

### ІЗ СЛОВНИКА С.С. АВЕРИНЦЕВА

АНГЕЛИ (грецьк. – “вісники”) – безтілесні духовні істоти, наділені розумом і свobodною волею, сотворені Богом для того, щоб служити Богові, здійснюючи вічне і радісне свято небесної Літургії, ведучи війну з ворогами Бога, несучи Його волю стихіям і людям. Вони або з бездоганною вірністю виконують це призначення, живучи тільки для Нього, як “служебні духи” (Євр. 1: 14), для котрих бути і служити – одне й те саме, або, раз і назавжди відпавши від Бога в акті зради, самі постають як вороги Бога і людей – *bisci*. Церковні піснеспіви називають А. “безтілесними умами”. Вони “безтілесні”, тобто не зв’язані зашкарублістю, важкістю, малорушністю людського або тваринного тіла, його піддатливістю плотським потребам, його підвладністю фізичним та фізіологічним законам. Якщо вони не являються за власним бажанням у зримому образі, людські очі їх не сприймають. Але це не означає, що вони нематеріальні у цілковитому філософському сенсі цього слова. Такий погляд є найбільш звичним: у святоотчій та середньовічній богословській доктринах її формулюють у платонічних термінах, а у шкільному богослов’ї Нового часу, починаючи з 17 ст., – під впливом уведеного Декартом протиставлення “протяжної субстанції” й “мислячої субстанції” (А. як явище такої “мислячої субстанції, що цілковито відокремлена від “протяжної субстанції”). Іноді припускали, навпаки, що А. наділені тілом особливого штибу, тілом “духовним”, тілом, яке можна назвати “неречовинним” лише відносно, порівняно з “дебелою” речовинністю нашої плоті. Цей погляд було чітко сформульовано під впливом античного стоїцизму Тертуліаном, а в минулому столітті енергійно відстоювано єн. Ігнатієм (Брянчаніновим) (Аскетические опыты, Ч.2. – СПб., 1865. – С.737-812), що викликало рішучий протест ще більш авторитетного представника російської православної духовності – єн. Теофана Відлюдника. У зв’язку з цим слід сказати, що самі поняття матеріальності й нематеріальності зовсім не однозначні; вони дістають того чи того смислу шоразу

в контексті певних філософських систем. Проте вчення Церкви не може ставити себе у залежність від жодної з таких систем, що змінюють одна одну в історико-філософському процесі й узагальнюють обмежену сферу людського досвіду. Людина, що мислить по-церковному, не має аніякого права на скепсис стосовно самого існування А., щодо факту їхньої присутності й дії у житті світу, але має всі підстави бути недовірливим стосовно спроб укласти буття А. у рамки тих чи тих концепцій. Можливо, саме природа А. долає кордон між матеріальним та нематеріальним, розмикає його. Ми знаємо, наприклад, що всюдисущість притаманна тільки Богові; отже, А. певним чином локалізуються й переміщуються у просторі, бо інакше були б позбавлені сенсу вирази, які часто зустрічаються у Св. Письмі: “І ангел відійшов від неї” (Лк. 1: 38), “коли А. знялись від них на небо” (Лк. 2: 15) і т. ін. Проте зрозуміло, що це не локалізація й переміщення фізичних тіл, доступних нашому знанню, а щось якісно інше. З питанням про відношення природи А. щодо простору пов’язане питання про їхнє відношення до часу. Життя А. не є повністю відстороненим від часу, оскільки вони не володіють незмінністю Бога, як це очевидно з факту відпадання тих А., котрі стали бісами. Але безперервної плинності, притаманної усьому земному й, зокрема, людській психології, буття А. не знає, а відтак їхній вибір має властивість остаточності. У тлумаченнях св. Григорія Нісського на “Пісню над Піснями” є зауваження, що стосується саме Серафимів, але його можна застосувати, певне, до всіх *дев’яти чинів ангельських*: їхній рух у просторово-часових координатах настільки стрімкий, що неначе збігається з повним спокоєм. Узагалі ж природа А. незрозуміла для людини, котра має тільки досвід тілесного органічного життя й свідомості, яка виявляється в матерії через діяльність клітин головного мозку; будь-які здогади, по-перше, будуть позбавлені достатніх підстав, по-друге, марні для віри й духовного життя. Нам досить знати про дії А. як слуг Бога та помічників людини; теоретичних уявлень про сутність А. ми не потребуємо, і Св. Письмо не задовольняє нашої цікавості. Із досвіду відомо, що коли А. являються людині, вони зазвичай набувають образу, подібного до людського, причому Св. Письмо іноді називає їх “мужами”, “людьми” (І.Н. 5: 13-14; Мак. 16: 5; Ді. 1: 10); але це, вочевидь, має такий самий сенс, як те, що вони звертаються до людини

