

Людмила Ковтун

Уявлення про золотий центр у релігійному світогляді українського народу

У статті актуалізується концепт «золотої середини» в релігійній свідомості українців

An actual concept of the «golden center» in the religious consciousness of Ukrainians are offered in the article.

Світоглядна система українського народу охоплює у своїй структурі народні уявлення, які опредметнюються у релігійних практиках та узагальнюються в міфопоетичній моделі творення світу із «золотої середини» (цій своєрідній особливості колористичної гармонізації українського буття та пізнання світу українцями). У даному контексті важливого значення набуває розгляд питання трансформації колористичних уявлень та формування понять про єдиноцентричність світу в процесі колористичного пізнання та специфіки прояву набутих знань у «сакральних» та «профанних» вимірах.

Проблемою колористичного визначення мотиву «золотої середини» займалася Т. Голіченко, яка, висвітливши ідею цілісності світобудови, пов'язує її із класифікацією видів прояву буття у співвідношенні до єдиного і одиничного у колективній свідомості. Дослідниця звертає увагу на пріоритетність просторово-твореннєвої моделі світоустрою над часовою у міфологічному світогляді давніх українців, а саме «...метафізичне уявлення часу, притаманне індоєвропейському менталітету, зумовило перевагу ідеї просторового упорядкування світу перед його часовою визначеністю. З огляду на це міфологічна модель світу являє собою завершеність певної просторової ієрархії цінностей, різною мірою віддалених від містично витлумаченого «центру»: в переважно просторовій моделі світу Єдине, «Початок» семантизовано як «Центр» [7, с. 25]. Розглядаючи предметно-символічні втілення концепту «середина світу» у сакральному вимірі, дослідниця визначає їх аксіологічну сутність, торкається важливих аспектів специфіки прояву єдиноцентричності світу, спрямовуючи «космологічну модель на дихотомічність не тільки «далекого-близького», «високого-низького», «сакрального-профанного», а й «показного-прекрасного» та «невпорядкованого-потворного»... Таке ототожнення значень «соціальність», «влада», «простір», «краса» є транзитивним відносно, мабуть, переважної більшості культур, які з цієї точки зору можуть розглядатися як «космізовані/естетизовані соціуми» [7, с. 27].

Релігійна свідомість – це форма суспільної свідомості як система загальнолюдських цінностей, яка є складовою внутрішнього духовного світу людини, що базується на вірі, уяві, символічності та почуттєвій наочності. Мірче Еліаде висловлював думку щодо «фундаментальної єдності релігійних феноменів та водночас – про невичерпну новизну способів їх вираження» [9; 6]. На уявленнях про золотий центр божественної сутності як основного канону базується іконографічне мистецтво. Зокрема, основні критерії концепції теорії іконографічного символу та образу були сформовані і обґрунтовані у візантійській естетиці: Григорієм Ніським (IV ст.) (термін «ейкону» в ідеї), Псевдо-Ареопагітом († 96 р.) (символ як філософсько-богословська категорія з прихованою у ньому істини у формі краси і світла), Федором Студитом (759–826) (теорія образу та первообразу. Якщо відкинути зображення Христа – заперечення його втілення) [14; 20], Іоанном Дамаскиним (пр. 675 – до 754) «Джерело знання», «Точний виклад православної віри», «Захисні промови про захист ікон» (гносеологічна функція образу, який є важливим засобом пізнання. Запитуючи, для чого є образ, відповідає: «Будь-який образ є одкровення і розкриття прихованого». Вона не може бути єдино-суттєвою першообразу, бо «є зображенням не тлінної, а преображенної, просвітленої божественним світлом плоті». Ці положення про ікону Іоанна Дамаскіна були затверджені VII Вселенським собором (Другим Нікейським), 787 р. у Нікеї [див.: 14, с. 21].

