9. Гай–Нижник П. П., Батрак О. П. Догматика віри в Кафолічній Церкві й запровадження християнства у Давній Русі (кінець IX – середина XI ст.). Нарис історико–герменевтичної інтерпретації / Павло Гай–Нижник, Олег Батрак. – К.: «МП Леся», 2015. – 278 с.

10. Гай–Нижник П. П., Батрак О. П. Хрещення Русі великим князем Київським Володимиром: обрання віри і цивілізаційно–політичного поступу / П. П. Гай–Нижник, О. П. Батрак // Гілея. – 2015. – Вип.102 (№11). – С.7–22.

11. Григорий Богослов (святитель). Собрание творений. – М.: Свято–Троицкая Сергиева лавра, 1994. – Т.2. – 674 с.

12. Дулуман Е. К., Глущак А. С. Введение христианства на Руси: легенды, события, факты / Е. К. Дулуман, А. С. Глушак. – Симферополь: Таврия, 1988. – 184 с.

15. Крывелев И. А. История религий / И. А. Крывелев. – М.: Мысль, 1988. – Т.1. – 445 с.

17. Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве / А. Г. Кузьмин // Введение христианства на Руси. – М.: Мысль, 1987. – 302 с.

20. Мейендорф И. /протоиерей/. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. – Мн.: Лучи Софии. 2001. – 384 с.

21. Молитвослов с приложением: молитвы ко господу нашему Иисусу Христу его пречистой матери и святым, имеющим от него благодать исцеления и помощи в различных нуждах и немощах. – М.: Трим, 1994. – 320 с.

22. Ожегов С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. – М.: Русский язык, 1986. – 797 с.

23. О началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского (III в.) [в русском переводе (с примечаниями и введением) Н. Петрова]. – Рига, 1936. – 383 с.

27. Творенія иже во святых отца нашего Василія Великого архіепископа Кесаріи Каппадокійскія. – М.: Паломник, 1993. – Ч.3.

29. Цыпин В. (протоиерей) От крещения Руси до нашествия Батыя / В. Цыпин // Вопросы истории. – 1991. – №4–5. – С.34–42.

References

1. Afanasiy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso–Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr, 1994. – T.1. – 477 s.

2. Afanasiy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso–Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr, 1994. – T.2. – 494 s.

3. Afanasiy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso–Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr, 1994. – T.3. – 524 s.

4. Afanasiy Velikiy (svyatitel). Tvoreniya. – M.: Spaso–Preobrazhenskiy Valaamskiy monastyr, 1994. – T.4. – 479 s.

9. Hai–Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Dohmatyka viry v Kafolichniy Tserkvi i zaprovadzhennya khrystyyanstva u Davniy Rusi (kinets IX – seredyna XI st.). Narys istoryko–germenevtychnoi interpretatsii / Pavlo Hai–Nyzhnyk, Oleg Batrak. – K.: «MP Lesya», 2015. – 278 s.

10. Hai–Nyzhnyk P. P., Batrak O. P. Khreschennya Rusi velykym knyazem Kyivskym Volodymyrom: obrannya viry i tsyvilizatsiyno–politychnogo postupu / Pavlo Hai–Nyzhnyk, Oleg Batrak // Gileya. – 2015. – Vyp.102 (№11). – S.7–22.

11. Grygoriy Bogoslov (svyatitel). Sobranie tvoreniy. – M.: Svyato–Troitskaya Sergieva lavra, 1994. – T.2. – 674 s.

12. Duluman E. K., Hluschak A. S. Vvedenie khristianstva na Rusi: legendy, sobytiya, fakty / E. K. Duluman, A. S. Hluschak. – Simferopol: Tavriya, 1988. – 184 s.

15. Kryvelev I. A. Istoriya religiy / I. A. Kryvelev. – M.: Mysl, 1988. – T.1. – 445 s.

17. Kuzmin A. H. Zapadnye traditsii v russkom khristianstve / A. H. Kuzmin // Vvedenie khristianstva na Rusi. – M.: Mysl, 1987. – 302 s.

