

leads to the conclusions which show us very eloquently that his understanding of the activity of arts is limited to the sphere of arts itself, self-depressions and various identities of the one who perceives works of arts.

The Freudian concept of arts activity acquires a slightly different modification in C.G. Jung. In defining the undeniable active function of the subconscious in all spheres of human life and activity, including arts, Jung, however, tries to give the subconscious, in our opinion, a greater social and cultural significance, which goes far beyond the horizons of individual consciousness and individual action. At the same time, C. Jung's arts is capable of compensatory action only in the life of society, which is far from its true socio-cultural activity.

Deepening his idea, Ortega-i-Gasset tries to show an active role as a metaphor, as a kind of instrument of arts. And the metaphor, and other means, are directed, as it turns out, to one goal - to turn arts into a kind of game.

Key words: *arts activity, a work of art, collective subconscious, dehumanization of arts, metaphor activity, subconscious.*

УДК 008 : [2-39 : 72.03] (470)

Р. В. Демчук

МОДИФІКАЦІЯ МІФОЛОГЕМИ «ХРАМУ-ГРАДА» У РОСІЙСЬКІЙ КАРТИНІ СВІТУ

У контексті нового культурологічного напрямку – «ієротопії» розглядається формування сакральних просторів на підставі втілення та адаптації новозавітної міфологемі «Храму-Града». На прикладі російської картини світу це виражено у формуванні архітектурного ядра Червоної площі Москви, побудови Воскресенського монастиря у Підмосков'ї, Соловецького монастиря на острові посеред Білого моря. Найбільш характерним проявом міфологемі та образом національної картини світу виступає легенда про незримий град Кітеєж. Поети-символісти революційної доби ототожнювали Кітеєж з образом світлого комуністичного майбутнього. Таким чином, провідною інтенцією російської думки було шукання та очікування казкового царства, здійсненого на землі як алюзія апокаліптичного Храму-Града.

Ключові слова: *міфологема, сакральний простір, храм, картина світу, Росія.*

Як відомо, образ «Храму-Града» – це Новий Єрусалим з Об'явлення св. Іоанна Богослова (Об: 21, 22) – архетип, що має земний прототип Єрусалим та його репліки, зокрема «Київ – другий Єрусалим» та інші місцевості, що пов'язані із темою сакрального простору. Сакральний простір виступає специфічним типом джерела, хоча попередня предметоцентрична модель опису світу, обумовлена позитивістською ідеологією не вбачала у сакральному просторі предмету дослідження. Тим не менш, у багатьох випадках аналіз богословських концептів або візуальних форм є недостатнім, бо деякі явища можуть бути усвідомлені лише на рівні ідеальних образів (ейдосів). Дослідженням з організації та функціонування сакрального простору присвячено роботи М. Єліаде, А. Лідова (автора терміну та напрямку «ієротопія»), Н. Ісар, А. Охочимського та ін. В Україні – це поки що нечисленні праці з ієротопії О. Бігун, М. Нікітенко, О. Осадчої та С. Оляніної. Плідний ієротопічний підхід дає змогу побачити художні об'єкти та тексти у контексті іншої моделі світу і прочитати їх по-

новому.

Підсистемою ієротопії виступає теменологія – науковий напрям дослідження філософської символіки храмів, якому присвячені праці Х. Зельдмайера, А. Корбена (автор терміну «теменологія»), Ш. Шукурова, Н. Нікітенко. Ієротопічний підхід може бути вжитий не лише під час дослідження сакрального середовища храмів, міст або ландшафтів, але й для вивчення просторової образності у малих формах мистецтва і писемних текстах, що зокрема засвідчують оформлення рукописних фронтисписів у вигляді урочистих врат до сакрального простору книги, оздоблення їх іконами Небесного Храму-Града тощо [9, с. 28]. Тому зазначена галузь культурологічного знання розширює межі предметного простору, що робить її актуальною.