У візантійському та давньоруському живописі у відповідності з античними уявленнями функціонувала міфологічна модель творення першоматерії із чотирьох стихій (землі, води, повітря, вогню). Визначальною ознакою візантійського як і давньоруського іконопису, за А. Салтиковим, є протиставлення двох стихій – земля, пронизана вогнем, які створюють ідеальну єдність і водночас є поверненням-актом до першотворення. «Людська фігура з небагатьма атрибутами – стихія землі («земля еси і в землю отидеши»); золотий фон навколо людської фігури – стихія вогню. Водна стихія, рідна

землі, включається в земне єство та розглядається як її частина, а стихія повітря, рідна вогню, ніби поглинена та замінена вогнем. Звідси витікає неможливість зображення фактури різних видів матерії в іконі – все зведено до першоматері, землі» [15, с. 407].

Дослідник наголошує на важливості значення кольору у давньоруському іконописі як «чистого, незамутненого та інтенсивного, нібито він передає сяння матерії. Форма також стає чіткою та конкретною, яка не допускає якоїсь розпливчатості, імпресіоністичності, туманності. Закінченість форми виявляється настільки яким контуром, який відповідає зображенню першоречовини. Якщо перевтілена земля, то перевтілений і сам вогонь, що всмоктав якості повітря. Для зору вогонь сприймався як світло. Це світло «немеркнуче», «розумне», тепле та чисте, символізується золотом» [15, с. 407].

Цю думку обґрунтовує також і В. Овсійчук. «Для ідеального виразу божественної енергії використовували золото, яким заповнювалося тло (найчастіше в мозаїці), й у вигляді асисту на одягах Христа, інших предметах. Золоте тло, що оточує людину як простір, в який включена повітряна стихія, є ще стихією вогню, – одним з двох допущених елементів, на відміну від чотирьох за античними та середньовічними уявленнями про структуру світу. Другим є земля разом з водою, що з вогнем становлять ту первісну єдність, яка належить до початків творення. У дуже рідкісних випадках золото сприймалося як символ мучеництва. Відповідниками світла ще використовували срібло та білий колір» [14, с. 22].

Релігія, яка в основі своїй втілює трансформацію міфологічних уявлень на більш вищий рівень пізнання сутності божественного, структурується ієрархією колористичних канонів як необхідної образної реалії сенсу прояву вищого світу. Основні релігійні символи реалізуються як в міфологічній, так і в релігійній світоглядних системах через уявлення золотої середини або центру, втіленням якого є Світло – образи Ісуса Христа, Святої Богородиці, Святих апостолів, ангелів, праведників. «На Чернігівщині відоме повір'я про те, що на Афоні, «де живе Богородиця», немає ні дня, ні ночі, немає ні срібла, ні інших металів, а є «тільки золото та кістки» (Гринч. УН:195–196)» [2, с. 353]. У замовляннях від зурочення хвороби зверталися до Божої матері: «Йшла Божа Мати / Золотими ключами, / Каліновими мостами. / Болєсні знімати» [6, с. 287]. «Православно-візантійська

орієнтація загострила ідеальне світосприймання, відчуття всеохоплюючої і всепроникної присутності Бога, породила потребу говорити про вищі трансцендентальні смисли та сутності, покликала до нового життя традиційні біблійні символи. Книга Святого Письма розглядалася в епоху бароко як особлива онтологічна сфера, причетність до якої є сходженням людини з темряви до світла» [4, с. 109].

На основі концептуальних узагальнень С. Аверінцев визначає образ світла як істини та слави у втіленні божественних енергій. Він мотивує особливість прояву золота – «світло, яке горить у золоті, є сонячне світло, і оскільки царственне світло – відсвіт того «золотого віку», у якому царські повноваження належать царю Сонцю, того положення речей, яке було бажаним для візантійської віри та видавалося за дію візантійською державністю. Казковий «золотий вік» асоціювався для візантійця з біблійним раєм, який не знав вади гріха та вади тліну: тому золото є постійною метафорою для чистоти та нетління» [1, с. 51].

