



Національний Києво-Печерський  
історико-культурний заповідник



# НЕСТОРІВСЬКІ СТУДІЇ



## ОБРАЗ БОГОРОДИЦІ В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ ДАВНЬОЇ РУСІ

Доповіді науковців ІХ Несторівських студій

Київ  
2012

УДК 002.2(06)  
ББК 76.10я43  
Н 95

Голова редакційної ради –  
Л.П. Михайлина, доктор історичних наук, доцент

Відповідальний редактор – В.М. Колпакова

Науковий редактор – Н.Д. Горська

*Затверджено до друку Вченою радою  
Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника  
Протокол № 8 від 20.06.2012 р.*

**Несторівські студії: Образ Богородиці в духовній культурі Давньої Русі.** –  
Н 95 К.: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2012. –  
92 с.

ISBN 978-966-8809-47-7

Випуск збірника “Несторівські студії” вміщує доповіді філософів, істориків, мистецтвознавців, виголошені на дев’ятій однойменній конференції, присвяченій образу Богородиці в духовній культурі Київської Русі. У розвідках науковців розглядаються та аналізуються літературні пам’ятки Київської Русі, іконографічні традиції, особливості шанування Богородиці через призму храмових поصات, монументальний образ Божої Матері як символ земної й небесної Церкви.

Для науковців та всіх тих, хто цікавиться сучасними історико-філософськими студіями.

**УДК 002.2(06)  
ББК 76.10я43**

**© Національний Києво-Печерський  
історико-культурний заповідник, 2012**

ISBN 978-966-8809-47-7

*Алла Бартош*

## **ОБРАЗ ОРАНТЫ В ТРАДИЦИИ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОЙ ЛАВРЫ. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

**В** Национальном Киево-Печерском историко-культурном заповеднике на первом ярусе Большой лаврской колокольни над западным арочным дверным проемом расположена редчайшая для православия рельефная икона Богородицы Оранты, выполненная в 1470 г. на плите тернопольского мраморовидного известняка.

Предполагаем, что на ней запечатлен утраченный образ Печерской Богородицы Оранты, которая издавна находилась в центральной алтарной апсиде Успенского собора.

Рельефное изображение Богородицы Оранты не случайно разместили над западными дверями колокольни, ликом на запад, именно так располагался ее прообраз в Успенском соборе Киево-Печерской лавры [1, 74].

На рельефе отражен строгий матрональный тип Оранты, который унаследован из древнего христианского искусства. Оранта стоит на прямоугольном коврике, а над ее головой – нимб с монограммой.

Рельеф со всех сторон декорирован акантовыми листьями, а в нижней части эта своеобразная рама опирается на шары и призмы.

В Музее истории Киево-Печерской лавры, в экспозиции “Страницы истории. XI–XVI вв.”, открытом в 2011 г. в Заповеднике, представлена копия рельефа Богородицы Оранты и воспроизведен фрагмент надписи, имеющейся под рельефом, который расположен на колокольне. Копия рельефа отлита из гипса и тонирована под шифер. Благодаря этой копии можно осмотреть все детали рельефной иконы Богородицы, расположенной на колокольне и недоступной для обзора (ил. 1).

В четвертом зале Музея экспонируется идентичный рельефной иконе Богородицы (расположенной на колокольне) рельеф Богородицы Оранты (КПЛ-Ск-396). Как предполагают, он изготовлен в XV в. (ил. 2). Эта икона-рельеф выполнена на камне песчанике и раскрашена. Для защиты от повреждений, рельеф хранится в деревянном футляре. Его размер без футляра 55 × 45 см.

При детальном изучении выше упомянутых рельефов мы пришли к выводу, что они выполнены с одного и того же оригинала, но разными мастерами. Это отразилось как на манере их исполнения, так и в изображении деталей.

Так, на рельефе Богородицы (КПЛ-Ск-396) есть три шестиконечные звездочки на мафории Богородицы (на плечах и лбу) и он



Ил. 1. Рельеф “Богородица Оранта”.  
Копия с триптиха XV в.  
Гипс, тонированный под шифер



Ил. 2. Рельеф “Богородицы Оранты”  
(КПЛ-Ск-396).  
Камень песчаник. XV в.

со всех сторон также декорирован акантовыми листьями, но более крупными.

Иконография рельефа Богородицы Оранты схожа с выдающимся творением древнерусской живописи начала XII ст. – иконой “Великая Панагия” (ил. 3), хранящейся в Третьяковской галерее, которую специалисты датируют 1114 г. Эту икону считают творением Алипия иконописца, инока Святой Печерской обители [2, 137].

Как свидетельствует Киево-Печерский патерик, Алипий после работы над мозаиками Успенского собора Киево-Печерского монастыря начал писать иконы, т.к. овладел “премудростью иконной”. О работах Алипия узнал князь Владимир Мономах. Князь приобрел одну из икон Алипиевого письма для церкви Богородицы, возведенной им в Ростове. В то время образцом для постройки храмов на Руси являлся Успенский собор Киево-Печерской лавры, поэтому на иконе “Великая Панагия” Алипий запечатлел запрестольный образ Богородицы из Успенского собора.

Со всех икон того периода “Великая Панагия” является наиболее близкой по формам монументального искусства. Она большая по размерам (1,94 × 1,20 м), и напоминает запрестольный образ. На золотом фоне иконы во весь рост изображена Богородица. Голову Богородицы покрывает царственно-пурпурный, блистающий золотыми переливами мафорий. Именно в нем являлась Божья Мать в особо

тяжелые моменты перед народом, как защитница и покровительница христиан. Мафорий Богородицы переливается золотисто-красным, а туника – золотисто-синим цветами. Игра красок напоминает блеск мозаики в лучах солнца. Обилие золотых полос и штрихов на складках одежды Богородицы Оранты символизирует Небесный Свет, принесенный в мир Богородицей.

Для усиления эстетического воздействия рельеф Богородицы (КПЛ-Ск-396) был расписан красками. Это было характерно еще для византийских каменных (стеатитовых) икон, которые были найдены на херсонесском городище. Их изготавливали в мастерских Константинополя и Фессалоники. Через Херсонес стеатитовые иконы попадали на Русь, где наряду с другими “корсунскими” изделиями становились образцами для местных мастеров. Стеатит – мягкая горная порода разнообразных оттенков, месторождения которой разрабатывались в разных областях Византийской империи. Стеатит хорошо поддается резьбе, что в свое время оценили византийские мастера мелкой каменной пластики и изготавливали из него небольшие иконки, которые покрывались яркими красками и позолотой.

Возрождая древнюю византийскую традицию, в Лавре изготовили каменные иконы, но использовали мраморовидный известняк и песчаник, покрывая резные иконы красками.

На рельефе Богородицы Оранты, что расположена на Большой лаврской колокольне, художником-реставратором А. Й. Марампольским были также обнаружены пигменты красок во время проведения реставрационных работ колокольни в 1994–1996 гг.



*Ил. 3. Икона “Великая Панагия”.  
Начало XII в.*

Мафорий Богородицы и коврик под ее ногами красного цвета, а туника – синего, что соответствует цветовой гамме “Великой Панагии”. На рельефе Богородицы и на иконе “Великая Панагия” совпадает как уравновешенность композиции, так и размещение молитвенно поднятых рук Оранты. Также ритмично и мягко ниспадают края мафория и сборки ткани на тунике Богоматери. Единственное отличие – это изображение на иконе “Великая Панагия” Младенца Спасителя в сфере. Возможно, художник нарисовал его по желанию заказчика – Владимира Мономаха.

Рельефы Богородицы из Киево-Печерской лавры сравнивают с мозаичным изображением Оранты из Киевского Софийского собора. Павел Алеппский про алтарь Успенского собора в 1654 г. писал: “От верха полукруглой его арки до половины изображена Владычица, которая стоит и благословляет, с платочком возле пояса, а ниже нее



*Ил. 4. Оранта Софийского собора*

Господь, окруженный архиереями, – мозаикою, с золотом, как в Святой Софии и в церкви Вифлеема” [3, 69].

По сохранившимся византийским монетам, на которых изображена Оранта с надписью “Влахернитисса”, можно установить сходство Печерской и Софийской Оранты с Влахернским образом [4, 304].

Однако, Богородица на лаврских рельефах и на иконе “Великая Панагия” имеет ряд отличий по сравнению с Орантой Софийской. Так, у Софийской Богородицы есть пояс, платочек возле пояса (ил. 4). На рельефах Оранты и на иконе “Великая Панагия” платочек возле пояса отсутствует. Возможно, эта деталь появилась у запрестольного образа Оранты в 1482 г., когда интерьер Успенского собора возобновил Константин Острожский после повреждений, нанесенных храму крымскими татарами.

Для образа Софийской Оранты характерны золотой и синий цвета. Красного цвета у нее только пояс, туфельки и окантовка одежды. На иконе “Великая Панагия” доминируют золотые и красные цвета.

Интересный факт: во время археологических исследований в Лавре было найдено большое количество красной и золотой смальты, а синей – очень мало. Следовательно, в мозаике Успенского собора также преобладали красные и золотистые цвета.

Все выше изложенное подтверждает, что рельеф Богородицы Оранты действительно воспроизводит утраченный образ Печерской Богоматери Оранты из алтарной апсиды Успенского собора.

Рельеф Богоматери является частью триптиха, включающего и рельефы основателей монастыря – прпп. Антония и Феодосия Печерских (ил. 5).



*Ил. 5. Триптих. 1470 г.*

Иконография триптиха чрезвычайно интересна. Достаточно заметны черты архаизма в изображении Богородицы и преподобных. Это объясняется пробуждением в XV в. памяти о былой славе Киева.

Изначально на целой плите триптиха образы прпп. Антония и Феодосия были размещены идентично изображению их на иконе XIII ст. – Богородица Печерская Свенская (ил. 6). Известно, что первым причислен был к лику святых прп. Феодосий и на ранних иконах Богоматери Печерской святого изображали по правую руку от Богородицы. Позже возвеличили культ Антония и на более поздних иконах Богородицы Печерской стали изображать прп. Антония по правую руку Богоматери, а Феодосия – слева от нее.

На рельефах триптиха находится рельефная надпись, которая гласит: “Основана бысть церковь Пресвятая Печерская на старом осно-



*Ил. 6. Богородица Печерская Свенская.  
XIII в.*

1116 г., когда минский князь Глеб Всеславич вторгся во владения киевского князя Владимира Мономаха и “воевал Дреговичи и Случеск пожег”. В 1160 г. Слуцк стал столицей Невежского самостоятельного княжества, но внук Мономаха – Владимир Мстиславич был изгнан через два года княжения.

В 20-х годах XIV в. Слуцкое княжество вошло в состав Литовского государства и стало уделом литовской великокняжеской династии. В начале XV в. Слуцк был одним из крупнейших городов Белоруссии, имел два замка: Верхний и Нижний. Город был защищен оборонительными стенами, а также валами и рвами. Укрепления Слуцка считались лучшими во всем Великом княжестве Литовском.

Олельковичи являлись претендентами на Великокняжеский престол. Вокруг них группировалась антигеллонская оппозиция в Великом княжестве Литовском, поэтому Олелько Владимирович в 1440 г. получил Киевское княжество, таким образом, он был отправлен подальше от Слуцка.

вани при великом королі Казиміре благоверным Симеоном Александровичем, отчичомь кievским, при архимандрите Иоанне” [5, 685].

Следовательно, восстановлен Успенский собор Киево-Печерской лавры во времена подчинения Киева Великому княжеству Литовскому, в годы правления в Киеве княжеского наместника – слуцкого князя, господина земли Киевской Симеона Олельковича.

Олельковичи Слуцкие – православный великокняжеский аристократический род ветви Радзивиллов. Олельковичи – потомки Владимира Ольгердовича, который после 1390 г. получил Слуцкое княжество. Слуцк – один из древнейших городов Беларуси, который упоминается в “Повести временных лет” под



Его старший сын, Симеон Олелькович, вопреки запрету Великого князя Литовского не строить новые и не ремонтировать старые православные храмы, восстановил Успенский собор [6, 54] Киево-Печерской лавры.

В этот период Слуцк процветал и оставался оплотом православной церкви на землях княжества Литовского. Город славился своими искусными мастерами, здесь была развита иконопись, резьба, а также светская живопись. Следовательно, для восстановления и декоративного оформления Успенского собора Симеон Олелькович мог привезти мастеров и искусных резчиков с вотчины Олельковичей – из города Слуцка. По заказу “князя Слуцкого, господина земли Киевской Симеона Олельковича” этими мастерами-резчиками могли быть исполнены столь не характерные для киевских земель рельефные иконы триптиха на камне.

Лаврский триптих – редчайшее творение 1470 г., донесшее до нас утраченный запрестольный образ Печерской Богородицы Оранты.

### Примечания

1. *Бартош А. Є.* Свідок відновлення Успенського собору у 1470 році // Лаврський альманах. – К., 1999. – Вип. 3. – С. 75-84.
2. *Асеев Ю. С.* Джерела. Мистецтво Київської Русі. – К., 1980.
3. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Украину в середине XVII века, описанные его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. – К., 1997.
4. *Шероцкий К. В.* Киев. Путеводитель. – К., 1917.
5. *Закревский Н.* Описание Киева. – М., 1868. – Т. 2.
6. *Захарченко М. М.* Киев теперь и прежде. – К., 1888.

*Станіслав Бондар*

**ЗАСТУПНИЦТВО БОЖОЇ МАТЕРІ ЗА ХРИСТИЯНСЬКИЙ  
НАРОД І ПРАВОСЛАВНУ РУСЬ**

“Віруємо, що Господь наш Ісус Христос єдиний Заступник наш, Який Своєю Кров'ю примирив людину з Богом і Який весь час піклується й захищає Своїх послідовників й умилюється до гріхів наших. Сповідуємо також, що Святі заступаються за нас у молитвах і проханнях до Нього, а найбільш Пренепорочна Мати Божественного Слова...” – ці слова з “Послання патріархів Східної Вселенської Церкви про Православну Віру” [1, 33] достотно розкривають роль Богородиці у захисті вірних. В унісон їм звучать також слова прп. Йосипа Волоцького: “І що якби не знайшлось на землі це чисте і всенепорочне Вмістилище Божества, то й не спаслась би жодна плоть, і що вся слава і честь і святиня від самого першозданного Адама і до кінця віку – пророкам, апостолам, мученикам, праведникам, преподобним і смиренным серцем – була, є і буде через Неї Одну, Богородицю Марію” [2, 15]. Ще у VII ст. св. Андрій Критський, автор натхненного “Слова на Різдво Пресвятої Богородиці”, писав, що в цей день “гідність людська приймає дар першого творіння й повертається до колишнього стану”. Він особливо підкреслює те, що “потьмарену неподобством гріха первісну благодіпність, красу, через з'єднання природи людської з народженою Матір'ю Боголюдиною, людина набуває в найчудовішому й Богопристойнішому вигляді. Нині розпочинається відтворення природи людської й ветхий світ отримує початок другого Божественного творіння. Спаситель роду людського схотів улаштувати нове народження й відтворення людини: подібно до того, як при першому Творенні, взявши порох з незайманої й чистої землі, Він створив першого Адама, так і тепер, – влаштовуючи Своє втілення на землі, – так би мовити, замість пороху, – обирає зі всього творіння цю Чисту й Пренепорочну Діву й, відтворюючи людство в Обраній із середовища людей, Творець Адама твориться Новим Адамом, щоби вирятувати древнього” [3, 42].

Наведені вище виречення свідчать, що у християнській літературі й християнській свідомості Богородиця вшановується не лише як Мати Господа, але й як небесна помічниця, покровительниця християн. Вона вважається заступницею людського роду перед Праведним Суддею. Завдяки їй народився й здійснив свою рятівну місію Ісус Христос. Вона започаткувала нове Творіння, що повертає людське плем'я до первісного райського стану. Нова євангельська фаза в істо-

рії людства, що прийшла на зміну фазі Старого Завіту, відбулася й завдячуючи Діві Марії. Такою є *сотеріологічна* всесвітня місія Пресвятої Диви Марії.

Власне, виключна роль Матері Ісуса Христа у християнстві була визначена наперед уже в Богоодкровенному Писанні. Перше слово про Богородицю було проголошено ще в раю самим Богом в обітованні про Спасителя падших прародителів людства. Це обітовання, котре у тлумачів Святого Письма називається “першоєвангелієм”, звернене до спокусника: “І Я покладу ворожнечу між тобою й між жінкою, між насінням твоїм і насінням її. Воно зітре тобі голову, а ти будеш жалити його в п’яту” (Бут. 3:15). Оскільки в образі природного змія хоронився “змії великий, вуж стародавній, що зветься диявол і сатана” (Об. 12:9), то й жінкою розуміють тут не Єву власне і не якусь іншу, тим паче, що потомство Єви, упродовж старозавітної історії людства, аж до пришествя в світ Ісуса Христа, не мало успіхів у боротьбі із змієм-дияволом. Ці слова з книги Буття такими отцями Церкви як св. Юстин, свмч. Іриней, свмч. Кіпріан, свт. Златоуст, блж. Ієронім вважались найвеличнішим пророцтвом, що проходить через усю історію, аж до кінця світу. Разом із цим, воно здійснювалося у кожній священній події цієї історії. Адже вона розгорталася й триває в непримиренній боротьбі між духовним і матеріальним, добром і злом, буттям і небуттям, святим і профанним, світлом і темрявою (Ів. 3:19-20; 7:7; 1 Ів. 2:15). Перша у світі жінка першою потрапила в тенета диявола, але вона ж своїм каяттям, що відбувалося упродовж наступного позарайського життя, потрясає його владу над собою. Замість погибельної дружби жінки із змієм, між ними виникає рятівна для людства ворожнеча. Якщо дружина першого Адама була причиною падіння, то Мати другого Адама стала зброєю спасіння людського роду. Під насінням змія розуміється не лише потомство змія як такого, а передусім, змія-спокусника, тобто чада диявола за духом, духовні нащадки, “батько яких диявол” (Ів. 8:44), котрі повні “всякого підступу та всілякої злості” й вороги “всякої правди!” (Дії 13:10). Саме із середовища такого насіння диявола Святе Письмо виокремлює “беззаконника, призначеного на погибель” (2 Сол. 2:3) – антихриста. Насіння ж жінки – весь людський рід, передусім благочестиві його представники, котрі запекло боролися й борються та боротимуться з пануючим на землі злом. Супротивник антихриста, головний переможець змія Великий Нащадок – народився від Диви Марії (Гал. 4:4; Бут. 17:7).

Вселенський драматичний непримиренний агон між обома царствами (Бога й сатани), що розпочався від миті гріхопадіння, є змістом світової історії і має завершитись виключно царством слави, де Бог

буде “у всьому все” (1 Кор. 15:28). Її результатом буде духовний двобій – коли Великий Нащадок вступить у брань з самим змієм або його головним виплодком – антихристом і заб’є того, і знищить (2 Сол. 2:8-9; Об. 20:10). За словами св. Іоанна Дамаскіна, Діва Марія також увела у світ безсмертя й безпосередньо служить спасінню людства. Зробившись Богообраною Матір’ю Спасителя світу, вона набула єдиної й всесвітньої слави. З народженням Христа зникла темрява ідолопоклонства й багатобожжя й настав невечірній день Богівдання й благочестя. Тому Божа Матір має багато імен, серед яких і “Ранок найясніший”.

Існує ще один бік історичної місії Богородиці. В “Книзі приповістей Соломонових” говориться: “Мудрість свій дім збудувала, сім стовпів витесала” (Пр. 9:1). На думку Святої Церкви, ця премудрість – ніхто інший, як іпостасна премудрість Божа – Ісус Христос, котрий навчив людність істинному Богопізнанню, а храм, улаштований нею, – Пресвята Діва Богородиця. Вже в одному з перших християнських рукописних текстів Русі – “Ізборнику Святослава 1073 року” у складі Питань і відповідей Анастасія Синаїта, під № 59 уміщено статтю, позначену “Ипполитово”, що містить тлумачення на притчу Соломона “Премудрість створила собі храм”. Як зазначає В. Г. Брюсова, – ця невелика за обсягом стаття залишила помітний слід у давньоруській писемності, вона охоче включалася в збірники – у даній редакції та в її переробках. Тлумачення, як і сама притча, цитується й породжує нові редакції у візантійській і слов’янській літературах. На Русі вона відбилася в працях Климента Смолятича, Кирила Туровського, Йосипа Волоцького, Зиновія Отенського та інших авторів. Тема також отримала розповсюдження і в образотворчому мистецтві, що також сприяло її надзвичайній популярності [4, 292]. У статті, окрім багатьох інших філософських і богословських аспектів, розкривається історіософський концепт – участь Богородиці у Домобудівництві Божому та у здійсненні Ним власного Задуму історії світу й людської історії. Відомо, що вже в перших століттях існування християнства поняття Божественної Премудрості перебувало в центрі уваги як християнських богословів, що успадкували його від ідеалістичної античної філософії й пізнього іудаїзму, так і під впливом усіляких синкретичних релігій та віровчень, особливо у сектах гностиків. Вже у III ст., запропонована св. Іпполитом Римським ідентифікація Софії й Христа, на довгий час стала безперечним визначенням, що не підлягала перегляду. Серед трьох основних думок, що стверджує й пояснює зазначена стаття у “Ізборнику”: а) Таїнство Втілення, б) Таїнство Євхаристії, в) закріплення за притчею Соломона про храмобудівниц-

тво прообразного значення в аспекті співставлення ветхозавітної й новозавітної Премудрості.

У плані нашого дослідження особливо значимою є третя тема – Премудрість в історії Старого й Нового Завітів. Важливою вона була також для християнських літургістів і гімнографів. Цим пояснюється включення тексту цього тлумачення у такі служби свят, що уособлюють собою зміну іудейської віри християнською, як Преполовнення, Оновлення храму і Начало індікту, тобто Нового літа. Що стосується іконографії “Премудрості”, то тут має значення те, що поняття Божої Премудрості як Бога Слова, що Воплотилося (його поділяли також свт. Афанасій Великий, св. Анастасій Синаїт та інші автори), не було незмінною догмою. Поруч із таким осмисленням виявляє себе пояснення Премудрості Божої і її храму як Богоматері. Ґрунтом для такого тлумачення було вчення Філона про Богородицю як матір Логосу й свт. Іоанна Златоуста про Богородицю – “Матір Емануїлову”.

Наведемо частину тексту тлумачення на ІХ притчу. “Иполитово чьто есть мудрость, създавшия себе дом”: “Христос Божия и Отчия мудрость и сила <създа> Свою плоть; Слово бо плоть бы въселися в ны и утвърди стълп седьм Святаго Духа...” [5, 155зв.]. Якщо в “Притчах Соломонових” йшлося про участь Премудрості в справі світотворення й Промислу Божого, то тут її зображено як величну художницю й сотворительку. Від початку світоустрою заснувала Вона величний дім, котрий є й дім Божий, Царство Боже, або Церква. Божественним Домобудівництвом підвалина Церкви була закладена ще в раю. Це Царство Боже через множинні біблійні події й учинки, теократичні й суспільно-політичні інститути, під орудою установленого Богом Закону і пророків, еволюціонувало й міцніло упродовж Ветхого Завіту, щоби потім його було замінено новозавітною церквою – новозавітним Царством Божим. Дім Премудрості звідси виступає як духовна константа, що розвивається поруч з земною історією, вона – духовний епіцентр простору всесвітньої історії. У статті св. Іпполита в “Ізборнику 1073 року” йдеться про те, що, народившись від Діви Марії, Господь посилає вірних й апостолів “прикликати всі країни” осягнути Бога й силу Святого Духа. Це ще раз підкреслює участь Богородиці у поширенні християнства у світовому часі й просторі.

У свою чергу, “Повість врем’яних літ” під 1037 р. оповідає про закладення київського храму Святої Софії. У тексті між двома панегіриками про користь книг, знання і мудрості, яку маніфестує Софія-Мудрість, знаходяться такі слова: “Мудрость бо велика есть, якоже Соломон похваляя, глаголаше: Аз премудрость, вселих свет и разум, и смысл, моя крепость, мною цари царьствуют и силние пишють прав-

ду. Мною велеможи величаються, и мучители держать землю. Аз любящая мя люблю, ищущие мене обрящють” [6, 66]. Ці слова потрібно розуміти у тому сенсі, що без сприяння Божественної Премудрості будь-які дії людей марні. Земні можновладці здатні на мудре правління лише під її егідою. Премудрість – це істинний гнозис, котрий уможлиблює дослідження минулого й майбутнього суспільства з метою адекватного осягнення його, самоусвідомлення та визначення сучасного стану й перспектив розвитку. Адже у “Приказках Соломонових” говориться: “Коли ж хто бажає ширшого знання, то вона знає давнє і вгадує майбутнє, відає слів звороти й загадок розгадки, знаки й чудеса наперед знає, події діб і часів” (Пр. 8:8). Можна думати, що руські мудреці, і особливо автор цих літописних рядків, блискуче знали текст “Премудрості Соломона”. Розміщуючи цитату з цієї книги у літописі, хронограф мав на увазі, що звеличування Соломоном дії Премудрості в історії обраного народу (особливо у переломний момент цієї історії – при виході з Єгипту), тепер, коли “закон отиде, благодать же и истина всю землю исполни, и вера в вся языки простресе, и до нашего языка рускаго”, – як задекларував це руський митрополит Іларіон, – домом своїм Богородиця обрала святу Русь. Упорядкувавши все творіння й керуючи всіма подіями світової історії, Премудрість нині понад усе дбає за православну Русь.

В “Ізборнику 1076 року” також уміщено кілька статей, присвячених Премудрості. Стаття “Премудрость Иисусова, сына Сирахова” інтерпретує її як похідну від Бога, як його творіння. Бог “проливає” Премудрість у світ й дарує її тим, хто любить Його. Вона реалізується й утілюється в Його діях [7, 310-311]. Ще одна стаття “Мудрость Иисусова” акцентує кінцеву потребу пізнати мудрість, дотримуватись неухильно норм християнської моралі, що є умовою благаго земного й посмертного життя [7, 332-333]. Свого апогею тема космічно-онтологічного й екзистенційного статусу Премудрості досягає в статті “Премудрости похвала”. Тут персоніфікована Премудрість, що володіє атрибутом вічності, прорікає своє походження від Бога. Охоплюючи всю землю, обійшовши небесне коло й земні глибини, закорінена серед усіх народів, вона веде людність до благодаті й життя вічного [7, 420-426].

Судячи за заключним записом та рядом інших ознак, існує досить обґрунтоване припущення, що “Ізборник 1076 року” був створений саме у Києві, у стінах київського Софійського собору, збудованого Ярославом Мудрим. Звідси, зважаючи на багато інших промовистих фактів (примітно, що саме біля Софії відбувалися віча, які часто приймали історичні рішення), стає зрозумілим, яке місце займав образ Софії не лише в Ізборниках, а й у філософській культурі Києва як

чільного духовного центру Русі. Аналізуючи цей історичний факт, потрібно взяти до уваги важливе спостереження С. С. Аверінцева, котрий детально прослідкував генезис поняття Премудрість в культурі християнських народів і в культурі Русі й відзначав, що “для тих, хто переходив до “духовної” віри, до незримого Бога і до святоотецьких учителів від культу Перуна і Волоса, віра набувала передусім вигляд грамотності, книжності, любомудрія – любові до Премудрості-Софії”. За його спостереженнями, Богородиці надано одне з головних місць у розписі храму, а її монументальний образ стає символічним зображенням земної й небесної церкви. Вислів із псалма щодо найсвятішого з місць перебування Всевишнього, “града Божого”, тобто, Богохранимого Сіону: “Бог серед нього, – нехай не хитається, Бог допоможе йому, коли ранок настане” (Пс. 45:6), котрий було написано на кожній цеглині храму Святої Софії у Царгороді, присвяченому Єдинородному Сину, Слову Божому, тепер стосується безпосередньо Оранти Софійського собору. Його було накреслено над величним мозаїчним зображенням Богородиці-Оранти [8, 43].

