

Ірина Яківна ГАЮК

ORCID: 0000-0002-1296-0872

Деякі аспекти загальнохристиянського та етноісторичного контекстів формування культу чудотворних образів

Висвітлено ключові аспекти формування та розгортання основного міфологічного образного ряду християнської ойкумени та окремих його етнонаціональних проявів. З'ясовано, що поява іконописання стала одним із свідчень виходу християнства поза межі етнонаціонального юдейського середовища і першим кроком з перетворення його в світову релігію. Показано, що безумовно домінуючим типом чудотворних ікон були богородичні. Доведено, що через формування культу чудотворних образів Богородиці (ікон та в католицизмі статуй Чорних Мадонн) в християнську сакральну ієротопію інкорпоровується та зберігається трансформований і максимально завуальований образ Великої Богині-Матері, жіночий Принцип як фундаментальна її складова.

Ключові слова: Богородиця, ієротопія, Ізіда, ікона, культ, Велика Богиня-Мати, християнство, Церква, чудо

Iryna Haiuk

Some aspects of the general Christian and ethno-historical contexts of the formation of the cult of miraculous images

Some aspects of the formation of the cult of saints and miraculous, first of all, the icons of the Mother of God, which relate to the development of the main mythological series of the Christian ecumene and its individual ethno-national manifestations are analyzed. It is noted that the appearance of icon painting was one of the testimonies of Christianity's departure from the ethno-national Jewish environment and the first step towards its transformation into a world religion. This step further removed Christianity from Judaism and at the same time, despite its usual representative form, from various Hellenistic cults. It is significant that the founder of iconography, St. Luke, is credited with a large number of icons of the Mother of God, as well as icons of Peter and Paul, and none of them – of Christ. It can be said that the formation of such a mythological figurative series of the Christian sacred topos testifies to the introduction of the Feminine Principle into the Christian mythologeme as an important component of it.

Myth formats a new social reality, so the appearance of this tradition is natural: it creates the sacred, and therefore deep foundations of Christian art as an important component of Christian culture. This process was not vector/linear, but consisted of many parallel ethno-national components, which at their core were largely spontaneous, although their final formation had all the signs of purposeful action. However, we cannot exclude the conscious implementation of the fundamental principles of previous religions in the Christian mythological Model: Primary Chaos as the primary basis or root cause of all things, including the Cosmos, its connection with the Feminine Principle, the embodiment of the latter in the Great Mother Goddess as the creator of the entire phenomenal

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

world (prafemimonotheism), the triad of the Creator, ect. The first icons attributed to the brush of St. Luke were the icons of Eleusa (the Virgin of Tenderness), Hodegetria (Lady of the Way) and, probably, Oranta (the Virgin Orans). The name “Hodegetria” – “guide”, “the one who points the way”, indicates the content of the primary mythologeme. The path in the sacred toposphere of various religions is the transition of an initiate to a higher level, the qualitative transformation of a disciple or pilgrim, the achievement of the condition/level of Buddha, God – Man, etc. (the path in Buddhism, the path of a Sufi, the path of Christ). In Orthodox nationalized Christianity, this hidden esoteric meaning disappears, leaving only an external form: “the guide/ the one who points the way” turns into a completely independent external factor that helps a person to receive eternal salvation not through his own efforts (passing the way), but through prayers/requests and the intercession of the Mother of God. The Orthodox interpretation goes against the compositional semantics of the image of Hodegetria, since on all its icons the dominant, central image is the image of the Virgin. And the compositional center is also a semantic Center. Not the Mother of God added to the Child, but the Child added to the Mother of God; Christ is with her, not she with Christ. Hodegetria leads (as a guide), shows the road, which in the sacred topos is the road to the Highest Principle, which can only be achieved by passing the path of radical transformation of one’s human nature. Therefore, there is every reason to interpret the image of Hodegetria as a guide on the way to the God-man that Christ was (or became). This is connected with the fact that Hodegetria holds/shows Christ as the personification of the path, as one who has passed it, but it leads along this path. And it is not surprising that in the hymn of the Greek Orthodox Church, Mary is referred to as “mystis” (the one that initiates).

The cult of miraculous images of the Mother of God is a widespread phenomenon, but each country and each ethnic group forms its own hierotopic series.

Keywords: Mother of God, hierotopia, Isis, icon, cult, Great Mother Goddess, Christianity, church, miracle

Поклоніння образним втіленням Богородиці, Христа та різних святих як на іконах, так і в скульптурах давно стало невід’ємною складовою віровчення та культу багатьох християнських конфесій. Почитання ікон було остаточно легітимізоване VII Вселенським собором 787 р. у Нікеї. Соборні визначення наголошували, що об’єктом шанування є не ікона як предмет (дерево, полотно), а саме об’єкт зображення – Христос, Богородиця, святі: “честь, що її надають іконі, відноситься до її першообразу, і той, хто вклоняється іконі, вклоняється іпостасі зображеного на ній” [16]. Таким чином, ікона ставала, по-суті, своєрідним медіатором, який полегшував комунікацію з божественним світом через образну візуалізацію його представників.

Якщо ікона являє певні чудеса (зцілення, чудесне спасіння або появу, нерукотворне оновлення або відновлення тощо), її починають шанувати як чудотворну. Для православних церков така ікона стає всезагальною святинею, коли священник окропить її святою водою і прочитає відповідну молитву [16]. У католицизмі механізм визнання ікони чудотворною дещо інакший. Але в будь-якому випадку для Церкви святість ікони і ступінь її шанування не залежать ані від матеріалу виготовлення, ані від художньої цінності, ані від старовини. Попри це на побутовому рівні та у народній свідомості чудотворення часто приписується самій іконі або скульптурі. Саме прояви чудотворності найчастіше стають причиною навернення людей до християнства і безумовно відчутно підсилюють процеси воцерковлення.

В будь-якому випадку християнська ортодоксальна традиція сьогодні неможлива без культу святих, а культ святих неможливий без їхнього образного втілення. Питання, чому християнство запозичило суто “язичницькі” репрезентативні форми при своєму підкреслено декларативному відмежуванні від усіх попередніх релігійних традицій дає можливість зрозуміти шляхи формування та розгортання християнського міфу, а вивчення характеру формування загальнохристиянського образного ряду та його особливостей у різних етнонаціональних традиціях засвідчує реальний зв’язок християнства з давніми релігійними традиціями, який категорично заперечує православно-католицька ортодоксія.

Оскільки всебічний аналіз цього явища не може бути вміщений у межі однієї статті, метою цього дослідження був аналіз лише окремих аспектів формування культу святих та чудотворних, насамперед, богородичних ікон, які дотичні до розгортання основного міфологічного ряду християнської ойкумени та окремих його етнонаціональних проявів.

Питання іконописання найчастіше ставали предметом богословського або мистецтвознавчого аналізу. Серед праць теологічно-філософського характеру слід відзначити роботи Павла Флоренського, насамперед, “Філософію культу” та “Іконостас” [22]. В плані мистецтвознавчому важливе місце посідають дослідження Е. Панофського [17].

Нові цікаві підходи у трактуванні релігійного мистецтва запропонував О. Лідов, завдяки якому в науковий обіг увійшли поняття «просторова ікона» та “образ-парадигма” [11].

Праця німецького вченого Ханса Бельтінга “Образ і культ. Історія образу до епохи мистецтва” (1990), в якій він аналізує взаємодію релігійної образотворчості з теологією та літургією, а також історичну трансформацію її змісту, є одним з небагатьох серйозних саме культурологічних досліджень іконографічної проблематики [3]. Натомість, ґрунтовне дослідження Р. Демчук хоча і не торкається напряму іконописання, однак є важливим для розуміння особливостей формування національної ідентичності “з огляду на її міфологічний контекст, спрямований на сакралізацію локального” [6, с. 7].