зрозумілою мовою, й не дозволяє марних домислів про антропоморфне “ефірне” тіло А. Образи видіння Єзекиїла зовсім не антропоморфні, а дуже ймовірно, що саме в них розкривається якась важлива таїна буття А. – таїна їхньої інакшості, несумірності з нашими уявленнями, грізна для нас у нашому земному житті й милосердно прихована від нас у більшості явлень А. людям.

Зрозуміло, що необхідність якось наблизити до нашого уявлення те, що за своєю природою від нього далеке, викликає потребу в образній, метафоричній мові (причому ми повинні бути дуже обережними у визначенні кордонів між метафорою і тим, що має бути зрозуміле буквально). Природа А. часто змальовується через уподібнення найтоншому, найлегшому та найрухомішому у матеріальному світі – вогню, вітрові й особливо світлу. А. “вогневиді”; трактат “Про небесну ерархію”, приписаний св. Діонісієві Ареопажіту, підкреслює їхню спорідненість із вогнем блискавки та з очисним вогнем жертвоприношення. Існують оповідання про А., які піднімаються у стовпі жертвовного диму, як в епізоді жертвоприношення Маноаха та його дружини (Суд. 13: 20). Згідно з поширеною думкою ранньохристиянських богословів (наведеною, наприклад, у св. Климента Александрійського у “Виписках із Феодота”, XII, 23), А. створені з “мислячого вогню”. У видінні Ісаї (Іс. 6: 6-7) Серафим здійснює над пророком посвячувальний обряд за допомогою жаріючої вуглини з жертвника, що обпалює і очищує. У видінні Єзекиїла ангельські істоти мають образ вогненних коліс (Єз. I: 15-18; 10: 9-13). Стара традиція припускала особливий зв’язок А. зі світилами небесними, і притому як за ознакою вогненності, так і за ознакою суголосності, розміреності, впорядкованості та стрімкості рухів. У зв’язку з цим варто згадати, що біблійне словосполучення “війнство небесне”, яке означає А., від початку застосовували у загальносемітичній мовній сфері саме до світил. Деякі юдейські передання спеціально поєднували кожного *Архангела* з однією із планет (в античному розумінні цього слова): *Гавріїла* – з Місяцем, *Рафаїла* – з Меркурієм і т.ін. Що ж до вітру, то придатність цього образу для характеристики природи А. була тим очевиднішою, що давньоєврейська, арамейська та арабська мови позначають поняття “дух” та “вітер” одним і тим самим словом (єврейською – “руах”, арамейською – “руха”, арабською

– “рух”). У псалмі 103 св. піснеспівець звертається до Господа, котрий з’являється “на крилах вітрових” (або “на крилах духів”) з такими словами: “Ти твориш вісниками Твоїми (“А. Твоїми”) духів (або “вітри”), слугами Твоїми – вогонь палаючий” (3-4). Тут образи вогню, духу, вітру та вісників сплавлено в єдиний образ стихійно-надстихійної могутності та стрімкого пориву. В Одкровенні св. Йоана Богослова спеціально згадано владу А. над вітрами (7: 1). Врешті, А., тією мірою, якою вони зберігають вірність своєму призначенню і не спотворюють своєї природи, суть “А. світла”: їхні тіла та одяг неначе створено зі світла, їм притаманні його легкість, рухомість та блискучість. Про А., котрі провіщали біля Гроба Господня про *Воскресіння* Христа, Євангеліє каже: “два чоловіки з’явилися їм у блискучих шатах” (Лк. 24: 4), а про одного з них: “Вигляд його був, неначе блискавиця, а одяга, як сніг, біла” (Мт. 28: 3). Церковні піснеспіви називають А. “світами другими” (після Бога): “Бесплотний Ангели, Божию престолу предстояще, и отонудными светлостями облистаеми, и светолитии вечно сияюще, и свети бывающе втори...”; “Светы явил еси, Щедре, Ангелов Твоих невещественное существо, неизреченнаго света исполняеми непрестанно...” (з Відправи Собору св. Архістратиґа Михаїла та інших безплотних сил, 8 листопада).