Ми переконані, що не випадково вселенський образ Софії-Премудрості посів центральне місце в численних пам'ятках духовної й матеріальної культури Києва, а згодом й усієї Русі. Річ у тім, що тут уперше в історії вітчизняної філософії було здійснено акт кореляції цього образу з геополітичними й соціокультурними процесами в житті руського суспільства. Пряма й безпосередня аксіологізуюча артикуляція іманентної притаманності онтологічної й субстантивізованої Премудрості-Софії-Богоматері саме Русі полягала в абсолютній упевненості тогочасної християнської інтелігенції в її *особливій прихильності* до Свого богообраного народу. Вважалося, що доля Русі наперед визначена покровом Божої Матері, Небесної Заступниці роду християнського. Йі насправді, вже від перших кроків православної віри по руській країні Цариця неба й землі чудесно послала свою ікону в Києво-Печерську обитель як благословення. Важко перерахувати всі наступні вияви благодатної покрови Божої Матері над Київською державою. Унікальною є кількість Богородичних обителей: монастирів, пустиней, храмів й соборів, чудотворних ікон [9]. Премудрість виступала запорукою актуального й майбутнього існування Русі. Її абсолютна влада стосувалася як індивіда, так і людства, як стольного града, так і кожного містечка й села держави.

Митрополит Іларіон у своєму “Слові”, де викладено геостратегічне бачення сьогоденного й майбутнього Русі, не лише проводить пряму історичну паралель між римським імператором Константином і князем Володимиром, обстоюючи самоцінність історичного вибору Русі.

Він формулює постулат, згідно з яким геометрія колишнього релігійно-політичного простору – усталеної християнської ойкумени на чолі з Візантією – тепер не збігається з усталеними кордонами християнського світу. З хрещенням Русі даний простір формує вже не лише нинішній політично-релігійний центр – Царгород. Він, як політично-релігійне осереддя Візантії, перестає бути живим серцем християнської духовності, християнського життя, церковно-релігійної політики та християнської думки. Ядро стає периферією. На історичній арені постає зовсім новий духовно-релігійний і культурно-політичний локус, котрий формує власний церковно-релігійний вплив, владу, ідеї. Епіцентром нового простору, де особливо відчувається насиченість, щільність, інтенсивність та святість християнськості – є Київ. Креатор цієї ідеї – Іларіон, оцінюючи роль чинника її – князя Ярослава Мудрого (якого порівнює із Соломоном), достоту усвідомлюючи умонастрій своїх ідейно-духовних соратників, був переконаним у особливому ставленні Богородиці до Русі та її стольного града. Звертаючись до князя та до однодумців русичів, трибун промовляє: “Иже дом Божїи великїи Святїи Его Премудрости създа на святость и освящение града твоему... Юже церкви дивна и славна всем округним странам, яко же ина не обрящется въ всемь полунощи земнеемь от вьстока до запада. И славныи град твои Киев величством, яко венцемь обложил. Предал люди Твоа и град Святעי Всеславнїи, скорей на помощь хрестїаном Святעי Богородици. Еи же и церковь на Великихь вратех създа в имя перваго градскаго праздника святааго Благовещенїа. Да еже целованнїе Архангел дасть Девици, будеть и граду сему. К оной бо: “Радуися, обрадованаа, Господь с тобою!” (Лк. 1, 28). К граду же: “Радуися, благоверный граде, Господь с тобою!” [10, 97-98].

Відомо, що “Місто Ярослава” у Києві оточували високі земляні вали. За традицією, навколо території, що мала забудовуватись, за допомогою плуга окреслювалось коло. Там, де передбачалося ставити браму, плуг виймали із землі й переносили до початку нової стіни. Щоб окреслений стіною сакральний простір не переривався й місто було захищене від злих сил, що залишаються назовні, над брамою будували церкву, що замикала й захищала перерваний брамою захисний вал. Крім захисної функції, основне призначення брами було не військове, а репрезентативне й сакральне. Якщо брами й слугували для оборони міста, то передусім за допомогою “надбрамної” церкви, здійснюючи “небесний” захист міста. Саме тому над головною парадною брамою Києва – Золотими воротами – було збудовано невелику церкву Благовіщення. “Навіть самі назви будівель, – відзначає П. О. Раппопорт, – повністю тотожні найменуванням відповідних



пам'яток Константинополя. Вони мали свідчити про роль Києва як могутньої держави: головний храм міста – Софійський, палацова церква – Богородиці, головна брама – Золота” [11, 32]. Не викликає сумнівів, що митрополит Іларіон нарівні з багатьма іншими історично-символічними паралелями свого “Слова” проводив порівняння євангельської події проречення (“благої вісті”) архангелом Гавриїлом Діві Марії, що Вона народить Христа від Святого Духа з прореченням благодаті, що її дав Гавриїл як на пряму Києву, так і через Богородицю для цього міста.

Таким чином, у цитованих вище текстах фіксується однозначна кореляція між уявленнями про Премудрість-Богородицю, що ототожнюється з Богом і побудовою у середині XI ст. Софійських соборів у Києві, Новгороді й Полоцьку. Усі три храми “мають не лише однакове посвячення, але й однакову основну п’ятинефну структуру, котра об’єднує їх в особливе явище в архітектурі XI століття” [12, 133]. Оранта (Богоматір), мозаїчне зображення якої знаходиться над конхою центральної апсиди Софії Київської, вважалась захисницею Києва, й, відповідно, цілої Русі. Місто буде непорушним, допоки у його патронеси – Оранти – піднесені руки. В одному із найпопулярніших у Русі перекладних апокрифів “Ходінні Богородиці по муках” Богоматір також іменується “Богородице и заступнице – Ты еси роду крестьяньскому стена” [13, 24]. Навіть у XIX ст. це зображення Софії кияни називали “Непорушною стіною” [14, 154].

Розглянемо інші давньоруські тексти. “Пречистыя Владычица нашаа Богородица” називає Діву Марію ігумен Даниїл, що здійснив у XII ст. паломництво у Святу землю й відвідав місце її поховання [15, 46]. У Києво-Печерському патерику, швидше за все, під час навали Золотої Орди й погрому Києва 1240 р., йдеться про те, що множення гріхів і беззаконь та злоби розгнівали Бога. “Божиим попущением”, зруйновані були храми й монастирі, міста в полон захоплені, спустошені села “от языка незнаема, от языка немилостива, от языка студа неимуца, ни Бога бояшася, ни утробы челоуеколюбивы держаша”. Зі щирим благанням звертається автор до єдиної сили, котра здатна вирятувати його стражденний й уярмлений народ: “Тем же и еще от них в работе суще, и в озлоблении зле и в томлении люте, припадаем Ти, мльбу приносяще: въздвигни руце Твои о нас к Владычице Деве и Пречистеи Богородици, да помянет милости Своя древняя о граде семь, еже дастся Еи в достояние, и ослабу подасть нам от скрушения (у іншому рукописі – сьгрешения – С. Б.) горькаго, и отженеть врагы лукавыя и хулники нашей православней вере, и сьтворить небориму церковь Свою святую, юже Сама изволи въздвигнути в жилище Собе,

и умножить стадо ограды Твоя и присещаеть, яко же и прежде, съблюдаящи и утвержаящи, заступающи и хранящи от враг видимых и невидимых, да свободни обретьшися душами и телесы, в свете семь временнем богоугодно проживем, не обладани никым же, разве Пречистою Богородицею, якоже и преже отци наши, и тобою преподобе Феодосіе” [16, 93]. Такий шедевр благальної молитви красномовно показує беззастережну віру в історичну місію Богородиці в те, що поряд із Богом, саме вона здатна зглянутись над народом руським, звільнити цю землю й народ із катастрофічної актуальності й преобразити в прийдешню благодать. Саме вона, на цьому стражденному етапі руської історії є інтелектуально-рефлексуючою й предметно-діальною унікальною й тотальною рятівною силою. До того ж, Діва Марія беззастережно вважається здатною до емоційно-чуттєвого сприйняття, до емпатії. Саме Вона – трансцендентальна й реальна спричинниця *вселенської історичної дії*, носій історичної активності, виразник історичної справедливості, сприймається як глобальний та історично засвідчений суб’єкт світової й, понад усе, руської історії.

Започаткована першими руськими християнськими мислителями традиція сприйняття Богородиці як Покрови Русі, як вершительниці її сьогосвітньої й майбутньої долі підносилася й у наступні століття. Так, наприклад, Єфрем, учень одного з найосвіченіших руських людей першої половини XIII ст., священника Авраамія Смоленського, приступаючи до написання житія цього святого, усвідомлюючи власну недосконалість перед божественним і преподобним учителем закликає собі й усій Русі на поміч Господа й Діву Марію. Він пише: “Како имам похвалити? Прошу милости, помощи от Господа и все упование имеа, надежу и помощь възлагаю на Пресвятую и Пречистую Деву и Богородицю Марию, Та бо имать боле всех дръзновение к Сыну и Богу нашему Иусу Христу, молящесе съ всеми бесплотными силами и съ всеми святыми, могуци мя спасти и збавити от всех бед. И Та ми есть помощница и поручница животу и спасению, и zde и в будущий день, Та бо весть избавити подати помощь своим рабом, елико и когда требуем Єя на помощь, в дому и на пути, и на мори, в бурях и волнах, и на бранех, и в всех бедах скорее молния обретающися на помощь, в ноць же и во день, и на всяк час избавляющи и хранящи от всех съвет сотонин, глаголю, и всех его демон, и от всякоя крамолы, и поганых нашествия, и всех съвет и съвещания испроверзи. Святителя и черньца, и всего церковнаго чина, и сонма, князя же, и вся християны в молитве, Госпоже, испроси, Пресвятая и Приснодево Богородице Марие, Сына Своего и Бога нашего молящи прилежно за

порученное Тебе стадо новых людей, яже избра Сын Твой и Бог наш Иусу Христос, иже прииде на землю, родися от пречистая ти утробы, и бысть Бог и человек, и страсть, и смерть прият, яко же изволи, тако и бысть, и от гроба възскрес, и царство адово испроверг, и на небеса к Отцю възыде, и раздруши всю неприязниву силу. И тако раздруши ныне измаилтескыя языки, разсыпли и расточи, яко прах от гумна ветру, моливами Пречистыя Ти Матере, и взвесели новыя люди избранное стадо, гнев Свой устави, избавление и милость подати, да и еще прибудеть, Твоею храними милостью, Вседръжителю Господи, да не ркуть языци: “Где есть Бог их?”, но услыши и приими молитву всех молящих Ти ся, иного бо упования и помощи не имам разве Тебе. ...Радуйся Пречистая Дево, Мати Божия, иже град Смоленск всегда светло радуется о Тебе, хвалится Тобою, избавляем от всякыя беды! Радуйся, граде Смоленск, от всех находящих зол избавляем молитвами Пресвятыя Богородица и всех небесных сил, и всех святых Еґо!” [17, 98,100-101]. Авраамій переконаний – Божа Матір укринає й укринаватиме обраних нових людей від зла: диявола, нашестя іновірних, розбрату. Вона оберігає й оберігатиме його місто, його співвітчизників.

Особливе уповання на Богородицю простежується в історичному жанрі – літописах. У битві з литовцями князь Василько поклав надію на Бога, Діву Марію й силу Чесного Хреста. І він перемагає. Місто Звенигород неушкоджене ворогами, бо там перебувала чудотворна ікона Божої Матері. Князь Лев завдав поразки полякам і славить Бога і його Пречисту Матір за допомогу йому. [18, 354, 286, 422]. Таких прикладів надії на Божу Матір у літописах безліч.

Стосується це й апокрифів. Один із найбільш популярних у Давній Русі текстів “Ходіння Богородиці по муках” напрочуд виразно описує роль Богородиці в останні часи світу та історії людського роду. Сповнена співчуття до грішників, що зазнають мук у пеклі, Вона тричі благає Бога дарувати їм тимчасовий передих від тортур. Зглянувшись на материнські молитви, Христос дав провинним “день и ношь от Великаго четвертька до святыя Пянтикостия имети в покои и прославляти Отця и Сына и Святаго Духа” [13, 30].

Отже, проведенне чи не вперше в історії вітчизняної філософії дослідження давньоруських уявлень про роль Богородиці в світовій і руській історії свідчить, що характерною рисою опінії давньоруського суспільства щодо чинників історії було переконання у тому, що Богородиця є носієм такого надприродного роду історичної діяльності, котрий здатний вийти за межі існуючого порядку. *Вона вважалася провіденційною предметно-творчою рушійною силою, що безпосередньо визначає всі сфери життя руського народу й здатною привести*

його до ідеально-довершеного стану. Означене об'єктивно-ідеалістичне переконання давньоруських християн в конститутивно-духовній ролі Діви Марії в історичному бутті Русі в тому, що Вона є істинний, дійовий і легітимний суб'єкт їхньої історії, стало парадигмальним для української філософії в подальшому.

### Примітки

1. Послання Патріархів Східньої Вселенської Церкви про Православну Віру проти Протестанства й Англіканства, 1723-го року // Православна Віра Єдиної, Святої, Соборної й Апостольської Церкви. Послання Східних Патріархів. – Б.м., б.р.
2. *Преподобный Иосиф Волоцкий*. Почитая икону – почитаем первообраз // Православная икона. Канон и стиль. К Богословскому рассмотрению образа. – М., 1998.
3. *Святитель Андрей, архиепископ Критский*. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы // Настольная книга священнослужителя. – М., 1978. – Т. 2.
4. *Брюсова В. Г.* Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г. Сборник статей. – М., 1977.
5. Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. – М., 1983.
6. Полное собрание русских летописей. – Т. 38. Радзивилловская летопись. – Л., 1989.
7. Изборник 1076 г. – М., 1965.
8. *Аверищев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. – М., 1972.
9. Див. напр.: Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. – М., 1904.
10. *Гларіон*. Слово про Закон и Благодать // *Молдован О. М.* “Слово о законе и благодати” Илариона. – К., 1984.
11. *Ратопорт П. А.* Зодчество Древней Руси. – Л., 1986.
12. *Комеч А. И.* Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. – М., 1987.
13. Хожение Богородицы по мукам // *Тихомиров Н.* Памятники отреченной русской литературы. – М., 1863. – Т. 2.
14. Указатель святых и священных достопамятностей Киева. – К., 1881.
15. Житъе и хождение Даниила Руськия земли игумена // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М., 1990.
16. Києво-Печерський Патерик / Підгот. тексту, передм. та прим. Д. Абрамовича. – К., 1991. (Серія “Пам'ятки мови та письменства давньої України”. Т. 4).
17. Житие и терпѣние преподобнаго отца нашего Аврамя, просвѣтившагося в терпѣнии мнозе, новаго чюдотворца в святых града Смоленска // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. – М., 1981.
18. Галицко-Вольнская летопись // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. – М., 1981.

*Руслана Демчук*

## **СОФІЯ – БОГОРОДИЦЯ У ВІЗУАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ ПРАВОСЛАВНОГО ХРАМУ**

**Н**евкоріненість софійної проблематики в святоотецький дискурс унеможливило її легітимність в канонічному православному богослов'ї. У Візантії Софію пов'язували виключно з Другою Іпостассю Трійці – Христом-Логосом. Так чинила церковна ортодоксія, не бажаючи впадати в будь-які ересі, спираючись на тлумачення Ієроніма, Орігена, Афанасія Александрійського. Натомість рефлексія про Софію мала місце в давньоруській богословській думці у Климента Смолятича (XII ст.) та в творчості українського філософа Г. Сковороди (XVIII ст.). Проте найвищого розвитку та драматизму Софіологічні студії досягли у російському інтелектуальному середовищі XIX – початку XX ст. Софіологія стала провідним екзистенціалом та ключовою теологемою, предметом пошукових інтенцій, в тому числі й у можливості пізнання релігійної реальності. Наріжним каменем софіології, зокрема у В. Соловйова, було взаємопроникнення ідеї та матерії і обґрунтування подвійної (трансцендентно-іманентної) природи Софії. Проте софіологічні інтенції російських фахівців не можуть бути розглянутими поза історико-культурним контекстом секуляризації та державної кризи Російської імперії, чим обумовлювалося їх становлення та розвиток. Тенденції розпаду, на думку багатьох діячів Срібного віку, долалися як філософією вседності (В. Соловйова), так і винятковою місією Росії у майбутньому процесі християнського відродження. Відновлення культуротворчої ролі християнства стало провідним духовним завданням представників російської “релігійної філософії”. Майбутнє християнства пов'язувалося, передусім, із софійним світорозумінням. Софіологічні концепції В. Соловйова, С. Булгакова, П. Флоренського, Л. Карсавіна, С. Франка, А. Лосева прагнули, у той чи інший спосіб, воз'єднати роз'єднані духовні цінності – віру та розум, отже, в софіології, передусім, передбачали синергію релігії та філософії. Показовим було те, що в русі рефлексії Софію було виокремлено із біблійного тексту, й навколо цього стародавнього концепту було утворене багатопланове дискурсивне поле, що поряд з богословським, передбачало філософський, антропологічний та художній аспекти [11]. Як алюзія довершеної жіночості із софіологічних розробок В. Соловйова, постала софіографічна поезія Прекрасної незнайомки А. Блока, сфокусована на довершеному образі земної жінки. Отже,

російський Ренесанс XIX ст. мав яскраво позначене софійне спрямування.

Після тривалої перерви, обумовленої загальновідомим рухом історичних подій, софіологія неочікувано відродилася, адже проблеми, яких вона торкалася, так і залишилися не вирішеними. С. Аверінцев підсумував здобуток модерну й запропонував власну постмодерну концепцію в річищі культурологічної компаративістики, що ототожнює Премудрість з Христом Розп'ятим, одночасно гіпостазуючи, персоніфікуючи (конотації з біблійною Хокмою) та фемінізуючи її. Посилена секуляризація свідомості, започаткована модерном, обумовила апеляції дослідника до міфо-язичницького інтертексту, до еллінської мудрості, втіленої в образі Афіни. Загалом теоретичні конструкти С. Аверінцева є характерними для розмірковувань блискучого інтелектуала нової доби.

Ми, в межах цього дослідження, аж ніяк не будемо долучатися до “богословсько-філософського” дискурсу Софії – чи це була субстанціональна сполука між Богом (відокремлена від Його Сутності) і світом, чи енергійна (невід’ємна від Його Сутності) сполука між Богом і світом, чи “початок” в Бозі загалом. З позиції богослов’я діалектична думка апіорі нездатна зануритися в буття Трійці, чие внутрішнє життя не підпорядковується законам пізнання, а є справою віри або актом одкровення. Дійсно, інформація про існування предмета (навіть частково трансцендентного), що поза межами свідомості, навряд чи може бути надана в її межах. Незважаючи на характерну антиномічність, ортодоксальне християнство загалом є цілісним світоглядом, де неможливо класифікувати таїну за пізнавальними сегментами: одкровення, богослов’я, філософія й визначити межу (або часовий проміжок) трансформації (або навіть колапсу) пізнання у переживання. Натомість російські софіологи, кожний з власної позиції, дійсно прагнули обґрунтувати безперервний зв’язок між Богом і світом, подолати удаваний онтологічний розрив, відкрити ті аспекти Буття, що позначали його ідеальну основу – Софію. Проте, одна справа є описувати Світобудову, інша – зрозуміти. Наше скромне завдання полягає у розгляді матеріального відбитку тієї символічної реальності, що явно усвідомлювалася віруючими сполукою між Богом і світом. Ми розглянемо тему Софії не як сутність атрибуту Бога або ж його творчого принципу дії на тварний світ. Нас цікавить втілення ідеї Софії, зокрема у творах мистецтва, отже актуалізація естетичного аспекту софіології. Сама Софія кореспондує до довершеної Краси, бо, згідно з Писанням, позиціонується як художній задум Бога. Хоча феномен гіпостазування Софії, її трансформація з атрибуту (або принципу) в іпостась (отримання сутнісної автономії), також був задекларований візуально

появою іконообразів Софії у вигляді крилатого янгола ще від часів Київської Русі у Софії Новгородській [12, 371], але найбільш характерним став у московській православній іконографії XV–XVI ст. Саме в Києві XI ст. Софію почали ототожнювати з Богоматір'ю, що вперше знайшло своє відображення у монументальному живописі Софії Київської. Але саме тут ідея Софії від початку була невід'ємною від ідеї храму. Таким чином, варто розглянути софійну теменологію (термін А. Корбена) – храмову теорію, яка ґрунтується на ієрофанії (термін М. Еліаде) та ієротопії (термін О. Лідова) сакрального простору. Сам О. Лідов щодо витоків аналізу сакрального простору як особливого виду творчості, реалізованому в подальшому у храмовій ідеї, посилається на М. Еліаде, проте ми можемо до попередників ідеї ієротопії долучити М. Хайдеггера, який застосовував термін “священна округа” для позначення того ж таки явища [13, 75].

Простір в усвідомленні людини традиційної культури не був гомогенним, а реалізувався через опозицію “сакральне/профанне”, чому є безліч прикладів у традиційній культурі людства, зокрема в Святому Письмі: “І сказав Господь (Мойсею – *Р. Д.*): ”Не наближайся сюди. Здійми взуття з ніг своїх, бо те місце, на якому стоїш ти, земля це свята!” (2М 3:5). Сакральний простір мав бути створений, бо не в змозі самоорганізуватися з однорідної профанної реальності. Будь-яке святе місце передбачає ієрофанію, вибух простору, внаслідок якого від навколишнього середовища відділиться територія, що буде якісно відрізнятися від нього [3, 15]. Існували також певні техніки освячення простору людиною. Ритуал був тривалим та поетапним, імітуючим діяльність богів. Сакралізації простору передувало його позначення священною дією, наприклад, встановленням хреста та виголошенням пророцтва апостолом Андрієм на місці майбутнього Києва, пролиттям крові перших мучеників на місці майбутньої Десятинної церкви або крові християн-русичів у битві з язичниками-печенігами на місці майбутнього Софійського собору Києва, як про це оповідується в літописах. Отже ієрофанія, що перетворює звичне довкілля на Інше, могла бути відтворена завдяки ієротопії. За О. Лідовим “...саме постійне сполучення й інтенсивна взаємодія ієрофанії (містичного) та ієротопії (плоду розуму та рук людських) визначає найістотніші риси створення сакральних просторів, зрозумілого як вид творчості” [8, 12]. Ілюстрацією зазначеної тези виступає текст Києво-Печерського патерика: “І зразу спав вогонь із небес, і спалив усі дерева та тернину, і, росу висушивши, просіку сотворив, подібну до рову. Ті ж, що були зі святим (Антонієм – *Р. Д.*), упали, як мертві. І звідти початок тої Божественної церкви”, – саме так на святому, міс-

тично позначеному місці розпочалося будівництво Успенського собору Києво-Печерського монастиря за допомогою золотого паску Ісуса Христа, що його будівничі мали за міру [10, 16]. Таким чином було створено сакральний простір, викликаний до життя ієрофанією. Структурний задум сакрального простору і є ієротопічним проектом, що охоплює усі його зримі та відчутні форми. Для моделювання сакрального простору необхідно, за О. Лідовим, враховувати певні функціональні ідеї. По-перше, це ідея перенесення сакрального простору, що була провідною у задумі його творців: правителя, зодчого, художника, прочанина, місіонера. По-друге, це ідея перформативності – включення дієвого спостерігача як невід’ємної складової творення та функціонування просторового образу.

Плідний ієротопічний підхід був застосований нами для дослідження храмової свідомості (поняття введене Ш. Шукуровим), як інтенції думки, втіленої в храмових спорудах. Маркер сакрального простору – завжди вертикаль, що позначає вихідну точку ієрофанії: священний стовп (“космічні” стовпи кельтів та германців, колона посеред Єрусалима, яка не відкидала тіні протягом літнього сонцезвороту) або гора (Морія, Голгофа, Кааба, Афон). У традиційній культурі будь-яка будівля мала за взірць космологію, арабський термін “haḡam” позначав священну частину будинку [5, 92]. Космологічні ознаки споруди були посилені та розвинені культовою архітектурою. Храм перебрав на себе функції священного топосу, ставши тією віссю, що поєднала небо та землю і діяла в обох напрямках. Архітектурний проект храму – завжди витвір богів, “небесна геометрія” (Скинія, Небесний Єрусалим). Саме трансцендентні моделі, які можуть бути на мить проявлені, мали бути відтвореними на землі, як-то образ Успенського собору Печерського монастиря із наперед заданими параметрами, показаний варягу Симону в небесах, як про це оповідається в Патерику [10, 12]. Сам концепт “храм”, згідно з Ш. Шукуровим, містить у собі ідею храму, поняття храму як актуалізацію храмової ідеї, та образ храму як її репрезентацію [14, 7]. Ідея храму зазначає модус інобуття, Божу обитель на землі. Поняття храму, яке детермінує, проте не конкретизує храмову ідею, виступає як священний топос (місця-простору за Аристотелем) присутності та універсального місця комунікації (спілкування, зустрічі) людини і Божества. Образ храму наділений власним буттєвим модусом, характерним для певної релігійно-культурної традиції. О. Лідов запропонував ієротопічну формулу: архетип – образ-парадигма – образ-ілюстрація. У контексті ієротопічної теорії можемо припустити, що у випадку храму архетипом є Свята Гора (axis mundi), характерна для багатьох міфоло-



гічних систем домінанта сакрального простору; образ-парадигма (ідея храму, його небесний проект) – це Скинія для авраамічних релігій та Горній Єрусалим як Небесна Скинія для християнства (Об. 21:3). Невипадково Христос був сином тесляра, бо мав стати Божественним Теслярем, будівничим Храму Віри, позначеним певним універсальним образом: “Але Христос, Первосвященик майбутнього доброго, прийшов із більшою і досконалішою скинією, нерукотворною, що не від світу цього” (Євр. 9:11). Образ-ілюстрація – це власне храм як архітектурна форма. Отже, архітектурна форма є концептом різноплановим, що включає у себе як чуттєву реальність, котра може виступати її сутністю, так і прихований задум, який проявляється крізь видимі облаштування.

Якщо звернутися до ієротопічного проекту конкретного храму, зокрема Софії Київської, то моделювання його сакрального простору так само вкладається у формулу, зазначену О. Лідовим. Універсальний архетип Святої Гори (першопагорба) репрезентує ідею храму. На рівні поняття храму (за Ш. Шукуровим) або образом-парадигмою (за О. Лідовим), виступає ідея Нового Єрусалима. Проте ми розрізняємо поняття Новий Єрусалим, яке визнаємо універсальним перенесенням сакрального простору в межах християнської культури і пов’язуємо передусім з есхатологією та Другий Єрусалим, який ми відносимо, скоріше, до політичної теології (термін К. Шмітта) і пов’язуємо зазначену трансформацію з формуванням (прото) національної ідентичності. Невипадково термін “другий”, який априорі виключає будь-яке посередництво, з’являється у вітчизняних текстових пам’ятках у періоди обстоювання Києвом власної ідентичності: або дистанціювання від Візантії – Другого Риму (Іаков Мних), або від уніатів, орієнтованих на Перший Рим (Захарія Копистенський), або від Москви – Третього Риму (Іван Мазепа). Проте тут варто зазначити, що опозиція Другого Єрусалима – Києва Другому Риму – Константинополю або Третьому Риму – Москві в той же час виступає протиставленням ідеї Священства (Sacerdotium) ідеї Царства (Imperium), що завжди гарно вписується в існуючі політичні реалії, як-то намір Києва запобігти чужоземним імперським амбіціям.

