

**Поліна Евальдівна Герчанівська,**  
доктор культурології, завідувач  
кафедрою культурології та  
інноваційних культурно-мистецьких  
проектів Національної академії  
керівних кадрів культури і мистецтва

## **ХРОНОТОП В УКРАЇНСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ КУЛЬТУРІ**

Стаття присвячена аналізу особливостей хронотопу в українській православній культурі. Розкрита специфіка християнського розуміння просторово-часових форм, а також їх універсальні властивості. Аналіз просторово-часової організації в православній культурі показав правомірність екстраполяції існуючих філософських уявлень про простір і час у сферу ноуменальної реальності. Це підтвердило існуючу парадигму стосовно багатовимірності форм простору і часу – як фізичних, так і нефізичних.

*Ключові слова:* простір, час, хронотоп, православна культура.

Статья посвящена анализу особенностей хронотопа в украинской православной культуре. Раскрыта специфика христианского понимания пространственно-временных форм, а также их универсальные свойства. Анализ пространственно-временной организации в православной культуре показал правомерность экстраполяции существующих философских представлений о пространстве и времени в сферу ноуменальной реальности. Это подтвердило существующую парадигму о многообразии форм пространства и времени – как физических, так и нефизических.

*Ключевые слова:* пространство, время, хронотоп, православная культура.

Penetration into the religious sphere space-time concepts actualized the whole range of issues, in particular: study of the immanent properties of space and time in the context of Christian doctrine, the definition of communication of the real Christian chronotype with space-time coordinate system and the legitimacy of extrapolating the philosophical space-time concepts for naumenalny world.

The purpose of article is the analysis of the specific chronotype in Ukrainian Orthodox culture.

The linear time model changed comprehension of the cyclical nature of time, which prevailed in the pagan world. The one-dimensionality and irreversibility of historical time become its key paradigms.

*Key words:* space, time, time-space, the Orthodox culture.

Простір і час являють собою ті сторони буття, які не одне тисячоліття знаходяться в центрі уваги філософів і вчених. Просторово-часові уявлення міцно ввійшли й в теологію, розбурхуючи уми апологетів християнства. Проникнення у релігійну сферу цих понять актуалізувало цілий спектр проблем, зокрема, осмислення: іманентних властивостей часу й простору в контексті християнської догматики; зв'язку християнського хронотопу з реальною просторово-часовою системою координат; правомірності екстраполяції філософських просторово-часових уявлень на ноуменальний світ.

*Метою статті* є аналіз специфіки хронотопу в українській православній культурі.

Релігія в її християнському контексті була не тільки духовним ядром, а й духовним наповненням життя українського народу протягом багатьох століть. Її змістову основу становить синкретизм язичницького і християнського світоглядів. Побудована на фундаменті християнських догматів, народних традиціях і життєвому досвіді народу, вона ввібрала у себе не лише християнську догматику та практики, а й могутній пласт язичницької культури.

Християнство внесло свіжий струмінь у світогляд людей, формуючи нову релігійну свідомість. З введенням Юліанського календаря уявлення про циклічність природного часу, яке панувало в язичницькому світі, змінилося лінійною часовою моделлю (що домінувала майже до XX століття). Час набув статус інваріанту християнської культури.

У свідомості християн час сприймається в історичному контексті як форма буття, що відбиває послідовність зміни подій. Він отримує початок і кінець: точкою відліку християнської історії стає день народження Христа, початком часу – сотворіння Богом світу, а кінцем – Страшний Суд. Ключовими парадигмами нової моделі стають одновимірність і незворотність історичного часу, неповторність подій священної історії. Час тече від минулого через сучасне до майбутнього – від створення Богом світу та людини до пришествя Христа у світ і Страшного Суду над людством за його гріхи, і зворотний бік його неможливий.

Час стає персоніфікованим: дні церковного календаря зв'язуються з пам'яттю тих чи інших святих або подіями Священної історії. Як не заперечували Отці церкви циклічність язичницької концепції часу, побутова свідомість селянина сприймала послідовність постів і свят відповідно до календарно-господарського циклу. Справа в тому, що традиційна модель світу, система просторово-часових координат селянства, як і сезонні ритуали, що були пов'язані з цими уявленнями, виявилися надзвичайно стійкими. Народ не бажав розлучатися із багатоміковим укладом життя, навіть долучившись до християнської віри.