Зазвичай теменологія набуває виразно національної специфіки. Відомо, що російська свідомість, пов'язана з ідеологією розбудови держави, зокрема, завоювання Іоанном Грозним Казані (1552 р.) та Астрахані (1554 р.) – неслов'янських/нехристиянських територій, тим не менш, було вмотивовано концепцією «збирання руських земель», що стало першим кроком на шляху творення імперії. Ідею такого грандіозного масштабу треба було візуально позначити та освятити, що спонукало російського царя побудувати пам'ятник-храм на честь перемоги, який би адаптував у собі східні мотиви. Аналогічно вчинив Мехмед II Фатіх після загарбання Константинополя у 1453 р., трансформувавши храм Софії в мечеть Айя-Софію. Адже за Е. Роджерсом у певному відношенні архітектура – це квінтесенція епохи, вона є закріпленням часу доби в просторі, перевтілює мінливе у вічне [10, с. 456], що завжди суголосно державним амбіціям, зорієнтованим на міфологеми «вічності імперії». Варто поряд із символічними та естетичними аспектами архітектури наголосити на ще одному – інформаційному, з огляду на сприйняття 90 % поточної інформації зоровою системою людини [14]. Доведено, що основну інформацію при спогляданні архітектурної споруди передає контур чи-то силует об'єкта. У випадку витворів архітектури концепти «сприйняття» та «осмислення» є практично невід'ємними. Отже, належну трансляцію ідеї подоланого ісламу забезпечив візуальний образ славнозвісного собору Покрови на Рові (Василя Блаженного на Червоній площі Москви) 1556–1559 рр. Одразу впадає в очі еклектизм споруди зазначеного собору, який не має прототипів у попередній традиції православного «московського» зодчества. Дослідники вважають, що архітектурне рішення собору кореспондує до головної мечеті Казані – Кул-Шаріф (XVI ст.), що підтверджує кооптація тюрко-ісламських архітектурних елементів, характерних саме для цієї мечеті, в образ змурованого православного храму Василя Блаженного [13, с. 63]. До споруди, схожої на зразки Османського зодчества XVI ст., було додано центральне шатро, що й надало їй вигляду православного храму як предтечі пластичного втілення міфологеми «Москва – Третій Рим». Варто зазначити, що у Московії титул «цар» здавна застосовувався до двох правителів – візантійського імператора і хана Золотої Орди. Згодом царями могли називатися його наступники-хани: казанський, астраханський і кримський. Так само турецький султан – узурпатор влади візантійського василевса та його фактичний спадкоємець мав право на царський титул. А. Тойнбі зауважує, що архітектура оттоманського режиму «з раболіпною архаїчною точністю» повторює обриси Святої Софії [15, с. 492]. Аналогічно московський володар, перебравши на себе землі Золотої Орди, відчував історичне правонаступництво, підкріплюючи, тим самим, свій царський титул, що й обумовило синкретизацію стилів культових споруд. Дійсно, у державному будівництві Іоанн Грозний спирався, радше, на азійську модель управління, хоча у релігійно-церемоніальному аспекті (як «останній» прихисток православ'я), безумовно, наслідував Візантію – Другий Рим. Власне міфологеми «Москва – Третій Рим» було

згодом візуалізовано через архітектурний образ Кремля-Капітолія з центральним Успенським собором.

Пізніше розвинуті міфологеми обумовлювали символіку нових архітектурних комплексів і топографію міст. Зокрема, у 1666–1667 рр. в Москві було скликано Великий Собор, де головували Олександрійський та Антіохійський патріархи. На соборі з претензіями до діючого московського патріарха Никона виступили як самі його організатори – вищі церковні ієрархи, так і їхні затяті опоненти – старовіри. У підсумку, підтримавши реформи Никона, Собор засудив самого російського патріарха. Звинуватили Никона в будівництві Воскресенського монастиря під Москвою (на р. Істра), офіційно іменованого Новим Єрусалимом, здійсненого як ієротопічний проект Горнього Єрусалима на землі. Критика Никона на Великому соборі йшла за двома напрямками, по-перше, – незаконне зазіхання на чин патріарха Єрусалимського; по-друге, – буквалістичний підхід до ідеї перенесення сакрального простору як його максимально точне відтворення (що походить від різного розуміння ідеї співвідношення образу та первообразу). Іншими були причини, які спонукали старовірів негативно оцінювати саму ідею побудови Нового Єрусалима в реальному просторі, на землі, що вони тлумачили як свідчення приходу Антихриста у подібі «нечестивого патріарха». Таку ідею (відому з допитів старовірів у 1666 р.) висунув соловецький старець Іоаким разом із числовим тлумаченнями імені Никона та, начебто, його бажанням стати «папою», тобто, не просто очолити Церкву, а перебрати світське й духовне володарювання, що, частково, відповідало дійсності з огляду на привласнений ним титул «великий государ». Проте саме побудова Нового Єрусалима стала вирішальним аргументом в теорії «Никон-Антихрист». За «Одкровенням» Іоанна Богослова, Антихрист претендує на землі відігравати роль Ісуса Христа. В цьому аспекті прагнення Никона вибудувати аналогію між Єрусалимом та Москвою як «іконою» Єрусалима, між гробом першого царя-священника Мельхиседека (Ім. 14:18–20) та своїм майбутнім гробом, що планувався у монастирі, отже між Христом і Никоном була неадекватно сприйнята людьми допетровської традиції, гарно обізнаними з теорією «Христа як священника по чину Мельхиседека». Проте Никон вважав свій задум вкрай благочестивим у модусі символічного розуміння ролі патріарха як «наступництва Христа» главою церкви (аналогічно до Папи Римського), що було, скоріше, католицькою інтерпретацією. Очевидно, існував вплив «прозахідного» лобі в оточенні патріарха, адже фактично саме він, а не Петро I розпочав «вестернізацію» Росії. Старовіри розглядали проект Никона у річищі догматично православної традиції, що призвело до його заперечення. Ще Максим Грек виступав проти співвіднесення Москви, як і будь-якого топографічно схожого або політично значущого міста з Новим Єрусалимом. Так само заперечувався факт «священства» Христа, навіть мала місце єресь «мельхиседекіанство».