В ієротопічному проекті Софії Київської XI ст. йдеться про нашірвання цих двох понять – Нового Єрусалима та Другого Єрусалима, адже хрещення Русі Володимиром стало новою політикою князя, що не могло не позначитися на ієротопічному задумі провідного храму держави. Тим паче, християнська церква, яка формально була незалежною, завжди виступала за державницьку єдність та підтримувала набутий, завдяки хрещенню, політичний статус Русі.

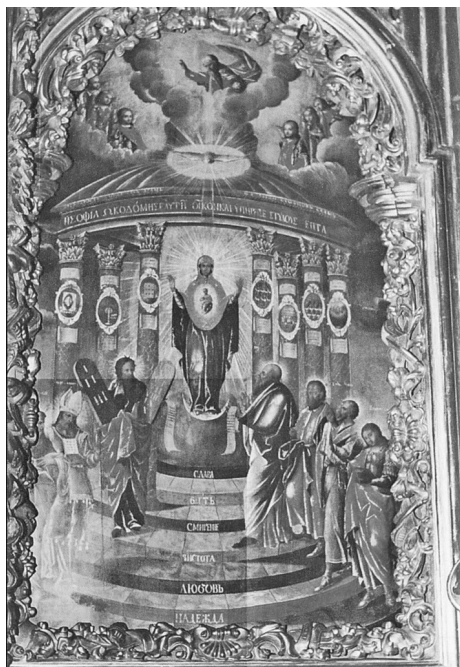
Давньоруська сакральна матриця Софійського собору ґрунтувалася на програмі розписів головного вівтаря з ключовим посвятним написом, де йдеться про Горній Єрусалим (Пс. 45:6), монументальною фігурою Марії Оранти та композицією “Євхаристія”. Тут можна погодитися з С. Аверінцевим, котрий визначив провідну ієротопічну ідею давньої Софії як трансляцію святості концентричними колами: “Храм-Град-Держава” [1, 214-243]. Найпершу декларацію цієї онтологемі вміщено в літописі під 1037 р. (“В льто 6545”) у контексті статті, де йдеться про спорудження Софії, розбудову “града” та християнізацію держави. Але це лише підсумкова частина літописної статті, яка починається з панегірика мудрості в інтерпретації царя Соломона [7, 66]. Отже, образ-ілюстрація храму як архітектурної форми розкриває ідею ієрофанії Софії; храм Софії – це “лик” (prosopon) Софії, її “матеріалізована духовна реальність” [9, 188]. Софія Київська – храм досі не задіяний в софіологічній рефлексії, хоча саме тут, на відміну від візантійської традиції, розпочалася візуальна контамінація Софії з Богородицею, що загалом вперше втілилася в домінуючій постаті Оранти. Монументальна шестиметрова фігура Богородиці з піднятими руками (а не традиційно зосереджена на Немовляті) виступає як Софія, гіпостазовано у тварному світі (іл. 1). Тут явно актуалізовано космологічне (притаманне також і Софії) значення Богоматері в “Акафісті Богородиці – Необорній Воеводі”, де вона позиціонується як “Височина, незрозуміла людському розуму”, “Мудрості Божої Святиня”, “Святого Таїнам”, “Лествиця небесна”. Не випадково реалізацією софійності переважно був космос як органічна єдність ідеї та матерії. Богородиця, що досягла найвищого ступеня обоження в тварному світі, стала зв’язкою між трансцендентним та іманентним – “Ланцю-



Іл. 1. Оранта. Головний вівтар Софії Київської. XI ст.

гом всепрекрасним, що сполучає небо землі” [4, 150-151]. Тілесно вознесена на небо по Успінню, Богоматір поєднала два світи й посилає через молитву з високості сяйво Благодаті, освячуючи всю земну юдоль. Давньоруське християнство було передусім візуальним текстом, де іконологія випереджала богослов'я.

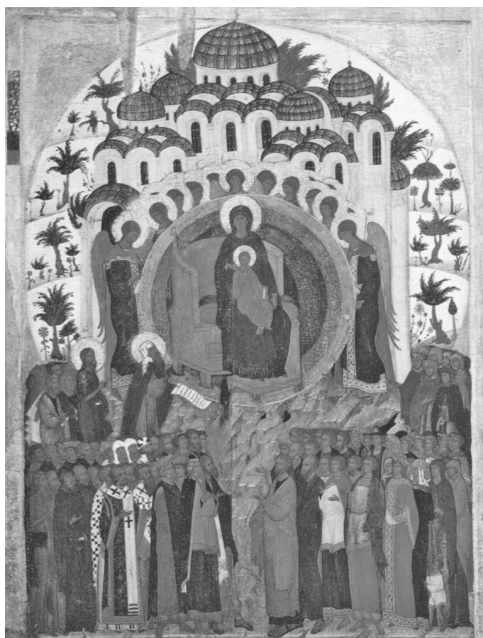
Зрозуміло, що ієротопія барокового періоду мала б ґрунтуватися на іншій сакральній матриці ніж за давньоруських часів, тим паче, що весь головний вівтар з фігурою Оранти був повністю закритий іконостасом 1747 р. Автор “Короткого опису Софійського собору і монастиря” (1825) вже прямо наголошує на співвіднесенні образів Софії та Богоматері [6, 4], рівно як і традиція відзначати храмове свято собору в день Різдва Богородиці [2, 137, пос. 2, 3]. Отже, вшанування Софії вже набуло явних маріологічних ознак. Ми раніше визначили бароковий ієротопічний проект Софійського собору як перегук та висвітлення змістів храмової ікони головного іконостаса (іл. 2) та живописного сюжету “Богоматір у Славі” в zenіті склепіння західних хорів (іл. 3). Спочатку олійне зображення на хорах супроводжував напис “О тебе радується, благодатная, всякая тварь, Ангельский собор и человеческий родъ”, що донині не зберігся, але відомий за “Коротким описом” [6, 56-57]. Отже, зазначений Богородичний сюжет разом із належними до нього зображеннями пророків та праотців складає композицію “Тобою радіє” (“О тебе радується...”), аналогічно до відповідного сюжету, розробленого в іконографії (іл. 4). Таким чином, перебування в просторі Софії Київської перетворювалося на містеріальне дійство, живу ікону “Тобою радіє”, куди були включені реальні люди як “человеческий родъ”, що, до речі, узгоджується з пер-



Іл. 2. Іконографічний тип “Софія-Богоматір”.  
Храмова ікона Софії Київської.  
XVIII ст.



Лл. 3. Композиція “Тобою радіє”. Склепіння західних хорів. XIX ст.



Лл. 4. Ікона “Тобою радіє”. XVI ст.

формативністю сакрального просторового образу, обов'язковою участю віруючих у його повноцінному функціонуванні. Саме тіло храму Софії з орнаментальними мотивами “райського саду” на баштових склепіннях і хрещатих стовпах було відповідною декорацією, яка сприяла архітектурній реконструкції зазначеної іконографічної композиції. Задекларована тут теологема: “Софія-Марія-Церква (Вселенський храм)” актуалізована в храмовій іконі Софії Київської з яскраво позначеним софійно-богородичним аспектом [ 2, 88-89, 143-145]

як трансформація тварного світу у Дім Божої Премудрості, його спасіння та обоження через єство Богородиці. Тут наголошено на есхатологічному та естетичному Її аспекті як краси, що рятує світ, котрий є творінням Бога, а творінням Божим немає кінця. Якщо на початку, у космологічному сенсі, Софію можна було б визначити як ейдос тварного світу у задумі Бога, то наприкінці, в есхатологічній реалізації, Софія може виступати як вже оновлений Благодаттю світ, розумний космос – як Логос Бога. Одухотворене “ософіювання” світу не вкладається в межі історичного розвитку, сама історія завершується есхатологією. У найвищому, тварно-кінцевому вираженні софійність світу

являється в Лику Богородиці, що так яскраво позначено у сакральному мистецтві.

Дослідження Сутнісної Софії завжди буде лише шляхом, а не здійсненим результатом. Проте софіологія є привабливою для своїх adeptів вже тому, що вона відродила та провокує живу дискусію в православному дискурсі. Хоча дослідникам варто усвідомлювати, що ця дискусія виводить за семантичні межі церковних догматів, а тому, з позиції традиційного віровчення, неодмінно буде витлумачена як єретичний реформізм. Лише Григорію Паламі, саме завдяки тривалій дискусії, вдалося успішно втрутитися в усталені догматичні побудови. Але це вже інша проблема – межі та безмежності. Якщо розглядати тему Софії у виключно філософському, метафізичному контексті, то питання легітимності можна зняти. Автор цього дослідження заперечує лише проти “богословсько-філософського” контексту софіології, адже це словосполучення є оксюморон.

### Примітки

1. *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Софія-Логос. Словник / Упоряд. К. Сігов. – К., 1999. – 464 с.
2. *Демчук Р.* Храм Софії у символічному просторі Русі-України. – К., 2008. – 164 с.
3. *Еліаде М.* Священне і мирське // Мефістофель і андроген / Пер. з нім. фр. англ. Г. Кьорян, В. Сахно. – К., 2001. – 591 с.
4. Из Акафиста ко Пресвятой Богородице (VI–VII вв.) // Многоценная жемчужна / Пер. с сир. и греч. С. С. Аверинцева. – К., 2003.
5. *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб., 2004. – 479 с.
6. Краткое описание Киево-Софийского собора и монастыря. – К., 1825. – 110 с.
7. Лаврентиевская I летопись // ПСРЛ. – 1846. – Т. 1. – С. 1-123.
8. *Лидов А.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. – М., 2009. – 352 с.
9. *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика. – К., 1999. – 291 с.
10. Патерик Киево-Печерський / Упоряд. І. Жиленко. – 2-ге видання. – К. 2001. – 345 с.
11. Софіологія / Под ред. В. Поруса. – М., 2010. – 269 с.
12. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. – Т. 1. – Кн. 1. – 1990. – 490 с.
13. *Хайдеггер М.* Творение и истина // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – 333 с.
14. *Шукуров Ш. М.* Образ храма. Imago temple. – М., 2002. – 496 с.

*Олександр Киричок*

## **ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ДАВНЬОРУСЬКИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ВІЙНИ, ПОВ'ЯЗАНІ З КУЛЬТОМ БОГОРОДИЦІ**

Однією із найважливіших тем традиційної політичної філософії є дослідження відносин між суб'єктами політики, які зазвичай обмежуються взаєминами між людьми, їх групами чи класами. Проте в середньовічній, у даному випадку давньоруській системі політичного мислення, у цих відносинах з'являється третій компонент – трансцендентні, божественні сили, котрі, в межах цих уявлень, стають повноправним учасником політичних відносин і активним визначальним чинником політичних подій. Тому історик середньовічної філософії змушений враховувати цей факт і всі особливості його історичного осмислення. Божественні сили, як були переконані наші пращури, могли витворювати досить складні моделі їх відносин з реальною, так би мовити, “земною”, політикою. Однак якщо спробувати певною мірою схематизувати все це розмаїття і накласти їх на матрицю позитивних – негативних зв'язків, а також визначити “точки максимуму” у цих відносинах, то очевидним буде те, що найвищим ступенем політичної прихильності божественного до людини був концепт “військового заступництва”. Війна була основою політики Середньовіччя і головним феноменальним проявом політичних відносин, а тому саме ця галузь, в уявленнях давніх русичів, потребувала втручання потойбічних сил.

Загальновідомим є факт, що Богородиця здавна вважалася заступницею і помічницею у бою. Військовий характер її шанування, звісно ж, не був специфічно руським, адже подібними властивостями її наділяли і у Візантії, і у інших християнських культурах [14, 198-221; 15, 186-184]. Переважно участь божественного у військових діях давньоруська писемність змальовувала у вигляді “ангельського воїнства”, котре приходить на допомогу у скрутні хвилини, рятує від поразки і приносить перемогу. Такі зображення ми знаходимо, наприклад, у літописному змалюванні битви Мономаха з половцями під 1110 р., де написано: “и посла Гьє Бьє анєгла в помощь Русьскимъ княземъ... и падаху Половци предъ полкомъ Володимеровомъ невидимо бьєми англємъ” [10, 267-268], у змалюванні битви Ярослава зі Святополком, вміщеної у Паримійних читаннях про Бориса і Гліба (“...мнози вѣрнии видяху ангелы помогающа Ярославу” [8, 117]), у “Житії Олександра Невського”, де під час однієї із баталій з'явився “полк Божий на въздусе, пришедши на помощь Александрови” [4, 439]. У цих епізодах Богоматір не згадується, проте судячи з легенди про побудування Успен-

ської церкви Києво-Печерської лаври, вона мала найбезпосередніше відношення до цього “ангельського воїнства”, адже з’являється перед візантійськими майстрами у Влахернському храмі, оточеною “множеством вои”, котрих Антоній Печерський, розтлумачуючи смисл видіння, називає “безплотныя аггельскыя силы” [1, 6-7]. Отже, не виключено, що саме Богородиця в Русі часто осмислювалась як керівник цього ангельського воїнства.

Окрім того, сильний міфічний елемент, наявність якого у давньоруському політичному мисленні видається нам безсумнівним, міг вплинути на осмислення образу Богородиці за аналогією з міфічною войовничою Дівою, на зразок Афіни Палади, котра разом із іншими богами воює на боці прихильного до неї народу. Нагадаємо, що ідею про такий зв’язок активно обстоював С. Аверінцев. На його думку, Афіна, яка в Аттиці йменувалась “Πρόμαχος” (“Передовий боєць”) була безумовним прообразом “войовничої Богородиці”, котра не просто “сприяє” перемогам, а сама воює із ворогом в передових шеренгах [3]. У “Сказанні про перемогу над волзькими болгарами”, за версією Володимирського літописного зводу під 1164 р., військова перемога русичів приписана “чуду новому” Володимирській ікони Богоматері, яка долає супротивника за допомогою вогняного променя [7, 23], що у християнській символіці позначав силу і хоробрість (Об. 3:12) і, безумовно, був символічно-пов’язаним із подібним вогняним стовпом, котрий почав світитися над похованням ще одного із військових заступників – Гліба. До палаючого стовпа, до речі, прив’язували і святу Агнесу, подібну і до Афіни Палади, і до Богоматері, принаймні, однією із своїх чеснот – незайманістю.

Цікаво в даному контексті розглянути також кореляцію образу Богородиці з іншими образами “заступниками” Руської Землі, якими, як відомо, були Ісус Христос, архангели Михаїл і Гавриїл, свв. Борис і Гліб, свт. Димитрій. Знову ж таки, наявний текстовий матеріал не дає змоги детально вивчити, наприклад, їхню ієрархію чи розподіл “призначень” святих<sup>1</sup>, а тому ми обмежимося лише деякими заувагами щодо зв’язків військового заступництва Богородиці із заступництвом самого Ісуса Христа. У тих фрагментах, де йдеться про їхню спільну дію, Богородиця вже не виступає як Войовнича Діва, – її функції обмежені протекцією за русичів перед Христом. Наприклад, у битві новгородців з їхніми ворогами, відображеній у вже згаданому “Сказанні

<sup>1</sup> Про наявність цих зв’язків свідчить, наприклад, кам’яна іконка Богоматері Нікопеї, першої третини XIII ст., на якій Богоматір зображена у оточенні свв. Бориса і Гліба, а також архангелів Михаїла і Гавриїла [9, 56].

про знамення Пресвятої Богородиці” вона “молится ... Сьну своєму і Богу нашому за градъ наш” [12, 244], аналогічно Богородиця звертається до Христа у деяких фрагментах Радзивілівського літопису, де йдеться про те, що військові супротивники “переможені молитвами Святої Богородиці” [13, 102, 132, 134], а під 1169 р. сказано, що “чудо сотвори Бог”, а Богородиця тільки “содея” [13, 132].

У християнському мисленні той факт, що саме Богородиця вимолює допомоги у Христа за той чи інший народ, не вартий уваги. Однак, якщо продовжувати аналогію між Афіною Паладою і Богоматір’ю, то очевидно, що Афіна уявлялась заступницею не тільки від ворога, але й, як не дивно це звучить, від Божого гніву. “Будучи матір’ю людських міст, нею облаштованих, – пише С. Аверінцев, – Афіна по-материнськи заступається за них перед Зевсом і в час Зевсового гніву покриває їх покровом своїх рук” [3]. “Словом і думкою за вас заступається часто Палада. – Зайве: не в силах вона умолить вседержавного Зевса” [5, 67], – так стверджує дельфійський оракул. Знову ж таки, досить текстового матеріалу, який би підтвердив перенесення цих уявлень на Богоматір ми не маємо (йдеться про ті ситуації, в яких Богородиця мала б заступатися за русичів, намагаючись пом’якшити гнів Ісуса Христа). Власне, християнський Бог не є караючим началом, а лише може “допускати” витівки диявола у вигляді навали половців та інших лих<sup>2</sup>, проте, у давньоруських текстах ми неочікувано зустрічаємо думку про те, що причиною таких нашеств є не хто інший, як сам Бог, що саме Він “посилає” на Русь орди “невірних”. Наприклад, у літописному фрагменті під 1068 р. стверджується: “наводить Бъ по гнѣву своєму иноплемєньники на землю... казнить Бъ. ...наведениємь поганьхъ” [11, 156-157, 894, 897], у “Повчанні” Мономаха проводиться думка, що Бог “чадо свое любя. Бъа” [10, 243], а в одному із текстів Богородичного циклу говориться, що “Молитвами святѣа Богородица пусти Господь гнев свой на вся полкы Рускіа” [12, 256]. Таким чином, ми не можемо погодитися із думкою Дмитра Ключевського, який тлумачив теорію “покарань Божих” виключно як “допускання” Богом торжества невірних<sup>3</sup>.

Насамкінець відмітимо, що військовий культ Богородиці, звісно ж, мав і політично-практичну функцію. Він показував прихильність Богородиці

<sup>2</sup> Візантійські і західноєвропейські джерела певною мірою розходяться думкою з цього приводу. У візантійських мислителів ми не знайдемо жодного підтвердження того, що Бог бере участь у військових діях чи спричинює війни. Західний “теолог війни” Аврелій Августин, як ми вже писали, припустив “випадки, коли наказує убивати сам Бог...” [2, Кн. 1, Гл. XXI].

<sup>3</sup> “Навіщо допускає Бог невірним торжествувати над християнами?, – пише Д. Ключевський. – Не думай, що Бог любить перших більше ніж других:



до русичів як до народу, якому “допомагає Бог”. Заступництво Богородиці додавало мотивації в бою, відіймало страх, спонукало до активніших дій і, не виключено, виправдовувало кровопролиття у бою, адже божественні сили не стануть заступатися за тих, на чийому боці немає правди.

### Примітки

1. Києво-Печерський патерик / Підгот. тексту, передм. та прим. Д. Абрамовича. – К., 1991. – 280 с.
2. *Августін Аврелій*. Про Град Божий (Кн. 1, Гл. XXI.) Аврелій Аврустін. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug\\_cd01.html#21](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd01.html#21)
3. *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной абсиды Софии Киевской. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Literat/aver/sm\\_nadp.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/sm_nadp.php)
4. Житие Александра Невского // Памятники литературы древней Руси: XIII век. – М., 1981. – С. 426-439.
5. *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая литература эпохи независимости: [в 2 ч.]. – Пт., 1920. – Ч. 2 : Образцы, 1920. – 228 с.
6. *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 тт. // *Ключевский В. О.* – М., 1988. – Т. 3. – 416 с.
7. *Ключевский В. О.* Чудеса Владимирской иконы Божией Матери XII века. – СПб., 1878. – С. 21-28.
8. Небиблейные паремийные чтения о Борисе и Глебе // *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. – М., 2000. – С. 111-118.
9. *Николаева Т. В.* Древнерусская мелкая пластика из камня. XI–XV вв. – М., 1983. – 161 с.
10. ПСРЛ. Поучение Владимира Мономаха. – М., 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 240-256.
11. ПСРЛ. – М., 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – 648 с.
12. ПСРЛ. – СПб., 1863. – Т. 15: Летописный сборник именуемый Тверскою летописью. – 505 с.
13. ПСРЛ. – Л., 1989. – Т. 38: Радзивилловская летопись. – 177 с.
14. *Степаненко В. П.* Военный аспект культа Богоматери в Византии (IX–XII вв.) // Античная древность и средние века. – Екатеринбург, 2000. – Вып. 31.
15. *Степаненко В. П.* Военный аспект культа Богоматери в Киевской Руси (Богоматерь и святые воины) // Вестник музея Невьянская икона. – Вып. 1. – 2002.

---

ні, він попускає поганам святкувати перемогу над ними не тому, що їх любить, а тому, що нас милує і хоче зробити достойними своєї милості, щоб ми, напоумлені нещастями, покинули путь нечестя. Погані – це батіг, яким провидіння виправляє дітей своїх” [6, 115].

Аліна Кондратюк

**ТЕМА БОГОВТІЛЕННЯ У РОЗПИСАХ  
ЦЕРКВИ СПАСА НА БЕРЕСТОВІ  
(до питання інтерпретації богословського задуму)**

Провідними темами богословського задуму монументального ансамблю церкви Спаса на Берестові 40-х рр. XVII ст. є теми Боговтілення і Євхаристичної Жертви [1, 60-62; 2, 124-128]. Вони тісно переплетені й означені вже у приміщенні зовнішнього нартексу, в славнозвісному грецькому ктиторському написі (іл. 1). Ці теми розкриваються також у цілій низці композицій, і у текстах, що їх супроводжують.



Іл. 1. Розписи східної стіни зовнішнього нартексу: композиції “Преображення”, “Христос Пантократор”, “Богородиця Пантанаса”, Ктиторський напис. 1644 р.

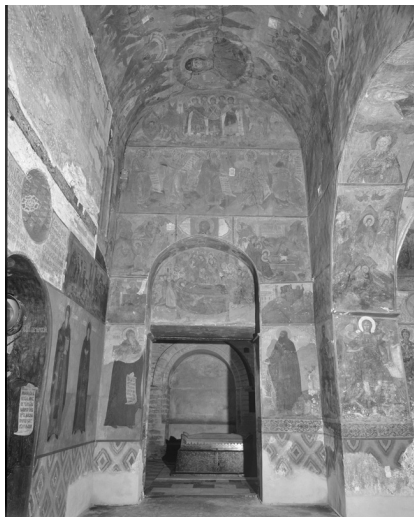
Так, тему Боговтілення виражено у грандіозній деісусній композиції склепіння внутрішнього нартексу. Тут представлено медальйони з погрудними зображеннями Христа, Богородиці Знамення й Іоанна Предтечі, а також Небесні Сили різних чинів, що славословлять Господу. Тему Боговтілення й поклоніння Євхаристичній Жертві представлено й у композиціях “Соборів архангелів” (іл. 2, 3), що фланкують Деісусну композицію склепіння (і є, власне, її частинами). Ці композиції знаходяться у верхніх регістрах протилежних стін цього приміщення. Додатковим мотивом теми Боговтілення тут виступає мотив Довічної Ради Небесних Сил.

Деякі зображення супроводжено написами, безпосередньо запозиченими з щоденної богослужбової практики. Зокрема медальйон із зображенням Спасителя у Деісусній композиції склепіння внутрішнього нартексу супроводжено текстом: “Господи [Боже нашъ, призри. – цей фрагмент тексту втрачено. – К. А.] с небесь и виждь и посети виноградъ сей, и съверши его, его же насади десница Твоя, и спаси

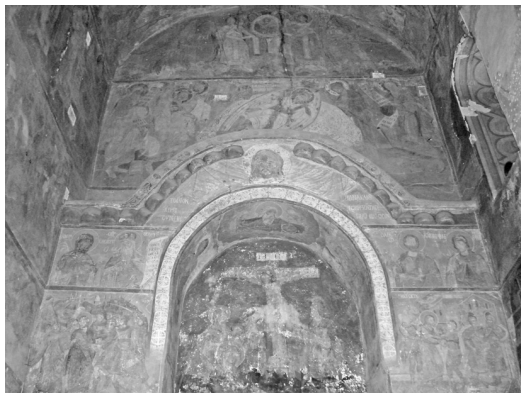
люди Твоя и благослови достояние Твое!» Ці слова промовляє з амвона під час таїнста Літургії архієрей, тримаючи в руках дикірій і хрест і хрестообразно осіняючи всю церкву. Священницькі дії в цьому випадку знаменують подвійну природу Христа – Божественну і Людську (подвійне світло дикірія у руці архієрея) і водночас вказують на головну рятівну мету Боговтілення – Хрест [3, 96].

У цьому ж приміщенні внутрішнього нартексу, на західній стіні, знаходиться ще один Деїсус – відома композиція з ктиторським портретом Петра Могили. Христос презентований тут як Великий Архієрей – новозавітний священник, який приносить у жертву Самого Себе (євхаристична тема). Обабіч Спасителя презентовані Богородиця як Агіосорітиса і св. Володимир. Трон Христа фланкують ангели. Таким чином, у двох Деїсусних композиціях, що розміщені поряд, виявлено обидві провідні теми богословського задуму.

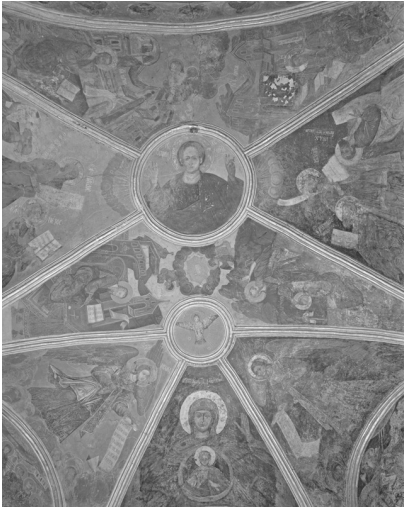
На склепінні суміщеного приміщення церкви й вівтаря, у найурочистішому місці над центральною апсидою знаходиться зображення Богородиці Знамення (іл. 4). Обабіч, на площинах, утворених нервюрними ребрами – фігури архангелів Михаїла й Гавріїла. У центральному медальйоні, до якого сходяться нервюрні ребра склепіння – зображення Спаса



*Іл. 2. Розписи північної стіни внутрішнього нартексу (у верхньому регістрі – композиція “Собор архангелів”). 1643 р.*



*Іл. 3. Розписи південної стіни внутрішнього нартексу (у верхньому регістрі – композиція “Собор архангелів”). 1643 р.*



Іл. 4. Розписи склепіння церкви й вівтаря: композиції “Спас Емануїл”, “Господь Святий Дух”, “Богородиця Знамення”, “Архангел Михайл”, “Архангел Гавриїл”, “Євангеліст Матвій”, “Євангеліст Іоанн”, “Євангеліст Марк”, “Євангеліст Лука”, “Апостоли Яків, Юда, пророк Мойсей”, “Апостоли Іоанн Богослов, Павло, Петро”. 1643 р.

Емануїла. Композиції “Богородиця Знамення” і “Спас Емануїл” розміщені на центральній осі храму. Обидві презентують тему Боготілення й довічного існування Христа. Ці теми у поєднанні з євхаристичною виявлено й у композиції “Спас-Дитя Недріманне Око” на південній стіні внутрішнього нартексу (іл. 4). Зображення Христа-Дитини тут фланковане фігурами Богородиці Агіосорітиси з одного боку і трьох архангелів на чолі з Гавриїлом із другого. Пророки Яків й Ісайя, котрі тут також представлені, тримають у руках сувої із текстами, що тлумачать зміст композиції.

У “намісній сценографії” розписів зовнішнього нартексу провідні теми богословської програми виявлено в тронних зображеннях Христа Пантократора й

Богородиці Пантанаси. Престоли Спасителя і Диви Марії в цих композиціях також фланковано ангелами.

Тему Хресної Жертви презентує й композиція “Христос – Цар Слави”, розміщена у ніші північно-східної стіни вівтарної частини, де знаходився жертвник.