Поява іконописання стала одним із свідчень виходу християнства поза межі етнонаціонального юдейського середовища і першим кроком по перетворенню його в світову релігію. Цей крок ще більше віддаляв нове вчення від юдаїзму та водночас, незважаючи на звиклу репрезентативну форму, і від різноманітних еліністичних культів, що ап. Павло по-суті сформулював у 1-му посланні Коринтянам: “Ми проповідуємо Христа розп’ятого, для юдеїв – спокуса, для еллінів – безумство” (1 Кор. 1:23). Починається формування та розгортання християнського міфу, кристалізація якого відбувалася у насиченому розчині римської політично-правової системи.

Нова міфологічна реальність християнства у вигляді надетнічного соціального вчення почала формуватися, за великим рахунком, ап. Павлом. Ця надетнічність реалізовувалася завдяки скерованості до всіх народів світу, у необхідності нести боже слово всім народам (“немає вже юдея, ні язичника; немає раба, ні вільного; немає чоловіка, ні жінки: бо всі ви одне в Христі Ісусі” (Гал. 3:28)) та у проголошенні рів-

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

ності всіх перед Богом. Але вкорінення на різних етнічних ґрунтах цілком природно призводило до формування специфічних етнонаціональних рис християнства в різних країнах. Вийшовши з надр юдаїзму, християнство Павла ефективно трансформувало езотеричний шлях Христа в міфологічну модель нової соціальної реальності державної релігії, яка створила сприятливий ґрунт для національно-державного розвитку як самого християнства, так і всієї західної цивілізації.

Згідно з переказом, ініціатива іконописного втілення святих образів також виходила від оточення апостола язичників, що не було випадковим. Та й сам перший іконописець Лука був сирійцем. Для супутника ап. Павла, чия проповідницька діяльність відбувалася, переважно, у середовищі греків, римлян та народів Малої Азії, крок до образної репрезентації нового вчення був логічно-очікуваним. Водночас, переказ у вищій мірі цікавий і знаменний тим, що засновнику іконопису приписують велику кількість богородичних ікон, а також ікони Петра і Павла, і жодної – Христа. Можна сказати, що формування саме такого міфологічного образного ряду християнського сакрального топосу засвідчує введення в християнську міфологію Жіночого Принципу як важливої її складової.

Міф форматує нову соціальну реальність, тож поява цього переказу закономірна: він створює сакральні, а значить – глибинні основи християнського мистецтва як важливої складової християнської культури. Цей процес не був векторним/лінійним, а складався з багатьох паралельних етнонаціональних складових, які у своїй основі були значною мірою стихійними, хоча остаточне їхнє оформлення мало всі ознаки цілеспрямованої дії. Проте, не можна виключати й свідомої прихованої імплементації фундаментальних принципів попередніх релігій в християнську міфологічну модель: первинний Хаос як першооснова або першопричина всього сушого, в тому числі й Космосу, його зв'язок із Жіночим Принципом, втілення останнього у Великій Богині – Матері як творця всього феноменального світу (прафемімонотеїзм*), триадність Творця тощо.

Так, через формування культу чудотворних ікон в новій християнській сакральній ієротопії закладається та зберігається імпліцитно, в прихованому вигляді, жіноча фундаментальність буття. Якщо погодитися з Е. Кассіером, котрий вважав, що “міфологічний процес – це процес відтворення і, тим самим, екзистенціювання істиною себе” [9, с. 19], тоді можна сказати, що через введення в християнську міфологію жіночого Початку відбувається реабілітація і утвердження трансформованого культу Великої Богині-Матері.

Чим є ікона з фактологічної точки зору? Як будь-який факт, сутнісно, ікона є свідоцтвом чогось – певної події, явища; це своєрідна констатація цілком реальної з погляду християнського міфу події. До священних переказів не можна застосовувати закони формальної логіки: вони мають свою логіку розвитку – логіку міфу. І те, що

* Термін “первісний фемімонотеїзм” належить одному з найкращих антикознавців ст. В. Иванову: “будь-яке дослідження історії жіночих Божеств, під яким би ім'ям не таїлася Багатоіменна..., наводить нас на сліди первісного Фемі-монотеїзму, жіночого єдинобожжя. Всі жіночі Божественні Лици суть різновид єдиної богині, а ця Богиня – Жіночий початок світу, одна стать, зведена в абсолют” [7, с. 412–413].

неможливо в повсякденній реальності, стає можливим у реальності міфічній, яка поступово проростає у звичну соціокультурну реальність, трансформує її і стає природною для релігійної свідомості жителів християнської Ойкумени.

З точки зору стилістичної, як сказав би Макс Дворжак, ікона є свідомством доби [5]. А з погляду художньо-образного? На думку Е. Кассірера, вже у перших проявах власне художньої творчості “... визначається цілковито новий початок, новий “принцип”. У ньому світ образів, який дух протиставляє світу просто речей, вперше отримує іманентну значимість та істину. Цей світ образів не орієнтований на щось інакше і не відсилає до чогось; навпаки, він просто “присутній” та існує в самому собі... Ми переносимося в таку область, де немов задіяне лише чисте “буття”, лише причетна до нього власна внутрішня сутність картини... І починаючи з цього моменту світ картини утворює замкнутий в собі космос, урівноважений за рахунок власного центру тяжіння. Тільки тепер дух у стані встановити з ним дійсно вільні відносини” [9, с. 36–37].

Р. Барт вважав, що кожний образ несе у собі певне міфологічне повідомлення, однак, зображення є більш імперативним, аніж письмо: “воно нав’язує своє значення повністю і зразу, не аналізуючи його, не дроблячи на складові” [2, с. 73]. Тут вчений у науково обгородженому вигляді фактично озвучив позицію папи Григорія Великого, викладену у листі до марсельського єпископа Сиріуса, який велів знищити всі образи у місті. Папа писав: “одна справа – поклонятися картинам, а інша – пізнавати через зображене на картинах те, чому слід поклонятися. Те, чому написано вчить осіб, які вміють читати, картина передає безграмотним (*idiotis*), які на неї дивляться, оскільки ці невігласи бачать, чому їм слід уподоблюватися/наслідувати. Живопис – це читання для тих, хто не знає букв, він виконує роль тексту, особливо для язичників” [8, с. 321]. Інакше кажучи, образ на іконі можна розглядати як певний міфологічний текст, який передає сприймаючому своє значення, на відміну від написаного, нерозчленовано – одразу, цілком і повністю. Тому, витіснений з християнської докси Жіночий Принцип вкорінюється в християнському світі та християнській свідомості віруючих більш ефективним і дієвим шляхом – через ікону.

Е. Кассірер вважав, що у відносинах міфа та історії міф “абсолютно очевидним чином виявляється первинним, а історія – вторинною та похідною. Не історія визначає міфологію народу, а навпаки, міфологія – історію, чи, точніше, вона не визначає, а сама є долею народу, жеребом, який випадає йому від початків” [9, с. 7].

У катакомбних розписах християн перших століть використовувалися, насамперед, такі біблійні символи як агнець, Ноїв ковчег тощо, а з людських зображень на першому місці стоїть зображення Доброго Пастиря (з’являється у I ст.). Агнець ще довго використовувався замість людського зображення Христа навіть в сценах Преображення або Хрещення, де не лише Ісус, а й Предтеча та апостоли зображені у вигляді ягнят [21, гл. III].

Натомість численні зображення Богородиці в катакомбах завжди антропоморфні. Найдавніший відомий сьогодні її образ відноситься до II ст. (фрески у катакомбах Прискілли), де вона зображена у сцені поклоніння волхвів і у Благовіщенні. Зображення сцени поклоніння волхвів було особливо поширеним у перші століття.