І лише у XVI столітті язичницька система свят, зв'язана із сільськогосподарською працею, змінилася типологічно тотожною їй системою свят християнських [4]. Святі подвижники, мученики, апостоли в народній свідомості перетворилися на образи, які вписувалися у народну світоглядну модель, ототожнюючись із язичницькими персонажами, а дні їх пам'яті ставали маркерами тій чи іншій точці часового кола. По суті відбувся переклад із однієї світоглядної системи на іншу. В результаті в народній свідомості сформувався образ світу зовнішньо християнський, а за суттю – язичницький. Аналогічну картину можна спостерігати також в інших кутах християнського світу.

У християнському трактуванні Бог – творець світу й володар часу. Блаженний Августин пише: «Не було часу, коли б Ти не створював чогось; адже творець самого часу Ти» [1, 517 – 805], підкреслюючи тим самим зв'язок часу як із світом ноуменальним (Богом), так і феноменальним. У своєму теологічному трактаті Августин розкриває парадоксальність часу. За його

уявленню час складається з того, чого вже немає (минулого), того, чого ще немає (майбутнього), і того, що є, але не має тривалості, – миті сьогодення. Час як єдність спогадів, сприйняття і очікування стає предметом уваги Василя Великого, Григорія Нісського та інших Отців Церкви.

За Августином час відривається від руху тіл, перетворюючись на категорію психологічну, зв'язану з життям душі. Розмірковуючи про час, Августин приходять до думки щодо його перцептуальності, як результату переживань індивіда. Про суб'єктивність сприйняття часу говорить й І. Кант: «Час є не що інше як форма внутрішнього почуття, тобто споглядання нас самих і нашого внутрішнього стану» [8].

Завдяки суб'єктивності сприйняття християнський час лише у цілому відповідає реально-фізичному: залежно від конкретної ситуації він може прискорюватися або сповільнюватися у своєму русі, бути перервним або безперервним (час «біжить», «зупинився»). В основі цього твердження лежить уявлення щодо мінливості й незмінності часу. Як вважає В. Ерн, кожна перерва часу – це точка, в якій феноменальний і ноуменальний світи «стикаються в реальній взаємодії» [11]. Це – ще не вічність, оскільки людина знаходиться на землі, в умовах географічного простору й астрономічного часу, це – проникнення вічного у часове.

Такою точкою, що призводить до максимальної рівноваги сил земних і небесних, духовного й тілесного, тимчасового й вічного, на думку митрополита Антонія Сорожського, є молитва. Для ефективної молитви, пише він, «треба навчитися справлятися з часом, просто зупиняти час» [9, 322]. Концепція зупинки часу лежить також в основі чернецтва (у монастирі життя людини ніби завмирає). У живописній інтерпретації ця ідея знайшла відображення в іконописі. Дотримуючись християнського вчення про вічність і незмінність надприродного світу, іконописці створювали статичні образи біблійних персонажів – носіїв духовного і вічного, для яких час ніби завмер.

Збігаючись з християнським догматом щодо початку й кінця світу, концепція дискретності часу одночасно вступає у протиріччя з християнською аксіомою стосовно його безперервності. Чи означає, що християнські уявлення щодо нескінченності (що тотожне безкінцевості існування Бога) спростовується цим постулатом?

Св. Григорій Назіанський, розкриваючи на Другому Вселенському соборі сутність Святої Трійці, так визначає свою позицію щодо Бога-Отця: «Докладності же вчення висловлю скорочено: Безначальне, Начало і Сущє з Началом – єдиний Бог... Ім'я Безначальному – Отець, Началу – Син, Сущому разом із Началом – Дух Святий: а єство у Трьох єдине – Бог» [3]. Цим твердженням Григорій конститує безначальність існування Бога. Ідея дискретності й безперервності часу лежить також в основі персоналістської метафізики Фоми Аквінського. Головним аргументом на користь безперервності часу він визначає безперервність божественного творіння світу. Отже, у християнській моделі історичного процесу час розглядається у контексті дихотомії мінливості й незмінності, дискретності й безперервності.

З часом у християнстві зв'язаний образ вічності як ознаки трансцендентного буття. В. Соловйов так тлумачить «вічність»: «Це слово вживається в двох зовсім різних сенсах. 1) Воно означає властивість і стан істоти, яка безумовно не підлягає часу, тобто не має ні початку, ні продовження, ні кінця у часі, але містить зараз, в одному нероздільному акті, всю повноту свого буття; така вічність істоти абсолютної. 2) Під вічністю зрозуміло також нескінченне продовження або повторення даного буття у часі; така приймається в багатьох філософських системах вічність світу, що іноді представляється (наприклад у стоїків) як просте повторення у незліченних циклах одного і того ж космогонічного та історичного змісту» [10, 359].