20. Meyendorph I. /protoierey/. Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie / I. Meyendorph. – Mn.: Luchi Sopfii, 2001. – 384 s.

21. Molitoslov s prilozheniem: molitvy ko gospodu nashemu Iisusu Khristu ego prechistoi materi i svyatym, imeyuschim ot nego blagodat istseleniya i pomoschi v razlichnykh nuzhdakh i nemoschakh. – M.: Trim, 1994. – 320 s.

22. Ozhegov S. I. Slovar russkogo yazyka / S. I. Ozhegov. – M.: Russkiy yazyk, 1986. – 797 s.

23. O nachalakh. Sochinenie Origena uchitelya Aleksandriyskogo (III v.) [v russkom perevode (s primechaniyami i vvedeniem) N. Petrova]. – Riga, 1936. – 383 s.

27. Tvoreniya izhe vo svyatykh otstsa nashego Vasiliya Velikogo arkhiepiskopa Kesarii Kappadokiyskiya. – M.: Palomnik, 1993. – Ch.3.

29. Tsypin V. (protoierey) Ot krescheniya Rusi do nashestviya Batyiya / V. Tsypin // Voprosy istorii. – 1991. – №4–5. – S.34–42.

Hai–Nyzhnyk P. P., *Doctor of Historical Sciences, Academician of the Ukrainian Academy of Sciences, Head of the Department of Historical Studies, Research Institute of Ukrainian history (Ukraine, Kyiv), Hai–Nyzhnyk@ukr.net*

Batrak O. P., *Applicant historical faculty of Dnipropetrovsk National University (Ukraine, Krivyi Rog), Hai–Nyzhnyk@ukr.net*

Historical–hermeneutic interpretation of the concepts of «consubstantial» and «similar nature» in the early Christian period in the context of the church and theological tenets of the Creed (vizantiystvo – Latinism – Arianism)

The article, in view of the historical–hermeneutic interpretation (in comparison with the Byzantine, Latin and Arian Christian doctrine), the then untie knots theological ideas and dogmas, including such terms and concepts as the «Holy Trinity», «consubstantial», «similar nature» and so on.

Analyzes the theological terminology in patristic literature, secular and theological dialectics in the historical hermeneu– interpretation of the concept of «similar nature» as part of the chronicle version of the Creed in theological systems Slavic Cyril and Methodius (Byzantine–Slavic), Byzantine, Latin and Arian triadology.

Keywords: *Creed, consubstantial, similar nature, omios, Filioque.*

Гай–Нижник П. П., *доктор исторических наук, академик Украинской академии наук, заведующий отделом исторических студий Научно–исследовательского института украиноведения (Украина, Киев), Hai–Nyzhnyk@ukr.net*

Батрак О. П., *соискатель исторического факультета, Днепропетровский национальный университет (Украина, Кривой Рог), Hai–Nyzhnyk@ukr.net*

Историко–герменевтическая интерпретация понятий «единосущность» и «подобносущность» в раннехристианский период в контексте церковно–теологических догматов Символа Веры (византийство – латинство – арианство)

Авторы, с точки зрения историко–герменевтической интерпретации (в сопоставлении с византийской, латинской и арианской христианской догматикой), развязывают узлы теологических представлений и догм тех времён, в частности таких понятий и терминов как «Святая Троица», «единосущность», «подобносущность» и т.п.

Анализируются богословская терминология в патристической литературе, диалектика светского и богословского в историко–герменевтической интерпретации концепта «подобносущность» как составляющей летописного варианта Символа Веры в теологических системах славяно–кирило–мефодиевской (славяно–византийской), византийской, латинской и арианской триадологии.

Ключевые слова: *Символ веры, единосущность, подобносущность, омиос, филиокве.*

* * *

УДК 75.052:141.45

Богомолець О. В.,
доктор медичних наук, народний депутат Верховної Ради України (Україна, Київ),
iconsbogo@icloud.com

Язичницький вимір київоруського іконопису

Висвітлено особливості трансформації візантійської іконопису та храмового будівництва на київоруських 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. Поряд з іншим виявлено полісемантичність змісту образу «Богородиця Оранта» та підкреслено його слов'янське походження. Загальний язичницький контекст сприйняття християнства на руських теренах висвітлено на світоглядному тлі особливостей поширеного на русі християногічного комплексу ікон.