У видінні соловецького інокса Іпатія (1667 р.) Господь, явлений у «світловій хмарі», нарікає Новим Єрусалимом старовірний Соловецький монастир, що стоїть посеред моря, недоступний для земного Зла. Це було не буквальним повторенням Палестинського міста (навіть без офіційного найменування), а побудовою царства вірних. Таким чином, старовіри, засуджуючи намір Никона втілити новий Єрусалим на російській землі у якості фізичної моделі, дійшли до ідеї побудови власного Єрусалима – Соловецького монастиря на острові посеред Білого моря, згідно з обітницею Господа: «а за их страдание и терпение помилую их, и монастир сей имени Моего ради святого и нареку его Новый Иерусалим» [18, с. 290]. За переконанням, Єрусалим тимчасово здатний проявитися як реальне місце – край істинно віруючих – Храм-Град. Він не є штучний, а освячений мучеництвом, вивіщується «акі камінний стовп», що

відмежувався від злочинної держави. За свідченням «Історії Виговської пустелі», деякі старці після придушення владою соловецького повстання 1667–1676 рр. переселилися до напівлегендарного Біловоддя. Нова обитель у народній традиції отримала назву Нові Соловки або Новий Єрусалим, що засвідчує тотожність їх сприйняття [19, с. 833]. Аналогічно тлумачили поняття Церкви перші християни, так само як і представники радикальних течій середньовіччя у річищі концепції Бл. Августина «Про град Божий»: священний град – це спільнота віруючих, де перебувають вони, там і Єрусалим. Отже, трансляція сакрального простору здійснюється не за рахунок ізоморфного уподібнення, а духовного зв'язку між архетипом та його земним проявом. Саму ідею візуального відтворення святинь Палестини розкольників категорично засуджували. Розбіжності між Никоном і старовірами стосувалися не лише царини ідеології, а й питань християнської естетики. Традиціоналісти, що відкидали багатоголосся у церковному співі, новації у нотному письмі та живописному каноні, так само не сприймали еклектику Нового Єрусалима Никона з його мистецьким стилем «європейське бароко». Никонівському архітектурному проекту Нового Єрусалима старовіри почали протиставляти свій «невидимий град» як проект опозиційний.

У подальшому, на ґрунті наведених міфологічних уявлень, моделюється ієротопія легендарного града Кітежа, що нібито за часів монголо-татарської навали занурився на дно озера Світлояр, аби вберегтися від ворогів. У такому стані він перебуватиме до другого пришествя Христа. Лише праведники здатні розгледіти його контури, побачити на поверхні води відблиск золотих бань кітєзьких церков та розчути їхній передзвін. Незважаючи на позиціоновану стародавність легенди, остаточно «кітєзький культ» було сформовано не раніше XVIII ст. у «Книге глаголемой Летописец», що передає «реальну» історію заснування міста князем Георгієм [8]. Привнесення старовірної аргументації до міфологічного сюжету обумовило «новоєрусалимський» субстрат і переорієнтувало давню легенду на апокаліптичний кшталт. Легендарний Кітеж набув потаємного змісту райського топосу, де можна врятуватися від Антихриста й здобути істинну віру, що було актуальним. На відміну від незламно-міцного Нового Єрусалима Никона, побудованого з каменю, отже матеріального та земного, старовірний «град» був а рїогї містично-недосяжним, лише мерехтінням позначеним крізь водну першооснову буття. Якщо проект Никона становив амбіційну/великодержавну заявку долученості до «Священної історії», інтеграцію до Вселенського православ'я, пов'язану із виходом Московії на міжнародну арену, то старовірський проект був, радше, російською/національною інтерпретацією спасенного Нового Єрусалиму з «Одкровення» Іоанна Богослова, типовим ієротопічним проектом. Саме це засвідчують стійкі альянзи Кітежа у подальшій російській свідомості, як це підмітила К. Бланк [3].