Така ж давня традиція, яка, очевидно, не входить до складу безумовно обов’язкових для церковної людини істин *віри*, проте яку навряд чи можна з легкістю відкинути, принаймні, в найсуттєвіших своїх пунктах, ставить А. в особливо близькі стосунки влади й опікунства з найрізноманітнішими стихійними силами та об’єктами природного і соціального космосу. Церква одностайно сповідує віру в те, що до кожної людини приставлено А.-охоронця, який супроводжує її на всіх шляхах життя. “Имею бо тя заступника во всем животе моем, наставника же и хранителя, от Бога дарованного ми во веки”, – звертається до нього бережена ним людина (Канон А. Охоронцеві, пісня 7). Складніша справа з уявленням про А. як розпорядників, управителів та охоронців світил (див. вище), джерел, хмар і дощів, снігу й граду, небесних сфер, рослин і тварин і т.ін. Цілоком зрозуміло, що саме тут великою була небезпека відродження у трохи зміненому вигляді язичеського пантеону стихійних божеств, демонів та геніїв. Думка про космічну дію А. могла потьмарювати віру в єдину творчу і промислительну дію

Пресвятої *Трійці*, призводячи до найгрубіших ересей: наприклад, гностики приписували А. створення світу. Але для захисту чистоти християнського віровчення не було потреби взагалі заперечувати особливий зв'язок призначених для цього А. із силами природи; досить було знову й знову пригадати, як це й робила Церква, що А. від Бога отримали своє буття, що їхня тварна природа незмірно далі стоїть від несотвореної природи Бога, ніж від людини та будь-якої іншої тварі. Врешті, крім індивідів і стихій, деякі А., як це видно з книги пророка Даниїла (10: 13), відають цілими народами: Архангел Михаїл, котрий виступає як “князь” обраного народу, вступає у боротьбу з “князем” Персії. Це місце надихало російського поета В'яч. Іванова, котрий писав у дні першої світової війни:

На Суд, где Свидетели – Громы,  
Меч острый – в устах Судии,  
Народные Ангелы в споре  
Сошлись о вселенском просторе...

Одкровення св. Йоана Богослова починається звертаннями *Ісуса Христа* до А. семи малоазійських Церков – Ефеської, Смирнської, Пергамської і т.ін. Навіть якщо під А. Церков слід розуміти єпископів, сама можливість такого образного вислову щось та промовляє про служіння А. як охоронців уже не окремих вірних, а цілих общин.

Кількість А., за традиційним ученням, дуже значна: видіння Даниїла визначає її у “тисячі тисяч” і “силенну безліч” (Дан. 7: 10), а св. Йоан Золотоустий прямо ототожнює її з числом, що не має межі, тобто у термінах сучасної математики, з актуальною нескінченністю.

БІСИ, демони, нечисті і духи, нечиста сила — супротивники Бога і Божого промислу у світі, «вороги невидимі» Церкви і всього роду людського, слуги, воїни і наглядачі *сатани*. Згідно з ученням Церкви, Б. — страшна реальність; віруюча людина має право вважати наївними фольклорні уявлення та народні забобони, що історично домішували до знання, набутого завдяки досвіду, та догматичного судження про Б., але ж ніяк не одностайні свідчення Св. Письма і Св. Передання про цю реальність. Б. злі безумовно і непозбутньо, через те все, що йде від них, — погане, і будь-яке добровільне спілкування з ними,