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

На сьогодні у римських катакомбах відкрито не менше 12 таких зображень, датованих II–IV ст. Богородиця на них завжди написана такою, що сидить, з дитиною на колінах, з якою приймає поклоніння. Фактично, ця сцена є своєрідною алузією на сцену з Апокаліпсису, де Богородиця уособлює Церкву, адже волхвів, які прийшли поклонитися народженому Христу, часто трактують як “початок мов” і формування Церкви з язичників [21, гл. III].

Цікаво зауважити, що у християнському мистецтві перших століть (катакомбному) абсолютно відсутнє зображення сцен мук. Відомого богослова та мистецтвознавця Леоніда Успенського це сильно дивувало, адже “важко собі уявити, щоб християнські художники, які жили за часів Нерона чи Діоклетіана, не бачили сцен мук в амфітеатрах – подвиги християн, які були славою та втіхою для членів Церкви. Здавалося б природним зустріти в катакомбах увічненими ті великі дні, коли боротьба християн проти язичницьких богів досягала вищої напруги. Але в катакомбах досі не знайдено жодної сцени мук...” [21, гл. III]. Суто церковний погляд на історію християнства заважає досліднику зробити логічний висновок, чому подібні сцени не зображали: а) тому що масових державних гонінь на християн у перші століття не було – вони почалися від імператора Деція, який наприкінці 249 або у січні 250 р. (але не пізніше) видав спеціальний указ щодо офіційних жертвоприношень римським богам, у яких мав взяти участь кожний житель імперії. Ті, хто це виконав, отримували спеціальний документ (лат. *libellus*), а тих, хто відмовився, карали, інколи до смерті; б) коли переслідування почалися, то вкрай сумнівно, щоб люди, близькі яких потерпали від мук, сприймали їх “як славу та втіху” і мали бажання їх зображувати.

Згідно з переказами, а також з дослідженнями ранньої християнської іконографії, найбільша кількість зображень беззастережно належить богородичним. Першими з них, які приписують пензлеві св. Луки, були ікони Замилування, Одигітрія і, вірогідно, Оранта (Богослов’я). Найдавніше відоме нам зображення Одигітрії сягає VI ст. (Євангеліє Равули) [10, с. 191–192].

Назва “Одигітрія”, тобто, “поводирка”, “та, що вказує шлях, дорогу”, вказує на зміст первинної міфологеми. У “побутовому” розумінні це, зазвичай, сприймається як “та, що оберігає в дорозі”. Загальноприйняте в ортодоксальному християнстві “розкриття” змісту такої назви є яскравим прикладом того, як трактування образу втискається в цілковито екзотеричне прокрустове ложе одержавленої християнської ортодоксії, згідно з котрою, цей образ символізує прихід у світ Царя Небесного і вшанування Божественної дитини. Подібне трактування одразу нагадує відомий вираз Козьми Пруткова: “Якщо на клітці слона прочитаєш напис “буйвол”, не вір очам своїм”. Шлях у сакральній топосфері різних релігій – це перехід посвяченого (т. зв. міста) на вищій рівень, якісна трансформація учня або пілігрима, досягнення стану будди, боголюдини тощо (шлях в буддизмі, дорога суфія, шлях Христа – “Я є шлях, я є Істина”, Ін. 14:6–7). В ортодоксальному одержавленому християнстві цей прихований езотеричний зміст зникає, залишаючи лише зовнішню форму: “поводирка та, що вказує дорогу” перетворюється в цілковито незалежний від людини зовнішній фактор, який допомагає людині отримати вічне спасіння не завдяки її власним зусиллям (проходження шляху), а завдяки молитвам/проханням та заступництву Богородиці.

Ортодоксальне трактування йде всупереч і композиційній семантиці образу Одигітрії чи Богородиці Знамення, оскільки на всіх її іконах домінуючим, центральним є образ Богородиці. А композиційний центр – це також і семантичний центр. Не Богородиця, додана до дитини, а дитина, додана до Богородиці; Христос при ній, а не вона при Христі. Одигітрія веде (поводирка), вказує дорогу, яка в сакральному топосі є дорогою до Вищого, якого можна досягнути, лише пройшовши шлях докорінної трансформації свого людського ества. Відтак, є всі підстави трактувати образ Одигітрії, як поводитрки на шляху до Боголюдини, якою був (або став) Христос. Тому Одигітрія і тримає/показує Христа, як уособлення шляху, як того, хто його пройшов, однак, веде по цій дорозі вона. Тож не дивно, що у гімні грецької ортодоксальної Церкви до Марії звертаються як до “The mystis” (та, яка ініціює).

Іоаким Флорський вважав, що прийде Ера Святого Духа, третього Завіту, “вічного Євангелія”; “батько не врятував світу, син не врятував його, матір врятує його; матір є Святий Дух” [15, с. 364].

Культ Діви Марії-Богородиці має настільки багато паралелей з культом Великої Богині-Матері (при всьому різноманітті етнонаціональних і територіальних проявів), що це не може бути випадковим збігом.

Дослідження Б. Успенським символіки найдавнішої на Русі форми хреста – хрест з півмісяцем, – також доводить інкорпорацію дохристиянських наративів, пов’язаних з Великою Богинею, у християнську міфологеми. У дохристиянський або у нехристиянський традиції хрест і півмісяць найчастіше символізують сонце і місяць [19, с. 232], а в християнстві хрест безумовно виступає як символ Христа, тоді як місяць символізує Богородицю. Таке тлумачення прямо відповідає канонічним текстам, в яких Христос називається сонцем правди або сонцем праведним, а Богородиця може асоціюватися з апокаліптичним образом: “І з’явилося на небі велике знамення: жінка, одягнена в сонце; під ногами її місяць, і на чолі її вінець з дванадцяти зірок” (Об’явл. XII, 1). На думку Б. Успенського, під цим образом виступає саме Богородиця, причому цей же образ може асоціюватися і з Церквою Христовою, оскільки Богородиця, через яку втілюється Христос, розуміється взагалі як храм Господній [19, с. 232]. В західній традиції також існує зображення Богородиці, що стоїть на місяці (іконографія т. зв. Богородиці – Цариці Небесної), а у західній гімнографії Богородиця може іменуватися як матір Сонця (у гімнах “Mater solis”, “Iesse proles, quibus doles”, “Mater solis iustitiae”, “Ave, stella, ortus solis...”).

П. Чубинський описував давній український звичай класти в коровай зображення сонця і місяця, який також засвідчує вікову тяглість традиції вшановувати об’єднані солярний та лунарний початки, трансформовані чи швидше доповнені у християнстві христово-богородичними коннотаціями [23, с. 229].

Не викликає жодних сумнівів факт, що безпосередньо пов’язаним із поклонінням Великій Богині Матері був культ Чорних Мадонн, статуї яких існують по всій Європі, але найбільше – у Франції (понад 300), бл. 50 – в Іспанії, 19 – у Німеччині, 30 – в Італії (найвідоміші – у Сарагоссі, Рокамандурі, Монсерраті, Шартрі тощо).

Б. Ліетар переконаний, що “Чорна Мадонна ... була ключовим таємним компонентом відроджуваного поклоніння Великій Матері в той час [йдеться про

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

середньовіччя – авт.]” [12]. Культ Чорної Мадонни найчастіше пов’язують з культом єгипетської Ізиди. І Богородицю, і Ізиду називали зіркою моря або ранковою зіркою, Царицею Небесною, обох зображали на півмісяці або в оточенні зірок. У Стародавньому Єгипті Ізиду зображали в образі чорношкірої жінки з немовлям Гором. Дослідники зазначають, що ці статуї є важливими позначками дороги до Сантьяго де Компостела, яка належить до найстаріших дохристиянських паломницьких шляхів у Європі. Це дає підстави вважати, що “культ Чорної Мадонни відноситься до найдавніших релігійних культів, відомих людині” [12].