За визначенням С. Аверінцева, золото являє «споглядацькому оку» і «розуміючому розуму» образ світла і «символізує» світло. Ці уявлення відповідності сутності золота красі світла простежуються у працях Василя Великого. С. Аверінцев відзначає класичну формулу Псевдо-Діонісія Ареопагіта «вещи явленые суть воистину иконы вещей незримых», на цьому фундаменті Візантія побудувала свою теорію ікони як відображення, відділеного від свого першообразу деяким важливим розрізненням, дозволяючого «енергіям» першообразу реально у ньому, цьому відображенні бути присутнім [1, с. 47]. Згідно доктрини Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що в цих «абсолютних метафорах» будується багаторівнева іконографічна ієрархія ((золото – «ікона» світла, світло – «ікона божественних енергій»). «Спеціально в золоті блиск поєднується з тяжкістю (не стільки з тяжкістю речовини золота, а начебто з тяжкістю самого блиску, що протікає від відсутності прозорості): тому «золото» – ідеальна емблема для вітхозавітного поняття «слави»... У новозавітному відінні Небесного Ієрусалима, ці аспекти світла – поєднані, таким чином, що у якості їх відповідності виступають субстанції скла і золота: «...город был чистое золото, подобен чистому стеклу (Апокалипсис, XXI, 18)» [1, с. 47].

П. Білоус зосереджує увагу на концепції «єрусалимоцентризму» Київської Русі як гео-

центричної моделі світу. Одним із найважливіших аспектів прийняття християнства на Русі дослідник визначає зміну світоглядних уявлень, де «картина світу, отже, на противагу дохристиянським уявленням, розпадається на такі протилежні поняття: сфера Господня – сфера земна (Бог-земля). Людина перебуває поміж цими сферами. Тому перед нею постає необхідний вибір: один шлях веде до вишнього Єрусалима, а другий – до Антихристового градаю. Ця вертикальна вісь набуває морально-етичної семантики. (Поняття духовні – у Августина – конкретизуються у апологетів у «християнській топографії»). Вона ж, відступивши в чомусь від надбань античної географії, що спиралася на факти і спостереження (Пліній, Орозій, Сидор Севільський, Геродот та ін.) зображувала світ у вигляді площини, на якій розміщувався сакральний і профанний простір, причому останній враховував християнські провінції, іновірні території і «кінець світу». У центрі сакральної території залишався «земний» Єрусалим, рух до якого тлумачився як подвиг... Водночас це був духовний – від грішного «низу» до Небесного Граду, до воріт у Небесний Єрусалим» [3, с. 109].

Слід відзначити, що автор торкається процесу впливу духовних традицій Єрусалима-Константинополя на релігійні уявлення часів Київської Русі, а саме через – апраксії, апостольські послання, псалтир, паремійники, мінеї служебні, прологи, патерики, житія, твори візантійських богословів (Йоанна Златоуста, Василія Великого, Григорія Богослова та ін.), духовна традиція Святого письма була засвоєна на киеворуському ґрунті. «У процесі трансформації міфа про Єрусалим помітну роль відіграли дохристиянські уявлення і вірування українців. На це звернув увагу І. Огієнко, розмірковуючи про культ сонця у наших предків: «Різні заговори, заклинання й молитви звичайно проказували, звернені обличчям на схід. І тепер храми у нас будують вівтарем неодмінно на схід, і моляться так само на схід, але вже з іншим поясненням: до Єрусалима, до Христа. ... Міф про Єрусалим потрапив під вплив культу роду і землі на Русі, внаслідок чого формувалися нові просторові уявлення, зокрема, і про сакральні території. Наприклад, це відображено у замовляннях: «Живу в Києві на горах, кладу хрест у головах»; «На Осіяній горі, там стояв колодязь кам'яний»; «Посилала Пречиста черницю на Сіянську гору»; «Шов святий Єгор із Осіяньських гор». Тут паронімія «Сіянська – сіо-

ньська» має образний смисл, що виникає за слова «сіяти», тобто світити – світлий – священний. У генеалогії Києва як «нового Єрусалима», що постав на дніпровських горах, чітко простежується синтез легенд про князя Кия та про подорож апостола Андрея на береги Дніпра» [3, с. 111].