навіть задля цікавості, — найтяжкіша зрада Богів. (Св. Іринеї Ліонський навчав, що озлоблення Б. завершилося завдяки Боготвіленню, що призвело до великої поляризації сил добра і зла). Вірність Богів потребує готовності до невтомної і мужньої духовної борні проти Б., і під знаком цієї борні перебуває земне життя християнина і Церкви «войовничої». Ап. Павло напучує: «Одягніться в повну зброю Божу, щоб ви могли дати відсіч хитрощам диявольським. Нам бо треба боротися не проти тіла й крові, а проти... духів злоби в піднебесних просторах» (Еф. 6:11—12). Однак зло, що живе і діє в Б. — не одвічна властивість їхньої природи, а наслідок гріховного вибору їхньої свободної волі, що спотворив їхню природу, яка сама по собі добра, як одне з Божих творінь. Колись Б. були Божими *Ангелами*, та «не зберегли свого достоїнства» (Юд. 6), відпали від свого Творця і Господа внаслідок акту зради й стали «ангелами сатани» (Од. 12:9 та ін.), «ангелами безодні» (Од. 9:11). В церковно-слов'янському та російському народному вжитку інколи було прийнято на відміну від добрих Ангелів називати Б. «аггелами», що відповідає написанню, але не вимові грецького слова *αγγελος* — «ангел».

Від свого ангельського минулого Б. зберегли, хоча й незначною мірою, прерогативи знання і могутності, взагалі властиві духам і поставлені у Б. на службу злу. Окрім нез'язаності умовами простору та влади над стихіями, вони мають змогу тонко проникати в хід людських думок і вкладати до розуму та серця людини потрібні їм навіювання. Щоправда, можливості ці мають певну межу: що рішучіше людина обирає вірність волі Божій та відмовляється отримувати таємне задоволення від того, що пропонують їй уяві Б. (мовою аскетички — «приймати помисел»), то менш проникним для спостереження і втручання Б. стає її душевне життя. Згідно з ученням Церкви, Б. не володіють повнотою знань про глибини людських душ (які вповні відкриті лише своєму Творцеві); потаємне рішення дуже твердої, чистої і нероздвоєної волі має змогу уникнути нагляді Б., так само, як був від них цілковито прихований стратегічний план «домобудівництва» земного життя і хресної смерті Христа Спасителя. І навпаки, за умов безтурботного ставлення людини до своїх «помислів» спостереженню Б. відкривається дедалі більший простір, лінія оборони проти них проривається і можливості їхнього навіювання зростають. Ап. Петро

нагадував: «Будьте тверезі і чувайте! Противник ваш, диявол, ходить навколо вас, як лев ревучий, шукаючи, кого б пожерти». (І Пт. 5:8). Звідси необхідність «мисленої борні», тактика якої досконально розробляється авторитетами православної аскетички. Небезпека полягає в тому, що «духи занепалі, — як зауважує єн. Ігнатій (Брянчанинов), — щоб зручніше було утримувати нас у полоні, намагаються зробити і себе і свої кайдани непомітними для нас», однак пильна увага до свого внутрішнього життя і набутий завдяки цій увазі духовний досвід дають не лише святым провидцям, а й кожному з нас можливість викривати дії Б. і протидіяти їм. Це і є обов'язком християнина, від якого він не сміє ухилитися.

Активність Б. як спокусників спрямована на всіх людей, її основні шляхи завжди одні й ті самі: до скоєння гріха вони намагаються применшити його значення, аби навіяти безтурботність, а після скоєння гріха — навпаки, перебільшити його тяжкість, щоб вселити відчай і схилити грішника махнути на себе рукою; слабого вони залякують, а сильного чи того, що вважає себе за сильного, заколискують ілюзіями безпеки; заохочують до різного стибу самообманів, водять душу замкнутим колом самовдоволення, зневіри й злопам'ятності, і передовсім діють проти *любові*. Один з найзагальніших прийомів — нав'язування вибору між двома згубними шляхами, коли одне зло пропонується як хибна альтернатива іншому злу (напр., затьмареній свідомості пропонується вибирати між теплуватим безвіллям і холодним самоствердженням позбавленої любові волі, між потуранням чуттєвості і бридливим гребуванням людською природою, між фарисейським законництвом і зневагою до самого духу уставів Церкви і т. ін. — так, щоб тому, хто справедливо відкинув один рід зла, здавалося, наче цим він поставив себе перед логічною необхідністю вибирати протилежний рід зла). Таким чином Б. впливають на розсудок і волю. Досвід «мисленої борні» дає змогу на практиці вивчити їхню псевдологіку, що не витримує зустрічі не лише з духовним віданням, а й із звичайною здоровою логікою, однак гіпноотично заворожує тих, хто дав власному свавілля і пристрастям владу над дисципліною своєї думки. Спритність, з якою Б. у потрібний момент надають потрібні докази себелюбності, що шукає таких доказів, має в собі щось неприродне і мертве, вона пов'язана з п'янкою