Смисловим центром Євхаристичної теми є розписи центральної вівтарної апсиди, де презентовано Службу святих отців. В урочистому архієрейському богослужінні з рипідами тут беруть участь архангели Михайл і Гавриїл, котрі зображені у дияконському вбранні обабіч престолу. Таким чином Небесні Сили співслужать Христу в таїнстві Євхаристії.

Отже, теологічну концепцію монументального ансамблю розкрито в образах Христа і Богородиці, а також у христологічних і богородичних сюжетах. Можна стверджувати, що поряд із домінуючим образом Спасителя, в розписах повною мірою виявлено значення особистості Богородиці у справі людського спасіння. Підкреслено також Її місце в Небесній ієрархії як Цариці Небесної. Так само, як зображення Хрис-

та, образи Діви Марії в композиціях церкви Спаса у більшості випадків презентовано в оточенні Небесних Сил.

Коли під час богослужіння залучається допомога Небесної Церкви, ім'я Богородиці, як відомо, виголошується одразу після Господнього. Потім згадуються всі інші категорії святих. Наприклад, у Статуті Лаври св. Сави Освяченого дається така настанова щодо послідування Всенощного чування: під час Малої Вечірні після кадіння виголошується молитва, а далі читається наступна стихіра: “Спаси Боже люди своя, и благослови достояніе свое, посети мирь свой милостию и щедротами. возвыси рогъ христьянскій, ниспосли на нас милости Твоя богатя. молитвами пречистыя и преблагословенныя владичица наша Богородицы, приснодевы Марія. силою честнаго и животворящаго Креста. заступленіемъ честныхъ небесныхъ силъ Безплотныхъ, честнаго и славнаго пророка предтечи и крестителя Иоанна. Святыхъ славныхъ и всехвальныхъ апостоль, святыхъ добропобедныхъ мученикъ...” [4, 6].

Зазначимо, що такої послідовності згадування святих – Христос, Богородиця, Чесний Животворящий Хрест, потім – Небесні Сили, Іоанн Хреститель, апостоли, мученики та ін. буде дотримано в усіх інших подібних випадках. Це, так би мовити, молитовна формула. У розписах церкви Спаса ця формула отримує візуальне втілення.

Додамо, що композицій, які презентують Спасителя й Діву Марію, у храмовому ансамблі приблизно однакова кількість – є практично всі сюжети Христових дванадесятих празників і кількох Богородичних. У деяких страсних сценах Богородиця також фігурує. Цілу низку різних зображень можна пов'язати з Богородицею і розглядати в контексті теми Боговтілення. Зокрема зображення пророків, що вміщені у верхньому ярусі розписів внутрішнього нартексу. Ці фігури майже суцільним рядом оперізують по периметру приміщення внутрішнього нартексу.

Підкреслене значення у храмовому ансамблі образу Богородиці і той сюжетний контекст, в якому Вона представлена – все це знаходить чисельні аналогії в богослужбових книгах. Наведемо приклади на матеріалі текстів Октоїху XVII ст. (викладеного у формі Шестоднева) [5].

Поміж текстів Послідування повечір'я суботи першого гласу у Богородичному каноні вміщено тропар такого змісту (пісня 1): “Ужасошася страхомъ всецарице ангелская чиноначалія, хваляще тя: поеть же благности ради всякихъ умъ, яко матеръ зиждителя: похвалы бо всякие превозшла еси чинъ, Христа рождши” [5, 6]. Тут висловлено одну з провідних тем богословського задуму Спасопреображенського храму – тему Боговтілення із мотивами ангельського славословлення.

Далі, у цьому ж каноні першого гласу вказується на старозавітні процтва щодо Боговтілення (пісня 5): “Божественну тя, PROVIDEVъ иног-

да Данииль, несекоюю гору, препетая, вопияше проявление: усещися отъ тебе каменю богородія, Христу спасу мира. Егоже вернии нине чтуще, восхваляемъ тя богоневесто” [5, 7]. Цей текст пов’язаний із цілою низкою зображень церкви Спаса на Берестові. Зокрема нами зазначено, що у верхньому регістрі стін внутрішнього нартексу вміщено зображення старозавітних пророків, у тому числі – й пророка Даниїла. Тексти на їхніх сувоях і в книгах розкривають Догмат Боговтілення.

Ця тема Боговтілення виражена й у наступній 6-й пісні канону Пресвятій Богородиці 1-го гласу. Тут перераховані також старозавітні прообрази Непорочного Зачаття Діви Марії: “Древле пророкъ Божественныхъ ликъ провозгласи и свещникъ, и стамину, и трапезу, и небесную росу, хлебъ, манну же и дверь, престоль, и палату, жезль, рай: яко Христа рождшую” [5, 8].

8-ма пісня канону цього ж гласу виражає тему Боговтілення і містить старозавітний прообраз Непорочного Зачаття: “Древле ты прозябший, аароновъ жезль, вообрази Дево: ты бо Единая родила еси, прозябенне безъ мужа, небесный ныне дождь приемши во чреве, тем веселящеся, ты Богородицу подолгу согласно вси поемъ, и превозносимъ во вся веки” [5, 9]. Нагадаємо, що зображення пророка Аарона вміщене на тріумфальній арці церкви Спаса – на одному з ключових місць.

У тропарях 9-ї пісні цього ж Богородичного канону 1-го гласу також йдеться про таємницю Боговтілення й наведено епітети, притаманні Діви Марії: “Неизглаголанное Девы таинство, небо о сие, престоль херувимский, и светоносный чертогъ показася, Христа Бога вседержителя. Сию благочестно яко Богородицу величаем” [5, 9зв.].

Там само, далі вміщено наступний тропар: “Видаще ты едину, яко вышшую небесь, Божию зарю, нескверная, престоль херувимский, и чертогъ, и одръ святъ, земнии восхваляюще, Христа Бога нашего величаем: Егоже отъ чресль чистыхъ родила еси” [5, 9зв.]. Як бачимо, Богородиця двічі поійменована як “Престол Херувимський” (варто згадати, що у Деісусній композиції склепіння внутрішнього нартексу церкви Спаса, медальйон із зображенням Діви Марії оточений фігурами ангелів різних чинів). Тема Боговтілення в обох тропарях проходить червоною ниткою.

У неділю на утрени виконується канон Св. Живоначальній Трійці (творіння Митрофанове). У тексті 4-ї пісні цього канону 1-го гласу згадано прор. Авакума – одного з тих, хто провістив народження Спасителя від Діви: “Гору ты Благодатію Божиєю приосененную, прозорливима Аввакумъ усмотрель очима, изъ тебе изыти израїлеву провозгласаше святому, во спасеніе наше и обновленіе” [5, 10]. Нагадаємо,

що зображення цього пророка представлено у верхньому ярусі розписів внутрішнього нартексу церкви Спаса на Берестові.

У тропарі 5-ї пісні канону цього ж гласу йдеться і про інші пророчі свідчення, й означено ту саму тему Боговтілення: “Реченія вся пророческая преднаписаша, пречистая твое рождество: неизреченное и неудобъ сказуемое, еже мы познахомъ, таиноводительное, Единственного и Трісолнечного божества” [5, 12].

Тропар 7-ї пісні канону цього ж гласу також містить символічне означення Діви Марії як херувимського Престолу: “Иже на херувимстем престоле носимый, и всехъ царь, во чреве твоем девственнемъ вселися Пречистая: всехъ избавляя от исленія, яко человеколюбець. Но и ныне твоими мя молитвами сохрани” [5, 12зв.]. Тема Боговтілення тут також висловлена.

У нашій невеликій розвідці ми навели приклади на матеріалі канонів Богородиці і Св. Трійці лише 1-го гласу Октоїха (а їх, як відомо, вісім). Тропарі канонів інших гласів висловлюють ті самі богословські ідеї, зокрема всебічно розкривають тему Боговтілення.

Розробляючи проект розписів церкви Спаса на Берестові, митрополит Петро Могила, безперечно, користувався великою кількістю священних і богослужбових текстів. Кожна богословська тема, втілена в стінописі, мала бути підкріплена авторитетними джерелами. Паралельний розгляд богослужбових текстів і живописних композицій дає нам змогу відчутти інтелектуальну ауру могилянської доби. А це, на наш погляд, найбільш плідний шлях до розкриття іконології цього монументального ансамблю.

### Примітки

1. *Кондратюк А. Ю.* До питання інтерпретації богословського задуму стінопису церкви Спаса на Берестові // Волинська ікона: дослідження і реставрація. Матеріали XVIII Міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 27–28 жовтня 2011 року. – Луцьк, 2011. – Вип. 18. – С. 60-62.

2. *Кондратюк А. Ю.* Росписи церкви Спаса на Берестове 40-х гг. XVII в. в контексте богослужбової практики епохи Петра Могили // Российское византиноведение. Традиции и перспективы. Тезисы докладов XIX Всероссийской научной сессии византинистов. Москва 27–29 января 2011 года. – М., 2011. – С. 124-128.

3. *Смысл и значение православного богослужения.* – М., 2011.

4. *Уставъ церковней службе иже во иеросалиме святяга лавры, преподобного и богоноснаго отца нашего Савы.* – М., 1633.

5. *Шестодневъ, си есть службы воскресныа осми гласовъ.* – М., 1694.

*Володимир Личковах,  
Олена Пономаревська*

**“КРІН БЛАГОУХАННИЙ”: СИГНАТУРА БОГОРОДИЦІ У  
ДЕКОРАТИВНИХ ЕЛЕМЕНТАХ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ІКОНИ**

Українська народна ікона, виконана у стилістиці “іконографічного наївізму”, є естетичним синтезом сакрального, художньо-образного та декоративно-ужиткового елементів. Призначена для храмового і хатнього поклоніння, вона виконувала й функції прикрашання церковних і побутових інтер’єрів, являючи собою духовно-естетичний і живописно-колеристичний центр, що організовував “життєвий світ” українців.

Традиції українського образотворчого наївізму, що спираються на найдавніші архетипи етноментальності, тут органічно сполучаються із сферою християнського Sacrum’у, представленого біблійними образами, сюжетами. Українська етнокультура, в тому числі традиційний декоративізм, наскрізно просякає сакральний простір народної ікони. У своєю чергу Sacrum як провідна категорія філософії українського мистецтва, підпорядковує собі світоглядні, живописні й декоративні елементи іконографічного наївізму [1].

Духовні горизонти культури знаково-символічно позначаються сигнатурами, в яких образно виявляються її глибинні сакральні сенси. В українській культурології вже досить докладно проаналізовані сигнатура Софії [2, 237-238] і сигнатура Спаса [3], взаємозв’язок яких розкриває й єдність софійності та антеїзму, жіночого та чоловічого первнів етнонаціональної ментальності. Метарелігійність українства, його “культурна душа” з давніх-давен пов’язані із кульгом Матері (Magna Mater) від Великої Богині часів трипільської культури до Матері Божої у християнстві. Основні типи її канонічного зображення (Оранта, Знамення, Заступниця, Провидіння, Милування) складають сигнатуру вищих духовно-моральних та естетичних цінностей української культури. З іншого боку, конфесійні та етноестетичні специфікації образу Богородиці в Україні дозволяють деяким дослідникам говорити про “Українську Богоматір” [4]. Відомий дослідник символіки української ікони Яків Креховецький зазначає, що “у східній Церкві молитва до Богородиці – це те саме, що дихання” [5, 92], тому на слов’янських землях дуже шанобливо ставились до її іконописного зображення, різновиди якого склали до 20 візців. Тільки у Київській Русі і в подальшій історії України були всенародно відомі й з подякою і радісно славивись такі ікони Богородиці, як “Володимир-



ська”, “Ченстохівська”, “Богоматір з Антонієм і Феодосієм”. У часи українського бароко з’явилися нові сюжети з Богоматір’ю: “Благоухаючий цвіт”, “Всіх скорботних радості”, мідьорити відомих богородичних ікон І. Щирського, “Бердичівська Богоматір” з відчутними польськими впливами тощо.

Особливого етнорелігійного статусу культ Богородиці набув у часи козаччини, коли Матір Божа була визнана покровителькою і заступницею українського козацтва. В Акафісті Божій Матері “Прибавлення розуму” благалося: “людям, що звершують подвиг заради Царства Небесного, будь істинною помічницею, нарозумлюючи їх пізнавати підступи диявольські і скріплюючи їх в душі й істині, що щиро кличуть до Тебе” (Кондак 1). Сакральне ставлення до Богородиці й волання про її покровительство засвідчують відомі ікони XVII–XVIII ст.: ікона “Покрова” із зображенням Богдана Хмельницького і єпископа Лазаря Барановича, запорізька ікона “Покрова” (“Запорізькі козаки під час молитви”) з аналоя січової церкви та ін.

З богородичної іконографії та акафістів на її честь і славу стає можливою реконструкція основних характеристик і сакральних атрибутів Богоматері, які складають семантичне поле її сигнатури. Матір Божа величається Царицею Неба і землі, Пречистою Дівою і Матір’ю Сина Божого, Нареченою Отця Небесного, Непорочна і Благодатна. Вона є символом і джерелом Божої допомоги людям, універсальною заступницею і “системною” захисницею в усіх людських справах.

Сенс богородичної сигнатури – єднання землі і Неба, профанного і сакрального, людського і Божественного, бо Пречиста – перша “учасниця Божої природи”, символ людського спасіння, а тому уособлення Церкви, посередниця між людьми і Богом, Церквою та світом. Християнська маріологія завжди вбачала в Діві Марії взірць людського праведного життя, “Престол Премудрості”, дороговказ віри, любові й милосердя, що веде вірних до Спасителя. Високий моральний Sacrum Богородиці має і естетичні характеристики, бо Пречистий і Пресвітлий образ Божої Матері алегорично проявляється в українській культурі через архетипи “сонця”, “серця”, “матері”, що випромінюють Божу ласку і красу, світло віри, надії та любові. А “хто любить красу, стає красивим”, – наголошував св. Григорій Ниський. В акафістах Божій Матері детально перераховуються: а) її власні цнотливі чесноти; б) благодіяння, що даються вірним; в) допомога грішним у боротьбі за спасіння; г) захист православних країн та їхніх правителів.

Разом з тим українські святості, й, зокрема сигнатура Богородиці в народній художній свідомості пов’язуються з образами-символами квітки. Це і не дивно, адже у дослідженнях В. Топорова доводиться,

що слово “святість” має давнє походження та означає “зростання, набування, цвіт” [6, 175]. Відтак у православних акафістах зустрічаємо таку характеристику Пречистої Діви Марії як “нев’янучий цвіт”. Поклоніння перед цнотливою красою і надія на заступництво Богоматері створили цілу низку народних псалмів, які звеличують її використанням квіткових символічних порівнянь. Релігійно-естетичні порівняння образу Пречистої з квітами розвиваються у фольклорі, українській духовній літературі. Знаними чільниками культу Богородиці в Україні були А. Радивіловський, Л. Баранович, І. Галятовський, Д. Ростовський. Відомо, що духовні письменники часто зверталися до образно-символічних паралелізмів та порівнянь. Наприклад, богослови побачили нагадування про Діву Марію у словах Ездри (V, 24-25): “О, Владико Господи, від усіх дібров і від усіх дерев обрав ти собі виноград один. Й від усіх квітів обрав собі лише крін один”. У церковних кантах Богородицю теж називають “кріном благоуханням”. А. Радивіловський присвячує цілу проповідь порівнянню її з лілеєю у “Городці Марії Богородиці” (1676). Аналогічні порівняння Богородиці з квіткою знаходимо і в усній народній творчості, наприклад, у повір’ях “Про цвітну діву”: “Тоді взяв Бог да наслав на Адама сон, да як заснув Адам, до Бог узяв да й з рожі сотворив жінку, да й положив її коло Адама”. Повернення людини до раю теж пов’язане із “цвітною дівою”: “...а колись Бог дасть, що од туєї жінки, що з цвіту, народиться Син Божий, то він вас знов упустить у рай” [7, 156].

Отже, ймовірно, що іконописці-аматори, користуючись традицією та часто не усвідомлюючи глибинного змісту символу, заміщували ним образи янголів, архангелів, складних композицій. Безумовно, квітка є своєрідним декором ікони, який водночас слід розуміти “сигнатурою Богородиці”. Відтак одним із поширених орнаментальних елементів у композиціях народних ікон Полісся Чернігівщини і Київщини є велика квітка. Вона використовується у фланкуванні, обрамленні постатей святих або у декорванні ликів та одягу.

Існує кілька типів просторово-пластичного і колористичного вирішення образу-символу квітки в народній іконографії. Одним з таких є моделювання квітки на тлі народних ікон Чернігівщини, що нагадує своєю формою мальву або півонію, обрамлених листям, і є зразком негеометричного ізоморфного трактування рослинних зображень. Подекуди воно тяжіє до натуралістичності, що відповідає прагненням наївних малярів до реалізму. З іншого боку, асоціативно-номінальна властивість елемента квітки дає підстави до конгруентності з геометризаними формами мотиву “квітки” в орнаментах вишивки різьбярства, гончарних розписах як до прототипу. Цей елемент у компо-

зиціях народних ікон виконує подвійну функцію – з одного боку, декоративно-конструктивну, а з іншого – метафоричну, тобто символізує “сигнатуру Богородиці”. Іншу групу просторово-пластичного вирішення образу квітки репрезентують ікони Чернігівщини, де усі складові є акцентованими: листя сплітається в єдиний вінок, у центрі якого рожева куля з пробілами. Листя теж позначене білим контуром, згорнутим волотою таким чином, що перетворюється на пелюстки квітки. Наділений інтенцією до геометричності, орнаментальний знак несе в собі полісемантичне образно-сміслову навантаження символу Світового дерева. У композиціях ікон з Київщини він набуває форми квіткового пуп’янка або “яблучка”, позначеного пробілом-полиском в оточенні зеленого стилізованого листя. У цих іконах елемент “квітка” набуває характеру геометричної умовності, котра матеріалізується у місцево-традиційних видових варіантах. Так, деякі орнаментальні елементи мають квіткоподібний центр, що відіграє факультативну роль, а вигнуті листя й тичинки становлять основну складову, що набуває ознак мотиву “хреста” (за народними назвами Київщини, що їх зібрав М. Р. Селівачов, “хрест”, “хрещата”) [8, 75]. У деяких народних іконах Східного Полісся квітка набуває специфічних оригінальних форм: в’юночкою галузки з листям та малими червоними або рожевими квіточками, яка оздоблює чоло св. Варвари, одяг Богородиці. Еквівалентний мотив у орнаменті називається “косиці”, купки дрібних квітів, що складаються у різноманітні конфігурації: ромб, хрест, в’юнок тощо. Увагу привертають і квіти, у яких акцентований центр гранично наближений до геометризованої форми орнаментального мотиву “рожі”, розетки на вісім і більше пелюсток. Символічний зміст пісенного образу та орнаментального мотиву “квітки” в композиціях народних ікон зводиться до вираження краси, чистоти, цноти, святості, тобто до сигнатури, знаково-сміслові системи образу Богородиці.

Сигнатура Богородиці продовжує наверх до української метарелігійності й панестетизму митців і дослідників, які в знаково-символічних елементах Пріснодіви Марії вбачають сучасні сенси, освячені православною і народною традицією. Семантика богородичного образу впорядковує сакральний простір духовного життя народу, світовідношення якого є СВЯТО-відношенням і вибудовує свій власний український SACRUM [9].

### Примітки

1. *Личкова В.* Sacrum як ідея ставлення до свята в українській філософії мистецтва // Філософська думка. – 2003. – № 6; 2003. – № 1.

2. *Кримський С.* Під сигнатурою Софії // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5-6.
3. *Личковах В.* Дивосад культури: Вибрані статті з естетики, культурології, філософії мистецтва. – Чернігів, 2006.
4. *Пархоменко І.* Українська Богоматір. Буклет. – К., 1992. – Б.с.
5. *Креховецький Яків.* Богослов'я в українській іконі. – Львів, 2005.
6. *Топоров В.* Святость и святыя в русской духовной культуре. – СПб., 2000. – Т. 1. – 596 с.
7. *Чубинський Г.* Мудрість віків: У 2 кн. – К., 1995.
8. *Селівачов М. Р.* Домінантні мотиви Української народної орнаментики (кінець ХІХ–ХХ ст.) // Народна творчість та етнографія. – 1990. – № 2.
9. *Личковах В.* Український SACRUM: світовідношення як святовідношення // Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадянського самовизначення. – Чернігів, 2006.

*Оксана Марченко*

**ТА, ЩО МОЛИТЬСЯ ЗА ВЕСЬ СВІТ  
(образ Богородиці в культурі Давньої Русі)**

**В**ідомо, що саме Києво-Печерська лавра, разом з Іверією, Афоном та Серафимо-Дивеевським монастирем знаходиться під особливим заступництвом Божої Матері, є її земним уділом. І тільки про київську землю вона сказала: “Хочу церкву собі спорудити в Києві і хочу жити в ній”. Так з’явився величний собор Києво-Печерської лаври, якому присвячено безліч творів, у тому числі книг та публікацій [1; 2, 75-82, 299-306].

На честь Богородиці був освячений і перший кам’яний храм Києва – зведена грецькими майстрами наприкінці Х ст. двадцятип’ятиглава Десятинна церква [3]. А церква Успіння Богородиці Пирогошої стала першою будівлею у Києві, спорудженою повністю із цегли, без використання каменю.

Неможливо не пригадати і Софію Київську, її мозаїки, зокрема величну шестиметрову постать головного вівтаря – знамениту Оранту (Молитовницю). Недаремно в народі побутувало повір’я – доки стоїть у Софії Оранта, доти стоять й Київ [4; 5; 6].

Щодо іконографії Богоматері, то ця тема практично невичерпна, бо ікона на нашій землі завше мала особливі функції. Вона була не тільки образом для моління, а й книгою, за допомогою якої навчаються, і супутником життя, і святинею, і головним багатством, яке передавали у спадок з покоління в покоління. Ікони Богородиці тим більше були улюблені, що її образ близький народній душі, доступний, йому відкривалося серце, можливо, навіть більше, ніж Христу. Це відбувається часом тому, що в народній свідомості панують атавістичні уявлення про Бога – Грізного Суддю і Богоматір – вічну Заступницю, здатну пом’якшити гнів Божий.

Значна кількість видань присвячена як загальному огляду цієї теми, так і опису окремих ікон [7]. Найбільш повно, на наш погляд, ця тема розкрита у працях “Образ Богородицы в русской иконографии” Ірини Костянтинівни Язикової [8, 86-103] та “Основы иконографии Богородицы” Юрія Григоровича Боброва [9, 205-232]. Окрім того, не можна не згадати таких авторів як Никодим Павлович Кондаков, і, зокрема його працю “Иконография Богоматери” [10], Микола Петрович Ліхачов, у тому числі його роботу “Историческое значение италогреческой иконописи. Изображение Богоматери в произведениях италогреческих живописцев и их влияние на композиции некоторых

прославленных русских икон” [11], Віктор Микитович Лазарев та його праці “Этюды по иконографии Богоматери” [12, 275-329] і “Русская иконопись от истоков до начала XVI века” [13] та багатьох інших. Хочу також звернути вашу увагу на книгу “Живопись Древней Руси XI – начала XIII века. Мозаики. Фрески. Иконы” [14].

Але образотворче мистецтво завжди було присвячене спільним з писемністю сюжетам і темам. Першоджерелами позабіблійних відомостей про життя Богородиці з’явилися ранньохристиянські апокрифи. Досить відомим у давньослов’янській писемності став апокриф “Ходіння Богородиці по муках”, що є перекладом і почасти переробкою грецького “Одкровення Пресвятої Богородиці”. У творі Богородиця просить для засуджених грішників у пеклі деяке полегшення їхньої долі. Надрукований він був у третьому випуску “Памятников старинной русской литературы, издаваемых графом Григорием Кушелевым-Безбородько” [15, 118-124]. Про його популярність свідчить цілий ряд статей, присвячених цьому апокрифу – в журналах “Христианское чтение”, “Отечественные записки”, у книзі В. В. Милькова “Древнерусские апокрифы” [16, 582-626; 17, 289-324; 18, 335-360] та ін.

Окрім цього твору, у вищезгаданих “Памятниках старинной русской литературы” можна ознайомитися також з апокрифом “Сон Богородиці” [19, 125-128]. Зазначимо, що це один з найвідоміших у народній традиції Давньої Русі сюжетів про Божу Матір. Він відомий і як апокриф – прозова розповідь, що існує в основному як рукописний текст, і як замовляння, що має своєю метою оберекти від лихого ока або зцілити від недуги, і як духовний вірш – поетичний твір, що описує страждання Христа, які пророче насилилися Богородиці. А у розділі “Повести религиозного содержания, древние поучения и послания, извлеченные из рукописей Николаем Костомаровым” надрукована “Повесть о Выдропусской иконе Божией Матери” [20, 180-183].

Багатьох зацікавлять такі книги як “Нотный обиход Киево-Печерской Успенской Лавры” [21, 61, 84, 236], зокрема її частини “Богородица, Дево, радуйся”, “Тропарь Богородичен”, “Преблагословенна еси, Богородица Дево” та “Збірник песней церковних”, зібраний отцем Омеляном Козаневичем, куди увійшли пісні-молебні до Пресвятої Діви Марії [22, 73-123].

І, насамкінець, хочу звернути вашу увагу на книгу “Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы с изложением пророчеств и прообразований, относящихся к Ней, учения Церкви о Ней, чудес и чудотворных икон Ея, на основании Священного Писания, свидетельств св. Отцов и церковных преданий” [23]. Цінність її у тому, що окрім інших матеріалів, тут вміщено бібліографічні нотатки про цер-

ковно-слов'янську та російську літературу присвячену Богоматері, усього 263 позиції описів книг та статей з періодичних видань.

Огляд літератури, присвяченої Богородиці, можна продовжувати ще досить довго, але, як казав відомий класик “нельзя объять необъятное”. Отже, запрошуємо вас до Національної історичної бібліотеки України і, зокрема до відділу стародрукованих, рідкісних та цінних книг, де ви зможете ознайомитися з цими виданнями та іншими матеріалами за темою конференції.

### Примітки

1. *Сіткарьова О. В.* Успенський собор Києво-Печерської лаври: до історії архітектурно-археологічних досліджень та проекту відбудови. – К., 2000. – 232 с.: іл.

2. Матеріали до бібліографії Києво-Печерської лаври: наук.-допом. бібліогр. покажч. – К., 2006.

3. Церква Богородиці Десятинна в Києві: до 1000-річчя освячення. – К., 1996. – 224 с.: іл.

4. Собор Святої Софії в Києві / Авт. тексту Г. Н. Логвин, упоряд. Г. Н. Логвин, Н. Г. Логвин. – К., 2001. – 352 с.

5. Національний заповідник “Софія Київська” / *Н. Куковальська*. – К., 2009. – 222 с.

6. *Лазарев В. Н.* Мозаики Софии Киевской. – М., 1960. – 213 с.: ил.

7. Чудотворна ікона Холмської Богородиці. Повернення з небуття. – Луцьк, 2003. – 36 с.: іл.

8. *Языкова И. К.* Образ Богородицы в русской иконографии // *Языкова И. К.* Богословие иконы. – М., 1994.

9. *Бобров Ю. Г.* Основы иконографии Богоматери // *Бобров Ю. Г.* Основы иконографии древнерусской живописи. – СПб., 1995.

10. *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери: В 2 т. – СПб., 1914–1915.

11. *Лихачев Н. П.* Историческое значение итало-греческой иконописи. Изображение Богоматери в произведениях итало-греческих иконописцев и их влияние на композиции некоторых прославленных русских икон. – СПб., 1911. – 287 с.

12. *Лазарев В. Н.* Этюды по иконографии Богоматери // *Лазарев В. Н.* Византийская живопись. – М., 1971.

13. *Лазарев В. Н.* Русская иконопись от истоков до начала XVI века: В 6 кн. – М., 1983. – 538 с.: ил.