Досить вагомо символічність Київської Русі зосереджувалася навколо уявлень сакрального золотого центру. Проблемою дослідження ідеї Києва як другого Єрусалиму займалися: В. Ричко, Н. Яковенко, Т. Воропаєва, А. Ціпко, П. Білоус та ін. Вагомо зазначити, що «...вперше ця метафора була зафіксована в руському «Початковому літописі», згодом підхоплена автором редакції (1554) Києво-Печерського патерики, потім розвинута Йовом Борецьким у символічну формулу «богоспасаємого міста Києва – другого Єрусалима» (1621) і пізніше трансформована Інокентієм Гізелем у київському «Синописі» (1674), в якому автор вперше поставив Київ («Богоспасаемый Преславный и Первоначальный всея России град Киев») у центр династичної історії «народа Российского» [19, с. 296–300].

Т. Воропаєва підкреслює, що «довгий час відбувалася сакралізація Києва як культурного, політичного («це буде мати городам руським») та християнського центру Руської держави (а пізніше – України), культивувався метафора «Київ – другий Єрусалим», що в XVI–XVII ст. стане підґрунтям для постановня важливих національно-політичних ідеологем та ранньомодерної національної самосвідомості українців; довкола київської доміанти обертається вся історія «Імперії Русів», Київ є ядром (серцем) цієї імперії, а сама «Імперія Русів» у сприйнятті автора «Дніпрових камен» (1620) є квінтесенцією «християнського передмур'я» [5, с. 33]. Створюється своєрідний християнський центр у м. Києві з постановням держави «Руська земля», що вже фіксувалося у візантійських джерелах. Згідно досліджень Т. Воропаєвої – Руською землею в широкому розумінні називали всю територію держави Київська Русь, а Руською землею у вузькому розумінні називали лише південну частину цієї держави.

У визначенні А. Ціпко у даному контексті, «русська літописна традиція неодмінно саме за Києвом визначає центричні особливості державного єднання і керування. Заснування Києва уявчим способом було співвіднесено ще з апостольськими часами... «Преславний град Київ, коєго же би літа скони основа ся, в многих

літописцех руских ність числа, точію сице его виводять извістное начало, яко по вознесеніи Господа нашого Ісуса Христа на небеса, єгда благодать Духа святого Христовой, и к крещенію обратити, тога изорядний заступник наш російській сий апостол Андрей Первозванный, по жребію разсівая сімя Євангелія Господа нашого Ісуса Христа в Європі, пуститися в греческую землю, к скифом. Или татаром, достигши же Херсона, увістися, яко близ єсть усте реки Дніпра. И хотя остуду ити в Рим, попли горі Дніпра. Приблизхися к горам високим (идіже нині Київ) ста над ними, и возшед на тіжде гори благослови их...» [18, с. 63].

Т. Голіченко підкреслює значимість «Слова про Ігорев похід» в контексті образу «Руської землі» як її «серединно-золотого» сакрального центру розташування у доцентрових та відцентрових напрямках космологічного універсуму. Дослідниця зауважує на сакральному «золотому», «світоносному» просторі в чужинському світі, мірою «світодайності» якого постає «стольний град» Київ, який сакралізується золотою символікою. За Лаврентієвським літописом князем Святополком у хрещенні Михайлом позолочено у Києві церкву св. Михайла, прозваною Златоверха. Характерною ознакою киеворуської доби стала ораторська проза Іларіона «Слово про закон і благодать», де символом християнської віри поставав славний Київ, «город святой всеславній, скорій до помочі християнам Святой Богородиці» [10, с. 177].

А. Ціпко підкреслює космогонічні мотиви у постанні «серединно-золотого» сакрального простору граду Києва. «...Справу заозначення державними й культурними рисами, запозичено «переношуваними» з Царгорода, продовжив князь Ярослав Мудрий. За час його правління зводиться митрополичий собор Софії, названий за царгородською подобою, та з такою ж як у Царгороді, а ще перед тим і в Єрусалимі, назвою головна в'їзна брама верхнього міста – Золоті ворота з церквою Благовіщення над ними. При посвяті цієї церкви Іларіоном Київським, концептуалістом княжих діянь в Києві та новій Русі, було виголошено присвятне слово – це «Слово о законі и благодати» [18, с. 65].