втратою чуття реальності і розпізнається за самою своєю надмірністю.

За вивільненням злих пристрастей, за сковуванням силою цих пристрастей розуму й волі може йти найнебезпечніший прийом Б. — апеляція до жаги надприродного, намагання підробити духовні цінності і духовний досвід. Як каже Ап. Павло, «сам бо сатана вдає з себе ангела світла» (II Кор. 11:14). Б. не спроможні підробити лише суті, та можуть підробити будь-яку форму, в якій являється надприродне: видінням, що приходять від Бога, протистоять фальшиві видіння, Божественним чудесам — фальшиві чудеса Б. і *антихриста* (див. *Чудо*), дії *Святого Духа* — бісівська пародія на духовність, що за термінами аскетички позначається як «прелесть». Однак, якою б тонкою не була підробка, вона завжди може бути розпізнана за наявності доброї волі до подолання самообманів та з прикликанням помочі Божої, інакше віра не зобов'язувала б кожного християнина діяти згідно зі словами св. *Йоана Богослова*: «Не кожному духові вірте, а випробуйте духів, чи вони від Бога» (1 Йоан. 4:1). Якщо справжня дія Божої благодаті умироутворює душу, дарує їй мир, «що вищий від усякого уявлення» (Флп. 4:7), зміцнюючи й консолідує її сили, прищеплюючи вдячну сумирність, то фальшиві видіння й чудеса від Б., так само, як і викликані ними псевдомістичні стани, призводять або до зневіри й стурбованості, або до нетверезої, гордовитої екзальтації, «розпалення крові», і в обох випадках розслаблюють душу, руйнують її зібраність, охолоджують любов, відвертають від упокорення.

Найпильнішу увагу Б. привертає кожен видатний християнський подвижник. Ця людина ніби вступає з Б. у відкриту війну і приймає на себе їх головний удар. Б. переслідують її не лише спокусами, а й відвертою помстою, про що попереджували вчителі аскетички. Дуже характерним є епізод із «Відвертих оповідей прочанина духовному своєму батькові»: коли прочанинові випадає духовно допомогти сільській дівіці, навчити її розумної молитви і взагалі наставити на правильний шлях, на нього навалюються різні напасті, його піддають арешту і карають різкими; тоді об'явлення уві сні разом з повчанням прев. *Йоана Карпафійського*, прочитаним у «Добротолубії», дарують йому розуміння того, що він потерпає від Б. за свою добру справу. Подібних епізодів чимало і в давній житійно-аскетичній



літературі (напр., у «Лузі духовному» Йоана Мосха).

Задля боротьби з Б. пустельники в різні часи, від самого початку християнського подвижництва, свідомо обирали для своїх пристановищ місця, що зажили недоброї слави осель нечистої сили, щоб стати до борні з Б. в самому їхньому гніздовищі. Сам *Господь Ісус Христос* подав цьому приклад, коли натхнений Св. Духом пішов до Юдейської пустелі, місця демонічної присутності (куди виганяли обтяженого гріхами народу призначеного *Азазелеві* «козла відпущення»), шукаючи зустрічі й духовного двобою із сатаною (Мт. 4:1; Мр. 1:12—13; Лк. 4:1). У життях пустельників, як давніх, передусім єгипетських (напр., прев. Антонія Великого), так і російських (напр., прев. Сергія Радонежського) нам трапляється багато розповідей про шалені спроби розлучених Б. всіма засобами спокуси і особливо залякування відвернути аскета від його подвигу або хоча б зігнати його з місця. Церква нікого не зобов'язує беззастережно вірити будь-яким подробицям цих оповідей, бо деталі їх можуть бути зумовлені фольклорними мотивами та складністю розтлумачити звичайній людині винятковий досвід екстремальної життєвої ситуації, в яку добровільно потрапляє подвижник; та не може бути виправданим і огульний скепсис на тлі одностайного свідчення двотисячолітнього передання. Безсумнівним є те, що злобний жах перед подвигом великих молитовників штовхає Б. на такі відверті випадки, від яких вони утримуються, коли мають справу з людьми пересічними.