Наступна трансформація «кітєзького культу» пов'язана із реакцією на ще більш масштабніший імперський проект – будівництво Санкт-Петербурга на «берегу пустынних волн» (О. Пушкін «Медный всадник», поема, 1833 р.). Ієротопія Петербурга – міста-Парадиза, побудованого Деміургом-Петром, зовнішньо кореспондує до геометричних конструкцій апокаліптичного Храму-Града з очікуваного майбутнього. Проте у подальшому в інтерпретації цього міста починає домінувати його темний бік нетрів, влучно описаний М. Гоголем, Ф. Достоевським, В. Крестовським. Т. Шевченко, приміром, описує Петербург як альянз Пекла:

*У долині, мов у ямі,
На багнищі город мріє;
Над ним хмарою чорніє туман тяжкий ...*
(Т. Шевченко «Сон», поема, 1844 р.).

Цікаво, що у народній свідомості як Никона, так і царя Петра I вважали

Антихристами. На такому літературному тлі знову «виринає» образ Кітежа. Обидва міста позбавлені міцного підґрунтя – матеріальний Петербург, побудований на болотяній («брудній») воді, «прозахідний» й несправедливий, та духовний Кітеж, занурений у прозору/«чисту» воду озера Світлояр, праведний символ допетровської Русі.

Проте неочікувано образ Кітежа був актуалізований у переламну епоху I-ої світової війни та революції 1917 р. У світову війну Росія вступила аби допомогти Сербії з огляду на ідеологію панславізму, котра зміцніла після поразки у Кримській війні (1853–1856 рр.). Концепції перших панславістів – чехів, словаків та українців зазнали суттєвої ревізії у інтерпретації М. Погодіна та його послідовників, що вимагали беззастережного підпорядкування Росії тих слов'ян, які стануть під прапори російського царя, приймуть російську мову, закон і православ'я – тих зустрінуть як братів. Однак «той, хто не належить до наших, ми змусимо стати нашим або залишимо його на поталу німцю, угорцю або навіть турку» [11, с. 143].

Згодом, в русі військової кампанії Росія переорієнтувалася на захоплення турецьких проток Босфору та Дарданелл й оволодіння Константинополем з наміром «хрестовоздвиження» над св. Софією, що було «національною» ідеєю месіанського гатунку ще від часів ранніх слов'янофілів. Слов'янофільство та панславізм відображали пошук Росією своєї національної ідентичності та місії, проте з різних кутів зору. Зокрема філософи-слов'янофіли наполягали, що засаднича різниця двох світів – Сходу і Заходу – створювала між ними нездоланну прірву. Їхні наступники панславісти, вважали, що таку діалектичну ситуацію розв'яже тільки збройний конфлікт, у якому занепадницький Захід загине, а переможна Росія вціліє та очолить світ [5, с. 85].

Проте неочікувані та важкі поразки від німецької армії спонукали російських інтелектуалів-софіологів до містичного споглядання міфічного Храму-Града як уособлення втраченого релігійного смислу за умов наступу всесвітнього Зла, яке «стверджує своє панування у світі, на наших очах прийняло відчутну форму *всезагальної війни між людьми*» [16, с. 343]. У публічній лекції Є. Трубецького «Отечественная война и ее духовный смысл» (1915 р.), присвяченій позитивній ролі катастрофічного у світі з огляду на зв'язок величних одкровень (бл. Августин, Сованарола, Фра Беато) з крахом людського добробуту, було зазначено: «Існує дивний поетичний образ, котрий найбільш яскраво розкриває сутність наших сучасних переживань. Це – давнє сказання про град Кітеж, що чудесно врятувався у дні татарської навали. Героїчно загинули його захисники, але милістю святих, рука Всевишнього покрила град, що став невидимим...лише ті, що пройшли крізь надважкий подвиг любові й самозречення, здатні почути дзвони невидимих церков і побачити їх розумними очами. Саме зараз мені здається, що сказання стає дійсністю. Душі відкрилися невидимі храми, вухо виразно чує їхній передзвін, що кличе до радості. Він сповіщає нам перемогу смислу над нісенітницею й долання смерті життям» [17, с. 396–397].