Іоанн Богослов це поняття ототожнює з вічністю існування Бога. В «Об'явленні Іоанна Богослова» Господь говорить про Себе: «Я Альфа й Омега, Перший і Останній, Початок і Кінець» (Об. 22:13). Про незмінність, вічність Бога свідчить також богослов середньовіччя Фома Аквінський [2]. Тобто, за християнською доктриною, Бог – вічний: Він був до початку творіння і буде після того, як все часове перестане існувати.

Отже, в християнстві час тлумачиться в історичному контексті, він одновимірний і незворотний, персоніфікований, мінливий і незмінний, дискретний і безперервний, його вектор спрямований у вічність.

У XVII – XVIII століттях під впливом ідей Декарта, Ньютона, Лейбніца поняття часу набуває нового освітлення: підкреслюється його відносність і суб'єктивність, що має, однак, об'єктивну основу – тривалість. Тривалість зв'язується з божественним задумом, їй відводиться проміжне місце між вічністю як атрибутом Бога і часом. У XIX – XX століттях, коли модернізм скинув із п'єдесталу Бога, а «смерть Бога» стає фундаментальною метафорою постмодерністської філософії, на перший план виходить «філософія процесу» у різних формах (лінійна, циркулярна, нелінійна моделі). Розвиток, еволюція стають ключовими поняттями у науці й філософії. Час співвідноситься вже не з вічністю, а з невинним породженням нового, тобто з майбутнім.

Як визначає П. Гайденко, вектор сучасної секулярної культури вказує не на вічне, а на майбутнє: «Ні в філософії життя, ні в феноменології, ні в екзистенціалізмі й герменевтиці вже немає спроб осягнути сутність часу з співвіднесенням його з вічністю. Відповідно визначальним модусом часу стає не теперішнє, не момент «тепер» як неподільне, позачасовий початок часу, крізь який, як крізь вікно, видно проблиск вічності, тобто справжнього буття, а майбутнє – те, чого немає» [5, 8]. Отже, в секулярній культурі саме майбутнє починає складати змістовий і організуючий центр потоку часу.

Що ж відбувається у теології? Незважаючи на трансформацію ідеї Бога в епоху постмодерна, у теології категорії часу і простору подовжують грати ключову роль, існуючи як єдиний чотиривимірний континуум, де часова і три просторові координати створюють спільний хронотоп. Розглянемо як філософські уявлення щодо властивостей простору екстраполюються на християнське вчення. Зупинимось на ключових аспектах, що обумовили християнське сприйняття простору, і, перш за все, на теорії універсуму, в якій відбите християнське осмислення Всесвіту.

Відповідно до концепції Діонісія Ареопагита [6] весь універсум поділяється на два ієрархічні рівні – небесний (херувими, серафими, архангели, янголи тощо) і земний (священнослужителі, віруючі тощо). У межах цієї системи відбувається передача інформації, що виходить від Бога у формі духовного Світла, через небесні чини до віруючих. Світло подолає небесний та земний рубіж і переходить у нову якість, проявляючись у таїнствах Церкви і в художніх образах, символах, знаках, які покликані збуджувати психіку людей та орієнтувати її для досягнення християнських істин і первообразу. В теорії Діонісія Ареопагита закладено глибинний зміст стосовно єдності дискретності й безперервності простору. Ця ідея знайшла матеріальне втілення в архітектурі та живописі храму.

Як зазначає архімандрит Євлогій (Смирнов), «шлях людини до Бога лежить через храм і його святині» [7, 75]. За християнським уявленням храм є місцем присутності Бога на землі. У Біблії читаємо: «Це ніщо інше, як дім Божий, і це брама небесна» (1М., 28:17). Побудований цей дім за Божим наказом, наголошеним на Синайській горі: «І нехай збудують Мені святиню, – і перебуватиму серед них» (2М., 25:8). Звернемо увагу на той факт, що храм, за визначенням самого Бога, є не оселею, а лише місцем перебування Його серед людей, спілкування з народом, «бо чи ж справді Бог сидить на землі?» (1Цар., 8:27). Отже, перед нами матеріалізація християнської ідеї Бога через архітектурний простір, що існує об'єктивно, поза і незалежно від свідомості суб'єкта.