Будучи духами, Б. обдаровані спільною з Ангелами здатністю бути невидимими людям і з'являтися їм лише за власним бажанням (тільки подвижники, що володіють благодатним даром провидців, іноді бачать Б. всупереч волі останніх). Образ, якого вони прибирають, також зазвичай залежить від їхнього вибору; оскільки ж Б. спотворили власну природу і призначення, продовжуючи спрямовувати проти Бога те, чим йому зобов'язані, цей образ — фальшива подoba, маска. Як сказано в російському прислів'ї, «нечисть не має власної подоби, вона ходить у личинах» (Даль В. Пословицы русского народа – СПб.; М.; 1904. Т. 8. С. 196). Б. обирають подобу залежно від мети, яку переслідують кожною своєю з'явою. Деякі личини Б. використовують для того, щоб добитися якнайбільшої довіри спокушуваного. Задля цього Б. можуть прибрати, як вказав ап. Павло (див. вище), образу світлого Ангела (пор. Житіє

Микити Відлюдника в «Кієво-Печерському патерику») або навіть Самого Ісуса Христа. Це одна з причин, через які віруючим під час молитви не рекомендують розпалювати уяву чи мріяти про видіння. До Св. Мартина Турського з'явився демон у подібі Христа, одягнутого по-царськи, увінчаного золотою короною і в багрянці. Розважливі подвижники, серед них і св. Мартин, пам'ятають у подібних ситуаціях про те, що за земного життя вони покликані не знати нічого, крім розіп'ятого Христа (I Кор. 2:2), тоді як насолода від споглядання Христа уславленого обіцяна для майбутнього життя і майбутнього віку. Прибираючи подоби Христа, Б. намагаються нав'язати аскетові зарозумілість і схилити його до поклоніння собі; це хоча й не губить того, хто піддається на обман, остаточно, проте дає Б. змогу затьмарити його розум, спричинивши глибоке, знесилююче божевілля (пор. Житіє Ісакія Печерського в «Кієво-Печерському патерику»). Переслідуючи ту саму мету — втертися в довіру — Б. можуть прибирати також й подоби спокушуваного (пор. Житіє Федора і Василя Печерських). Інші личини потрібні Б. для розпалення хтивих почуттів, передусім в аскета (вони з'являються у жіночій подібі, напр., героєві ранньовізантійського Житія Макарія Римського). Вдову, що тужить за своїм чоловіком, Б. можуть відвідувати і пестити, скориставшись подобою покійного і т. п. Оповіді про Б., які пропонують для уявного блуду чоловікові — фантом жінки, а жінці — фантом чоловіка, особливо характерні для західноєвропейського середньовіччя (легенди про «суккубів» і «інкубів»), та вони не є чужими й для православної традиції (давньоруська «Повість про біснувату жінку Соломонію»). Як би не вплинув на наші уявлення розвиток науки, психології і психопатології статі, застереження щодо духовної шкоди від будь-якого потурання нечистій мрійливості та поради огородити себе від навіювань випробуваними благодатними засобами молитви і таїнств зберігають для віруючого всю свою силу. В цьому питанні, як і в ширшому — про стани біснуватості й одержимості, немає жодного конфлікту між вірою і медициною, рівно ж, як і немає жодних підстав підмінювати одне другим в принципі: здоров'я і хвороби, а надто психічне здоров'я і психічні недуги — природні феномени, що вивчаються і почасти регулюються засобами науки, але одночасно і зброя в боротьбі між силою благодаті і силою Б., під знаком якої, згідно з християнським вченням, минає

все життя людини. «Кожному з нас належить знати про Б., — учить прев. Симеон Новий Богослов, — що вони є таємні вороги наші і воюють проти нас з нашою ж допомогою».