До теми Кітежа зверталися літератори А. Майков, В. Короленко, А. Ахматова, З. Гіппіус; художники А. Васнецов, К. Коровін, Н. Реріх та багато інших митців. Апокаліптичні передчуття, посилені катастрофою «Руського міра» напередодні революційних зрушень 1917 р. активізували пошуки спасенного Нового Граду, як про це слушно зауважив М. Бердяєв: «У Росії, в народній душі існує якийсь нескінченний пошук, пошук невидимого граду Кітежа, незримого дому [2, с. 303]. Проте остаточний вирок цим пошукам втраченого Раю, як ми вважаємо, виголосили поети «Срібного віку», зокрема М. Волошин:

Святая Русь покрыта Русью грешной,

*И нет в тот град путей,
Куда зовет призывный и нездешний
Подводный благовест церквей.*
(М. Волошин «Китеж», 1919 р.).

Так само відомий співець «ізьбяного раю» М. Ключев відчув занепад російського містичного града, подоланого індустріальною цивілізацією:

*В Светлояр изрыгает завод
Доменную отрыжку – шлаки...
Светляком, за годиною год,
Будет теплиться Русь во мраке.*
(М. Ключев «Русь-Китеж». 1918 р.)

Наостанок неземний Кітеж вбудовується символістами в один синтагматичний ряд із будівничим «комуністичного Раю» – В. Леніним:

*Китеж, Тайна, Финифтяный рай,
И меж них ураганное слово
Ленин: кедрово-таежный май.*

(М. Ключев. «Я – посол от медведя...», з поетичного циклу «Ленин» 1918 – 1919 рр.)

Отже, неочікувано Кітеж-град – есхатологічний символ незримої «Святої Русі», трансформований у національний образ світу, співпав із образом викуваної у горнилі революції нової Росії, що так і не спромоглася дотепер загасити роздмуханий нею «мировой пожар» (О. Блок «Двенадцать», 1920 р.). Як зазначив А. Кольєв, пошук ідентичності може вигнати людей загалом із соціуму до іншого простору через реальну еміграцію або пошук дивовижної країни на кшталт Кітежа або Біловоддя [7, с. 73]. Інколи таку втечу здійснює ціла країна, що відокремлюється від решти світу «китайським муром» або «залізною завісою».

Проте постає питання помилковості орієнтирів, бо країна, що усвідомлювала й презентувала себе «оплотом православ'я» миттєво (протягом 1917 р.) потрапила до «безодні атеїзму». Якщо дошукуватися витоків міфопоетичної «картині світу», абстрагуючись від ідеології та пропаганди, можна зазначити етимологію озера Світлояр (Світлий Яр) як таку, що відповідає язичницькому культові Ярила, весняної іпостасі сонячного бога східних слов'ян лісової зони. Обрядовість, пов'язана із шануванням цього бога, добре відома за етнографічними даними, припадала на весняне рівнодення – язичницький новий рік («Масляну») й характеризувалися карнавальними діями, ігрищами, пиятикою, нестриманою сексуальністю [12, с. 261–263]. К. Бланк, аналізуючи відображення града Кітежа в російській культурі, відмічає наявність язичницьких обрядів, занотованих у творах П. Мельникова-Печерського «В лесах» (1871–1874 рр.), З. Гіппіус «Светлое озеро» (1906 р.). В опері М. Римського-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» (1907 р., лібрето В. Бельського) мають місце фольклорні мотиви, а в декораціях А. Васнецова – язичницькі образи птахів Сиріна та Алконоста [4]. Можна погодитися, що град-Кітеж є образом-парадигмою синкретичної картини світу, яка водночас вміщує тугу за втраченим Раєм, язичницьку обрядовість та комуністичну утопію. Л. Карасьов, досліджуючи специфіку так званої «руської ідеї», її вкоріненість у глибину російської душі, зазначає, що це, насамперед, ідея про інший світ: «Росіяни віддавалися своїй ідеї-мрії безоглядно і щиро: вірили у неї і коли називали Москву третім Римом і коли вмирили за справу

комунізму» [6, с. 103].

З точки зору психоаналізу розглядає питання С. Барабанов, розцінюючи російську інтелектуальну думку з цього приводу як філософське вираження «синдрому своєрідності», як центрованість на квазіфілософській проблемі-загадці Росії: «умом Россию не понять...» (Ф. Тютчев, 1866 р.). Дослідник змушений визнати, що сучасна російська свідомість перебуває під владою тих самих комплексів, що він їх аналізував у російській релігійній філософії XIX – початку XX ст.: «Ідеологічне “над-я” знову творить світ за законами мазохістського месіанізму» [1, с. 116]. Характеристикою руської душі, таким чином, виступає не «вічна жіночість», «надмирність», «апокаліптичність», як вважають російські інтелектуали, а інфантильна «дитячість» – постійне відчуження метафізичної близькості казкового царства, що повністю збігається з образом неземного града Кітежа – стійкого маркера російської картини світу як модифікації міфологеми «Храму-Града».