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

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 – виразною залишається 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. Емільнивчанин, І. Огієнко, М. Попович. Не менш плідними є роботи й таких відомих сучасних релігієзнавців як А. Колодний, І. Кондратьєва, О. Сарапін, Л. Филипович, Є. Харьковщенко, 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 з 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. Лазарєва, Д. Лихачова, І. Мойсєєва, О. Попової, М. Поповича, Д. Степовика та ін. Кожен 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.

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 сказане *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 розглянутою 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 традиційними слов'янськими уявленнями щодо вимог будівництва. З одного боку, побудова централізованої держави князем, добре відповідала 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 оминути 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 Богородиця 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, для раннього 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 в 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 з 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 додолу 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, 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 цілком суголосне 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. Повова підкреслює, що незважаючи на індивідуальність майстрів, всі образи стають «строгими і аскетичними, виглядають далекими від марноти світу. Гранична внутрішня зібраність надає їх ликам застиглості, 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. Лазарєв. Аналізуючи особливості побудови Софії Київської дослідник стверджує: «не доводиться сумніватися, що в Києві заїжджі грецькі майстри вдавалися до співпраці російських ремісників вже на першому етапі їх діяльності… <> … Так склався на ґрунті Києва своєрідний варіант візантійського монументального живопису з сильно вираженими архаїзмами…» [6, с. 77].

Правомірність зроблених В. Лазарєвим 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, причащання хлібом і вином, що символізувало споріднення плотського та духовного.

На думку С. Кримського, такий нетрадиційний погляд на ідейну програму християнського храму пов'язаний з впливом богословських ідеї 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 в 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 Успінському 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 «голосінь» за покійником [Див.: 7]. Показовим в 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 збереглися 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].

Таким чином, детальний аналіз змісту розпису та особливостей архітектоніки 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 і 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. Рибаков)» [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 матріархату, 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 матріархату, 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 києворуському 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 поширення єретичних вчень на руських землях. Адже, на думку відомого українського історика І. Лисяка–Рудницького, пересадження багатої греко–візантійської культури на сприятливий ґрунт молодої руської держави «почасти відбувалося прямо з Царгороду, а почасти 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 єретичні 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 їх вченні все ж не було достатніх аргументів для спростування наприклад походження образу Спас Нерукотворний.

Поряд з «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). В свою чергу, в Одкровенні Іоанна Богослова сказано: «Я Альфа і Омега, початок і кінець, говорить Господь, Який є і був і гряде, Вседержитель» (Одкр. 1: 8).

Сьогодні важко сказати наскільки близькими слов'янському світогляду були ці ідеї, разом з тим навряд чи в когось виникне сумнів щодо глибокого розуміння ними самого поняття «пантократор» (гр. παντοκράτωρ). Як відомо, цей епітет Христа сформований з двох грецьких слів παν – все, і κρατος – сила й означає всемогутність, здатність творити і 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 владикою всіх єдиного Бога, що посилає блискавку; в, жертву Йому приносять корів або іншу жертву»» [11, с. 49].

На думку І. Огієнко, цим головним богом «в небесах» був Бог–Сонце або Сварог, батько Даждь–Бога. Аналогічні погляди розвиває й М. Грушевський. Разом з 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 попав випадково [Див.: 9, с. 97]. На наш погляд такі висновки дещо передчасні. 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. В 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 хрещені 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. Рибакова, 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. Рибаков 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 всі підстави стверджувати, що культ Христа Вседержителя, який починає поширюватися на києворуських землях тісно пов'язаний з 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 Київський Христос Пантократор

зображений з 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 вже постає як «владика світу, якому «небо служить троном, 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 Завітом» [5, с. 101]. Цей архетип, на думку вченого пов'язаний з історичною традицією Нестора, який базується на старозавітних образах та їх осучасненні Іларіоном у «Слові про закон і благодать». Правомірність зроблених вченим висновків засвідчує й те, що перша християнська церква в Києві була присвячена старозавітному пророку Іллі [Див.: 5, с. 101].