Уже на зорі християнства в архітектоніку храму почали вміщувати певний богословський зміст, шлях до розуміння якого веде до Апостольських Постанов (III століття). Основоположники християнського гносісу вважали, що храм являє собою образ Всесвіту, який, за давньоюдейським уявленням, мав вигляд чотирикутного ковчега, що веде людство серед моря гріхів і пристрастей до царства небесного. Як би не був сильним вплив Нового Завіту, не можна не визнати, що ранньохристиянські уявлення про світ, простір і час продовжували розвиватися у старозавітній традиції.

Звернемося до топографії храму. Вступаючи у храм, ви немов залишаєте поза собою землю і вступаєте в земне небо, покидаєте час і вступаєте у вічність. За християнською уявою, кожна частина храмового простору має свою сакральну цінність. В його триплановій композиції закодований глибокий символічний зміст християнської релігії: східна частина (вівтар) символізує «свята святих» – небо, в нього можуть входити лише священнослужителі.

Якщо схід асоціюється з небом, раєм, то захід в уявленні християн, навпаки, є місцем темряви, скорботи, смерті, областю мертвих. Цей погляд існував ще у давніх народів, які пов'язували захід із долиною смерті, що простягалася на захід від Сіона до берегів Мертвого моря. А після того, як на горі Голгофі, що знаходилась на північному заході від Єрусалима, Христос прийняв смерть, для християнської церкви ця сторона світу назавжди залишилася місцем смерті й мук. Звідси стає зрозумілою ідея Отців Церкви щодо західної частини храму (притвору) як символу пекла. Примітно, що звичай розташовувати церкву за віссю схід – захід (уздовж руху сонця) має

давні коріння, які сягають глибокої давнини, і пов'язаний із язичницькими обрядами прашурів поклоніння сонцю. Рухаючись із заходу на схід, віруючі проходять шлях від темряви до світла, від гріха до святині й благодаті. У цьому руху відчувається нерозривний зв'язок простору і часу.

Що стосується центральної частини храму, то слід розмежовувати її функціональну й змістову роль: центральна частина із функціональної точки зору являє собою середовище, в якому здійснюється духовний контакт людини з Богом; у змістовому ракурсі – вона утілює образ Всесвіту, в ній сфокусована головна ідея християнської церкви – соборність людства, бо, як говорить Господь, «Мій дім буде названий домом молитви для всіх народів» (Іс., 56:7). В її архітектурних формах визначається зміст церкви – як Церкви Вселенської, що поєднує всі народи світу «аж до останнього краю землі» (Дії, 1:8).

У центральній дільниці відбувається зіткнення двох просторів – діяльного, в якому проходить ритуальна дія, і споглядального – за вертикаллю, що акцентує увагу на підкупольному просторі як образу небесної сфери. На протилежність осі захід – схід, яка у своїй основі відповідає богослужбній логіці, вертикальна вісь – статична. Вона відбиває основоположний принцип Церкви – спрямованість до неба і Бога. Органічно вливаючись у систему богослужіння, вони створюють тривимірний простір, що символізує єдність неба і землі. Отже, в просторових формах храму втілена християнська ідея тривимірності Всесвіту.

Екстраполяції філософських просторово-часових уявлень на ноуменальний світ особливо чітко простежується у живописі храму. Християнство ввійшло в культуру народу з вже сформованим зводом правил у галузі християнської догматики, культу, організації церкви і художніх норм – канонами, що виникли і сформувалися у нерозривному зв'язку з культурною ідеєю. Народ сприйняв не лише християнську канонізовану іконографічну систему (сукупність сюжетів, правил зображення біблійних сюжетів і персонажів, символіку, атрибути святості тощо), а й канонізовану систему поглядів на живописне зображення та його сприйняття.

Було успадковане православне розуміння культового живопису: з одного боку, як доказу істинності, реальності подій біблійних легенд, що покликані виконувати роль книги для неписьменних, впливаючи на почуття глядачів; з іншого боку, як нагадування про первообраз, який не може бути написаним із живої природи. Художній канон дозволяв подолати ірреальність релігійної ідеї, трансформуючи її в реальні образи. Для передання трансцендентної сутності Христа, Богоматері, святих, ангелів він позбавляв образи тілесності шляхом площинного зображення фігур, нехтуючи їх анатомічною побудовою, що надавало зображенню спіритуалістичного характеру. Їх розміри визначаються не розташуванням у просторі, а релігійним значенням. Умовність зображення підкреслюється відсутністю лінійної і кольорової перспективи, що, на думку богословів, найбільше відображає його метафізичний зміст. В іконі немає глибоких просторових зон, відносно віддалення фігур і предметів ми бачимо лише через те, як одні з них затуляють інші або через їх розміщення на площині за вертикаллю.