Список використаної літератури

1. Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности /Е. В. Барабанов //Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 102–116 ; Barabanov Ye. V. Russkaya filosofiya i krizis identichnosti /Ye. V. Barabanov //Voprosy filosofii. – 1991. – № 8. – S. 102–116
2. Бердяев Н. Душа России / Н. Бердяев // Русская идея: антология / сост. М. А. Маслин. – Москва : Республика, 1992. – С. 295–312 ; Berdyaev N. Dusha Rossii / N. Berdyaev // Russkaya ideya: antologiya / sost. M. A. Maslin. – Moskva : Respublika, 1992. – S. 295–312
3. Бланк К. Иеротопия сокровенного града: невидимый Китеж, никоновский Новый Иерусалим и петровский Парадиз / К. Бланк // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2009. – С. 837–849 ; Blank K. Ierotopiya sokrovennogo grada: nevidimyy Kitezh, nikonovskiy Novyy Ierusalim i petrovskiy Paradiz / K. Blank // Novye Ierusalimy. Ierotopiya i ikonografiya sakralnykh prostranstv / sost. A. M. Lidov. – Moskva : Indrik, 2009. – S. 837–849
4. Бланк К. Подводный город-храм; христианский Китеж и языческий Светлояр / К. Бланк // Живоносный источник. Вода в иеротопии и иконографии христианского мира : сб. материалов международного симпозиума, г. Москва, 25-27 июня 2014 г / ред. – сост. А. М. Лидов. – Москва – Ярославль : Филигрань, 2014. – С. 190–196 ; Blank K. Podvodnyy gorod-khram; khristianskiy Kitezh i yazycheskiy Svetloyar / K. Blank // Zhivonosnyy istochnik. Voda v ierotopii i ikonografii khristianskogo mira : sb. materialov mezhdunarodnogo simpoziuma, g. Moskva, 25-27 iyunya 2014 g / red. – sost. A. M. Lidov. – Moskva – Yaroslavl : Filigran, 2014. – S. 190–196
5. Гунчак Т. Панславизм чи панросіянізм? /Т. Гунчак // Російський імперіалізм / упор. Т. Гунчак. – Київ : Києво-Могилянська академія, 2010. – С. 82–101 ; Gunchak T. Panslavizm chi panrosiyanizm? /T. Gunchak // Rosiyskiy imperializm / upor. T. Gunchak. – Kiïv : Kiïvo-Mogilyanska akademiya, 2010. – S. 82–101
6. Карасев Л. В. Русская идея (символика и смысл) / Л. В. Карасев // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 92–104 ; Karasev L. V. Russkaya ideya (simvolika i smysl) / L. V. Karasev // Voprosy filosofii. – 1992. – № 8. – S. 92–104
7. Кольев А. Н. Политическая мифология: Реализация социального опыта / А. Н. Кольев. – Москва : Логос, 2003. – 384 с. ; Kolev A. N. Politicheskaya mifologiya: Realizatsiya sotsialnogo opyta / A. N. Kolev. – Moskva : Logos, 2003. – 384 s.
8. Комарович В. Л. Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд / В. Л. Комарович. – Москва : Изд. АН СССР, 1934. – С. 174–177 ; Komarovich V. L.

Kitezhskaya legenda. Opyt izucheniya mestnykh legend / V. L. Komarovich. – Moskva : Izd. AN SSSR, 1934. – S. 174–177

9. Лидов А. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования / А Лидов // Хортицький семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст / наук. ред. і упоряд. Ю. Ю. Завгородній. – Запоріжжя : Дике поле, 2012. – С. 12–37 ; Lidov A. Sozdanie sakralnykh prostranstv kak vid tvorchestva i predmet istoricheskogo issledovaniya / A Lidov // Khortitskiy seminar: Sakralna geografiya i fenomen palomnitstva: vitchiznyaniy i svitoviy kontekst / nauk. red. i uporyad. Yu. Yu. Zavgorodniy. – Zaporizhzhya : Dike pole, 2012. – S. 12–37

10. Мастера архитектуры об архитектуре: зарубежная архитектура, конец XIX–XX в. в. / общ. ред. А. Иконникова. – Москва : Искусство, 1972. – 590 с. ; Mastera arkhitektury ob arkhitecture: zarubezhnaya arkhitektura, konets KhIKh–KhKh v. v. / obshch. red. A. Ikonnikova. – Moskva : Iskusstvo, 1972. – 590 s.