В цілому, побудована на старозавітній тематиці руська христологія більш відповідала особливостям язичницького світогляду та психічному складу слов'ян, а відтак легше сприймалася в руському середовищі, що дає можливість погодитися з І. Огієнком в 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 з природою та взагалі з оточенням, полишився незміненим 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 викорінити. 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 в силу різних історичних та світоглядних обставин консервативність мислення українського народу, з одного боку, зумовлює домінування етнічних концептів націо– та державотворення формуючи принципову відмінність українців у відношенні до інших європейських народів, а з іншого – сприяє збереженню етнічної унікальності українського народу, перетворюючи Україну на етнографічний музей Східної Європи.

Список використаних джерел

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. – 803 с. – Режим доступу: http://litopys.org.ua 9.12.
5. Кримський С. Ранкові роздуми / Зб. ст. – Худож. оформ. О. Білецького. – К.: Майстреня 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.]. – К.: Основи, 1994. – Т.1. – 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. Мойсеєв 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. Тищенка, 1942. – 236 с.
12. Пуларія Т. Жіночий архетип у міфопоетичній традиції української культури (на матеріалі народної культури Середньої та Нижньої Наддніпрянщини): 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. Іконологія й іконографія / 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.

References

1. Barskaja N. A. Sjuzhety i obrazy drevnerusskoj zhivopisi / Natal'ja Barskaja. – M.: Prosveshhenie, 1993. – 223 s.
2. Vojtovych V. Ukrai'ns'ka mifologija / V. Vojtovych. – K.: Lybid', 2002. – 664 s.
3. Istorija ikonopisi. Istoki. Tradicii. Sovremennost' / L. Evseeva, N. Komashko, M. Krasilin i dr. – M.: «ART–BMB», 2002. – 287 s.
4. Istorija ukrai'ns'koi' kul'tury u 5 tomah. Tom 1, za red. P. P. Tolochka, D. N. Kozaka, R. S. Orlova ta in. – K.: Naukova dumka, 2001. – 803 s. – Rezhym dostupu: http://litopys.org.ua 9.12.
5. Kryms'kyj S. Rankovi rozdumy / Zb. st. – Hudozh. oform. O. Bilec'kogo. – K.: Majstrenja Bilec'kyh, 2009. – 120 s.
6. Lazarev V. N. Istorija vizantijskoj zhivopisi [Jelektronnyj resurs] / V. Lazarev // Hristianskoe iskusstvo. – M.: Iskusstvo, 1986. – 188 s. – Rezhim dostupa: http://www.icon–art.info/index.php?lng=ru
7. Lanovyk M. Ukrai'ns'ka usna narodna tvorchist': Navch. posibnyk / M. Lanovyk, Z. Lanovyk. – K.: Znannja–Pres, 2006. – 591 s.
8. Lysjak–Rudnyc'kyj I. Ukrai'na mizh shodom i Zahodom / I. Lysjak–Rudnyc'kyj // Lysjak–Rudnyc'kyj I. Istorychni ese: v 2 t / [per. z angl. M. Bazik, U. Gavryshkiv, Ja. Grycaka ta in.]. – K.: Osnovy, 1994. – T.1. – S.1–9.
9. Mytropolyt Ilarion (Ogijenko). Dohrystyjans'ki viruvannja ukrai'ns'kogo narodu [Ist.–relig. monogr.] / I. Ogijenko; [Vyd. dr.]. – Vydavnyctvo: Vinnipeg, «Volyn'» (1965) / Kyi'v, Oberegy, 1995. – 424 s.
10. Mojsejev I. Hram ukrai'ns'koi' kul'tury (filosofija semiosfery): Posibnyk–doslidzhennja / Vseukrai'ns'kyj fol'klorno–etnografichnyj centr «Ridna hata». – K., 1996. – 464 s.
11. Ogijenko I. Ukrai'ns'ka cerkva: Narysy z istorii' Ukrai'ns'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy: U 2 t.: T.1 / I. Ogijenko (arhijepyskop Holms'kyj i Pidljas'kyj). – Praga, Vyd.–vo Ju. Tyshhenka, 1942. – 236 s.
12. Pularija T. Zhinochyj arhetyp u mifopoetychnij tradycii' ukrai'ns'koi' kul'tury (na materiali narodnoi' kul'tury Sered'noi' ta Nyzhn'oi' Naddniprjanshhyny): avtoref. dys. ... kand. kul'turologii': 26.00.01 / T. V. Pularija; Tavr. nac. un–t im. V. I. Vernads'kogo. – Simf., 2011. – 20 s.
13. Rybakov B. Jazychestvo drevnih slavjan / B. Rybakov. – M.: Sofija, Gelios, 2002. – 592 s.
14. Stepovyk D. Ikonologija j ikonografija / D. Stepovyk. – Ivano–Frankivs'k: Nova Zorja, 2004. – 320 s.
15. Janiv V. Narysy do istorii' ukrai'ns'koi' etnopsyhologii' / V. Janiv. – Mjunhen: Ukrai'ns'kyj vil'nyj universytet, 1993. – 343 s.