Жак Хайнен проаналізував численні зображення чорних Мадонн і склав опис т. зв. справжньої Чорної Мадонни, яка має 13 характерних рис [28], тоді як статуї пізнішого часу мають лише деякі з оригінальних рис. Зокрема, історія оригінальних святилищ Чорної Мадонни завжди має зв’язок з бенедиктинським, цистерціанським або тамплієрським орденами, а самі статуї датуються періодом з X по XIII ст. “Жодна оригінальна Чорна Мадонна не датується пізніше XIII століття” [28]. Всі статуї мають однаковий розмір (погрішність мінімальна) – бл. 70 см заввишки з підставкою 30×30 см. В романському мистецтві немає іншого прикладу, коли розмір був би настільки стандартизований; це нехарактерно для розп’яття, статуй “нормальних” дів або інших святих [12]. Тому складається враження, що всіх чорних Мадонн робили за єдиним специфічним стандартом: Діва Марія завжди зображена такою, що сидить на троні, погляди її та дитини спрямовані в одну віддалену точку, обличчя має суворий відсторонений вираз, риси мають східний характер, що контрастує з типовими романськими Дівами з обличчями жінок певного європейського регіону. Постаць Диви промодельована ретельніше, ніж фігура дитини.

Ще одна цікава риса: скульптуру Чорної Мадонни завжди розміщували “в місці культу кельтської або іншої дохристиянської Богині-Матері”, причому статую ставили у крипті (буквально “приховане, потаємне місце”), а самі святилища часто розташовувалися біля святих джерел або колодязів або ж біля чорних каменів [12].

Стихія Води з найдавніших часів тісно була пов’язана з образом Великої Богині-Матері. Ю. Евола слідом за М. Еліаде зазначає, що в традиційній символіці Вода – “первісна недиференційована субстанція, що передує будь-якій формі, і тому звільняє від будь-якої обмеженості” [24, с. 169], – тотожна жіночому початку взагалі і перш за все Великої Богині-Матері [24, с. 167]. У зв’язку з цим простежуються сліди культу Великої Богині в юдаїзмі і християнстві: “на початку Бог створив небеса і землю. Земля ж була безвидна і порожня. І темрява над безоднею і дух божий носився над водами” (Бут.1:1–2). Темрява, безодня, вода, як і дух (який в івриті жіночого роду) – все це епітети Великої Богині. У центральному таїнстві християнства – хрещенні – немовля опускають (варіант – кроплять) в купіль з водою, щоб у водах хрещення змити з нього первородний гріх, а в традиційних релігіях занурення у воду “означає Повернення в первісну безформність, розчинення форм і їх відтворення в первісному вигляді і повне переродження світу...” [24, с. 169].

Скульптура часто була вирізана з фруктового дерева або кедра, що також було не типовим для того періоду. Обидва ці дерева мали важливу символіку: кедр був більш

пророчим деревом в Єгипті, пов’язаним з легендою про Ізиду та Осіріса, фруктове ж дерево асоціювалося зі смертю-відродженням [12].

Легенди, пов’язані зі статуєю, зазвичай мають східні мотиви, а також розповідають про чудеса, які вона робить – рятує життя трьох хрестоносців/трьох ув’язнених в Єгипті/трьох моряків, вміє воскрешати дітей, народжених мертвими, рятує жінок від безпліддя тощо. Обличчя Богородиці та її руки завжди чорні, а сидить вона у кріслі з прямою спинкою – т. зв. кафедра, яка є точною копією крісла Ізиди [12]. Квіткою Богородиці, як Ізиди, була “нев’януха троянда” [30, с. 272–273].

Стандартні західні енциклопедії на тему класичної міфології містять цілі розділи, присвячені “ідентифікації Ізиди з Дівою Марією”, хоча точніше буде сказати, що викладені в них факти доводять, що Ізіда, Артеміда, Астарта, Кібела, Нейт та інші відомі богині стародавнього світу є, по суті, різними іменами однієї – єдиної Великої Богині-Матері [26, с. 360–550].

Варто згадати, що Велику Темну Богиню, уособленням якої була її чорна статуя, також шанували у храмі Артеміді в Ефесі. І саме в Ефесі жила Діва Марія після смерті Христа, а її Вознесіння відбулося в місці, названому karatchalti (чорний камінь).

Уже згадувалося, що Чорні Мадонни завжди так чи інакше пов’язані з одним з трьох католицьких орденів. Знакова постать в історії католицизму Св. Бернар Клервоський (1091–1153), згідно з легендою XIV ст., будучи хлопчиком, отримав покликання від “трьох крапель молока Чорної Мадонни” в Сан-Варле біля Шатільон-сюр-Сен, у Франції [12]. “Три краплі молока Діви” – одна з традиційних назв містичної матерії ргіма алхіміків. Вступивши до цистерціанського ордену, Бернард докорінно його реорганізував і перетворив на “величезну багатонаціональну ... корпорацію” [27, с. 25–26], яка нараховувала понад 300 монастирів по всій Європі (включно з Англією), кожен з яких був присвячений Діви Марії. Він також є автором “Regula” (Статут з правилами) ордену тамплієрів, а його дядько Андре де Монбар був серед тих дев’яти лицарів, що заснували орден. Всі офіційні документи храму, включаючи “Regula”, завжди ставили ім’я Діви перед іменем Христа [12].

Він написав дві сотні проповідей щодо Соломонової “Пісні пісень”, яка починається зі слів “Дочки єрусалимські, чорна я і прекрасна” (Пісн. 1:5), а її коханий постійно порівнюється з молодим оленем, що зразу навіює асоціації з грецькою Артемідою (одна з іпостасей або імен Великої Богині), яку супроводжували олені: “Ось він іде, ось він скаче горами, по пагірках вистрибує... Мій коханий подібний до сарни чи до молодого оленя; вернись, мій коханий, стань подібний до сарни чи до молодого оленя в пахучих горах!” (Пісн. 2:8–9, 17).

Схоже жіноче божество було і у слов’ян – богиня Макош/Мокош. У неї були дві дочки або сестри – світла й темна її іпостасі, які допомагали богині, по суті, підтримувати порядок у світі. Одна – це життєдайна сила Жива (Доля, Среча), яка контролює середній світ Явь, а друга – Недоля (Несреча, Марена або Мара) відповідає за підземний світ Навь і перерізає нитку життя своїм серпом. Часто по обидві сторони від Макоші зображують лосиць або оленів, що символізують двох її помічниць/дочок. Згідно з загальноприйнятою науковцями версією, у православній традиції відбулася контамінація Макоші з Параскевою П’ятницею, а значить, опосередковано, знову ж

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

таки з Богородицею. Слов'яни казали, що Свята П'ятниця – мати Святої Неділі. А згідно з уявленнями гуцулів “неділя – то Матка Божа”. Саме Макош була єдиною богинею, введеною князем Володимиром у реформований пантеон київських богів. В народі П'ятницю сприймали як “водяну та земляну Матінку” [20, с. 134]. Також не менш цікавим і показовим є “...поширення скульптурних (різьблених) зображень Миколи і Параскеви П'ятниці, незважаючи на боротьбу Православної церкви з сакральною скульптурою; в певних випадках саме скульптурні зображення Параскеви П'ятниці користуються переважним шануванням, тобто їм віддається перевага перед звичайними іконами” [20, с. 134].

Потрійне трактування Макоші в слов'ян, іконографічна традиція Британії епохи римського панування (і місцеві тексти), які зображали богинь-матерів у вигляді тріад [25, с. 71] не лише звертають нас до жіночого прамонотеїзму, але і до впровадженого у християнську доксу принципу троїчності Бога-Творця – єдиного Бога у трьох особах/іпостасях. Р. Грейвс зазначав, що “в стародавній Європі не було богів. Велика Богиня вважалася безсмертною, незмінною і всемогутньою. Релігійний світогляд поки що обходився без ідеї батьківства”. Єдина Велика Богиня мала три іпостасі (тріада цнотлива дівчина, німфа і стара; мати земля в її сезонних змінах; тріада Селена (верхній світ), Афродіта (світ землі та моря) та Геката (підземний світ), хоча “до класичного часу Стимфал в Аркадії був одним з небагатьох місць, де всі три іпостасі носили одне і те ж ім'я Гера” [4, с. 7–9].