14. *Салько Н. Б.* Живопись Древней Руси XI – начала XIII века. Мозаики. Фрески. Иконы. – Л., 1982.

15. Хожение Богородицы по мукам // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородько. – СПб., 1862. – Вып. 3.

16. Хожение Богородицы по мукам // *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. – СПб., 1999.

17. *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в Древней Руси // Христианское чтение. – 1888. – Ч. 2.

18. Сказание о Хождении Богородицы по мукам // Отеч. зап. – 1856. – № 115.

19. Сон Богородицы // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородько. – СПб., 1862. – Вып. 3.

20. Повесть о Выдропусской иконе Божией Матери: повесть душеполезная о чудотворном образе Пресвятыя Богородицы, иже в Новгородской области в веси нарицаемой Выдропуск, в храме святого великого мученика Христова Георгия // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородько. – СПб., 1862. – Вып. 4.

21. Нотный обиход Киево-Печерской Успенской Лавры. – К., 2000. – Ч. А. Всенощное бдение: партитура.

22. Песни молебни до П. Д. Марии // Збірник песней церковних / Зібрав о. О. Козаневич. – Жовква, 1898.

23. Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы с изложением пророчеств и прообразований, относящихся к Ней, учения Церкви о Ней, чудес и чудотворных икон Ея, на основании Священного Писания, свидетельств св. Отцов и церковных преданий. – М., 1904.



*Мар'яна Нікітенко*

**ОБРАЗ БОГОМАТЕРІ – “ЛЕСТВИЦІ НЕБЕСНОЇ”  
В ІЄРОТОПІЇ ВЕЛИКОЇ ПЕЧЕРСЬКОЇ ЦЕРКВИ**

*“...блаженным делает не только открытие истины,  
но и исследование ее само по себе”*

(Блаженный Августин. Про порядок)

**П**ротягом багатьох століть Києво-Печерська лавра розбудовувалася як велика православна святиня. Основні сакральні осередки знаменитої чернечої обителі – печери та храми є не лише “акцентами” та “домінантами” її архітектурного ансамблю, а передусім – наочним втіленням глибоких символічних концепцій середньовічного світогляду. За середньовіччя сам процес забудови людиною будь-якої території означав створення нею сакрального простору. Для позначення цього феномену в сучасну науку введено термін “ієротопія”, який поєднує два грецьких слова “ієрос” (священний) та “топос” (місце, простір).

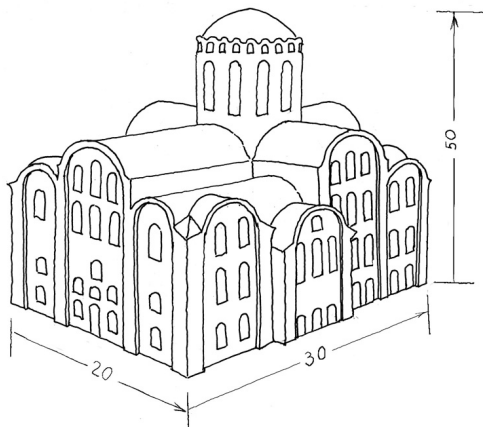
Фундаментальні дослідження принципів розбудови сакральних просторів за середньовіччя дозволили вченим усвідомити, що деякі явища візуальної культури можуть адекватно усвідомлюватися лише на рівні образів-ідей, які запропоновано називати образами-парадигмами. Образ-парадигма не був пов'язаний з ілюстрацією якогось конкретного тексту, хоча і мав велику кількість літературно-символічних змістів. Образ-парадигму бачили та впізнавали, проте він не був принципово формалізований у вигляді образотворчої схеми або логічної конструкції. У якомусь сенсі він нагадував метафору, яка втрачає зміст під час переказу або розділенні на складові елементи. Натомість для візантійців, так само, як і для русичів, таке “нераціональне” та водночас “ієро-пластичне” сприйняття світу було найбільш адекватним засобом осягнення його божественної суті.

Отже, спираючись на висновки ієротопічних досліджень, ми поставили за мету визначити головні образи-парадигми, втілені в ієротопії (у сакральному просторі) Великої Печерської церкви.

У науці неодноразово зверталася увага на те, що Велика Печерська церква слугувала сакральним та архітектурним взірцем для багатьох інших храмів Давньої Русі [5, 29; 6, 25-36; 12, 17-23]. Д. Лихачов відзначав особливий зв'язок Великої Печерської церкви з повітряною стихією, яка, згідно з віруванням Церкви є місцем дії Пресвятої Богородиці. Сама ж Пресвята Діва у християнській традиції символізує “Лествицю Небесну” [12, 17-23].

Услід за Б. Раушенбахом, Д. Лихачов висловив припущення про сакральне значення чисел, що були втілені в архітектурному образі Успенського собору. Ці числа подані у патериковому “Слові” про створення Великої Печерської церкви. Згідно з ним, головні параметри храму мали бути виміряні золотим поясом, який зняв з монументального Розп’яття у себе на батьківщині варяг Шимон. Пливучи морем із Скандинавії на Русь, Шимону було видіння: у небі йому явився образ майбутнього храму та визначені його розміри: “И якоже видѣхом, величествомъ и высотой, размеривъ поясомъ тѣмъ златымъ, 20 въ ширину и 30 въ дълину, а 30 въ высоту, стѣны съ вѣрхомъ 50” [1, 3]. Тобто ширина храму мала дорівнювати 20 поясам Шимона, довжина та висота – 30 поясам, висота ж стін разом з куполом – 50 поясам.

Услід за Б. Раушенбахом, Д. Лихачов звернув увагу на те, що в процесі складання головних параметрів Успенського собору читається число “100”. І справді, якщо ми складемо показники ширини собору (20 поясів), його довжини (30 поясів) та висоти (50 поясів), отримаємо “100” [12, 22] (іл. 1).



Іл. 1. Параметри ширини, довжини та висоти Великої Печерської церкви

Це спостереження вчених є концептуально важливим для нашої теми з огляду на середньовічну практику надання глибокого символічного значення числам. З давніх часів різні види діяльності людини – теологія, богослужіння, філософія, музика, література, архітектура, мистецтво, історіософія, астрологія, медицина, магія у всіх її видах, народні звичаї та ритуали були пов’язані з застосуванням

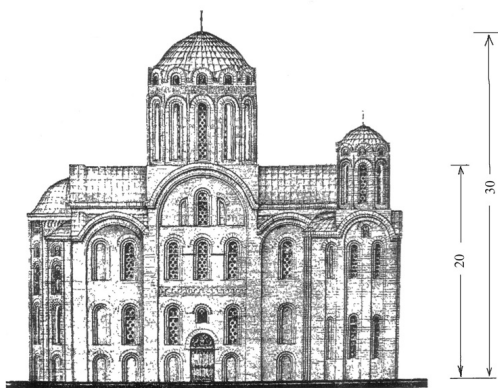
нумерологічних знань. Системи священних чисел, які склалися у давньогрецькій, давньоєврейській та інших культурах Середземномор’я, були частково засвоєні, частково переосмислені та в цілому отримали новий містико-символічний зміст у християн. Зрозуміло, що у християнській середньовічній культурі священні числа трактувалися інакше, ніж у язичницькій. Передусім це було обумовлено тим, що найголовнішим та абсолютно авторитетним джерелом для християнської нумерології була Біблія, наповнена найрізноманітнішими числовими

знаками-символами. Серед найбільш часто застосовуваних, типових помітно виділяються, наприклад, числа “3”, “4”, “5”, “7” та кратні їм “10”, “12”, “30”, “40”, “50”, “70”, “100” [26, 568-569; 30, 1255-1259]. Завдяки Біблії та її осмисленню через екзегезу та герменевтику у християнстві була розроблена досить широко відома та широко визнана система символічної інтерпретації чисел як таких. Теоретичну базу для сакралізації та символізації чисел склали окремі праці чи навіть думки деяких ранньосередньовічних богословів та екзегетів: Тертуліана, Лактанція, Амвросія Медиоланського, Блаженного Августина, Андрія Кесарійського, Блаженного Ієроніма, Бенедикта Нурсійського, Григорія Двоєслова (Великого), Ісидора Севільського, Іоанна Дамаскіна, Іринея Ліонського, Діонісія Ареопагіта, Євсевія Кесарійського, Григорія Богослова (Назіанзіна), Максима Сповідника, Боеція, Климента Олександрійського [25, 657-658; 7, 92; 24; 3; 4; 10; 14, 100, 102, 104, 134, 165, 168, 215, 230, 231, 268, 271; 27, 576-578; 23, 54-68; 4, 286-306; 8, 288-291; 29, 52-54].

Дуже важливо зазначити, що за Середньовіччя священні числа свідомо інкорпоровалися у сакральні тексти, ікони, в архітектуру та іконографічні програми храмів; цьому є безліч прикладів. Вивченням символіки чисел, присутньої у творах давньоруської літератури займався В. Кирилін. Вчений побіжно розглядав у цьому ключі і Києво-Печерський патерик [9]. Проте цінна інформація, яку приховують сакральні числа, вміщені у патериковому “Слові” про створення Великої Печерської церкви, ніколи не була застосована до тлумачення архітектурно-художньої образності самого храму. Та все ж, існування цього досі не усвідомленого у науці зв’язку між нумерологією Патерика та архітектурним вирішенням Великої Печерської церкви, на нашу думку, є дуже вірогідним.

Слід сказати, що вивченню ієротопії Успенського собору саме крізь призму християнської нумерології присвячена низка наших праць. Ця проблема, як одна із складових частин дослідження ієротопічного процесу у ранньому Києво-Печерському монастирі (XI – початок XII ст.), розглянута і в нашій монографії, котра зараз знаходиться у друку [15, 159-164; 16, 151-157; 18, 101-119; 19, 194-207; 20, 454-487; 21, 103-106; 17].

У контексті усвідомлення основної інтенції автора патерикового “Слова” про створення Великої Печерської церкви, слід, передусім, зазначити: *головний семантичний зміст будь-якого християнського храму полягає в тому, що він містично уособлює Небесний Єрусалим*. Таке бачення мало, передусім, біблійний прецедент. Зокрема у книзі пророка Єзекіїля головні виміри Єрусалимського храму – символу Небесного Єрусалима містично дорівнюють числу “100” (41:13-15).



Лл. 2. Параметри висоти Великої Печерської церкви

Симптоматично, що середньовічні богослови уподібнювали число “100” Небесному Єрусалиму, де у блаженстві перебувають праведники. Зокрема в такому сенсі тлумачить це число середньовічний богослов, екзегет та історик (672/73–735) Беда Високоповажний, який спирається на “авторитет греків”, тобто візантійців, до яких весь час апелює [31, 83].

Нумерологічна концепція цього автора не була його власним творчим доробком, а будувалася на “числовій теорії” Середньовіччя взагалі. Підґрунтям “нумерологічного богослов’я” Беди були творіння Отців Церкви: блж. Августина, блж. Ієроніма, Ісидора Севільського та ін.

Для нас є важливим той факт, що “100” як число-символ “Небесного Єрусалима” втілювалося і в архітектурі середньовічних храмів, зокрема і у найдавніших храмах Київської Русі. Так, згідно з дослідженнями Н. Нікітенко, 100-футовий розмір головних величин центрального ядра Софії Київської символізує Божественну повноту та досконалість Небесного Єрусалима [22, 192]. І це переконує, оскільки число “100” символізує цілісність Універсуму як впорядкованого Богом Космосу.

З вищесказаного стає зрозумілим, що *головним образом-парадигмою Великої Печерської церкви є Небесний Єрусалим, і цей образ втілено у патериковому “Слові” завдяки додаванню головних параметрів храму один до одного*. Цей висновок має концептуальне значення в контексті прочитання числової символіки Великої Печерської церкви. Вочевидь, різні образи-парадигми, які вміщував цей храм, усвідомлювалися завдяки сакральним числам, котрі *утворювалися внаслідок додавання ширини, довжини та висоти Успенського собору у різних комбінаціях*. Однак, безумовно, самі ці комбінації носили глибоко продуманий, з точки зору середньовічної образної системи, характер.

Важливо, що подібний підхід, коли числа, що лежали в основі числових параметрів храму, додавалися, множилися, або “теософськи скорочувалися”, був властивим для середньовічного богослов’я. Зокрема Беда Високоповажний, витлумачуючи параметри храму Соломона, у шостому розділі першої книги “De templo” пише: “І дім, кот-

рий цар Соломон збудував Богу, мав 60 футів у довжину, 20 – у ширину та 30 – у висоту” [31, 38]. Число довжини храму – “60”, згідно з Бедою, дорівнює числу “6” та означає стійкість Святої Церкви, а також напружену роботу будівничих. Число футів, покладених у ширину храму – “20” Беда уподібнює числу “2”, яке означає любов до Бога та ближнього. Висота храму – 30 футів, згідно з Бедою, дорівнює числу “3” та символізує Святу Трійцю – вершину усіх надій та сподівань. Як зазначає богослов, кожне з цих чисел (“6”, “2”, “3”) у Біблії помножене на 10, оскільки тільки завдяки вірі та виконанню 10 заповідей Закону можна досягти спасіння та вічного життя [31, 22-23].

У наших попередніх дослідженнях ми доводили, що описаний у патериковому “Слові” процес обмірів Великої Печерської церкви, з одного боку, передає динаміку літургійного руху і уособлює богослужіння у вітарі, яке здійснюється проти годинникової стрілки і означає звернення людини у молитві до Христа, її поступ до духовного вдосконалення.

З іншого боку, цей рух до досконалості (від гіршого до кращого), за середньовічними просторовими уявленнями, має відбуватися з півночі на південь, та із заходу на схід. Адже сторони світу за Середньовіччя мали різне релігійно-моральне значення. Південь вважався кращим за північ, а захід протиставлявся сходові, як пекло та рай. Рух у географічному просторі уявлявся переміщенням вертикальною шкалою релігійно-моральних цінностей, верхній щабель якої знаходився на небі, а нижній – у пеклі [13, 239-249].

Якщо у патериковому “Слові” про створення Великої Печерської церкви наводяться спочатку параметри ширини Успенського собору, а потім його довжини та висоти, це означає, що рух відбувається спочатку з півночі на південь уздовж західного фасаду, потім із заходу на схід уздовж південного фасаду і, нарешті, від підлоги до zenіту купола, що, вочевидь, втілює ідею переходу душі в Небесний Єрусалим. Сам же Небесний Єрусалим означає “кінцевий пункт” цього руху, уособлюваний числом “100”. Причому рух із півночі на південь (уздовж західного фасаду) та із заходу на схід (уздовж південного фасаду) храму у даному випадку ототожнюється з рухом знизу вгору (з землі на Небо) [18, 110-111]. Тобто параметри ширини (20 поясів) та довжини (30 поясів) Великої Печерської церкви у містичному плані уподібнюються до параметрів її висоти (50 поясів), а через це храм прообразує Небесний Єрусалим, котрий, за Одкровенням св. Іоанна Богослова, за своєю формою є кубом (Об. 21:16).

Подібне бачення, коли між різними числами, що усвідомлювалися у семантичному ключі, ставився знак рівняння, є притаманним для

середньовічної числової метафізики. Яскравим прикладом цього є сприйняття параметрів висоти Великої Печерської церкви, які насправді дорівнювали 30 поясам Шимона, проте у Патерику подане інше число – “50” (іл. 2). Річ у тому, у даному випадку частина (висота стін храму, без купола), котра складала 20 поясів, була додана до реальної висоти храму (30 поясів), внаслідок чого й утворилося число “50”. Тобто, по-перше, частина у містичному плані дорівнювала цілому, а по-друге, вона додавалася до цілого, утворюючи інше число. Це число мало глибокий символічний зміст, на чому ми окремо зупинилися у попередніх дослідженнях [18, 112-113].

Цікавим виявляється застосування усіх цих середньовічних уявлень до головних числових параметрів Великої Печерської церкви. Тож, у процесі їхнього складання утворюються три числа: “70” (ширина + висота), “80” (довжина + висота) та “100” (ширина + довжина + висота). Ці три числа “70”, “80” та “100” за правилами теософського скорочення, дорівнюють числам “7”, “8” та “10” [18, 116] (іл. 1).

На наш погляд, кризь призму чисел “7”, “8” та “10”, які згідно з Патериком є втілені у головних параметрах Великої Печерської церкви, яскраво просвічує образ-парадигма Богородиці – “Лествиці Небесної”. У Ветхому Завіті “Лествиця” від землі на Небо явилася патріарху Якову, як прообраз Пресвятої Богородиці. Ця подія згадується у першій паремії свята Успіння Богоматері. У другій паремії Успенського свята змальовується бачення пророком Єзекіїлем зачинених дверей храму Небесного Єрусалима, які також прообразують Богоматір [28, 38]. Образна паралель: патріарх Яків – “Врата Небесні” – “Лествиця Небесна” зустрічається і в Житті прп. Феодосія, де йдеться про вибір місця для будівництва храму, присвяченого Пресвятій Богородиці [1, 64].

Припускаємо, що у священних вимірах Великої Печерської церкви втілено образ “Лествиці” Небесного Єрусалима, описаної пророком Єзекіїлем. Згідно з пророцтвом, “Лествиця Небесна” символічно співвідноситься з числами – “7”, “8” та “10”. Так, саме 7 східців ведуть до воріт “зовнішнього двору” Небесного Єрусалима (Єз. 40:20-26). Це число Богоматері-Церкви, яке “читається” з західного та східного фасадів Успенського собору.

За Єзекіїлем, 8 східців ведуть до воріт “внутрішнього двору” Небесного Єрусалима (Єз. 40:31-37). Це число “читається” з бічних фасадів Великої Печерської церкви. Воно означає явлення Небесного Єрусалима на землі – останній етап земної історії – “нескінченний день восьмий”.

І, нарешті, до притвору храму Небесного Єрусалима, згідно з Єзекіїлем, ведуть 10 сходин (Єз. 40:49). У вимірах Успенського собору це

число є сумою всіх складових у сприйнятті руху вздовж західного та південного фасадів та від долівки до зеніту бані. Як ми побачили вище, це число “100”, що уособлює “Божественну повноту” позаземного міста і вміщує в собі всі інші числові параметри Успенського храму. Найбільш вражаючим є те, що сума всіх параметрів, які в архітектурно-художньому образі Успенського собору втілюють ідею “Небесної Лествиці”, чи “Лествиці” Небесного Єрусалима, становить код числа “7”, адже дорівнює числу “25” ( $7+8+10=25$ ), котре за правилами теософського скорочення, є семантично подібним сімці ( $2+5=7$ ), яка знову ж таки символізує Богородицю – “Лествицю Небесну”.

Ми переконані, що напружений рух до досконалості втілений саме у вимірах довжини та висоти Великої Печерської церкви. Довжина та висота храму співвідносяться між собою у символічному плані, адже обидва параметри дорівнюють 30 поясам Шимона. Вочевидь, рух із заходу на схід, уособлюваний довжиною храму, є семантично подібним до руху від землі на Небо, позначеного висотою храму. Цей рух, що в містичному плані дорівнює числу “30”, або “3”, можна розуміти в контексті найвідоміших творінь Отців Церкви. Зокрема шлях духовного удосконалення людини описаний знаменитим ігуменом Синайського монастиря прп. Іоанном Лествичником (VII ст.) у його знаменитій “Лествиці, що зводить на небо”. Цей твір, добре відомий на Русі, у монастирях сприймався посібником для подвижника. Св. Іоанн Лествичник описував “как бы лествицу утвержену, возводящую подвижников до небесных врат целыми и невредимыми, безопасными для падения” [11, 4]. Життя ченця, згідно з прп. Іоанном, уявлялося безперервним підйомом сходами духовного самовдосконалення, що має 30 “етапів”, на яких душа навчається боротьбі з пороками та пристрастями. Крім того, це сходження порівнюється з досягненням “полноты возраста Господня”, оскільки “Лествиця” має 30 сходинок, що асоціюються з роками Христа, проведеними Ним на землі [11, 470]. У відповідності з цим баченням, св. Андрій Критський у “Слові” на Успенське свято говорить, що усвідомлення християнином події Успіння Богородиці відбувається в процесі духовного “сходження” у чеснотах: “взойдя в мужа совершенна, в меру исполнения возраста Христова” [28, 98]. Як відомо, Христос вийшов на проповідь у 30 років і здійснював своє служіння впродовж 3 років. Отже бачимо, що духовне сходження християнина у св. Андрія Критського також пов’язується з числами “30” та “3”. Причому це сходження співвідноситься з головною думкою свята Успіння Богоматері, Яка усвідомлюється “Лествицею Небесною”.

З іншого боку, число “30” ототожнювалося середньовічними богословами з числом “3” і символізувало Святу Трійцю та процес

сходження до Неї (або, радше, входження у Неї), тобто – обоження-теозіс [31, 22-23]. Спасіння усвідомлюється у Церкві як досягнення душею Царства Небесного – Небесного Єрусалима. Як ми говорили вище, у нумерологічній концепції Великої Печерської церкви образ-парадигма Небесного Єрусалима втілено за допомогою сакрального числа “100”. Тож символіка числа “30”, або “3”, що читається у параметрах довжини та висоти Печерської церкви, співвідноситься з символікою числа “100” – “універсальним” виміром цього храму. Відтак, згідно з середньовічною числовою метафізикою, частина у містичному сенсі дорівнює цілому, що також можна розуміти в контексті ідеї обоження, тобто поєднання людини з Богом, сходження до Святої Трійці “Лествицею” духовного вдосконалення.

### Примітки

1. Києво-Печерський патерик / Підгот. тексту, передм. та прим. Д. Абрамовича. – К., 1991.
2. Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. – Кн. 3. – Творения блж. Иеронима Стридонского. – Ч. 2. – К., 1879.
3. Там же. – Кн. VII, IX, X, XII, XIV, XVIII. – Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. – Ч. 1-6. – К., 1879–82.
4. *Брагинская Н. В.* Эон в “Похвальном слове Константину” Евсевия Кесарийского // Античность и Византия. – М., 1975.
5. *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV вв. – Т. 1. – М., 1961.
6. *Воронин Н. Н., Раппопорт П. А.* Зодчество Смоленска XII–XIII вв. – Л., 1979.
7. *Дионисий Ареопагит.* Божественные имена // Мистическое богословие. – К., 1991.
8. История эстетической мысли: В 6-ти т. – Т. I.
9. *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). – СПб., 2000.
10. *Климент Александрийский.* Строматы. Книга 6. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://khazarzar.skeptik.net/books/clem\\_al/stromata/index.htm](http://khazarzar.skeptik.net/books/clem_al/stromata/index.htm)
11. Лествица, возводящая на Небо, преподобного Иоанна Лествичника, игумена Синайской горы. – М., 2002.
12. *Лихачев Д. С.* Градозащитная семантика Успенских храмов на Руси // Успенский собор Московского Кремля. – М., 1985.
13. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история. – М., 1996.
14. *Максим Исповедник.* Творения. – Кн. 2: Вопросы-ответы к Фалассию. Часть 1: Вопросы I-LY. – М., 1993.



15. *Никитенко М. М.* Сакральний модуль Успенського собору Києво-Печерської лаври // Могиллянські читання 2006. – К., 2007. – Ч. 1.
16. *Нікітенко М. М.* До джерел сакральної топографії Києво-Печерської лаври // Велика Успенська церква Києво-Печерської лаври. Слід у віках. Матеріали міжнародної наукової конференції 1–2 жовтня 2001 р. – К., 2002.
17. *Нікітенко М. М.* Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X – початок XII ст.). – К., 2010. Наукова монографія (готується до друку).
18. *Нікітенко М. М.* Семантика архітектурно-художнього образу Великої Печерської церкви // Лаврський альманах. – К., 2008. – Вип. 20.
19. *Нікітенко М. М.* Семантика архітектурно-художнього образу Великої Печерської церкви // Науковий збірник присвячений 900-літтю Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. Матеріали науково-практичної конференції “Михайлівський Золотоверхий монастир: історія кризь століття”. Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, Київська Православна Богословська Академія. – К., 2008.
20. *Нікітенко М. М.* Успенський собор Києво-Печерської лаври в контексті ієроtopічного бачення // Просемінарій. Медієвістика. Історія Церкви, науки і культури. – К., 2008. – Вип. 7. До ювілею професора Василя Іринаровича Ульяновського.
21. *Нікітенко М. М., Нікітенко Н. М.* Щодо сказання про створення церкви Печерської // Могиллянські читання 1998. – К., 1999.
22. *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. – К., 1999.
23. *Садов А. И.* Знаменательные числа. – СПб., 1909.
24. Святого отця нашого Дионісія Ареопажита. Книга о церковній ієрархії // Писання св. отців и учителів Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослуження. – СПб., 1855. – Т. 1.
25. *Св. Иринея Лионский.* Против ересей: Книга 3 // Антология: Раннехристианские отцы Церкви. – Брюссель, 1978.
26. Симфонія, или Алфавитный указатель к Священному Писанию // New catholic encyclopedia. – Vol. X.
27. Слово на Пятидесятницю // Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собр. соч.: В 2-х т. Репринт. – Св.-Тр. Сергиева лавра, 1994. – Т. 1.
28. *Скабалланович М.* Успение Пресвятой Богородицы. – К., 2003.
29. *Уколова В. И.* “Последний римлянин”. Бозцій. – М., 1987.
30. Числа // Словарь библейского богословия. – Брюссель, 1974.
31. Bede: On the Temple / Translated with notes by Sean Connolly with introduction by Jennifer O'Reilly. Translated Texts for Historians. – Volume 21. – Liverpool University Press.

*Оксана Прокон'юк*

**ОБРАЗ БОГОРОДИЦІ В ДАВНЬОРУСЬКІЙ  
ТА БАРОКОВІЙ РЕЛІГІЙНІЙ СВІДОМОСТІ  
(за матеріалами про посвяти  
храмів у Київській митрополії)**

**П**очаток масовому поширенню культу Богородиці та формуванню образу Богородиці в релігійній свідомості вірних поклали рішення Єфеського собору 431 р., що підтвердили шанування Марії як Богородиці. Витоки популярності культу Цариці Небесної в давньоруському християнстві дослідники вбачають у зв'язках Києва з Константинополем [8, 19; 2, 77-78; 3, 49-50]. Слід зазначити, що перший кам'яний храм у Києві – Десятинна церква, присвячувався саме Богородиці [16; 5, 305-312]. Утвердився культ Божої Матері в добу Ярослава Мудрого: Київ вважався “містом Богородиці”, вона ж його – “Патронесою”, а Києво-Печерський монастир – “...домъ святаыя Богородица, иже сама изволила създати...” [14, 72-81; 1, 71]. Показово, що вже в цей час фіксується переважання Богородичних храмів, аніж навіть Господніх, найчастіше вони зводилися як міські соборні [9, 27].

Займаючи вагомe місце в релігійній свідомості української людності, образ Богородиці мав здатність еволюціонувати. Певні спостереження над змінами образу Богородиці в давньоруській та бароковій релігійній свідомості, вдалося зробити завдяки реконструкції реєстру храмів Київської митрополії.

Нам вдалося реконструювати повний реєстр храмів, які функціонували в Київській митрополії у 1780–1783 рр. [13, 209-216]. Відповідно, створити необхідну інформаційно-статичну базу для подальшої аргументованої розмови про популярність тих чи інших культів на теренах Київської митрополії в добу Бароко, а то й більш раннього часу, оскільки в реєстрі є храми збудовані як у давньоруський час, так і в наступні століття, а також і в другій половині XVIII ст. Проблемність реконструкції полягала у відсутності джерел, які б відображали склад парафій чи спеціально подавали б списки храмів. У Київській митрополії XVIII ст. не було традиції фіксації інформації про храми та їх стан. Вимоги Св. Синоду чи світських установ надати інформацію з переліком храмів, як правило, ігнорувалися, а одиничні відомості, що все-таки були створені, очевидно, не збереглися. Проблемаю було й те, що Київська митрополія впродовж століття кілька разів змінювала свої кордони [12, 172-185].