Bogomolets O. V., *MD, MP of the Verkhovna Rada of Ukraine (Kiev, Ukraine), iconsbogo@icloud.com*

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. Against this background it reflects the overall talisman nature of the temple construction of the Rus and revealed the dominance of the Virgin's cult. There was shown image marginalization and the icon of Christ in the Slavic world view, which is displayed in the article, was due

to the influence of traditional for agriculture archetype of the Mother. Along with the others the polysemantic content of the image «Virgin Oranta» was found, and stressed its Slavic origins. The general pagan content of perception the Christianity in Kievan Rus territory cleared up on the ideological background of the peculiarities of Christological complex icons, which were widespread on Rus.

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

Богомолец О. В., *доктор медицинских наук, народный депутат Верховной Рады Украины (Украина, Киев), iconsbogo@icloud.com*

Языческое измерение киеворусской иконописи

Освещены особенности трансформации византийской иконописи и храмового строительства на киеворусской территории. На этом фоне отражен 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. Среди прочего обнаружено полисемантичность содержания образа «Богородица Оранта» и подчеркнуто его славянское происхождение. Общий языческий контекст восприятия христианства на русских просторах освещен на мировоззренческом фоне особенностей распространенного на Руси христологического комплекса икон.

Ключевые слова: *архетип, Богородица, икона, образ, Макошь, Род, православие, Сварог, Христос, язычество.*

* * *

УДК 94(367):821.161–94.09

Кириченко М. И.,
аспирант кафедры историографии, источниковедения и археологии исторического факультета, Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина (Украина, Харьков), mkiritchenko@gmail.com

Северяне в датированной части Повести временных лет

Статья посвящена рассмотрению Повести временных лет как источника по истории восточнославянского племенного союза северян, а также источниковедческому и историографическому анализу сообщений об этом племенном союзе в датированной части указанной летописи. Автор пришел к выводу, что предвзятое позитивное отношение летописца к полянам – племенному союзу, стоявшему в основе формирования Киевской Руси – повлияло на формирование слабовыраженного и, местами, негативного образа остальных племенных союзов, вошедших в состав этого государства. В частности, северяне представлены в летописи как пассивная этническая группа с незначительным историческим прошлым. Сообщения о северянах в датированной части Повести временных лет выглядят второстепенными и зависящими от центральной темы летописи – роли полян и Рюриковичей в формирования Киевской Руси.

Ключевые слова: *Повесть временных лет, русские летописи, северяне, раннее средневековье, восточные славяне, Днепровское Левобережье, роменская культура.*

(стаття друкується мовою оригіналу)

«Повесть временных лет» (далее ПВЛ) является основным письменным источником сведений о северянах – славянском объединении Днепровского Левобережья. Этот памятник древнерусского летописания содержит 10 фрагментов (5 в недатированной части и 5 в датированной), в которых упоминаются северяне. В данной статье мы сосредоточили внимание на упоминаниях северян в датированной части летописи.