11. Неслуховский Ф. К. Из моих воспоминаний / Ф. К. Неслуховский // Исторический вестник. – 1890. – Т. 40, № 4. – С. 116–153 ; Neslukhovskiy F. K. Iz moikh vospominaniy / F. K. Neslukhovskiy // Istoricheskiy vestnik. – 1890. – Т. 40, № 4. – С. 116–153

12. Павленко Ю. Дохристиянські вірування давнього населення України / Ю. Павленко. – Київ : Либідь, 2000. – 328 с. ; Pavlenko Yu. Dokhristiyanski viruvannya davnego naselennya Ukraïni / Yu. Pavlenko. – Kiïv : Libid, 2000. – 328 s.

13. Панченко А. М. Иван Гозный и Петр Великий: концепция первого монарха / А. М. Панченко, Б. А. Успенский // Труды Отдела древнерусской литературы. – 1983. – Т. 37. – С. 54–78 ; Panchenko A. M. Ivan Goznyy i Petr Velikiy: kontseptsiya pervogo monarkha / A. M. Panchenko, B. A. Uspenskiy // Trudy Otdela drevnerusskoy literatury. – 1983. – Т. 37. – С. 54–78

14. Страуманис И. А. Информационно-эмоциональный потенциал архитектуры / И. А. Страуманис. – Москва : Стройиздат, 1978. – 119 с. ; Straumanis I. A. Informatsionno-emotsionalnyy potentsial arkhitektury / I. A. Straumanis. – Moskva : Sroyizdat, 1978. – 119 s

15. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії у 2-х томах / А. Дж. Тойнбі; пер. з англ. В. Шовкун. – Київ : Основи, 1995. – Т. 1 – 614 с. ; Toinbi A. Dzh. Doslidzhennia istorii u 2-kh tomakh / A. Dzh. Toinbi; per. z anhl. V. Shovkun. – Kyiv : Osnovy, 1995. – Т. 1 – 614 s.

16. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. – Москва : АСТ, 2003. – 396 с. ; Trubetskoy Ye. N. Smysl zhizni / Ye. N. Trubetskoy. – Moskva : AST, 2003. – 396 s.

17. Трубецкой Е. Н. Отечественная война и ее духовный смысл // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой. – Москва : Республика, 1994. – С. 396–397 ; Trubetskoy Ye. N. Otechestvennaya voyna i ee dukhovnyy smysl // Trubetskoy Ye. N. Smysl zhizni / Ye. N. Trubetskoy. – Moskva : Respublika, 1994. – С. 396–397

18. Чумичова О. В. Повесть о видении инока Ипатия и настроения в Соловецком монастыре накануне восстания 1667–1676 г.г. / О. В. Чумичова // Труды Отдела древнерусской литературы. – 1992. – № 47. – С. 285–292 ; Chumichova O. V. Povest o videnii inoka Ipatiya i nastroyeniya v Solovetskom monastyre nakanune vosstaniya 1667–1676 g.g. / O. V. Chumichova // Trudy Otdela drevnerusskoy literatury. – 1992. – № 47. – С. 285–292

19. Чумичова О. В. Соловецкий монастырь как старообрядческая альтернатива Новому Иерусалиму Патриарха Никона / О. В. Чумичова // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств : сб. ст. / сост. А. М. Лидов. –

Москва : Индрик, 2009. – С. 829–836 ; Chumichova O. V. Solovetskiy monastyr kak staroobryadcheskaya alternativa Novomu Ierusalimu Patriarkha Nikona / O. V. Chumichova // Novye Ierusalimy. Ierotopiya i ikonografiya sakralnykh prostranstv : sb. st. / sost. A. M. Lidov. – Moskva : Indrik, 2009. – S. 829–836

Стаття надійшла до редакції 03.05.2017

R. Demchuk

MODIFICATIONS OF THE MYTHOLOGEME OF «TEMPLE-CITY» IN THE RUSSIAN VISION OF THE WORLD

The mythologeme of «Temple-City» was formulated in “The Revelation” by John the Apostle. The apocalyptic «Temple of the Future» has prototypes all over the world, that has recreated sacred space at different times and among different cultures. The most famous is Jerusalem in Palestine.

Studies of the organization and functioning of sacred spaces is engaged in the field of cultural studies – hierotopia. This article presents the hierotropic analysis of the Russian vision of the world, which is characterized by certain images, embodied in legends, religious buildings, topography of cities, etc.

The image of the cathedral of Basil the Blessed, which is dominant in the Red Square in Moscow, was designed by overlaying images of the Orthodox Church and the main Kul-Sharif mosque from the city of Kazan, captured by Ivan the Terrible. In this way the tsar demonstrated the overcome of Islam. So did Mehmed the Conqueror – he transformed the church of Sophia of Constantinople into a mosque. Consequently, such hierotropic behaviour is paradigmatic.