У 1780–1783 рр. до складу Київської митрополії входила 21 протопопія: Старокиївська, Києво-Подільська, Києво-Печерська, Борзнянська, Глухівська, Прилуцька, Івангородська, Роменська, Воронізька, Гадяцька, Кролевецька, Пирятинська, Конотопська, Ічнянська, Трипільська, Козелецька, Ніжинська, Лубенська, Лохвицька, Опішнлянська та Зіньківська. Парафії Київської митрополії знаходилися у 8 з 10 полків Гетьманщини: Київському, Ніжинському, Прилуцькому, Чернігівському, Лубенському, Стародубському, Гадяцькому та Переяславському. На цій території у 1780–1783 рр. діяло 973 храми: соборні, ружні, кладовищні, домові та парафіяльні; до переліку не включені лише храми у монастирях, аналіз посвят яких потребує окремого розгляду. Реконструйований реєстр вміщує інформацію про посвяти та місцезнаходження усіх 973 церков. Він є максимально повним, цілком репрезентативним, територіально охоплює всю Київську митрополію.

З 973 храмів Київської митрополії (1780–1783) – 300 (30,8%) було присвячено Богородиці, що становить найбільшу кількість у порівнянні з іншими групами посвят. Кожна третя церква в Київській митрополії XVIII ст. підтверджувала особливе шанування Богородичного культу, віру в особливе заступництво Божої Матері. Серед Богородичних храмів домінують Покровські, їх 115 (11,8%), другу позицію займають храми, освячені на честь Різдва Богородиці – 82 (8,4%), Успенські – 77 (7,9%), Введенські – 13 (1,3%), Благовіщенські – 10 (1,02%), Покладення ризи Пресвятої Богородиці – 1 (0,1%), Казанської ікони Божої Матері – 1 (0,1%), Ікони Божої Матері “Живоносне Джерело” – 1 (0,1%).

Реєстр храмів Київської митрополії 1780–1783 рр. статистично доводить перевагу Покровських посвят над іншими Богородичними. Вони розосереджені географічно, властиві як для сільського, так і міського сакрального простору. Виняткове місце свято Покрови Пресвятої Богородиці посідає в сакральній культурі Києва: з-поміж 27 церков міста дві Покровські. Їх закладення припадає на кінець XVII ст., що відповідає часу активної популяризації культу Покрови Пресвятої Богородиці. Ймовірно, що в Києві це свято почали відзначати у 1103 р. з ініціативи київського князя Володимира Мономаха [4, 72-76]. Подальше його поширення і популяризацію на теренах Русі пов'язують з Андрієм Боголюбським, який активно будував Богородичні храми, зокрема поблизу Боголюбова була збудована церква Покрова Пресвятої Богородиці на Нерлі. В пам'ять заступництва Богородиці через її Володимирську ікону за військо князя в поході 1164 р. з ініціативи Андрія Боголюбського були встановлені свята – на честь Покрови Пресвятої Богородиці (1 жовтня) і Всемилоствитого

Спаса і Пресвятої Богородиці (1 серпня), після чого вони незмінно присутні в літургичному житті Руської Церкви [10, 393-397]. Далі на еволюцію шанування Богородиці, в українських землях, очевидно, мав вплив надзвичайно розвинутий у західнохристиянській традиції Марійний культ, носіями якого були поляки-католики. У XVII–XVIII ст. активними промоторами шанування Богородиці виступають козаки, які з особливим пієтетом розвивають Покровський культ. У XVII ст. свято стає одним з найголовніших у Запорозькій Січі, далі, разом із домінуванням в економічному, політичному, культурному та релігійному житті козаччини, поширюється в Гетьманщині. С. Плохій з цього приводу зазначає: “козацькій еліті й народній масі вдалося створити своєрідний та оригінальний тип культури, одним з багатьох складників якого став покровський культ” [11, 38-39].

Дослідники ж киеворуського періоду помічали зовсім інші тенденції в домінування Богородичних храмових посвят. У перші століття християнства на Русі місце найбільш поширеного серед Богородичних займав Успенський культ: 6 з 10 давньоруських єпископських кафедр та понад 30 міських парафіяльних соборів кінця XI–XIII ст. були присвячені Успінню, що вважається найдавнішим і найбільш значущим з усіх свят, встановлених Церквою на честь Богородиці [6, 55; 7, 53-62]. Не останню роль у поширенні Успенського культу займав духовний авторитет Печерського монастиря, в якому найбільш раннім є Успенський храм. Реєстр 1780–1783 рр. у більш давній міській сакральній культурі фіксує переважання Успенських храмів над усіма іншими Богородичними посвятами – (29 (11,7%)). Проте загалом на XVIII ст. ситуація, як уже вказувалося вище, змінюється на користь Покровських посвят.

Отже, у XVII–XVIII ст. Покровський культ, витіснив раніше більш значний, домінуючий у Давній Русі, – Успенський. Зважимо на те, що це два різні свята, з різним ідейно-смісловим навантаженням, різним сакрумом та різними орієнтирами. Якщо для Успіння Пресвятої Богородиці важлива “благодатність смерті”, то для Покрови Пресвятої Богородиці – “благодатність захисту”. Такі зміни в пріоритетах шанування наштовхують на думку про відображення в них зміни “релігійного коду”. Для соціуму Гетьманщини доби Бароко головною, очевидно, стає “благодатність захисту” Божої Матері, аніж приклад її “ідеального земного життя”, яке завершує “ідеальна смерть”. Окремий індивід і все суспільство прагнуть спокою, опори і заступництва [15, 143-159]. І це соціальне замовлення відображається в образі Богородиці, в якому важливими стають характеристики, властиві, насамперед, для Покровського культу.

## Примітки

1. Києво-Печерський патерик / Підгот. тексту, передм. та прим. Д. Абрамовича. – К., 1991.
2. *Александров А.* Об установлении праздника Покрова Пресвятой Богородицы в Русской Церкви // Журнал Московской Патриархии. – 1983. – № 11.
3. *Александрович В.* Старокиївський культ Богородиці-Заступниці і становлення іконографії Покрови Богородиці // *Medievalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* – К., 1995. – Т. 3.
4. *Воробйова І. П.* Києво-Печерська традиція вшанування Богородиці на Русі // Могилянські читання 2000. – К., 2001.
5. *Гордієнко Д.* Десятинна церква в Києві: проблема присвяти // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Львів, 2007. – Кн. 1.
6. *Кабанець Є. П.* Походження Успенської топоніміки Києво-Печерського монастиря // Лаврський альманах. – К., 1999. – Вип. 1.
7. *Кабанець Є. П.* Успенські церкви Давньої Русі (кінець X–XIII ст.) // Лаврський альманах. – К., 1999. – Вип. 2.
8. *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. – Петроград, 1915. – Т. 2.
9. *Мицько І.* До проблеми становлення популярних християнських культів в Україні // *Medievalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей.* – К., 1998. – Т. 5.
10. *Назаренко А. В.* Андрей Юрьевич Боголюбский // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – Т. 2: Алексий, человек Божий – Анфим Анхильский. – М., 2001.
11. *Плохій С.* Покрова Богородиці в Україні // Пам'ятки України. – 1991. – № 5.
12. *Прокоп'юк О. Б.* Адміністративно-територіальний устрій Київської митрополії у XVIII ст.: поділ на протопопії та парафіяльна мережа // Болховітінський щорічник 2010. – К., 2011.
13. *Прокоп'юк О. Б.* Реєстр храмів Київської митрополії (1780–1783 рр.): джерела, реконструкція, потенціал // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Львів, 2011. – Кн. 1.
14. *Ричка В. М.* Ідея Києва – другого Єрусалима – в політико-ідеологічних концепціях середньовічної Русі // Археологія. – 1998. – № 2.
15. *Скринник М.* Аксіологічний погляд на світоглядні основи українського бароко // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. – К., 1999. – Вип. 2.
16. Церква Богородиці Десятинна в Києві. До 1000-ліття освячення / Наук. ред. П. Толочко – К., 1996.

**НЕСТОР ЛІТОПИСЕЦЬ ТА ЙОГО “ПОВІСТЬ ВРЕМЕННИХ ЛІТ”**

**Н**естор – давньоруський письменник, агіограф кінця XI – початку XII ст., чернець Києво-Печерського монастиря. Народився 1056 р., сімнадцятирічним прийшов до Києво-Печерського монастиря, де й перебував протягом усього життя. Помер чернець, ймовірно, 1114 р. Автор “Чтений о житиях и о погубении Бориса и Глеба”, “Житія Феодосія Печерського”. Останній твір, хоч і присвячений першому ігумену Печерському Феодосію, проте в значній мірі є автобіографічним, і не лише долучив автора до “отари Феодосієвої”, але й спонукав його прийняти постриг. Пізніше став дияконом. Таким злетом у своєму житті Нестор мав завдячувати своїй ученості. Канонізований церковний письменник-історик Церквою, а пам’ять його – 27 липня за Юліанським календарем. Моці святого покояться в Ближніх (Антонієвих) печерах Києво-Печерської лаври. Нестор вважається одним із авторів “Повісті временних літ”, яка разом з “Чеською хронікою” Козьми Празького та “Хронікою та діяннями князів чи правителів польських” Галла Аноніма має фундаментальне значення для слов’янської культури.

“Повість временних літ” є одним із фундаментальних творів української літератури. Це не лише історична хроніка – “откуда есть пошла Русская земля, что в Киеве нача первее княжити и откуда Русская земля стала есть”, в якій патріотично викладено історію Церкви та головні віхи її становлення. Говориться про започаткування слов’янської грамоти, про хрещення рівноапостольної княгині Ольги, про перший руський храм та хрещення Русі. Відноситься до пам’яток XII ст. Цей звід відомий у складі низки літописних збірників, збережених у списках, серед яких кращими та найдавнішими є Лаврентіївський 1377 р. та Іпатіївський 20-х рр. XV ст. Літопис містить багато сказань, повістей, легенд, усних поетичних творів про різних історичних осіб та подій.

Іноді твір відносили до висловлювань Нестора, особливо в місцях від першої особи. Поставала досить детальна біографія – вказані рік та місце народження, час прибуття до монастиря, рік смерті та загальний вік (Міллер, Шлецер, Татищев, чернець Євгеній, архієпископ Філарет, чернець Макарій, Кубарев, Бутков, архієпископ Димитрій та ін.). Зараз, коли початковий літопис твору суперечить авторству Нестора, то й всі біографічні відомості потребують обмежувальних рамок. Але те, що Нестор був ченцем Києво-Печерського монастиря, і

що прибув він сюди за ігумена Стефана, який прийняв його, постриг та звів до сану диякона, – не потребує уточнень. Під час урочистого відкриття мощей Феодосія (1091) Нестор виступає одним з основних учасників процесу.

Житіє Нестора вперше знаходимо в слов'янському друкованому виданні Києво-Печерського патерика 1661 р., запозиченому з “Четьї-Мінеї” Димитрія Туптала: “преподобным отцем Печерским, ихже мощы в ближной и дальной пещере нетленно почивают”.

Мощі прп. Нестора відкрито почивають у Києві. Церква свято вшановує його як “богомудрого житий святых списателя первейшего и ревнителя о них доброго”, “времена и лета многочисудесныя церкве, житие и добродетели отец первоначальных писанием нам изъязвившего”. Зберігся його описовий портрет в іконописному оригіналі: “подобием сед, брада аки Богословля, не раздвоилась, на плечах клобук, в правой руке перо, а в левой – книга и четки, ризы преподобнически”.

Нестор Літописець прийшов у літературу не з порожнього місця, а “почав” з того, що вже було напрацьовано, зокрема у старій Візантії.

Візантійська література, тісно пов'язана з античною та східними літературами протягом віків, мала великий вплив на письменство Київської Русі, де в перекладах були відомі хроніки Георгія Амартола<sup>1</sup>, Георгія Синкела, Симеона Логофета, Іоанна Малали, Костянтина

<sup>1</sup> *Амартол Георгій* (діяльність – друга половина IX ст.). Візантійський літописець, чернець. Походженням із Александрії. Відомостей про його життя ми не маємо. Автор грецької, дуже популярної в середні віки, Хроніки. Ймовірно, що він для написання цієї пам'ятки користувався твором одного з александрійських учених, оскільки назва цього міста досить часто зустрічається в його Хроніці. У передмові автор (за звичаєм тодішніх ченців, називає себе “грішним”, потім це стало заміником його імені), говорить про обсяг книги – у чотирьох книгах, і висловлює думку про можливість розширення її хронологічних рамок – до відновлення чернецтва та іконопоклоніння, яке повторно було затверджене Собором 842 р. Ймовірно, що Амартол писав свою Хроніку в другій половині IX ст., проте давній її список відноситься до X ст. (всіх повних списків від X до XVII ст. налічується 27). Хроніка перекладалася латинською, болгарською та іншими мовами. Текст грецькою мовою опубліковано *Е. Муральтом* (1808–1895) – істориком. З 1837 р. був хранителем богословських рукописів і книг в Імператорській публічній бібліотеці в “Ученых Запискахъ второго отделения Имп. Акад. Наукъ” (книга VI., СПб., 1861). Як стверджує С. М. Палаузов (1818–1872), російський літератор та історик, болгарин за походженням, переклад болгарською мовою здійснив Григорій Пресвітер, старший ієромонах і суддя, за повелінням болгарського царя Симеона. Хроніка складається з чотирьох книг: перша дає огляд подій загальної історії в чернецькому викладі – від Адама до Олександра Великого; друга бере свій початок також від Адама, але викладає лише біблійну історію до римського періо-

Манасії, твори проповідників Іоанна Златоуста, Григорія Богослова, Василя Кесарійського, твори церковних ліриків Андрія Критського, Іоанна Дамаскіна. Особливо велике значення в ідеологічно-релігійному житті Русі і для розвитку літератури мав переклад Біблії, здійснений (не повністю) у XI–XIII ст. Поширені були хрестоматії, збірки афоризмів та анекдотів із Святого Письма, висловів античних філософів та письменників. Особливо популярною була візантійська антологія “Пчела” (VI ст.) (Бъчела) – грецький збірник цитат з християнської та античної літератури, складений Максимом Сповідником (VII ст.). Український переклад з’явився на межі XII–XIII ст. Це – багате джерело античних афоризмів та анекдотів, що увійшли в український фольклор. Збірник не втрачав своєї популярності аж до XX ст. Серед пізніх рукописних списків, відомих в Україні, на початку XX ст. був список “Пчели”, складений С. Щегловою. Мотиви збірника викорис-

ду; третя пропонує римську історію від Цезаря до Константина; четверта – від Константина до Михаїла III (842–867). Доведена до 867 р., у наступному столітті вона була доповнена матеріалом хроніки Симеона Логофета, що закінчувалася 948 р., тобто роком смерті візантійського імператора Романа I. У такому доповненому вигляді вона і з’явилася в перекладі давньою слов’янською мовою в середині XI ст. Найдавніший її список припадає на XIII–XIV ст. Переписувалася кілька разів вона і пізніше. На основі Хронік Іоанна Малали Антіохійського (VI ст.) та Георгія Амартола в XI–XII ст. на Русі виникла їх перша редакція, а в першій половині XIII ст. – друга, перероблена і доповнена. Наші старі хронографи в своїй більшості були компіляцією праць Георгія Амартола, Іоанна Малали (візантійський літописець I половина VII ст., автор Всесвітньої хроніки, яка доходить до 563 р.), Костянтина Манасії (візантійський літописець і романіст XII ст., під його іменем дійшла Хроніка в т.зв. політичних віршах), Іоанна Зонари (візантійський хроніст, жив приблизно від кінця XI – середини XII ст. Автор всесвітньої історії від створення світу до вступу на престол імператора I. Комнена (1118)). Амартол – свідок боротьби за іконопоклоніння і дає відчуття це в багатьох місцях свого літопису. Імператори-іконопоборники в його творі – деспоти зі звірячою мораллю. Праця містила велику кількість фактів, що стосувалися візантійського церковного життя й монастирської історії, чернецького середовища. Вона повідомляла про еретичні рухи, чудесні “знамення”, “бачення”, дивовижні події, а також містила повчальні анекдотичні оповідання. Саме така манера зображення минулого зробила Хроніку Амартола однією з найпопулярніших книг для читання як у Візантії, так і на Русі, про що свідчить велика кількість рукописних текстів, доповнень, варіантів. М. С. Грушевський писав: “Весь сей матеріал пильно використовувався книжниками, які складали на їх взір свої домашні хроніки” (с. 41). Ця праця стала у великій нагоді не лише для Нестора Літописця, а була в широкому вжитку на Русі, про що свідчить Погодинський рукопис XVI ст., який включає в себе “Літопис Еллінський і Римський”.



товував у своїй творчості І. Франко. “Такі збірки мали чимале культурне і літературне значення. Вони хоч трохи розширяли круг тем наших старих книжників та їх світогляд поза межі церковного писання, підсували їм взірці, форми і гадки, а при тім давали змогу повеличатись при нагоді цитатами з різних християнських і античних письменників, котрі вони знаходили в таких збірках” [1, 37]. Перекладаючи твори візантійських письменників, автори давали їм нове життя, наповнюючи їх реальними подіями, елементами звичаїв, побуту, обрядів і вірувань Давньої Русі.

Самобутня візантійська література, багата різними жанрами і формами, сприяла виробленню у давньоруській літературі нових церковних і світських жанрів, а також сприяла засвоєнню різних прийомів композиційної побудови творів, образності, метафоричності, символіки, розумінню своєрідності ораторського мистецтва, розповідного та інших стилів. Це було можливим, оскільки перекладна писемність проникла на Русь в той час, коли тут великого розвитку досягла і в жанровій різноманітності, і в ідейному спрямуванні усна художня творчість, що мала багатовікову історію. Вплив візантійської літератури позначився на давньоруських літописах, “Слові о полку Ігоревім”, билинному і казковому епосі. Під впливом перекладних повістей і романів “Варлаам і Йоасафат”, “Александрія”, “Слово про премудрого Акіра” та ін. розвивалася оригінальна художня творчість.

Найповніше ідейні і стильові риси руської літератури Київського періоду розкрилися в пам’ятках світового значення “Повість временних літ” і “Слові о полку Ігоревім”.

У вітчизняному літературознавстві візантійські впливи студіювали І. Франко [2], М. Грушевський [3, 41-42, 44, 110, 117], М. Гудзій [4], О. Білецький [5], А. Білецький [6], П. Попов [7], О. Мишанич [8] та ін. Важливі проблеми розвитку української давньої літератури досліджували російські вчені Д. С. Лихачов, І. П. Єрьомін та ін. Серед них особливе значення має дослідження П. Строева, відомого російського історика, бібліографа, археографа, дійсного члена Російської Академії наук (з 1849), який вивчав впливи візантійських хроністів, зокрема Г. Амартола, на творчість Нестора Літописця (бл. 1056/57 – бл. 1116/21), ченця Києво-Печерського монастиря, першого вітчизняного історика, видатного письменника і мислителя, автора життєписів святих Бориса і Гліба, одного із засновників Києво-Печерського монастиря ігумена Печерського Феодосія та літописного зведення “Повість временних літ”, працюючи над яким Нестор продовжив опис подій, доведений його попередником до 1093 р., використав нові зведення, усні та письмові джерела, а також праці візантійських істори-

ків і довів літопис подій до 1113 р., надавши йому форму історико-літературного твору.

П. Строев, аналізуючи історичні збірники (або літописи), говорить, що всі вони мають початок (включно до XII ст.), майже однако-вий, за виключенням невеликих відмінностей. Цей початок має назву “Временник” Нестора. Німецький дослідник А. Шлецер<sup>2</sup>, на якого посилається П. Строев, працюючи над дослідженнями “Временника”, дійшов висновку, що звістки, які він містить, ймовірно, запозичені з візантійських хронік. Скажімо, Нестор у своєму “Russische annalen” має явне запозичення – чи то з Синкели, безіменного автора Пасхальної хроніки, чи то Кедрина<sup>3</sup>, чи ще когось. Нестор на початку свого літопису вказує на джерело, яким користувався. Опис побуту та звичаїв давніх народів починається так: “глаголетъ бо Георгій в лѣтописаніи”, і дає доволі великий випис. Пройшло чимало часу, доки дійшли до істини: хто ж такий Георгій, якого згадує Нестор. Навіть численні рідкісні посібники Геттінгенської бібліотеки, які були в користуванні у А. Шлецера, не допомагали. Передбачали, що ім’я “Георгій” вжито цілком випадково писарем.

П. Строев лише у 1819 р. зі змісту давнього слов’янського перекладу одного літописця, що має назву “Временник въпростѣ отъ различныхъ хронографъ и сказатель, собранъ же и сложенъ Георгіемъ грѣшнымъ монахомъ”, дослідив, що Георгій є той самий письменник, який надихав Нестора. Відкриття спонукало вченого до глибшого студіювання даної проблеми. Отже, “Временник” Георгія має 7 різних місць, тотожних з тими, які є у творі Нестора. Окрім того, у творі Нестора, як свідчить П. Строев, зустрічаються уривки, запозичені з творів Георгія та переповідані по-своєму. Навіть розповідь філософа-аноніма про біблійну історію. До речі, П. Строев доводить, що це не Священне Писання (в часи Нестора воно навряд чи й було перекладене). На думку вченого, ця розповідь теж явне запозичення з творів Георгія.

З великими й малими уривками, взятими Нестором у Георгія, не треба, однак, змішувати ті вставки, що зустрічаються в Никоновському літописі та інших Збірниках, складених у XVII ст.: вони внесені туди компільаторами з хронографа, перекладеного (з латинської?) на слов’янську мову на початку XVI ст. П. Строев це явище теж пояснює.

<sup>2</sup> *Шлецер Август* – Людвиг (1735–1809) – німецький історик, статистик і публіцист. Один із родоначальників історичної науки в Німеччині, гарячий поборник ідеї всесвітньої історії за методом наукової історичної критики. Іноземний почесний член Петербурзької Академії наук (1769).

<sup>3</sup> *Кедрин Георгій* – візантійський письменник XI–XII ст., автор хроніки “Синопис” (до 1057 р.).

Існувала думка, що Нестор початкову хронологію свого “Временника” запозичив у візантійського літописця патріарха Никифора (758–823). П. Строев суперечить цьому, стверджуючи, що і в Георгія багато хронологічних місць, схожих з Нестором. І чи не в цьому полягає справжнє джерело літочисельної системи нашого першого побутописьменника?

Слов’янський переклад “Временника” Георгія здійснено давнім стилем. Багато слів, виразів та зворотів ще мають місце в пам’ятниках перших століть слов’яноруської словесності (тепер зовсім майже незрозумілі), часто вживані у “Временнику” (наприклад, *искрь, оземствовать, прапрауда, лосивный, лольник, быть подь рукою, стеря та ін.*)

Додалися також до студіювання дослідження зарубіжних вчених Ф. Круга<sup>4</sup>, І. Еверса<sup>5</sup>, а також видрукувана у Парижі утриманцем державного канцлера, графа і колекціонера М. Р. Рум’янцева (1754–1826) “Хроніка” Г. Амартола К. Б. Газе<sup>6</sup>.

П. Строев планував зробити окремою книгою детальний опис рукопису слов’янського перекладу Г. Амартола – з пояснювальними примітками щодо мови та стилю. У 1855 р. він закінчує своє дослідження про літопис Г. Амартола та його вплив на творчість Нестора, за що отримав Демидівську премію та суму на покриття витрат від друкування своєї праці [9, 167-176]. В. Ундольський, який теж цікавився творчістю Г. Амартола, констатував, що П. Строев “первый из русских подал обстоятельное исследование об Амартоле” [10]. Всі чорнові матеріали, з якими працював дослідник, були передані В. Ундольському. Він писав: “Виписав ets., що мав про Амартола, віддані Ундольському особисто” [11].

Візантологія, як наука, отримала новий виток історії свого студіювання в Україні в середині 30-х рр. ХХ ст. – тоді, коли при Українській Академії наук стала надаватися велика увага створенню джерелознавчої бази як фундаменту для подальшого розвитку науки й культури. Однією з найважливіших передумов для цього стало створення в Академії наук на чолі з академіком Д. І. Багалієм Історико-філологічного відділу, що складався з постійних комісій, на базі яких виникали

<sup>4</sup> *Круг Філіп Іванович* (1764–1844) – російсько-німецький історик, археолог, академік. З 1789 р. – в Росії. Збирач монет та медалів.

<sup>5</sup> *Еверс Йоганн Філіп Густав* (1781–1830) – історик, член-кореспондент (1809), почесний член (1826) Петербурзької Академії наук. За походженням німець. В Росії з 1803 р. З 1810 – професор, з 1818 р. – ректор Дерптського університету.

<sup>6</sup> *Газе Карл-Бенедикт* (1780–1864, Париж) – французький еллініст, знавець грецької мови та палеографії.

нові методи досліджень, школи, течії (школи М. С. Грушевського, А. Ю. Кримського, В. М. Перетца та ін.).

Візантологічна комісія [12] утворилася 9 квітня 1926 р. за ініціати-ви Ф. М. Міщенка (1874–?), професора Київської духовної академії, юридичного інституту й університету, фахівця з питань церковної історії та права, візантолога, академіка кафедри церковної історії Історико-філологічного відділу УАН (з 20 лютого 1920 р.). До роботи Комісії залучалася ерудована професура, що володіла багатьма іноземними мовами (А. Кримський, В. Барвінок, В. Крижанівський, В. Рибінський, І. Моргалевський, М. Макаренко, М. Скабланович та ін.).

Поява Комісії не була випадковою, оскільки Україна протягом всієї своєї історії перебувала в безперервних і всебічних економічних, політичних і культурних взаєминах з Візантією, – вплив Візантії на Україну позначився в усіх галузях її життя, тому, не ознайомившись докладно з історією й культурою України та візантійськими впливами на їх розвиток, неможливо було вивчати ті пам'ятки, речові та письмові, що були створені. Звідси випливали й наукові завдання Візантологічної комісії.

До роботи, окрім штатних працівників, залучалися і нештатні – ті, кому небайдужа була досліджувана проблема.

Та, на жаль, в кінці 30-х рр. минулого століття Комісія припинила своє існування, але встигла видати 1-ий випуск “Візантологічного збірника” за редакцією А. Кримського.

Візантологічні питання хвилюють дослідників і сьогодні. Ми торкалися цієї теми, пишучи есе “Слово про Євгена Маланюка” [13, 27-29], котрий, як відомо, не цурався в своїх поглядах, які позначилися на всій його творчості, візантологізму. Досліджуючи геокультуру України, Є. Маланюк надає визначення самого слова “культура”. “Наша земля, – стверджував учений, – протягом довгих століть належала до антично-грецького кругу, до кругу античної культури Еллади – родовища пізнішої культури і Риму, і європейського Заходу. Отже, знаходилася в колі великої, в своїм універсалізмі, неперевершеності, властиво, єдиної культури, до якої належав старовинний світ, з якого витворилася геть пізніше західна культура, вся західна культура, вся західна цивілізація сучасна і все те, що нині називаємо європейською культурою” [14, 12; 15, 15-17].

Отже, Нестор створив високі історико-художні твори, які не мають аналогів у середньовічній європейській культурі і головна історична заслуга його творів у тому, що він звеличив український народ та його історію на таку щабельку світової цивілізації.