БЛАГОВІЩЕННЯ (гр. εβαγγελισμός, пор. лат. Annuntiatio, «сповіщення»), початковий момент історії Божого втілення в людину, тобто земного життя *Ісуса Христа*. Згідно з євангельською оповіддю (Лк. I, 26—38), Архангел *Гавриїл*, посланий Богом до Діви *Марії* в галилейське містечко Назарет, де Вона жила в непорочності у господі свого позірного чоловіка *Йосифа Обручника*, сповіщає їй про те, що у Неї народиться син Ісус, він буде *Месією* і Сином Божим. Марія ж запитує, як виконання цієї обіцянки узгоджується з дотриманням обраного Нею дівочим способом життя. *Ангел* роз'яснює, що немовля, яке має народитися, буде зачате в чудесний спосіб дією *Духа Святого* без порушення незайманості матері. Збагнувши, що йдеться про виконання Божої волі, Марія відповідає смиренною згодою: «Нехай зо мною станеться по слову твоєму». В євангельському тексті не сказано прямо, але припускається, що мить, коли Марія відповідає згодою і є миттю *н е в и н н о г о ( н е н о р о ч н о г о ) з а ч а т т я*; так само, як під час сотворення світу слово Боже «нехай буде» покликало ттворіння до буття, так Її слово «нехай станеться» зводить Бога у світ. Згідно з церковною традицією, акт послушенства, здійснений Марією немов би за все грішне і врятоване людство, протиставляється актові непокори, що становить сутність гріхопадіння Адама і Еви. Діва Марія як «нова Ева» спокутує гріх «першої Еви», починаючи шлях повернення до втраченого життя у єдності з Богом; тому Б., як мовиться у візантійському гімні до відповідного свята, є «підсумовуючим передбаченням» (гр. κεφάλαιον) *спасіння* людей.

Іконографія Б. сягає ранньохристиянської епохи (можливо, фреска т. зв. катакомби Прискіли, 3 ст.; мозаїка базиліки Санта-Марія Маджора в Римі, 5 ст.). Місце дії аж до пізнього середньовіччя окреслюється доволі абстрактно: майже завжди це дім *Йосифа Обручника* (однак апокрифічна версія, що сягає 2 ст. і знаходить відгомін в образотворчому мистецтві, розчленовує сцену на дві: сцена – біля єдиної в Назареті криниці, і лише друга, більш важлива, — в оселі *Йосифа*). Обстановка, зазвичай, сповнена символічних предметів (у православній

іконографії мотив тканини, перекинutoї від одної вежки до другої, символізує гідність Діви Марії, а також, можливо, зв'язок між Старим і Новим Завітами; у католицькій іконографії кінця середньовіччя і пізніше біла лілея в руках Гавриїла або у глечики позначає непорочну чистоту Марії, посудина з водою чи рукомийник — її особливу очищеність задля її місії, свіча, що горить — її духовне горіння, яблуко — таїну гріхопадіння, що долається через Б., і т. ін.). Архангел застає Марію або за молитвою, або за читанням Святого Письма, або, згідно з апокрифічною сповіддю, за роботою над багрянницею для Єрусалимського храму (символ зароджуваної Христової плоті, яка наче «тчеться» у лоні Матері з її крові, як пурпурове прядиво). Візантійське мистецтво акцентувало на церемоніальному моменті (придворний небесного двору з'являється з офіційним посланням до цариці), мистецтво пізнього західного середньовіччя — на куртуазному моменті (поклоніння вісника непорочності і красі Дами). Суто теологічну інтерпретацію Б. дав Беато Анжеліко, що змальовував його як спільну молитву Архангела і Марії, неодноразово протиставляючи йому сцену вигнання з раю. Художники голландського Відродження використовували сюжет Б. для відтворення цнотливого затишку бюргерського інтер'єру.

