (1875-1933). Визначено зміст та важливість цього поняття для реставрації ідеалів суспільно-церковного і світського «здорового» життя в сучасному глобальному світі.

Ключові слова: Київська духовна академія, Василь Екземплярський, юродство, православно-академічний теїзм, моральне богослов'я.

Вступ

Небезпека втрати традиційних для українського суспільства релігійно-моральних цінностей тісно пов'язана з тими соціальними катаклізмами та техногенними катастрофами, які пережила наша країна впродовж минулого століття. Чи не свідчить це, що людина відступила від Бога, забула Його заповіді, і не лише ті, що стосуються любові до ближнього, але й ті, в яких йдеться про моральне вдосконалення: «Отож, будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний!» (Матвій 5:48). Технічний прогрес не має глибокого трансцендентного виміру, а тому супроводжується стихійно-іраціональними наслідками, що виявляються не лише у відступництві від Бога, але й у нерозумінні того, що «позитивні начала» життя соціуму вкорінені у глибинах релігійного досвіду, ігнорування значення яких може призвести до безповоротних руйнівних наслідків. Саме тому ключову роль у цьому відношенні відіграє етос релігійного досвіду, що консолідує та підтримує моральні сили народу чи країни, перетворюючи останні

на цілісне «духовно-душевне тіло», яке протистоїть внутрішнім та зовнішнім загрозам.

Моральний релятивізм сучасності, адаптуючись до різних раціональних форм життя, поступово та підступно трансформується, протидіючи силі аргументів як світської, так і богословської етики. Православна догматика, по суті, поглинається «океаном історичного часу», тому актуальність звернення до спадщини київського духовно-академічного теїзму рубежу XIX-XX століть, його філософічності, зумовлена, на нашу думку, кризою в контексті догматичного типу християнського дискурсу, яка викликана «архаїзацією» церковної свідомості під егідою одновимірного клерикалізму та конфесійного ексклюзивізму (О. Дубровський). З іншого боку, в умовах постсекуляризму та постнігілізму поступово наближається криза релігійної ідентичності на пострадянському просторі, яка є наслідком зростання неконтрольованої «інтеріоризації» та «інтимізації» релігійної віри, що деформує духовно-культурний простір