Як уже зазначалося, розгортання християнського міфу завжди мало етнонаціональну специфіку. Культ чудотворних богородичних образів – явище повсюдне, але кожна країна та кожний етнос формує свій власний ієротопічний ряд. Так, у вірмен на Батьківщині культ чудотворних ікон був відсутній, але у вірмен діаспори він набув значного поширення. Найвідомішими чудотворними іконами вірмен України були знову ж таки богородичні – Язлівецька, Львівська, Кам'янець-Подільська, Каменецька. Проте, перекази опосередковано пов'язують з вірменською присутністю в Україні декілька інших богородичних як католицьких, так і православних, ікон: Домініканську Богородицю у Домініканському соборі Львова (тепер у м. Гданську, Польща); Зимненську Богородицю та Богородицю Смоленську “Одигітрію”, також написану єв. Лукою. Хоча, згідно з іншою версією, ця ікона є списком з Влахернської ікони, яку стали називати “Одигітрією” після того, як Богородиця привела двох сліпих до своєї ікони у Влахернському храмі, де вони зцілилися.

Знамениту Домініканську Богородицю перекази так само приписують пензлю єв. Луки. З Єрусалима вона попадає до Константинополя, звідки Анна Візантійська привозить її до Києва. Після 1240 р. ікону перенесли до Галича: вона потрапляє до князів Мстиславовичів-Романовичів. Потім князь Лев передав цю ікону православним ченцям (?), а Володислав Опольський століттям пізніше віддав її домініканцям. Ікона прославилася своїми чудами, і вже у XVII ст. її вважали паладіумом Львова, цілком аналогічно з відомою “Одигітрією Константинопольською”. Домініканський літописець М. Груневег на поч. XVII ст. писав, що ікону вшановували віруючі всіх трьох обрядів міста – католики, вірмени і русини [1, с. 48]. А коли у липні 1751 р. ікону Богородиці Одигітрії коронували для Домініканського собору Пресвятої Євхаристії

у Львові, в обряді брали участь єпископи трьох конфесій – римо-католицької, греко-католицької та вірмено-католицької. Такий наратив сам по собі є показовим, оскільки доволі виразно характеризує специфіку діаспорного вірменського сакрального топоусу – його взаємозв’язок з православною та католицькою традиціями.

Цікаво, що другим за шануванням у вірмен був св. Григорій Люсаворіч, хоча його чудотворні образи одиничні. Причому, попри те, що один з таких чудотворних образів знаходився у Львівській вірменській катедрі і при ньому було створене одноіменне церковне братство, на нинішній день невідомий жоден документ як щодо офіційного визнання його чудотворним, так і документ з описами його чудес, на відміну, наприклад, від чудотворного образу “Богородиці Каменецької” [29]. Такий розподіл позицій є не випадковим. Хоча св. Григорія Просвітителя можна назвати найшанованішим саме вірменським святим і чудотворцем, але у вірменському сакральному мнемотопі він тісно пов’язаний, насамперед, з утвердженням християнства, як державної релігії Вірменії, та з формуванням автокефальної Вірменської церкви. Тому можна сказати, що у мнемотопі вірмен він символізує християнську вірменську державу і державну християнську Церкву вірмен.

Канонізація Григорія Просвітителя звертає увагу на цікаве явище у розгортанні християнського міфу – беатифікацію/канонізацію тих, хто хрестив той чи інший народ/державу – Володимир Великий, Іштван I Святий/Великий, цар Трдат III та ін., що, по суті, продемонструвало вже наявний симбіоз держави з церквою. Фактично це цілеспрямована акція з одержавлення християнства. Не має значення, в якій формі це відбувалося: чи при підпорядкуванні політичними засобами, чи при перетворенні самої церкви у державу (Ватикан). Введення у релігійний пантеон християнства політичних лідерів, зусиллями яких християнство перетворювалося в державну релігію або зміцнювало свої позиції, само по собі є наочною ілюстрацією цього процесу. Судячи зі всього, кожна країна має хоча би одного беатифікованого політичного діяча, навіть якщо його діяльність не була безпосередньо пов’язана з впровадженням християнства. Показовим є і те, що життя більшості з них не дає особливих реальних підстав для канонізації, адже їхні моральні якості (реальні, а не агіографічні) були дуже далекими від святості та подвижництва, якщо не відверто протилежними християнським чеснотам та заповідям (за поодинокими виключеннями, як от князь Луцький у 1099–1100 рр.), монах Святослав Давидович (відомий як Микола Святоша (бл. 1080 р. – 14 жовтня 1143 р.)). Відтак, головною причиною канонізації, очевидно, був їхній внесок саме в укріплення та розвиток відповідної держави (княгиня Ольга (X ст.), Дмитро Донський (XIV ст.), Олександр Невський (XIII ст.), Іштван I Великий (X–XI ст.), Едуард Мученик (X ст.), Владислав I/Ласло I Святий (XI ст.), король Данії Кнуд IV Святий (XI ст.), Людо́вик IX або Людовик Святий (XIII ст.), Олаф II/Олаф Святий, Олаф Гаральдссон (X–XI ст.) тощо).

В даному випадку, очевидно, є підстави говорити про відчутний вплив римської імперської традиції, яка і стала головною причиною державницького характеру православно-католицької ортодоксії та Церкви. Саме в імперському Римі почали впроваджувати культ імператорів. Римляни погоджувалися на посмертний апофеоз імператорів, але відмовляли їм у прижиттєвому обожнюванні. Август в Римі був

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

лише “Син Божий”/“*Divi filius*”, хоча генію імператора віддавали почесні на публічних і приватних бенкетах. А от “обожнення” благих “імператорів” і, отже, сама організація імператорського культу формується після Августа “Спрацювавши один раз, механізм прецеденту забезпечив спадкоємство: всі великі імператори II ст. були обожнені; чого вже не сталося в III ст., коли імператори змінювалися занадто швидко” [25, с. 174–175].

З II ст. відмова брати участь в прославленні імператора була основною причиною переслідування християн. Протягом перших століть християнство хоча і вважалося *religio illicita* (незаконною релігією), але було не заборонене, а лише таке, яке не мало офіційного дозволу. У 202 р. Септимій Север видав перший спрямований проти християн декрет, що забороняв прозелітизм. Трохи пізніше Максимін усунув деяких церковних ієрархів. Але до правління Деція діяльність Церкви відбувалася доволі спокійно [25, с. 174–175].

XXI століття внесло свої корективи і в цю специфічну сферу буття християнства. У XX ст. відбулися дві знакові не лише для католицького, але і для всього християнського світу, події: об’явлення Богородиці в Лурді і у Фатімі, які дуже скоро перетворилися у найбільш значущі місця християнської ієротопії та масового паломництва вірян. Священними стали саме місця об’явленні Богородиці, які у комплексі перетворилися у т. зв. просторову ікону (за О. Лідовим) хоча конкретний чудотворний образ там відсутній. Цікаво, що в Лурді чудотворною/цілющою субстанцією є вода з джерела, яке відкрилося Бернадетті Субіру під час однієї з зустрічей з Богородицею, а вода з доісторичних часів вважалася пов’язаною з Жіночим Початком і Великою Богинею.

Натомість, чудотворні об’явлення у православному світі у XX–XXI ст. на перший погляд не дали християнству жодних особливо вагомих прикладів. Але в СРСР, а згодом – у Російській Федерації (далі – РФ) можна помітити цікаві процеси, які набули зовсім іншого звучання з огляду на повномасштабну агресію РФ проти України.