## Примітки

1. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т.: 9 кн. – Т. 2. – К., 1993.
2. *Франко І.* Візантійська література // Збір. тв.: В 50 т. – Т. 29. – К., 1981.
3. *Грушевський М. С.* Вказ. праця.
4. *Гудзий Н. К.* История древней русской литературы. – М., 1966; *его же.* История Византии. – Т. 1-3. – М., 1967; *его же.* Византийская литература. – М., 1974.
5. *Білецький О.* Перекладна література візантійсько-болгарського походження // Збір. пр.: В 5 т. – Т. 1. – К., 1965.
6. *Білецький О.* Грецькі написи на мозаїках Софії Київської. – К., 1961.
7. *Попов П.* Албанія в російській та українській літературах XV–XX ст. – К., 1959.
8. *Мишанич О.* Кризь віки. – К., 1996.
9. *Строев П.* О византийском источнике Нестора // Труды общества истории древностей российских. – Ч. IV. – Кн. 1. – М., 1828.
10. *Викторов А. Е.* Рукописи Ундольского. – М., 1870. – Приложение 55-56.
11. *Барсуков Н.* Жизнь и труды П. Н. Строева. – СПб., 1878. – 528 с.
12. ІР НБУВ, ф. X, №18680 Комісія до вивчення візантійського письменства.
13. *Рева Л.* Слово про Є. Маланюка // Вісник Книжкової палати. – 1999. – № 9. – С. 29-32; 2000. – № 4.
14. *Маланок Є.* Нариси з історії нашої культури. – К., 1992.
15. *Рева Л.* Візантологічні дослідження Всеукраїнської академії наук: за арх. Нац. б-ки України імені В. І. Вернадського // XII Сходознавчі читання А. Кримського: тези доп. Міжнар. наук. конф., м. Київ, 2–3 жовт. 2008 р. / НАН України, Ін-т сходознав. ім. А. Кримського. – К., 2008.

*Данило Рига*

**ПОСТАТЬ ЧЕРНІГІВСЬКОГО АРХІЄПІСКОПА  
СИМЕОНА КРИЛОВА У СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНОМУ  
ЖИТТІ ЧЕРНІГІВЩИНИ НА ПОЧАТКУ ХІХ ст.**

**Ч**ернігівщина завжди приваблювала видатних особистостей, знаних у суспільному чи релігійному житті. Саме таким релігійним діячем, якого доля пов'язала з Чернігівщиною, був архієпископ Симеон Крилов. Обставини його життя склались таким чином, що він впродовж двох років очолював Чернігівську єпархію. Після того, як Михайло Десницький “с марта 26-го числа 1818 года наименован митрополитом Петербургским” [1, 110], посада управителя Чернігівської єпархії залишалась вакантною. На це місце був призначений відомий російський релігійний діяч Симеон Крилов.

Майбутній архієпископ Симеон (у миру Сава Крилов-Платонов) народився 1 грудня 1777 р. у с. Карпові Дмитрівського повіту Московської губернії у родині священика. Початкову освіту отримав у Дмитрівському духовному училищі. З 1791 р. він продовжив навчання у Троїцькій лаврській духовній семінарії, а з 1797 р. – в Московському університеті. Блискучі здібності не могли залишитись без уваги, і в 1798 р. він став учителем французької мови в Троїцькій лаврській духовній семінарії. З 1800 р. – викладач поезії у тій же семінарії [2, 16-17].

Майбутній чернігівський ієрарх присвятив своє життя навчально-виховній справі. У лютому 1801 р. його призначили вчителем риторики в Московську духовну академію. 16 лютого 1803 р. він прийняв чернецтво і став намісником Троїцько-Сергієвої лаври.

З 24 січня 1810 р. Симеон Крилов призначений на посаду ректора московської слов'яно-греко-латинської академії. Очолювати перший у Росії всестановий учбовий заклад, заснований ще у 1687 р., було відповідальною справою. За статутом академії на неї покладалися, окрім власне вчительських, також цензурні і навіть поліцейські функції, і, крім того, юрисдикція трибуналу у справах віри. Академія надавала освіту для державної служби і Церкви. У роки розквіту, на початку ХІХ ст., в академії навчалось понад 1600 чоловік.

Учнів набирали з духовного сану, з дворян і різночинців, іноді навіть примусово; у числі учнів були священики, диякони, церковнослужителі і ченці. Найобдарованіші проходили академічний курс за 12–13 років; інші – за 15 років ледве досягали філософського класу; відомі випадки, коли учні вчилися по 20 років і в одному класі займалися 10 років.

У цій академії отримали освіту такі відомі діячі XVIII ст. як митрополит Гавриїл, Феофілакт (Горський), Н. Н. Бантиш-Каменський, князь Кантемир та інші видатні суспільно-релігійні діячі.

12 серпня 1814 р. Симеон Крилов обійняв посаду архімандрита Донського монастиря. У цьому ж році його затвердили ректором Московської духовної академії, реорганізованої слов'яно-греко-латинської академії, переведеної у Свято-Троїцьку Сергієву лавру. Урочисте відкриття Академії на новому місці відбулося 1 жовтня 1814 р., на свято Покрови Богородиці. Вихованці старої Академії і Троїцької семінарії утворили третину складу першого курсу. З 12-ти бакалаврів, поставлених у 1814 р. Комісією духовних училищ для викладання, троє були з вчителів старої Академії (ієромонах Гермоген (Сперанський), Никанор Клементьєвський і Феокист Орловський), один – з вчителів лаврської семінарії (ієромонах Володимир (Сорокін), вісім – з першого випуску Петербурзької академії. Через два роки у лютому 1816 р. Симеон обійняв посаду єпископа Тульського [3, 330].

Наступний етап з його життя безпосередньо пов'язаний з Черніговом. У червні 1818 р. визначного релігійного діяча призначили на вакантне місце єпископа Чернігівського і Ніжинського. Наступного 1819 р. його було зведено в сан архієпископа Чернігівського [1, 111].

Єпископ Симеон Крилов прийняв в управління досить велику єпархію, яка мала консисторію, 52 благочинних, чоловічих і 4 жіночих монастирів, кафедральний собор, 13 міських соборів, 952 парафіяльні церкви, 1081 церкву (з них у селах 834). У Чернігівській єпархії було 3 повітових духовних чоловічих училища (Чернігів, Новгород-Сіверський, Стародуб), Чернігівська духовна семінарія [4, 142-143].

З розвитком промисловості й торгівлі, адміністративних змін у краї збільшилася чисельність населення Чернігова. Після остаточного перевлаштування у 1810 р., місто займало площу 476 десятин, на якій постійно проживало 4000 мешканців чоловічої і 2800 жіночої статі. Разом із тими, хто приїздив до міста на роботу або службу, населення сягало 15 000 чоловік [5, 87].

Понад двох років управляв архієпископ Симеон Крилов чернігівською паствою. За указом Св. Синоду від 26 вересня 1820 р. Симеон Крилов був переведений архієпископом до м. Твері, а на його посаду був призначений вихованець Московської академії Лаврентій Бакшевський, який був: “указом от 26 сентября 1820 года назначен на черниговскую кафедру, в 1826 году почтен саном архиепископа. 14 марта 1831 года по прошению его уволен на покой в переясловский монастырь, где и скончался 17 декабря 1837 года” [1, 111].

3 липня 1821 р. Симеон Крилов став архієпископом Ярославським, а у травні 1824 р. він помер.

Архієпископ Симеон Крилов був досить впливовою людиною у тогочасному церковно-релігійному житті. Про це свідчить і те, що він деякий час був ректором Московської академії та почесним членом Санкт-Петербурзької духовної академії, а його керівництво Чернігівською єпархією мало велике значення для історії краю.

### **Примітки**

1. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Чернигов, 1873. – Т. 1.
- 2 История Русской Церкви. – М., 1994. – Т. 3. – С. 18-19.
3. *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. – СПб., 1877.
4. Статистические сведения о Черниговской епархии за 1872 г. // Черниговские епархиальные известия (Часть неофициальная). – 1874. – № 6.
5. Держархів Чернігівської обл., ф. 128, оп. 1, спр. 1029, арк. 87.



Наталія Сінкевич

## КУЛЬТ БОГОРОДИЦІ У КИЇВСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ МОГИЛЯНСЬКОЇ ДОБИ

Ця розвідка присвячена специфіці культу Богоматері у низці творів київської літератури другої чверті XVII ст. Загальновідомо, що цей період позначений активізацією київського релігійного письменства, яка проходила в руслі постійних міжконфесійних дискусій та взаємних теологічних впливів. Велику увагу тогочасні автори приділяли маріологічній тематиці: у друкарні Києво-Печерської лаври видається низка Богородичних акафістів (1625, 1629, 1636 і 1654), виходить друком збірка чудес Куп'ятицької ікони Богоматері *Parergon cudō w świętych obraza przeczystej Bogarodzice w monastyrze Kupiatyckim* (1638), культ Богородиці підкреслюється і в інших київських друках. Богородичний культ простежується і в активному шануванні ікон, і в появі нових іконографічних сюжетів.

Специфіка Богородичного культу у той час є питанням надзвичайно широким і практично недослідженим. Ми зупинимося тільки на тих моментах Богородичного шанування, які пов'язані з міжконфесійною проблематикою.

Маріологія як галузь теологічного знання розвивалася передусім на католицькому Заході, де, починаючи з X ст. теологи намагаються однозначно встановити роль Богоматері в історії людського Спасіння. Особливої гостроти набуває питання про Непорочне Зачаття Богоматері – визволення Діви Марії від первородного гріха та його наслідків перед Її народженням. Теологічне підґрунтя ідеї про народження Богоматері без первородного гріха надав англійський цистерціанець Едмер Кентерберійський (бл. 1060 – бл. 1130). Лондонський собор 1139 р., що отримав схвалення Папи, включив свято Непорочного Зачаття в літургійний календар Англійської Церкви. Проти догмату виступив знаменитий абат цистерціанського ордену Бернард Клервоський (1091–1153), який вірив, що сама Богородиця ніколи не згрішила, однак природне народження не дало їй уникнути первородного гріха. Однак думка Бернарда не отримала схвалення. Свято Непорочного Зачаття активно поширювалося в Англо-Нормандському королівстві, а згодом – на території Франції. Остаточне теологічне обґрунтування святу дав францисканський теолог Дунс Скот (1266–1315), а першим його популяризатором був саме орден францисканців. Супроти концепції виступили теологи-домініканці, які наголошували на її невідповідності Святому Письму, а зокрема – вченню святого

Павла. Дебати на деякий час розділили європейських інтелектуалів на прихильників францисканського і домініканського бачення проблеми. Фактично перемогла францисканська візія – 1480 р. Папа-францисканець Сікст IV (1414–1484) впровадив свято у Папській капелі. У 1485 р. його булла *Grave Nimis* проголосила, що святкування Непорочного Зачаття не може засуджуватися, оскільки у церковному переданні немає нічого, що суперечило б йому [9, 139-143].

У безпосередньому взаємозв'язку з темою Непорочного Зачаття перебував і інший аспект марійного шанування – вчення про те, що Богородиця після смерті була взята на Небо разом із тілом, яке таким чином не зазнало тління. Патристична традиція не дає однозначної відповіді на питання про посмертну долю Богоматері. Деякі отці (Григорій Турський та Феотекнос Лібійський) стверджують взяття Богоматері на Небо разом з тілом, інші (Єпіфаній Кіпрський та Модест Єрусалимський) пропонують залишити питання відкритим [6, 31-39]. Андрій Критський у VII ст. говорить про порожній гріб Богоматері, однак також не дає однозначної відповіді на питання – чи відбулося Внебовзяття? [4, 211-212].

Апокрифічне сказання про Успіння Богородиці виникло в III–IV ст. і виглядало у наступних рисах:

– за кілька років після Вознесіння Ісуса Христа Богоматір отримує повідомлення про свою близьку кончину;

– Богородиця просить зібрати для неї апостолів і вони з'являються на хмарах;

– в означений день Ісус приходить і забирає на Небо душу Богоматері;

– апостоли несуть тіло Богоматері у Йосафатову долину для поховання. Під час цього один із євреїв намагається осквернити тіло Богоматері, за що покараний втратою руки. Потім тіло Богоматері було взяте з Землі на Небо.

Ця легенда була відомою грецькою, латиною, у перекладі на слов'янську і низку східних мов. Паралельно на латинському Заході виникла легенда (записана Амвросієм Медиоланським), за якою апостол Фома запізнівся на похорони Богоматері і побачив, як ангели возносять тіло Богородиці на Небо. Фома засумнівався у наявності тіла у гробі. Щоб переконати апостола Фому, гріб відкрили і тіла там не виявили [4, 198-204].

З XI ст. свято Внебовзяття Богоматері набуває особливої ваги в літургійному житті західного християнства. Вчення знайшло своє яскраве відображення у мистецтві – зображення Вознесіння Богоматері і Її коронації Сином-Христом, а також у скульптурному оздобленні цілої низки західноєвропейських храмів і іконопису X–XI ст. [9, 139-143].

Як ставилися візантійські богослови до проблеми Внебовзяття? Візантійська гімнографія VIII ст. зазначає, що тіло Богоматері після смерті стало невидимим. У руських рукописах набуло поширення “Слово Иоанна архиепископа Селунского о преставлении Святыя Владичице нашей Богородице”. Цей твір у загальних рисах подібний до ранньохристиянської легенди про Успіння. Однак тут немає прямої вказівки на те, що тіло Богоматері взяте на Небо. Тільки у XVI ст. з’являються присвячені Успінню твори, в яких йдеться про явлення Богоматері поруч із ангелами на Небі, побачене апостолом Фомою. У XVI ст. на теренах Русі зустрічаються також поодинокі зображення Богоматері в мандорлі, однак зображення Внебовзяття Богоматері, а тим більше – її коронації, повністю відсутні в руському сакральному живописі до XVII ст. Його запозичення пов’язується саме з вестренізацією київської інтелектуальної еліти першої половини XVII ст. [4, 214-222].

Відродження інтересу до агіографії та маріології на початку XVII ст. було спільною тенденцією як католицької, так і православної традиції на теренах Речі Посполитої, яка знаходилася на перехресті теологічних опрацювань християнського Заходу та глибокої традиції шанування Богородичних ікон Сходу. Освіта київських ієрархів 1630-х рр. у єзуїтських колегіях та спільність інтелектуально-духовного простору Речі Посполитої призвели до проникнення окремих західних теологічних тенденцій у царину марійного шанування. Зокрема у лаврських друках 1630-х рр. знаходимо виразне прагнення подати свято Успіння Богоматері як католицьке Внебовзяття, широко запозичується західна термінологія і способи прославлення Богоматері. Так, Сильвестр Косов [8, 41, 57 etc.] та Іоаннікій Галяттовський [1, 254-255] однозначно іменують Успіння Внебовзяттям і підкреслюють роль Богородиці у процесі Спасіння. Однак найповніше вплив католицької теології на культ Богородиці у Київській митрополії презентує анонімна проповідь на Успіння середини XVII ст., що зберігається нині у фондах Інституту рукопису НБУВ [5, 216-230].

Автор проповіді є невідомим, однак текст дає можливість реконструювати мету її проголошення: автор наприкінці зазначає, що вона призначена для слухачів, котрі *згромадили в храм твій Пресвятого Успенія дня того веселого* [3, 8-8зв.]. А отже – проповідь була проголошена в одній з київських Успенських церков на честь храмового свята. Ця обставина дає можливість припускати виголошення твору в Успенському соборі Києво-Печерської лаври одним із церковних ієрархів, ймовірно, митрополитом Петром Могилою або ж його наступником – Сильвестром Косовим.

Православне проповідництво першої половини XVII ст. вивчене на сьогодні надзвичайно слабо, а кількість збережених проповідей

цього періоду є украй незначною. Це робить аналізований нами текст важливим джерелом до історії духовної культури Київської митрополії першої половини XVII ст. Однак порівняння твору з колом текстів популярних у Речі Посполитій католицьких проповідників другої половини XVI – початку XVII ст., засвідчує її практично повне запозичення з проповіді на день Успіння польського єзуїтського автора Якова Вуєка (1541–1597). *Postylla catholica, toiest Kazania na każdą niedzielę i na każde święto przez całyrok*, (перше видання 1573) була однією з найпопулярніших збірок проповідей на території Речі Посполитої в Потридентський період. Проповідь на Успіння уміщена у тій частині “Постилії”, що присвячена рухомим святam [10, 328-346].

За загальною схемою, застосованою у всіх творах Вуєка, проповідь на Успіння складається з вступу, першої частини – викладу Євангелія із розповіддю про Марту і Марію (Лк. 10:38-42), другої частини – опису Успіння та Внебовзяття Марії та третьої частини – відкинення закидів еретиків супроти цього свята. Наприкінці проповіді вміщена так звана *Summa* – короткий виклад усього того, що мав на меті сказати автор.

Автор аналізованої нами православної проповіді опускає першу та третю частину. Перша частина, пояснення Євангелія, яке не стосувалося свята, здалася автору зайвою. Це ж стосується третьої частини – розлогого викладу вчення “еретиків” супроти доктрини про Внебовзяття. Натомість вступ, виклад фактів, пов’язаних з Успінням, і частина Суми запозичені практично без змін. На те, що текст переписувався механічно, вказують такі моменти як кількаразове повторювання окремих фраз, які потім закреслені.

А отже, аналізована проповідь є перекладом-запозиченням твору польського єзуїта. Та все ж ми хочемо підкреслити, що вона є неодмінною складовою українського проповідництва; вона була написана і проголошена, а отже – є відображенням теологічних поглядів одного з церковних ієрархів і вплинула у свій час на присутніх у храмі парафіян.

Автор проповіді на самому початку виразно декларує три засадничі моменти щодо культу Богоматері: Вона непорочно зачата, досконала у житті та взята на Небо разом із тілом. Автор підкреслено дистанціює Богородицю від первородного гріха і усіх його наслідків. Зокрема він зазначає, що Богоматір не зазнала болю під час пологів. Тут потрібно пригадати, що уніатський автор Касіян Сакович засуджував православне малярство, в якому існувала традиція зображувати Богоматір як хвору після пологів, і вбачало у цьому прояв первородного гріха. Петро Могила у “Літосі” зазначає такий спосіб зображення як помилку малярів і виступає за зображення Богородиці у напівлежачому положенні [7, 400-402].

Загалом анонімний автор проповіді на Успіння демонструє цілковите прийняття популярних на Заході маріологічних ідей. Чи дає це, однак, підстави для характеристики його як криптокатолика? Очевидно, що ні. Адже однозначні погляди на проблеми Непорочного Зачаття не були ще випрацювані ні православною, ні католицькою маріологією. Догмат про Непорочне Зачаття був проголошений Папською булою у 1854 р., а про Внебовзяття Діви Марії – у 1950 р. І тільки після цього православний Схід виступив із різким запереченням цих вчень як догм віри.

Чи відображає аналізована проповідь офіційну позицію Київської митрополії відносно маріологічної проблематики у першій половині XVII ст.? Очевидно, також ні. Петро Могила фактично оминув ці питання у своєму “Православному ісповіданні віри” (бл. 1640) [2, 162]. А отже, питання залишалося відкритим.

Підводячи підсумки аналізованої нами проблеми, зазначимо, що впливи західної маріології на твори київської літератури Могилянської доби беззаперечні і легко простежувані. Вчення вплинуло не тільки на православних ієрархів того часу, воно відобразилося в проповідництві та іконописі, а отже – стало невід’ємною складовою духовного життя Київської митрополії другої чверті XVII ст.

### Примітки

1. *Галатовський І.* Ключ розуміння / Підг. до видання І. П. Чепіга, 1985.
2. *Жуковський А.* Петро Могила та питання єдності церков. – К., 1997.
3. ІР НБУВ, ф. 1, № 15.
4. *Кирпичников А. И.* Успение Богородицы в легенде и искусстве // Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884 г.). – Одесса, 1888. – Т. 2.
5. *Синкевич Н.* Анонімна проповідь на Успіння І-ої половини XVII ст.: особливості культу Богоматері у ранньомодерній київській літературі // Софія Київська: Візантія, Русь, Україна. Збірка статей на пошану доктора історичних наук професора Надії Миколаївни Нікітенко. – К., 2011.
6. *Фотий, єпископ Тридицький.* Касательно православного предания о небесном переселении Божией Матери телом после Ее преславного Успения // Серафим (Алексиев) Два крайних воззрения в западных вероисповеданиях о Пресвятой Богородице. – Самара, 2001.
7. *Janocha M.* Unia Brzeska a malarstwo ikonowe w XVII wieku // Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku. – Wrocław, 2000.
8. ПАТЕРИКОН *Nabo żywotyss. Oycowpieczarskich...* Silwestra Kossowa. – Kijów, 1635.
9. *Rubin M.* Mother of God: A history of the Virgin Mary. – Yale-London, 2009. – P. 139-143.
10. *Wujek J.* Postyllacatholica, toiestKazanianakażdą niedzielę inakaźde święto-przezcałyrok. – Kraków, 1584. – S. 328-346.

*Олена Сирцова*

## **ЛІТУРГІЙНИЙ АСПЕКТ АПОКАЛІПСИСА БОГОРОДИЦІ**

**Д**ослідження композиції Апокаліпсиса Богородиці розкриває істотність літургійного аспекту в репрезентації ідеї милосердя як основного змісту цього давньохристиянського твору. Апокаліпсис Богородиці, на відміну від інших апокрифів, що містять опис потойбічного світу, гадесу і чину семи небес, таких, як Візія Ісайї, Книга Єноха, Апокаліпсис Петра, Апокаліпсис Павла, репрезентує не просто “ходіння” Богородиці, а саме опис ініційованої і керованої нею потойбічної літургії. Початок цієї літургії позначений у зверненнях Богородиці до архангела Михаїла з проханням освітити гадес, буквально “підняти” пійм, щоб побачити грішних. Архангел Михаїл і ангели спочатку відмовляються це робити, посилаючись на заборону грішникам бачити світло до наступного пришествя Христа на землю, але після молитви Богородиці “піднімають пійм” і гадес освітлюється [1, 233]. Якщо розглядати цей освітлений простір потойбічного світу в контексті ідеї “космос-храм”, такий початок перебування Марії Богородиці в гадесі, очевидно, можна порівняти з ритуалом освітлення християнського храму для наступної літургії. В Апокаліпсисі змістом такої служби виступає з самого початку моління за грішників, які, за їхніми словами, “не бачили світла цілий вік [1, 234]. Відповідно архангел Михаїл, херувими, серафими і чотириста ангелів виступають у ролі небесного чину, який не лише служить для переміщення Богородиці в літургійному просторі потойбічного гадесу, а й бере участь в ініційованих нею моліннях.

Еротіапокрітичний ритм Апокаліпсиса, що задається питаннями-проханнями Богородиці стосовно кожної наступної категорії грішників, до певної міри відтворює ритм згадування покійних і ритм ритуальної “ектенії за живих” християнського чину. Прикметно, що при цьому не лише Богородиця нагадує Господу про покійних і можливість вияву потойбічного милосердя до них, а й самі грішники возносять до Бога молитви, згадуючи про нього в гадесі, що, вочевидь, суперечить словам 6 псалма, згідно з якими в смерті немає згадування про Бога й у “гробі” вже нікому славити його (Пс. 6:6). Переміщення Богородиці в просторі гадесу в молитовному ритмі Апокаліпсиса набувають водночас значення, принаймні, тимчасового просвітлення, очищення й полегшення стану грішників тією благодатною силою, яку несе з собою сама присутність Богородиці в місцях мук і її благодатне співчуття. Вона рухається спочатку в південну частину гадесу, потім —

у західну і після цього — “ліворуч від раю”, що означає північний напрямок. Якщо розглядати описаний простір гадесу як аналог храмового простору, то “рай” у його східній частині може відповідати, мабуть, вівтарній частині храму. Обходження гадесу Богородицею в літургійному аспекті, таким чином, може трактуватися як обходження потойбічного храмового простору Пресвятою Дияконисою.

Деякий відгомін уявлень про особливу роль Богородиці в ранньохристиянській літургії міститься і в Успінні Богородиці, де описується, як навколо Матері збираються віруючі в Христа Бога жінки, що моляться разом з нею. Водночас у ряді канонічних послань говорить про заборону жінкам виконувати пресвітерські функції і взагалі висловлюватись у церкві (Кор. 14:34-35; Тим. 2:11-12). Так, Карфагенський собор 399 р. постановив (правило 99), що жінка, навіть вчена і свята, не може проповідувати в церковному зібранні [2, 195]. У східних церквах дияконисам дозволялося готувати жінок до хрещення, однак не публічно, а приватно [2, 195]. Водночас збереглися свідчення про те, що в деяких гетеродоксальних громадах проповідь жінок допускалася так само, як і возведення жінок у сан єпископський і пресвітерський, як, наприклад, Квінтіли і Прісціли у монтаністів. Єпіфаній Кіпрський, який повідомляє про це, засвідчує також, що у IV ст. у колліридіан як і катафритів саме жінки правили службу на честь Пресвятої Диви Марії.

У зв'язку з паралелями між підрахунком терміну спочинку, дарованого грішним у Апокаліпсисі Богородиці й еортологічним ритмом, засвідченим сирійськими текстами “Завіту Господа нашого Ісуса Христа”, зазначимо, що, за цією пам'яткою раннього християнства також передбачалася особлива “ранкова служба удовиць”. Крім того, в описаній у Завіті загальній екстенії серед 22 прохань після прохання про ангелів, пророків, сповідників, єпископів, пресвітерів, дияконів, читців і дияконис, є також прохання про померлих, про падших, про усіх нас [2, 90].

Про особливий, порівняно з канонічним, статус дияконис у деяких ранньохристиянських общинах якоюсь мірою свідчить і те місце в Апостольських настановах (II, 26), де єпископ, пресвітер і диякониса порівнюються відповідно з Богом Отцем, Богом Сином, і Святим Духом [2, 90].

Переміщення Богородиці від однієї категорії грішників до іншої виявляє, що поряд з тими, хто і в гадесі ще зберігає здатність молити Бога про помилування, є й такі, хто позбавлений навіть можливості вимовити серед страшних мук “Господи, помилуй” і лише в присутності Богородиці може це зробити.

Після того, як архангел Михаїл повідомляє Їй, що семикратні молитви щодня і щоночі за грішних виявилися досі марними, а також після власних окремих прохань, що не знаходять відгуку, Богородиця благає архангела піднести її на сьоме небо і поставити перед Отцем невидимим, щоб повторити попередню ектенію на цьому вищому рівні. Богородиця двічі звертається до Бога, і двічі її прохання про помилування відхиляється. Коли вона просить милосердя для грішників і Бог каже, що це неможливо, оскільки вони не мали жалості до своїх братів, Богородиця повторює прохання. Тоді Бог відповідає, що не залишить без милості усіх тих, хто поминатиме ім'я Богородиці на небі і на землі, але нічого не каже про грішних. Після цього в третьому зверненні Богородиця закликає до спільної ектенії Мойсея, апостола Павла, Святу Неділю, Чесного Хреста, Адама і Єву. Тоді архангел Михаїл і всі ангели в один голос молять: “Помилуй!” і Павло молить: “Помилуй”. І Бог знов відмовляє. І знов Богородиця молить: “Помилуй”. І Бог знов відмовляє. Тоді Богородиця закликає архангела Гавриїла і нагадує Богові про Благу вість. І ангели й святі повторюють: “Помилуй!” І, нарешті, Бог Отець велить Синові своєму спуститися на землю і виявити милосердя до грішників. І коли грішники в гадесі його побачили, вони знов почали молити: “Помилуй!”. І Господь дав їм спочинок у дні Пентекості (варіант: від Великого Четвертка до всіх Святих). І грішні заспівали славу Господу.

Ритмічне звернення Богородиці до Бога з проханням помилувати грішних і збирання нею на молитву ангелів, пророків, праотців, апостолів й усіх святих у самому тексті Апокаліпсиса називається ектенією. У ватиканському списку *Ottobonianus gr. 1* читаємо, наприклад, про те, що вогняні хвилі ріки мук заспокоїлися після того, як Богородиця й ангели сотворили ектенію [1, 262].