Как уже было сказано, в недатированной части ПВЛ содержится 5 фрагментов, включающих упоминания о северянах. Первые 4 упоминания связаны с повествованием летописца о развитии даннических отношений восточных славян и экспансии киевских князей: 1) Под 859 год сообщается о даннической зависимости северян от хазар; 2) Под 884 год – о военном походе князя Олега на северян и обложении их данью; 3) Под 885 год летописец подводит итоги походов Олега и повторяет свое сообщение о покорении северян; 4) Под 907 год северяне упоминаются в числе этнических общностей, составлявших армию князя Олега во время похода на Константинополь. Последнее упоминание северян в ПВЛ (5–е в датированной части) содержится в рассказе о сражении Мстислава и Ярослава Владимировичей у Листвена в 1024 году, где северяне выступили на стороне Мстислава и в результате битвы оказались наиболее пострадавшей стороной. Термины «северяне» и «Северская земля» фигурируют и в последующих сообщениях летописи, но уже не как названия племенного союза и занимаемой им территории, а как названия историко–географической области и ее древнерусского населения [25, с. 165, 166].

Фрагмент о хазарском подданстве северян. В датированной части ПВЛ северяне впервые появляются под 859 год в связи с указанием на даннические отношения восточных славян и их соседей: «Варяги из заморья взимали дань с чуди и славян, и с мери, и с всех кривичей, а хазары брали с полян и с северян, и с вятичей по горностаю и белке от дыма» [10, с. 67].

Указание размера дани в различных списках приобретает довольно разные формы: «по бѣлѣи вѣвериць» (Лаврентьевская летопись) [12, стб. 19]; «по бѣле и вѣверице» (Московско–Академический список Радзивиловской летописи) [18, с. 16]; «по бѣле и дѣвеци» (Кёнигсбергский список Радзивиловской летописи) [18, с. 16]; «по бѣлѣ и вѣверици тако w̃ дыма» (Ипатьевская летопись) [13, стб. 14]; «по белке с дыма и по веверице» (Владимирский летописец) [17, с. 14]; «по бѣлой вѣверицы от дыма» (Густынская летопись, под 846 год) [20, с. 26]. Летописи Новгородская четвертая и Новгородская по списку Дубровского указывают белую веверицу в качестве дани варягам («отъ моужа по бѣли и вевирици»), а в качестве хазарской дани они указывают «по бѣли вѣкши от дыма» («вѣкшици» в Новгородской четвертой летописи) [15, с. 10; 22, с. 15]. Новгородская Первая летопись Младшего извода содержит только упоминание о варяжской дани и помещает его в контекст сообщения о «своих княжениях» славян (перечисляя племена словен, кривичей, мери и чуди, которые «кождо своимъ родомъ владяше», летописец добавляет: «И дань даяху Варягомъ от мужа по бѣлѣи вѣверици») [14, с. 106].

В приведенном нами переводе А. Г. Кузьмина хазарская дань интерпретирована как «по горностаю и белке от дыма». Д. С. Лихачев перевел этот фрагмент как «по серебряной монете и по белке от дыма» [7, с. 214]. Л. Е. Махновец предположил, что белка была слишком мизерной платой для тех времен и предложил следующую трактовку указанного фрагмента: «брали вони по білій вивірці – стільки від диму». Под белой веверицей, по его мнению, вероятнее всего следует понимать зимнего горностая [4, с. 12].

Два фрагмента о покорении северян князем Олегом. Под 884 год автор ПВЛ сообщает о походе Олега на северян: «Отправился Олег на северян и победил их, и возложил на них легкую дань, и не позволил им платить дань хазарам, говоря так: «Я враг их и вам им платить незачем»» [7, с. 217]. Под 885 год сообщается: «И властвовал Олег над полянами и древлянами, и северянами, и радимичами, а с уличами и тиверцами воевал» [7, с. 217].

Эти фрагменты переданы идентично в Лаврентьевской и Радзивиловской летописях [12, стб. 24; 18, с. 18].