У Російській православній церкві (далі – РПЦ) канонізаційні процеси почали відновлювати наприкінці 1980-х рр. Так, у 1992 р. у РПЦ встановлено Собор новомучеників і сповідників російських. Спочатку туди включали імена лише тих мучеників і сповідників, які вже раніше були канонізовані для загальноцерковного шанування. Архієрейський Собор 1997 р. порушив питання про канонізацію в лику новомучеників і сповідників російських також членів царської родини, розстріляних 17.07.1918 р. і комісія прийняла низку документів щодо їхньої канонізації [14]. Але 1998 р. голова Комісії з канонізації митр. Ювеналій запропонував зробити Соборне прославлення новомучеників і сповідників російських, до якого мали бути включені не лише особи, вже занесені до загальноцерковного і місцевого шанування, але й безіменні мученики і сповідники СРСР. Синод схвалив ініціативу комісії. Одночасно архієреям було доручено провести ретельне документальне дослідження про новомучеників і сповідників XX ст., які постраждали в їхніх єпархіях, для можливого включення їх до Собору новомучеників і сповідників [13]. Сьогодні згідно з офіційними даними, викладеними в електронній енциклопедії РПЦ, до Собору новомучеників і сповідників XX ст. увійшли лише особи до літери “Н” включно. Навіть побіжний перегляд списку новомучеників засвідчує, що за поодинокими виключеннями, понад 90 відсотків –

це особи, які постраждали від репресій сталінської доби, а також окремі священники, які були вбиті більшовиками під час Громадянської війни. Сюди ж потрапила і вся царська родина Миколи II. Проте, судячи зі списку і з огляду на внутрішню політику РФ, очевидно, роботу у цьому напрямі припинено.

Натомість, у Росії поступово набирала обертів політика реабілітації Сталіна, яка особливо після 2014 р. набула цілковито дикого і з точки зору здорового глузду, і з точки зору історичного, і з точки зору релігійного вигляду – т. зв. православного сталінізму. Причому, як справедливо зазначила дослідниця Л. Сараскіна, “що для мене саме незбагненне, саме незрозуміле і неймовірне, що “православний сталінізм” – це офіційна назва цього явища. Наші православні сталіністи не те що не соромляться такої назви, не лише не відчують, наскільки жахливе це ... смислосполучення, але навіть пишуться своїм новим напрямком” [18]. У РФ з’явилися церкви, де стоять ікони зі Сталіним, до яких моляться так само, як до богородичних або ікон інших святих. Л. Сараскіна цитує фрагмент Заяви Синоду Російської Православної Зарубіжної церкви в 1953 р.: “Смерть Сталіна – це смерть найбільшого в історії гонителя віри Христової. Злочини Нерона, Діоклетіана, Юліана Відступника та інших нечестивців бліднуть перед обличчям його страшних діянь. Ніхто не може зрівнятися з ним ні в кількості жертв, ні в жорстокості до них, ні в лукавстві при досягненні своїх цілей. Вся сатанинська злоба, здавалося, втілилася в цій людині, який в ще більшій мірі, ніж фарисеї, заслуговує назви сина диявола... Що ж відбувається у нас сьогодні в цьому сенсі? Історія Церкви не знає іншого прикладу створення цілої церковної організації на чолі з Патріархом і Собором, яка була б заснована на вкляканні перед явним ворогом Божим і прославлянням його як нібито благодійника” [18]. Зрештою для Росії така політика – не новина: імперія у вигляді чи царської Росії, чи СРСР була єдиною країною у світі, яка перетворила культуру в свій політичний інструмент і це була єдина причина її збереження. Аналогічна ситуація була і з Церквою, яку Петро I зробив державним департаментом культів (Синод), а радянська влада небагатьох вцілілих священників тримала лише для кращого контролю за життям віруючих. Але навіть при такій духовно-культурній історії поява у церковному житті ідеології під назвою “православний сталінізм” шокує. “Псевдоікони зі Сталіним, псевдомолитви, псевдопоклоніння, все в цьому русі “псевдо”, все обман, все підроблення, виворіт, збочення” [18]. Священник Володимир Зелінський писав: “Феномен православного сталінізму – хоч ім’я дике – це благословення катівства, розчулене тюмопрославляння. У наші дні воно перестало бути маргінальним курйозом, моральним вивертом, а стало чи не богословською проблемою. Православний сталінізм – це сталінізація людини зсередини, полон її душі, її затемнення” [18]. Л. Сараскіна дуже точно назвала це “сталінізацією головного мозку”, яка для неї репрезентує “агресивну пропаганду державного терору” [18]. Написане в 2013 р. це стало повноцінно реалізованим урядом РФ у 2022 р.

Не менш цікавою є і ситуація в РФ з чудотворними іконами. Російський дослідник О. Любомудров понад 10 років збирав свідоцтва щодо різних знамень від ікон в РФ, переважно – у ХХ ст. Він доходить висновку, що до ХХ ст. мироточення або сльозоточення ікони в Росії було винятковим явищем. Масові знамення спостерігаються в

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

Росії лише у ХХ ст. і мають два періоди, перший з яких припадає на поч. 1920-х рр., а другий починається з 1991 р., коли повідомлення про чудеса від ікон надходять “одне за іншим з самих різних місць Росії. У наступне десятиліття зафіксовано сотні випадків. Ікони чудесним чином знаходяться, оновлюються, мироточать – в храмах, монастирях, в будинках простих людей... У 20-ті роки оновлення ікон пройшли по країні як би хвилями, торкнувшись лише окремі області. У наші дні місцем знамень стала вся Росія: міські та сільські храми, монастирі, будинки благочестивих людей. Ніколи ще Російська православна церква не зустрічалася з тим, щоб ікони плакали і мироточили повсюдно! Це небувале явище в історії країни – безсумнівний історичний факт, що має величезне духовне значення. Це явний голос Божий, звернений до всього народу російського” [13].

Дослідник намагається відповісти на питання “про що свідчить це явище?”, і цілком слушно пов’язує його з сучасною історією Росії, але потім замість відповіді на нього робить аналіз різних типів реакцій людей на такі знамення. Водночас, текст О. Любомудрова вкотре нагадує, що РПЦ була і є невід’ємною складовою імперського дискурсу Росії в будь-якій її іпостасі – РФ, Російська імперія, Московія. Завершуючи свою статтю, він безапеляційно заявляє, що “і в католицькому світі, і в східних релігіях відбуваються сльозотечіння, кровотечіння, млекотіння – від ікон, статуй і скульптурних зображень. Чи свідчать ці чудеса про істинність цих релігій? Звичайно, ні” [13]. І це все написано не в середньовіччі, а у 2000 р., і не православним іноком, а кандидатом філологічних наук, науковим співробітником Інституту російської літератури РАН (Пушкінського Дому).