Resurrection monastery in Moscow was built by Patriarch Nikon as a topographical copy of Jerusalem and was called the New Jerusalem. Due to this project, Patriarch Nikon was subjected to devastating criticism coming from other patriarchs, because they were opposed to such a literal interpretation of a sacred space, and from the side of opponents of Patriarch Nikon – old-believers.

The Old Believers considered the New Solomonian monastery on the island to be the New Jerusalem in the middle of the White Sea, because they interpreted the New Jerusalem as the kingdom of the faithful, but not architectural, incarnation on earth. They condemned Emperor Peter the Great for constructing the city of St. Petersburg as a realization of the Paradise. Moreover, the community believed Patriarch Nikon and Emperor Peter to be antichrists.

As opposed to the imperious architectural ambitions was the legendary of the city of Kitezh, which supposedly drowned into Lake Svitloyar in order to be saved over the time of Mongol-Tatar invasion. Only true believers can hear the bells of its numerous churches from under the water. This invisible city was opposed to the Resurrection Monastery of Nikon and Saint Petersburg as a heavenly place.

However, we note that the Russian vision of the world was syncretic. The name of Svitloyar Lake originates from the cult of the pagan god Yaril, whose rituals are associated with spring equinox (pagan Maslyana). The pagan rituals of Yaril, located directly on the Svitloyar riverfront were characterized by irresistible sexuality, which corresponded to the rebirth and fertility. After Christianization, the sacred lake changed its religious priorities and became a space of sacred Temple-City, which is going to reveal its secrets in the future.

Lots of Russian writers, artists and playwrights were inspired by the image of Kitezh. It was interpreted as a happy kingdom, which would surely appear when Kitezh was

materialized. Moreover, the poets-symbolists of the revolutionary era identified Kitezh with the image of a bright communist future. Thus, the leading intent of the Russian vision was the path of looking for a fairytale Kingdom incarnated on the earth. Consequently, immaturity and infantilism are the leading characteristics of the so-called "Russian soul", which is reflected in the national vision of the world.

Key words: *image of the world, mythologeme, Russia, sacred space, temple.*

УДК 130.2(045)

А. Є. Дорога

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ЕВОЛЮЦІЇ ІСТОРИЧНОЇ СВІДОМОСТІ

Стаття містить ретроспективу трансформацій історичної свідомості під кутом зору поєднання аналітики соціального і культурного. У статті аналізуються проблеми новітнього етапу розвитку історичної свідомості. Окреслена перспектива синтезу нової культурної та нової інтелектуальної історії, що полягає у дослідженні проблеми історичної пам'яті, історичної уяви та розробці концепції базового рівня історичної свідомості. Акцентується увага на проблемах співвідношення соціального і культурного розвитку, взаємовпливі загальнолюдського, особливого і унікального у розвитку культури. Основну увагу зосереджено на концепціях Гайдегера, Гегеля, Дільтея, Дройзена, Колінгвуда, Конта.

Ключові слова: *історія, історична свідомість, історична пам'ять, постмодернізм, методологія історичного пізнання.*

Актуальність обраної теми зумовлена потребою поглибленого аналізу буттєвої своєрідності історичного, встановлення його значущості для перспективи творення нових можливостей людського існування шляхом відновлення історичних світів. Крім того, все актуальнішими стають проблеми співвідношення соціального і культурного поступу, загальнолюдського, особливого й унікального у розвитку культури.

Мета статті – простежити розвиток культурологічної складової історичної свідомості в контексті її історичних трансформацій, виявити евристичні можливості культурологічного осягнення історії.

Автор спирається на засадничі принципи філософської теорії історичного процесу, окреслені відомою дослідницею філософії історії Т. І. Ящук. Ця теорія виявляє природу, межі і можливості історичного пізнання, визначає буттєву своєрідність історичного, встановлює найбільш загальні та фундаментальні структури, засновки та чинники цієї сфери, вказує її смислове значення для людини. «Історичне» автор розуміє як певну модальність соціального життя, що є культурним витвором і невіддільне від історичної свідомості [19, с. 8–53]. Але такий стан справ – результат складного і суперечливого шляху зміни різних світоглядних форм осягнення історії. Адже сам інтерес до історії є історичний.

Тільки на етапі розкладу міфологічної форми сприйняття реальності в ній виявляється процес поступового виокремлення власне історичного світу з світу природного. Це фіксується, звісно, у «непрозорих», перетворених формах [15].

Історія ж як особливий вид наукового знання була породженням античної цивілізації. Довготривала дія цілої низки факторів сприяла інтересу суспільства до