Згідно з Симеоном Фесалонікійським “ектенією” називалася молитва за вірних. В апокрифічній інтерпретації Апокаліпсиса Богородиці йдеться про ектенію за грішних у гадесі і Богородиця, таким чином, виступає в ролі Пресвятої Диякониси, що править таку особливу ектенію в катакомбному потойбічному світі.

Ідея потойбічної апокрифічної літургії, сюжетно розвинена у Апокаліпсисі Богородиці, може читатися і як продовження земної апостольської місії Марії в гадесі. У цьому аспекті Апокаліпсис Богородиці виступає апокрифічною конкретизацією особливої ранньохристиянської теми сходження апостолів до гадесу для хрещення померлих. Вперше ця тема була помічена дослідниками у Герми і досі трактувалася, зокрема Жаном Данієлу як “дивна” (“*étrange*”) [3, 88]. Співставлення Апокаліпсиса Богородиці з текстом Герми показує, що ідея потойбіч-



ної апостольської місії, метою якої є посмертне відпущення гріхів і навернення грішників уже в гадесі до Бога, мала свої прецеденти в апокрифічних текстах, котрі поширювалися в Римі, принаймні, починаючи з II ст. З іншого боку, наявність зазначеної ідеї у Герми може розглядатися як додаткове підтвердження саме давнього походження ідеї про можливість остаточного помилування грішників, про яке до певного часу не слід знати нікому, крім обраних. Саме в такому вигляді ця ідея наявна в ефіопському тексті Апокаліпсиса Петра інкорпорованого пізніше до складу так званих “Псевдо-Клементин”.

### Примітки

1. Αποκάλυψις τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου περὶ τῶν κολάσεων. Κύριε εὐλογῆσον. / Text gr. with ukrainian transl. Ed. O. Syrtsova // *Сирцова О.* Апокрифічна апокаліптика. Філософська екзегеза і текстологія. З виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст. Ottobonianus, gr. 1. – К., 2000. – С. 226-286.

2. *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение с историческим введением. – Вып. I-II. – К., 1911–1913. – Репр. М., 1995.

3. *Danielou J. L'* Église des premiers de temps. Des origines á la fin du III-e siècle. – Paris, 1988.

Светлана Шумило

## **ОБРАЗ БОГОРОДИЦЫ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (на материале торжественных Слов Кирилла Туровского)**

Один из центральных образов русской средневековой культуры – образ Богородицы – нашел своеобразное отражение в литературных памятниках Древней Руси. Можно различить два разных образа, создаваемых средневековыми книжниками: первый – Богородица Царица, Богородица в своей славе после воскресения Христова; второй – Богородица Страдающая Мать, Богородица при жизни Христа.

Наиболее распространенным в произведениях является первый образ. О Богородице Царице повествуется в многочисленных рассказах о чудесах, происшедших от Ее икон, в Житиях святых, когда Она является подвижнику и укрепляет его или наставляет, как, например, в Житии Феодосия Печерского и других. В указанных произведениях литературный образ Богородицы подобен иконе: Она статична, царственна, божественно спокойна, является заступницей перед Богом и одновременно Царицей – так Ее видят подвижники, так видят Ее мастера Успенской лаврской церкви: “И видѣхомъ царицю и множество вои от ней, поклонихомся ей, и та рече к намъ: *Хощу церковь възградити себѣ в Руси, в Киевѣ, вею же вамъ, да возмѣта злата себѣ на 3 лѣта. Мы же, поклонившеся, рѣхомъ: О Госпоже Царице! В чюжю страну отсылаеши нас, къ кому тамо приидемъ? Она же рече: Сию посылаю ко Антонию и Феодосию*” [1].

Литературные источники этого образа Богородицы очевидны: такой Она изображена в многочисленных патериках, переведенных на древнерусский язык в эпоху Киевской Руси, в Прологе, в Поучениях святых отцов, в Чудесах от икон Богородицы, в Словах об Успении и Хождении Богородицы по мукам. В *Слове об Успении* мы видим Богородицу, окруженную прислужницами и отдающую им приказания, опять же как Царицу: “Слышавши же си от архангела, возвратися възспять въ Вифлеом, имущи съ собою вкупѣ три дѣввы, яже ей служаху, рече къ дѣввамъ: *Принесѣте ми кадилницу, да ся помолю. И принесоша по заповѣданному им, и помолися [...]*” [2].

Даже в *Хождении Богородицы по мукам*, где Она показана чутко откликающейся на видимые Ею мучения и плачущей о грешниках, Она все-таки предстает как Царица, Ее восхваляют как Царицу, и сама Она говорит о себе как о почитаемой всеми: “И паки прослезися Святая Богородица и рече къ нимъ: *Почто ся соблазнисте, не вѣсте ли вы, яко жъ мое имя чте все создание?*” [3].

Нужно признать, что этот образ, Богородицы Царицы, Богородицы Владычицы, был самым устойчивым топосом переводных и оригинальных древнерусских произведений. Он связан с той частью жизни Богородицы, которая началась после Воскресения Иисуса Христа.

Но совсем иным, более живым, красочным представляется тот образ Богородицы, который запечатлен в проповедях древнерусских ораторов, посвященных Страстям Христовым. Здесь Богородица не статична, не царственно спокойна и величественна; Она запечатлена в действии – во время Ее земной жизни. Думается, именно этот образ мог оказаться ближе, теплее и понятнее для людей молодого христианского государства. Мы рассмотрим несколько проповедей Кирилла Туровского, автора цикла торжественных слов, посвященных Пасхе и послепасхальному периоду богослужебного церковного года.

Одна из самых знаменитых проповедей Кирилла Туровского – “Слово о съятии Тела Христова съ Креста, и о міроносицахъ, отъ сказанія Евангельскаго, и похвала Иосифу”. Более чем наполовину это слово состоит из интерпретации плача Богородицы над телом Христовым: “Увы мне, Чадѡ мое, Бвѡте и Творче тваремъ! Что Тя ныне въсплачю? Заушнѡя ли, ци ли за ланитѣ ударенія и по плещема вѡненія, ѳз же и темнице, и заплѡванія святаго Ти лица, яже отъ беззаконьникъ за блага прѡнят!” [4]. Цитату можно было бы продолжить, плач Богородицы в произведении Кирилла занимает не одну страницу. Перед нами уже не статичная и царственная Богородица, но Богородица страдающая, как бы приклоненная к земле своим горем, сотрясающаяся от рыданий: “Яже отъ волезни сердца горце рыдающе сице глаголааше: [...] Слышите, небеса и море с землею, внушайте моѳ слезъ рыданіе” [4].

Богородица рыдает и восклицает, как бы желая заставить весь мир услышать Ее плач. Плач Ее, по Кириллу, слышит Иосиф Аримафейский: “И си слышавъ Иосифъ приблизися къ горко рыдающей Матери, его же видѣвъши мольбьными томѣ оплѣташеса глаголы [...]” [4].

Именно безутешные слезы Богородицы заставляют Иосифа совершить тот подвиг, который навсегда вписал его в Евангельскую историю, – взять Христово тело у Пилата.

Анализируемое Слово полностью построено Кириллом на разных интерпретациях плача Богородицы и Иосифа, причем плач последнего органично переплетается с плачем Богородицы, является ответом на него и как бы составной его частью.

Богородица в проповеди Кирилла изображена не просто плачущей, а громко и безутешно рыдающей, укоряющей убийц Ее Сына,

обращающейся к Сыну и ищущей у Него ответа. Здесь нет статичности и иконичности, хотя бы такой, которая присутствует в Евангелии в главе о Страстях. Евангельский текст говорит о Богородице у Креста очень мало и скупно. Так, Евангелия от Матфея, от Марка и от Луки вообще не упоминают о Богородице при Кресте, в Евангелиях от Марка и от Луки есть лишь краткие указания, что некоторые жены издали смотрели, где положат тело Иисусово, но имя Богородицы среди них не названо. Лишь в Евангелии от Иоанна есть рассказ о Богородице, к которой Христос обратился прямо с Креста: **“Стояху же при Крестѣ Иисусовѣ Мати Его [...] Иисусъ же видѣвъ Матерь и ученика стояща, егоже любяше, глагола Матери Своей: Жено, се сын твой. Потомъ глагола ученику: се Мати твоя. И от того часа поятъ Ю ученик во своя си”** (Ин. 19:25-27).

Этим евангельское повествование о Богородице при Кресте исчерпывается. Более того, все четыре Евангелия повествуют об Иосифе Аримафейском и о снятии тела Христова с Креста, но ни в одном из них это событие не связано с просьбой Богородицы. В то же время в Слове Туровского проповедника Иосиф Аримафейский откликается именно на плач Богородицы, умиляется им, и это заставляет его просить у Пилата тело Христово с риском для себя.

Каким же источником пользовался Кирилл, создавая этот живой, такой близкий любой матери и любому отцу образ?

Медиевисты неоднократно указывали на библейские тексты как на источники стиля ораторского красноречия Киевской Руси, в том числе и произведений Кирилла Туровского. Так, Д. С. Лихачев, описывая явление стилистической симметрии в древнерусской литературе, говорит: “Влияние книги псалмов, а отчасти и других поэтических книг Библии, было постоянным, периодически усиливаясь и сказываясь особенно явственно в литературе “высокого стиля” [5, 159]. Мысль об использовании Кириллом Библии, а именно библейских плачей, в качестве литературного источника высказана в статье Л. Н. Гридневой [6].

В. В. Колесов описывает уникальную стилистику Слов Кирилла как явление средневековой литературной топики, использование автором топосов-символов [7]. Однако в нашем случае мы должны отметить неиспользование Кириллом традиционного топоса “Богородица Царица”, рассмотренного нами выше. Мы должны констатировать отказ Кирилла от этого топоса, создание принципиально противоположного образа.

О. В. Творогов указывает на умение Кирилла использовать литературные традиции знаменитых проповедников древности и, следовательно, их произведения считает своего рода литературным источни-

ком Кириллова стиля [8]. Но мы опять-таки не находим в переводных произведениях Киевской Руси каких-либо параллелей с образом Богородицы в проповеди Кирилла.

Итак, ни Евангелие, ни ораторские произведения древности, ни жития, ни патерики – ничто из названных источников не было образцом для Кирилла Туровского, создавшего столь живой образ страдающей Богородицы Матери. Очевидно, был еще какой-то литературный источник, которым пользовался древнерусский автор.

Возможно, источником образа Богородицы в проповеди Кирилла Туровского является богослужебный текст, а именно, – службы на Страстную Пятницу и Великую Субботу. Причем, Кирилл Туровский не просто перенимает какие-то черты образа в своих проповедях, а активно использует богослужебный текст: цитирует его, вставляет в проповедь реминисценции и аллюзии на гимнографические произведения. Сравним несколько отрывков:

<i>Слово Кирилла:</i>	<i>Служба Страстной Пятницы:</i>
<b>Вижу Тя, милое мое Чадо, на Кресте нага висяща, бездүшна, беззрачна, не имүща видения, ни доброты, и горько үязвляюся дүшею... [9, 81].</b>	<b>Вижу Тя ныне, возлюбленное мое Чадо и любимое, на кресте висяща, и үязвляюся горько сердцемъ... [10, 464об.].</b>
<b>...горько үязвляюся дүшею. И хотела вых с Тобою үмрети, – не терплю бо бездүшна Теве зрети... [9, 81].</b>	<b>...үязвляюся лютеє үтробю. Хотела выхъ сь Товою үмрети, Пречистая глаголаше: не терплю бо везъ дүхания мертва Тя видети [10, 465об.].</b>
<b>Кде Ми, Чадо, благовествование, еже Ми древле Гавриил глаголаше, Царя Тя и Сына Вышняго нарицаю... [9, 81].</b>	<b>Где, Сыне мой и Боже, благовещение древнее, еже Ми Гавриил глаголаше: Царя Тя и Сына Бога Вышняго нарицаше... [10, 466].</b>
<b>Дерзнувъ вниде къ Пилатү и впрости глаголя: Дажь ми, огеомне, тело страннаго оного Инсүса... [9, 82].</b>	<b>...в нощи къ Пилатү пришедшаго и Живота всехъ испросившаго: Дажь ми Бего страннаго... [10, 485].</b>

Характерно, что, произнося Слово в третьє воскресение после Пасхи, Кирилл прибегает к тем гимнографическим произведениям, которые звучали в Церкви на Страстной Седмице, то есть в неделю перед Пасхой. Так, например, киевский оратор цитирует тексты стихир и канона, которые поются вечером Страстной Пятницы. Важное место в произведении Кирилла занимает неточная цитата из стихиры Иосифу Аримафейскому, поющая утром Страстной Субботы. Оратор как бы заставляет слушателя вернуться во время и пространство предпасхальных богослужений, вспомнить ритм и мелодии Страст-

ных песнопений, а значит и молитвенное настроение тех дней. По-видимому, возвращение к этому настроению, к состоянию сострадающей Богородицы и живо откликающегося на Ее плач Иосифа, является одной из главных целей оратора.

Рассматриваемое Слово настолько пронизано цитатами и реминисценциями из гимнов, что, кажется, задача писателя лишь в соединении различных отрывков в единый текст, и авторская речь только обрамляет гармоничную мозаику цитат. Особенного внимания заслуживает характер цитирования. Кирилл Туровский, как правило, не дословно приводит богослужебный текст: он либо близко пересказывает его, либо изменяет в нем несколько слов, либо соединяет и переплетает между собой отрывки из двух, а то и трех разных текстов. Кроме того, автор нередко вставляет внутрь цитаты свои слова, то есть расширяет цитируемый текст с помощью приема амплификации. Так, например, описывая плач Богородицы и Иосифа Аримоефейского в Слове, Кирилл цитирует несколько богослужебных текстов. За основу автор берет одну из стихир Страстной Пятницы и, приводя отрывки из этой стихир, вставляет внутрь каждого отрывка либо свои слова, либо цитаты из других гимнографических произведений. При этом стилистически весь плач у Кирилла уподоблен взятой за основу страстной стихире, о чем говорит использование приема анафоры. В итоге этот период в тексте оратора представляет собой сложнейшую мозаику из богослужебных текстов и собственных слов автора.

<p><i>Слово Кирилла:</i>  <b>Како</b> пречистемь прикоснѹся теле Твоемь, неприкосновѣннѹ Ти сѹщѹ небесным силам, слѹжащимъ Ти страшно!  <b>Кацѣми</b> же плащаницами обню Тя, повивающаго мыглою землю и небо облакы покрывающаго!      Или <b>какы</b> воняя възлею на Твое святое тело, Ѣмѹже дары съ вонями пьрсѣстини принесѣше цесари, яко Богѹ поклоняхѹся, преобразѹющее Твое за весь мѣр ѹмершвление!  <b>Кыя</b> ли надгробныя песни исходу Твоемѹ възспою, Ѣмѹже въ вышнихъ немолчными гласы <b>Серафими</b> поють!.. [9, 83].</p>	<p><i>Стихира Страстной Пятницы:</i>  <b>Како</b> погревѹ Тя, Боже мой, или <b>какою</b> плащаницею обвию; <b>конма</b> ли рѹками прикоснѹся нетленномѹ Твоемѹ телѹ; или <b>кня</b> песни воспою Твоемѹ исходу, <b>Щедре</b> [10, 464].</p>
--	---

Как будто не удовлетворяясь теми скорбными восклицаниями, которые отражены в песнопении, Кирилл добавляет к ним новые вос-

кличания и тем самым, во-первых, усиливает описание плачевного настроения Богоматери и Иосифа, а во-вторых, задает всему торжественному слову ритм церковного молитвословия.

Подобные амплификации неоднократно встречаются в переводной литературе Киевской Руси, например, в торжественных словах Иоанна Златоуста (см. его толкования Ветхого и Нового Заветов) и поучениях Ефрема Сирина (например, в Слове об Иосифе Прекрасном) с тем лишь отличием, что древние авторы включали амплификацию в пересказ библейского текста, а Кирилл Туровский – в вольное цитирование богослужебных произведений, в частности, Страстных. Роль же цитат и амплификаций в обоих случаях одна – они задают торжественному Слову такой ритм, который приближает его к молитвословию и создает у слушателей молитвенное и сострадательное, в случае с созданием образа Богородицы, настроение.

Создание молитвенного и сострадательного настроения является главной задачей знаменитого оратора Киевской Руси, поэтому он и прибегает к Страстным богослужебным текстам как к литературному источнику. Пожалуй, мы не можем сейчас с точностью определить, является ли цитирование гимнографии сознательным или невольным. Можно предположить, что Кирилл Туровский знал наизусть многие богослужебные тексты и непроизвольно вкраплял их в свои произведения. Однако можно предполагать и другое, а именно, что он сознательно обращает внимание слушателей к какому-то конкретному гимнографическому произведению. Неслучайно в рассмотренном нами Слове чаще всего цитируется один и тот же богослужебный текст – канон Страстной Пятницы, который, по замыслу автора, наиболее соответствует выбранной для проповеди теме. В любом случае, стилистическое оформление Слов Кирилла и особенности вкрапления цитат возвращают слушателей и читателей к богослужению, то есть к молитве. Ритм Кирилловых Слов – это молитвенный ритм.

Такое отношение к авторской задаче оратора вполне соответствует православному учению о непрестанной молитве. Кирилл Туровский, как известно, является не только оратором, но и гимнографом Киевской Руси. Его перу принадлежит несколько богослужебных произведений, таких, как покаянные и молебные каноны, “Цикл седмичных молитв” и др. [11]. Именно молитва поставлена во главу его проповедей, но он, как тонкий психолог, не призывает к ней прямо, а привлекает к ней читателя и слушателя незаметно: ритмом повествования, цитированием молитвословий, использованием молитвенной метафоры. Именно так через пару веков будут строить свои произведения исихасты – приверженцы учения о непрестанной молитве и обо-

жении. Кирилл несколько опережает появление исихастской литературы на Руси. Стилистические находки Кирилла, в том числе создание образа страдающей Богородицы на основе Страстного богослужения, найдут самый живой отклик у средневековых писателей в эпоху второго южнославянского влияния, то есть в период реформы литературного языка и распространения исихастского учения в славянских странах. Живой, понятный, жизненный образ Богородицы, очевидно, сочетался с тем теплым, сердечным обращением к Богу, которое характерно для исихастского мирозерцания.

Тот факт, что образ страдающей Богородицы, именно такой, каким он представлен в Страстных службах, стал традиционным образом в литературе Средневековья, говорит о важности этого представления о Богоматери: сострадающая, любящая до самого крайнего сострадания, самых скорбных рыданий и воплей ко Христу. К этой традиции, основоположником которой в литературе Киевской Руси можно считать Кирилла Туровского, писатели Средневековья обращаются не только тогда, когда говорят о Богородице, но и в других случаях, когда описывают сострадание и надгробный плач. Немаловажно, что настроение, переданное в Страстном богослужении, стало образцом для сострадательного и надгробного плача. Образ Богородицы у Креста, описанный в богослужении, внес важный нравственный элемент в православное мировоззрение средневекового человека.

Так, наследуя литературные приемы Кирилла Туровского, Григорий Цамблак прибегает к аллюзии гимнографических произведений. Богослужебный текст Страстной Пятницы был использован Цамблаком в качестве литературного источника в *Слове надгробном митрополиту Киприану*. Плач Богородицы и Иосифа Аримафейского Цамблак цитирует в созданном им надгробном плаче по митрополиту Киприану: **“Како язык понуждѹ к служенію словѹ, якоже нѣкими тяжкими оковами бѣдою окованный? Како отверзѹ уста, безгласіемъ содержи-маа! Како же ли возрѹ дѹшевными очима, тмою бѣди покровен?”** [12].

Сравним со схожим отрывком из богослужения Страстной Пятницы: **“Како погрѣвѹ Тя, Боже мой? Или какою плащаницею обвию? Коима ли рѹкама прикоснѹся нетленному Твоему Тѣлу? Или кия песни воспѹю Твоему исходу, Щедре?”** [10, 464].

Епифаний Премудрый также унаследует традиции Кирилла Туровского и будет вкраплять вольное цитирование плача Богородицы у Креста в плач Пермской Церкви по Стефану Пермскому.

Этот перечень унаследований можно было бы продолжить.

Итак, литература Киевской Руси создала два образа Богородицы: Богородица Царица и Богородица Страдающая Мать. Оба они не



были оригинальной идеей древнерусских книжников, поскольку оба встречаются в ранних текстах. Но заимствование образа Страдающей Богородицы из богослужебного текста для создания проповеди, превращение проповеди в своеобразное продолжение молитвы и начало непрестанной молитвы, а также использование названного образа для любого надгробного плача и описания сострадания как такового нужно признать оригинальными творческими идеями средневековых писателей. Образ Страдающей Богородицы стал основополагающим для понимания такого важного нравственного аспекта православного мировоззрения как сострадание, явился одним из важных стилиобразующих моментов в произведениях ораторов Киевской Руси и в литературе второго южнославянского влияния.

### Примечания

1. Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко. – СПб., 1997. – Т. 4: XII век. – 687 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4945>.

2. Слово на Успение Богородицы // Там же. – СПб., 1999. – Т. 3: XI–XII века. – 413 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4866>.

3. Хождение Богородицы по мукам // Там же.

4. Слова и поучения Кирилла Туровского // Там же. – СПб., 1997. – Т. 4: XII век. – 687 с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4936>.

5. *Лихачев Д. С.* Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. – СПб., 2001.

6. *Гриднева Л. Н.* Страсти Господни и Благодать в пасхальном цикле торжественных Слов Кирилла Туровского // Святоотеческие традиции в русской литературе: материалы научно-практической конференции. – Омск, 2005. – С. 34–41.

7. *Колесов В. В.* Средневековый текст как единство поэтических средств языка // Труды отдела древнерусской литературы. – СПб., 1997. – Т. 50. – С. 92–98.

8. *Творогов О. В.* Кирилл, епископ Туровский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). – Л., 1987. – С. 220.

9. *Кирилл Туровский.* Слово о снятии Тела Христова с Креста // Красносельские Древней Руси: XI–XVII вв. – М., 1987.

10. Триодь постная. – М., 1992.

11. *Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: тексты и исследования. – М., 1999. – 280 с.

12. Григорія мниха и прозвитера, игумена обители Плинаирския, [Слово] надгробное, иже во святых по истинно, Киприану, архіепископу російскому // Изборник. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/>.

## ЗМІСТ

<b>Алла Бартош</b> ОБРАЗ ОРАНТЫ В ТРАДИЦИИ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОЙ ЛАВРЫ. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ	3
<b>Станіслав Бондар</b> ЗАСТУПНИЦТВО БОЖОЇ МАТЕРІ ЗА ХРИСТИЯНСЬКИЙ НАРОД І ПРАВОСЛАВНУ РУСЬ	10
<b>Руслана Демчук</b> СОФІЯ – БОГОРОДИЦЯ У ВІЗУАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ ПРАВОСЛАВНОГО ХРАМУ	21
<b>Олександр Киричок</b> ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ДАВНЬОРУСЬКИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ВІЙНИ, ПОВ'ЯЗАНІ З КУЛЬТОМ БОГОРОДИЦІ	30
<b>Аліна Кондратюк</b> ТЕМА БОГОВТІЛЕННЯ У РОЗПИСАХ ЦЕРКВИ СПАСА НА БЕРЕСТОВІ (до питання інтерпретації богословського задуму	34
<b>Володимир Личковах, Олена Пономаревська</b> “КРІН БЛАГОУХАННИЙ”: СИГНАТУРА БОГОРОДИЦІ У ДЕКОРАТИВНИХ ЕЛЕМЕНТАХ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ІКОНИ	40
<b>Оксана Марченко</b> ТА, ЩО МОЛИТЬСЯ ЗА ВЕСЬ СВІТ (образ Богородиці в культурі Давньої Русі)	45
<b>Мар'яна Нікітенко</b> ОБРАЗ БОГОМАТЕРІ – “ЛЕСТВИЦІ НЕБЕСНОЇ” В ІЄРОТОПІЇ ВЕЛИКОЇ ПЕЧЕРСЬКОЇ ЦЕРКВИ	49
<b>Оксана Прокоп'юк</b> ОБРАЗ БОГОРОДИЦІ В ДАВНЬОРУСЬКІЙ ТА БАРОКОВІЙ РЕЛІГІЙНІЙ СВІДОМОСТІ (за матеріалами про посвяти храмів у Київській митрополії)	58
<b>Лариса Рева</b> НЕСТОР ЛІТОПИСЕЦЬ ТА ЙОГО “ПОВІСТЬ ВРЕМЕННИХ ЛІТ”	62
<b>Данило Рига</b> ПОСТАТЬ ЧЕРНІГІВСЬКОГО АРХІЄПИСКОПА СИМЕОНА КРИЛОВА У СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ ЧЕРНІГІВЩИНИ НА ПОЧАТКУ ХІХ ст.	70
<b>Наталія Сінкевич</b> КУЛЬТ БОГОРОДИЦІ У КИЇВСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ МОГИЛЯНСЬКОЇ ДОБИ	73
<b>Олена Сирцова</b> ЛІТУРГІЙНИЙ АСПЕКТ АПОКАЛІПСИСА БОГОРОДИЦІ	78
<b>Светлана Шумило</b> ОБРАЗ БОГОРОДИЦІ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛІТЕРАТУРЕ (на матеріалі торжественних Слов Кирилла Туровського)	82

---

**ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ**

- Бартош Алла Єгорівна** – завідувач сектору, Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник
- Бондар Станіслав Васильович** – кандидат філософських наук, Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України
- Демчук Руслана Вікторівна** – кандидат філософських наук, доцент, Національний університет “Києво-Могилянська академія”
- Киричок Олександр Борисович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та психології, Полтавська державна аграрна академія
- Кондратюк Аліна Юрївна** – кандидат мистецтвознавства, провідний науковий співробітник, Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник
- Личковах Володимир Анатолійович** – доктор філософських наук, професор, Чернігівський національний педагогічний університет імені Т. Г. Шевченка
- Марченко Оксана Ігорівні** – головний бібліотекар, Національна історична бібліотека України
- Нікитенко Мар’яна Михайлівна** – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник, Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник
- Пономаревська Олена Іванівна** – старший викладач, Чернігівський національний педагогічний університет імені Т. Г. Шевченка
- Прокоп’юк Оксана Борисівна** – кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник, Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник
- Рева Лариса Григорівна** – кандидат філологічних наук, науковий співробітник, Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського НАН України
- Рига Данило В’ячеславович** – молодший науковий співробітник, Національний архітектурно-історичний заповідник “Чернігів стародавній”
- Сирцова Олена Миколаївна** – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, Інститут філософії НАН України
- Сінкевич Наталія Олександрівна** – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник
- Шумило Світлана Михайлівна** – кандидат філологічних наук, доцент кафедри української мови і літератури, Чернігівський національний педагогічний університет імені Т. Г. Шевченка

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

НЕСТОРІВСЬКІ СТУДІЇ

**ОБРАЗ БОГОРОДИЦІ  
В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ ДАВНЬОЇ РУСІ**

Редагування, коректура  
*Г. Ляшко, Н. Свєшнікової, О. Черняхівської*

Макет і художнє оформлення  
*Л. Демірської, Л. Єгорової*

Комп'ютерна верстка  
*Л. Єгорової*

Відповідальний за випуск  
*К. Крайній*

**Наша адреса:**

01015, Україна  
м. Київ, вул. Лаврська, 9, корп. 8  
тел. (044) 280-46-48  
E-mail: [vnv\\_nkpz@ukr.net](mailto:vnv_nkpz@ukr.net)  
[www.kplavra.kiev.ua](http://www.kplavra.kiev.ua)

Підписано до друку 24.10.2012 р. Формат 60×84/16.  
Ум.-друк. арк. 7,5. Наклад 100 прим. Зам. 229

Віддруковано ДП “НВЦ “Пріоритети”  
01014, м. Київ, вул. Командарма Каменєва, 8, корп. 6  
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного  
реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції  
ДК № 3862 від 18.08.2010