Як це традиційно можна бачити у висловлюваннях великодержавних шовіністів, факти і логіка у них відступають або підкоряються імперському дискурсу. Відзначаючи той факт, що чудесні знамення від ікон віщують про прийдешні важкі випробування, він чомусь вважає, що хоча в історії і були такі випадки, але Росії це не стосується. Адже “якщо розглянути періоди множинних чудес, то спостерігається дещо інша картина. Масові знамення 1920-х років відбувалися не до, а після катастрофи 1917 року, і як би супроводжували скорботи тих років. Так само масові знамення 1990-х відбуваються після грандіозного перелому в житті Росії, одночасно з нелегкими випробуваннями останнього десятиліття” [13]. Але якщо у 2001 р. автор не міг передбачити той апокаліпсис, в який занурить країну бункерний карлик, то не знати про криваві чистки та масові репресії сталінського правління він не міг. А вони були значно чисельнішими, кривавішими і страшнішими навіть за період Громадянської війни, під час якої люди мали можливість втекти, на відміну від СРСР, коли країна була повністю закрита для виїзду і люди були приречені жити у вічному страху та злиднях. Тобто, 1917 р. став лише початком тієї катастрофи, до якої прийшла країна у наступні десятиліття. Причому, сам же О. Любомудров наводить слова поважних православних священнослужителів, які йдуть всупереч його твердженням. Так, у 1854 р. єпископ Романський Мельхиседек, який став одним з очевидців витікання сліз від ікони в румунському Сокільському монастирі (згодом ікона отримала назву “Плачуща”), говорив, що подібні події відбувалися і в давнину, і що це “завжди віщувало тяжкі випробування для Церкви Христової і для

Вітчизни” [13]. Прот. Михайло Помазанський у 1990-х рр. написав про ікони в РФ, що плачуть: “Сльози Богородиці! Явище, що приводить в тремтіння і благоговіння. Вони свідчать, як близька світу Богородиця. Але нехай би цих сліз не було! Якщо в сім’ї немає для дітей більшого горя, як бачити свою матір, котра плаче, то яким має бути сильним і страшним потрясінням для християн знати, що за них і через них проливає сльози Матір Божа!..” [13]. Тому, з огляду на всю новітню історію Росії, можна стверджувати, що чудесні знамення від ікон дійсно попереджали про страшні випробування, які очікували країну, а їхня нечувана масовість уповні може віщувати кінець імперії.

Отже, аналіз процесу конструювання образного міфологічного ряду християнства доводить, що одночасно з формуванням та розгортанням християнської релігійної системи з великою кількістю різних структурних складових, відбувається формування з однієї сторони, надетнічного “вселенського” образного ряду, прийнятого або визнаного всіма християнськими спільнотами (крім протестантських напрямів), і паралельного процесу “етнізації” християнства не лише в плані організаційно-обрядовому, але й в плані формування власного міфологічного ряду через включення місцевих/етнонаціональних святих/блаженних/мучеників, а також у вираженій етнонаціональній інтенційності або акцентації – своєрідному етнонаціональному розподіленні статусності/ієрархічності в етнонаціональному пантеоні святих.

Водночас, у всій християнській ойкумені безумовно пануючим був і є культ богородичних образів. Однак якщо у православному світі це в основному пов’язане з культом чудотворних богородичних ікон, то у католицькому світі переважали чудотворні статуї Богородиці, серед яких слід особливо відзначити т. зв. чорні мадонни. Характер формування та розгортання образного ряду християнства дозволяє зробити висновок, що включення образу Богородиці в сакральну картину християнського світу є свідченням прихованої, але дієвої інкорпорації трансформованого і максимально завуальованого образу Великої Богині-Матері в християнський метанаратив.

1. Бандрівський М. З історії православних храмів львівського середмістя: від “Мегалі Екклісія” руських князів до церкви Успіння Пресвятої Богородиці на вул. Руській. Львів: Ліга-Прес, 2014. 151 с.

2. Барт Р. Миф сегодня. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Москва: Изд. группа “Прогресс”, “Универс”, 1994. С. 72–130.

3. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства / пер. с нем.: К. А. Пиганович. Москва: Прогресс-Традиция, 2002. 748 с.

4. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Москва: Прогресс, 1992. 624 с.

5. Дворжак Макс. История искусства как история духа. Санкт-Петербург: Гуманитарное Агентство “Академический Проект”, 2001. URL: <https://www.you-books.com/book/M-Dvorzhak/Istoriya-iskusstva-kak-ist>.

6. Демчук Р. Українська ідентичність у модусі міфологем. Київ, 2014. 236 с.

7. Иванов В. Древний ужас. По звездам: статьи и афоризмы. Санкт-Петербург: Изд-во “Оры”, 1909. С. 393–424.

8. История эстетической мысли. Москва, 1985. Т. 1. 462 с.

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

9. Кассирер Э. Философия символических форм. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. Т. 2: Мифологическое мышление. 147 с.
10. Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Санкт-Петербург, 1914. Т. I. 387 с.
11. Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва, 2009. 352 с.; Его же. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования. *Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси*. Москва: Индрик, 2006. С. 9–31.
12. Лиетар Б. Душа денег [електронна версія / переклад Г. Сиснева, Т. Суслицкая. 2018 р.]. URL: <https://avidreaders.ru/book/dusha-deneg.html>.
13. Любомудров А. М. Современные чудотворные иконы. URL: http://www.netda.ru/belka/text_mil/adoration_of_icons_r.htm.
14. Материалы, связанные с вопросом о канонизации Царской Семьи. Синодальная комиссия Русской Православной Церкви по канонизации святых. Москва, 1996.
15. Мережковский Д. Тайна трех. Прага: Пламя, 1925. 367 с.
16. Мудьюгин Михаил, Архиеп. Православное почитание икон. URL: http://www.netda.ru/belka/text_mil/adoration_of_icons_r.htm.
17. Панофский Э. Перспектива как “символическая форма”. Готическая архитектура и схоластика. Санкт-Петербург: Азбука-классика. 2004. 336 с.; Его же. Этюды по иконологии. Санкт-Петербург: Издательский Дом “Азбука-классика”, 2009. 432 с.
18. Сараскина Л. О сталинизации головного мозга. *Православие и мир*. 2013. 9 апр. URL: <http://www.pravmir.ru/lyudmila-saraskina-o-prityagivanii-citat-i-stalinizacii-golovnogo-mozga>.
19. Успенский Б. А. Крест и круг: Из истории христианской символики. Москва: Языки славянских культур, 2006. 523 с.
20. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1952. 245 с.
21. Успенский Л. Богословие иконы Православной Церкви. Москва, 1996. 656 с.
22. Флоренский П. Философия культа. Москва: Мысль, 2004. 445 с.; Его же. Иконостаc. Избранные труды по искусству. Санкт-Петербург: “Мифрил”, 1993.
23. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной имп. Русским географическим об-вом: Юго-Западный отдел. Санкт-Петербург, 1875. Т. IV. С. 229, 672.
24. Эвола Ю. Метафизика пола. Москва: Беловодье, 1996. 448 с.
25. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Москва, 2002. Т. 2. 512 с.
26. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hrsg. von W.H. Roscher. Leipzig: 1890-1894. Vol. II. P. 360-550. URL: <https://archive.org/details/roscher>.
27. Begg Ean. The Cult of the Black Virgin. London: Penguin Books, 1985. 289 p.
28. Huynen Jacques. L'enigme des Vierges Noires. Paris: Robert Laffont, 1972. 249 p.
29. Skarb wszechmocności Boskiej Nieprzebranej w Cudowney Matce Swoiej Kościła Archikatedralnego Lwowskiego Ormiańskiego w Obrasie Starożytnym w Oltarzu Bractwa Niepokalaniego Jey Poczęcia niesłoczonymi łaskami niustannie słyńczym szafuiący roku 1751 Dnia 14 lipca podczas Jubileuszu uniwersalnego przez Moie Wiecznego Pani Tey Niewolnika x. Gabriela Kasparowicza Protonotariusza Apostolskiego Otworzony. *Львівська національна наукова бібліотека України ім. В. Стефаніка*. Ф. рукописів. Ф. 5. № 1721.