Н. Нікітенко торкається важливих аспектів зведення Володимиром першого Благовіщенського храму як загальнодержавного, що означало «за словами Іларіона, покровительство Богородиці Києву і його мешканцям – «люди твоя і град святой всеславний» [13, с. 415]. Тра-

диція йменувати Богородицю імператрицею започаткована імператором Львом VI Мудрим у «Слові на Благовіщення», прадідом київської княгині Анни, дружини Володимира Хрестителя як зазначає Н. Нікітенко Таке осмислення образу Богородиці державниці було привнесеним у Київ прихильниками Анни. Символіка образу Богородиці визначалася як «златоблистательная опочивальня Слова», «всезлатой сосуд, «ковчег, позлащенный духом» [1, с. 49].

Конструктивні концепції подає А. Ціпко, окреслюючи специфіку центричності Київської Русі, зазначає, що «...з княжої доби Київ стає лавро-центричним (почесне поіменування Лаврою Печерський монастир здобув пізніше, 1592 р. Царгородський патріарх Єремія потвердив ставропігію та лаврську архимандрію) [18, с. 66]. «У циклі оповідань про Києво-Печерський монастир світло наділяється не тільки духовною, а й матеріальною силою, спрямованого на активне перетворення профанного на сакральне. Зокрема, постання Печерської церкви відбувається таким чином: «Спаде огонь с небесе и пожже вся древа і терніє, и росу полizza, долину створи, якоже р'вом подобно. И оттуду початок тоя божественная церкве» [3, с. 130]. «Після втрати безпосереднього князівського керування, дедалі частіше в Києві і в Київських справах провід починають перебирати на себе київські міщани. Ці київські міщани власною опікою та власним коштом поновили позолоту на банях Михайлівського Золотоверхого монастиря, особливому означальною для Києва. Передовсім, через те, що ще з княжої давнини цей монастирський собор був чи не єдиною церквою, на якій бані були суціль вкриті позолотою» [18, с. 67]. На Україні «зазвичай бані барокових храмів покривали синьою, блакитною та зеленою фарбами або тонким шаром золота. Кожен з кольорів відповідав символіці, яка склалася ще в ранньому середньовіччі. Іній асоціювався з небом, блакитний означав фаворське світло, тобто ідеальну чистоту, зелений – воскресіння життя, красу землі та її дарів. Жовте, як і золоте, сприймалося як світлоносна сфера, відображення сонця, як основа та велич Бога» [17, с. 377].

Слід визначити наукове обґрунтування концепту «золотої» доби українського бароко XVII–XVIII ст. як центрично важливого концепту за Борисенко К. Г. – це діяльність київської школи (духовні проповіді: Мелетія Смотрицького, Кирила Транквіліона-Ставровецького); «чернігівського інтелектуального гуртка» (Іоанікія Галє-

(отв. ред.). – М.: Международные отношения, 1995. – Т. 2: Д-К. – М.: Международные отношения, 1999. – 697 с.: ил.

3. Білоус П. Міф про Єрусалим у літературі Київської Русі // П. Білоус. Світло зниклих світів (художність літератури Київської Русі): Збірник статей. – Житомир: «Полісся», 2003. – 157 с.

4. Виговська А. В. Символіка світла в поетичній мові українського бароко // Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика: Збірник наукових праць. – К.: Вид.-полігр. центр «Київський університет», 2001. – Вип. 11. – 164 с.

5. Воропаєва Т. С. Становлення українського «Ми» // Українознавство у світі... – С. 7–47.

6. Гладкий М. Скотарські замовляння поліщуків // Полісся. Українські матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 2. – Овруччина, 1995. – 376 с.

7. Голіченко Т. С. Слов'янська міфологія та антична культура. – К.: Наукова думка, 1994.

8. Кравчук Г. Д. Надгробні надписи XII–XVII веков как антропонимический источник (По археологическим материалам) // Могилянські читання 2005 р. Зб. наук. пр.: Монастирські комплекси в контексті християнської культури / Нац. Києво-Печер. іст.-культ. заповідник. – К.: Фенікс, 2006.

9. Элиаде М. История веры и религиозных идей. – М., 2001. – С. 6.

10. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Давня українська література: Хрестоматія. – К., 1991. – С. 177.

11. Кагамлик С. Р. Друкована книга // Українознавство: навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / за ред. М. І. Обушного. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський

університет», 2008. – 672 с.

12. Могилянські читання 2005 р. Зб. наук. пр.: Монастирські комплекси в контексті християнської культури / Нац. Києво-Печер. іст.-культ. заповідник. – К.: Фенікс, 2006. – 588 с.

13. Нікітенко Н. М. Блага вість в ідейній програмі Софії Київської // Могилянські читання 2005 р. Зб. наук. пр.: Монастирські комплекси в контексті християнської культури / Нац. Києво-Печер. іст.-культ. заповідник. – К.: Фенікс, 2006.

14. Овсійчук В. А. Українське малярство Х–XVIII століть. Проблеми кольору / Інститут народознавства НАН України. – Л., 1996. – 480 с.: іл.

15. Салтыков А. А. О пространственных отношениях в византийской и древнерусской живописи // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. – М.: Изд-во «Наука», 1975. – 447 с.

16. Титов Ф. Типография Киево-Печерской Лавры. – К., 1916. – Т. 1. Приложение. – С. 297.

17. Церква Феодосія Печерського // Києво-Печерська Лавра – пам'ятка історії та культури України. – К.: Національний Києво-Печерський іст.-кул. заповідник, 2006. – 426 с.

18. Ціпко А. Київ: ідея-центр // Українознавство: Календар-щорічник 2007/ Упоряди. В. Піскун, А. Ціпко, О. Щербатюк. – К.: Українська Видавнича спілка, 2006. – 240 с.

19. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К.: Критика, 2002. – 416 с.

Сергій Конча

Билини київського циклу: загальне і конкретне у наповненні терміну

Всупереч поширеному переконанню, згідно з яким билини, що їх відносять до т. зв. київського циклу, створювалися по всій території Давньої Русі та прив'язувалися до назви Києва, як центру держави, в статті стверджується, що основна маса билин київського циклу була створена саме в Київській землі (в Середньому Подніпров'ї). Тільки відносно невелика частина сюжетів була приєднана до київського циклу вторинно.

In spite of the spread conviction, according to which Bylinas (Rus' heroic epics) treating to the Kyiv circle were created on the whole territory of the ancient Rus and were connected with the name of Kyiv as the state's center, the author of the article confirms, that the main part of the Bylinas were created directly in the Kyiv land (the Middle-Dnepr region). The only little part of the topics were added to the Kyiv circle later.

Відзначавшись бурхливим вивченням широкого розмаїття культур народів світу, друга половина XIX ст. несподівано виявила багате вогнище побутування живого народного епосу там, де навряд-чи вже хтось сподівався його знайти – в «старій», здавалося б, вже достеменно вивченій Європі. Точніше, йдеться про північно-східну окраїну європейського субконтиненту, між східним узбережжям Онезького озера та рікою Печорою. У своїх епічних піснях, за якими невдовзі закріпилася назва «билини», неписьменні й майже незнайомі з цивілізацією мешканці цих північних країв оспівували дружинні бенкети у київського князя Володимира й перемоги руських воїнів-богатирів над степовими ворогами, зображували стосунки київських правителів з чернігівською та галицькою знат-

тю і торгівельні поїздки новгородських купців на вітрильних човнах. Від самого початку вивчення билинного епосу у дослідників не виникало сумніву, що в ньому оспівуються події та явища часів середньовічної Русі X–XV ст., а можливо, що і більш давні [20; 23; 24].

Головним і незаперечним центром Русі билини вважають місто Київ, визначними містами і політичними центрами зображуються Чернігів, Новгород, Ростов, Галич, Муром. Вже з цього виглядає достатньо очевидним, що билини (принаймні, значна їх частина) відображують ситуацію до XIII століття, адже після монгольської навали 1240 року Київ перестав бути столицею руських земель, а такі міста як Чернігів, Муром, Галич втратили колишнє значення. Зв'язок з історичними реаліями часів Давньої