Усі ці живописні прийоми, що являють собою структурний каркас релігійного живопису, були наслідком специфіки художнього мислення іконописця, детермінованого антиномією між реальністю образу й ірреальною ідеєю. Вони свідчать про відносність простору; в іконописі простір створюється не стільки із чуттєвого споглядання явищ дійсності, скільки зі споглядання нечуттєвого, ноуменального.

Теоретичним підґрунтям живописної схеми стінопису є ієрархічна структура універсуму Діонісія Ареопагита. Упорядкована система стінопису, що простягається від склепіння, яке символізує небо, до земної зони (нижні реєстри інтер'єру), розкриває ідею просторової бінарності Всесвіту (дискретність – безперервність).

Декор покриває практично всю поверхню інтер'єру храму, втілюючи ідею нерозривності простору й часу. Перед поглядом віруючого проходить в образах і символах вся історія людства в перспективі епох – від початку до кінці її буття, до Страшного суду. Живопис в усій своїй сукупності скасовує чітку межу між реальним і трансцендентним світами, формує простір, у якому рухається віруючий. Тільки в такому середовищі, спільному для художніх персонажів і віруючого, останній може почути себе співучасником священних подій. У процесі сприйняття живопису встановлюється щільний комунікативний зв'язок: віруючий – твір мистецтва – прообраз.

В основу топографії стінопису закладена ідея часу – історичного або символічного. Кожна із цих концепцій детермінує специфіку сприйняття стінопису. У першому випадку низка сцен ілюструє історичну послідовність подій, у якій є чітко визначений початок і кінець, а також простежується напрямок розвитку оповідання. Інший тип оснований на християнському календарі, в контексті якого храм розглядається як образ святкового циклу, що відбивається в богослужінні. Взаємовідносини між окремими сценами оснований на символічному часі богослужбного кола і порядок оповідань залежить від євангельських читань. Навіть зображення святих певною мірою дотримуються календарного порядку їх пам'яті.

Незважаючи на умовність архітектурних і живописних форм храму, в ньому повною мірою відбилися християнські уявлення про простір: його об'єктивність, тобто існування поза і незалежно від свідомості суб'єкта; абсолютність і одночасно відносність (існування у специфічних для християнства формах); дискретність і безперервність; протяжність; єдність простору і часу; нерозривний зв'язок з рухом тощо).

Отже, аналіз просторово-часової організації в православній культурі показав правомірність екстраполяції існуючих філософських уявлень щодо простору і часу в сферу ноуменальної реальності. Специфіка християнського розуміння просторово-часових форм підтвердила існуючу парадигму щодо множинності форм простору і часу — як фізичних, так і нефізичних.

### *Література*

1. *Августин Блаженный. Исповедь* // Об истинной религии. Теологический трактат / Блаженный Августин. – Мн.: Харвест, 1999. – 1600 с.
2. *Аквинский Фома. Сумма против язычников* / Фома Аквинский. Книга первая; [пер., вступ. ст., комм. Т.Ю. Бородай]. – Долгопрудный: Вестком, 2000. – 463 с.
3. *Богослов Григорий. Слово 42* // Собрание творений: [в 2 т.]. / Григорий Богослов. – Т.1. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 710 – 730.
4. *Власов В.Г. Двухтысячелетие христианства и его распространение на Руси* / В.Г. Власов. – М.: Знание, 1992. – 63 с.
5. *Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность: Проблема времени в европейской философии и науке* / П.П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 464 с.
6. *Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника* / Дионисий Ареопагит; [пер. с греч., вступ. ст. Г.М. Прохоров]. – [2-е изд., испр.]. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 464 с.
7. *Евлогий (Смирнов). Храм Божий* / Архимандрит Евлогий (Смирнов) // Журнал Московской патриархии. – 1973. – № 10. – С. 75 – 78.
8. *Кант И. Критика чистого разума* / И. Кант. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
9. *Сурожский А. Школа молитвы* / Антоний Сурожский, митрополит. – Клин: Христианская жизнь, 2006. – 495 с.
10. *Христианство: Энциклопедический словарь: [в 3 т.]. – Т. 1: А – К; [ред. кол. С.С. Аверинцев (гл. ред.) и др.]. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. — 863 с.*
11. *Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса: (доклад, читанный в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева в марте 1907 г.) [Электронный ресурс] / Владимир Францевич Эрн. — Режим доступа: [http://mf.volsu.ru/sofia/rfn/Idea\\_catostroph.html](http://mf.volsu.ru/sofia/rfn/Idea_catostroph.html)*