30. Witt R. *Isis in the Ancient World*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1997. 336 p.

References

1. Bandrivskiy, M. (2014). *Z istorii pravoslavnykh khramiv lvivskoho seredmistia: vid “Mehali Ekklesiia” ruskykh kniaziv do tserkvy Uspinnia Presviatoi Bohorodytsi na vul. Ruskii* [From the history of Orthodox churches in the center of Lviv: from the “Megaly Ecclesia” of Ruthenian princes to the Church of the Assumption of the Blessed Virgin Mary on Ruska Street], Lviv: Liha-Pres, 151 (in Ukr.).
2. Bart, R. (1994). *Mif segodnya. Izbrannie raboti: Semiotika. Poetika* [A myth today. Selected works: Semiotics. Poetics], Moskva: Izd. gruppа “Progress”, “Univers”, 72–130 (in Rus.).
3. Belting, Kh. (2002). *Obraz i kult. Istoriya obraza do epokhi iskusstva* [Image and cult. The history of the image before the era of art] / per. s nem.: K. A. Piganovich, Moskva: Progress-Traditsiya, 748 (in Rus.).
4. Greivs, R. (1992). *Mifi Drevnei Gretsii* [Myths of Ancient Greece], Moskva: Progress, 624 (in Rus.).
5. Dvorzhak, Maks. (2001). *Istoriya iskusstva kak istoriya dukha* [The history of art as the history of the spirit], Sankt-Peterburh: Gumanitarnoe Agentstvo “Akademicheskii Proekt”. Retrieved from <https://www.you-books.com/book/M-Dvorzhak/Istoriya-iskusstva-kak-ist> (in Rus.).
6. Demchuk, R. (2014). *Ukrainska identychnist u modusi mifolohem* [Ukrainian identity in the mode of a mythologist], Kyiv, 236 (in Ukr.).
7. Ivanov, V. (1909). *Drevnii uzhas* [Ancient horror], *Po zvezdam: stati i aforizmi*, Sankt-Peterburh: Izd-vo “Ori”, 393–424 (in Rus.).
8. (1985). *Istoriya esteticheskoi misli* [History of aesthetic thought], Moskva, (1), 462 (in Rus.).
9. Kassirer, E. (2002). *Filosofiya simvolicheskikh form* [Philosophy of symbolic forms], Moskva, Sankt-Peterburh: Universitetskaya kniga, (2: Mifologicheskoe mishlenie), 147 (in Rus.).
10. Kondakov, N. P. (1914). *Ikonografiya Bogomateri* [Iconography of the Mother of God], Sankt-Peterburh, (I), 387 (in Rus.).
11. Lidov, A. (2009). *Ierotopiya. Prostranstvennie ikoni i obrazi-paradigmi v vizantiiskoi culture* [Hierotopia. Spatial icons and paradigm images in Byzantine culture], Moskva, 352; *Eho zhe* (2006). *Ierotopiya. Sozdanie sakralnikh prostranstv kak vid tvorchestva i predmet istoricheskogo issledovaniya* [Hierotopia. The creation of sacred spaces as a form of creativity and a subject of historical research], *Ierotopiya. Sozdanie sakralnikh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi*, Moskva: Indrik, 9–31 (in Rus.).
12. Lietar, B. (2018). *Dusha deneg* [The soul of money], [yelektronna versiya / pereklad G. Sisneva, T. Suslitskaya]. Retrieved from <https://avidreaders.ru/book/dusha-deneg.html> (in Rus.).
13. Lyubomudrov, A. M. *Sovremennie chudotvornie ikoni* [Modern miraculous icons]. Retrieved from http://www.netda.ru/belka/text_mil/adoration_of_icons_r.htm (in Rus.).
14. (1996). *Materiali, svyazannie s voprosom o kanonizatsii Tsarskoi Semi*. Sinodalnaya komissiya Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi po kanonizatsii svyatikh [Materials related to the question of the canonization of Tsar’s family. Synodal commission of the Russian Orthodox Church on the canonization of saints], Moskva (in Rus.).

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

15. Merezhkovskii, D. (1925). *Taina trekh* [The secret of three], Praga: Plamya, 367 (in Rus.).
16. Mudyugin, Mikhail, Arkhiep. *Pravoslavnoe pochitanie ikon* [Orthodox veneration of icons]. Retrieved from http://www.netda.ru/belka/text_mil/adoration_of_icons_r.htm (in Rus.).
17. Panofskii, E. (2004). *Perspektiva kak "simvolicheskaya forma"*. *Goticheskaya arkhitektura i skhologastika* [Perspective as a "symbolic form". Gothic architecture and scholasticism], Sankt-Peterburh: Azbuka-klassika, 336; Eho zhe (2009). *Etyudi po ikonologii* [Etudes on iconology], Sankt-Peterburh: Izdatelskii Dom "Azbuka-klassika", 432 (in Rus.).
18. Saraskina, L. (2013). *O stalinizatsii golovnoho mozga* [About Stalinization of the brain], *Pravoslavie i mir*, 9 apr. Retrieved from <http://www.pravmir.ru/lyudmila-saraskina-o-prityagivaniicitat-i-stalinizatsii-golovnoho-mozga> (in Rus.).
19. Uspenskii, B. (2006). *Krest i krug: Iz istorii khristianskoi simvoliki* [Cross and circle: From the history of Christian symbols], Moskva: Yaziki slavyanskikh kultur, 523 (in Rus.).
20. Uspenskii, B. (1952). *Filologicheskie raziskaniya v oblasti slavyanskikh drevnostei. Relikti yazichestva v vostochnoslavyanskom kulte Nikolaya Mirlikiiskogo* [Philological research in the area of Slavic antiquities. Relics of paganism in the East Slavic cult of Nikolai of Myra], Moskva: Izd-vo Mosk. un-ta, 245 (in Rus.).
21. Uspenskii, L. (1996). *Bogoslovie ikoni Pravoslavnoi Tserkvi* [Theology of icons of the Orthodox Church], Moskva, 656 (in Rus.).
22. Florenskii, P. (2004). *Filosofiya kulta* [The philosophy of the cult], Moskva: Misl, 445; Eho zhe (1993). *Ikonostas. Izbrannie trudi po iskusstvu* [Iconostasis Selected works on art], Sankt-Peterburh: "Mifril" (in Rus.).
23. Chubinskii, P. (1875). *Trudi etnograficheskoi statisticheskoi ekspeditsii v Zapadno-Russkii kraii, snaryazhennoi imp. Russkim geograficheskim ob-vom: Yugo-Zapadnii otdel* [Works of the ethnographic and statistical expedition to the Western Russian region, equipped by the Imperial Russian Geographical Society: South-Western Department], Sankt-Peterburh, (IV), 672 (in Rus.).
24. Evola, Yu. (1996). *Metafizika pola* [Metaphysics of gender], Moskva: Belovode, 448 (in Rus.).
25. Eliade, M. (2002). *Istoriya veri i religioznikh idei* [History of faith and religious ideas]: v 3 t., Moskva, (2), 512 (in Rus.).
26. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* [Comprehensive encyclopedia of Greek and Roman mythology]. Hrsg. von W.H. Roscher. Leipzig: 1890–1894, (II), 360–550. Retrieved from <https://archive.org/details/roscher> (in Ger.).
27. Begg, E. (1985). *The Cult of the Black Virgin*, London: Penguin Books, 289 (in Eng.).
28. Huynen, J. (1972). *L'enigme des Vierges Noires* [The Enigma of the Black Virgins], Paris: Robert Laffont, 249 (in Fr.).
29. Skarb wszechmocności Boskiej Nieprzebraney w Cudowney Matce Swoiej Kościła Archikatedralnego Lwowskiego Ormiańskiego w Obbrasie Starożytnym w Oltarzu Bractwa Hiepokalianego Jey Poczęcia niesłoczonymi łaskami niustannie slyącym szafuiący roku 1751 Dnia 14 lipca podczas Jubileuszu uniwersalnego przez Moie Wiecznego Pani Tey Niewolnika x. Gabriela Kasparowicza Protonotariusza Apostolskiego Otworzony, *Lvivska natsionalna naukova biblioteka im. V. Stefanyka* [Vasyl Stefanyk National Scientific Library of Ukraine in Lviv], v. rukopysiv, f. 5, № 1721 (in Pol.).
30. Witt, R. (1997). *Isis in the Ancient World*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 336 (in Eng.).