БОГ, у релігіях і філософських системах Вища Істота, що створює й облаштовує світ, надає речам, істотам і особам їхнє буття, міру, призначення і закон. У релігійних ученнях, об'єднаних принципом *теїзму*, стверджується особисте буття цієї Істоти, її особисте ставлення (любов) до сотворених істот, її діалогічне саморозкриття в актах Одкровення; отже вчення про Б. імплікує тезу про те, що буття у своєму абсолютному вимірі і на вершині ціннісної вертикалі є уособленим.

Ідея Б. поступово викристалізовувалася у різних релігійних традиціях людства. Вихідна точка розвитку — уявлення первісних народів про сили, дії яких у різний спосіб локалізуються в обширі світового цілого. Ця локалізація може бути пов'язана з певними місцями (особливо т. зв. святими місцями) в топографічному/географічному сенсі. (Характерним, наприклад, є звичай західно-семітських племен вшановувати локальних «ваалів», тобто “господарів” кожного місця). Стихії природи, народи й племена, нарешті, окремі людські оселі

отримували таких «господарів», налаштованих дружньо чи вороже. Поряд із цим у доволі архаїчних культурах знаходимо уявлення про вищих істот (чи істоту) космічного масштабу, з якими пов'язується початок світу; доволі часто це уявлення лишається поза розробкою у культурі й міфі і є більшою чи меншою мірою таємним. Зрозуміло, що коли європейські дослідники (чи місіонери з дослідницькими інтересами) зіткнулися з такими явищами, вони сприйняли їх як свідчення про первинний для людства «прамонотеїзм» (В. Шмідт, Е. Ленг та ін.); так само зрозуміло, що цю інтерпретацію було піддано енергійній критиці як спробу спроектувати на архаїку пізніший досвід монотеїзму. Дискусійна ситуація спонукає до обережних висновків (ще й через те, що етнографічний матеріал, який стосується найпримітивніших народів, не можна ототожнити з реконструйованою прадавністю людства). Однак в історично відомих політеїстичних культурах тенденція до монотеїзму є константою й виявляється у різний спосіб: 1) ототожнення між собою різних божеств; 2) виділення серед божеств головного; 3) виділення серед них «найріднішого» для роду, племенної групи, держави, і пов'язування саме з ним певних зобов'язань вірності (для характеристики цього феномену іноді вживають термін «генотеїзм»). Поруч з цим визрівають доктринально послідовніші вияви монотеїзму: напр., єгипетський фараон Ехнатон (1365—1346 до н. е.) запровадив на час свого правління вшанування Атона як божества всього суцього, що не має рівних собі. Грецька дофілософська і ранньофілософська думка розробляє ідею Єдиного для подолання міфу й культу і одночасно для його виправдання; пор. у Геракліта «Єдине, єдино мудре, не дозволяє і водночас дозволяє називати його Зевсом» (frgm. В 32 D). В Есхіла ми читаємо: «Зевс, ким би він не був, якщо на те його воля, щоб його називали так, я звертаюся до нього так» (Agam, 160—162). Така орієнтація думки на Єдине є спільним мотивом для всієї філософської містики Греції, Індії, Китаю; орієнтацію цю можна віднести до найістотніших рис культурних типів, що оформилися під знаком того, що К. Ясперс назвав «осьовим часом»; та вона зберігає злагодю з політеїстичною релігійною практикою, не висуваючи до людини прямих практичних вимог.

Натомість, для Біблії ідея беззастережної вірності єдиному Б., вперше стає послідовно проголошеною догмою, яка мусить

визначити мислення, почуття і дії людини. «Слухай Ізраїлю, Господь Бог наш, Господь єдиний. Любитимеш Господа, Бога твого, всім серцем твоїм і всією душею твоєю, і всією силою твоєю» (Втор. 6:4). Йдеться не так про теоретичну тезу, як про переорієнтацію всієї людської поведінки, що вмотивована «ревністю» як модусом відносин між Б. і людиною (Втор. 6:4—15 і вимагає бачити лише в Б. джерело долі і надій людини (пор. післябіблійні юдейські легенди, що в подіях священної історії, напр., у зачатті Ісаака чи переході євреїв Червоним морем, всіляко акцентують увагу на моменті їх невідповідності всьому, — включно з, напр., астрологічною заданістю буття, — окрім волі Б., на яку людина повинна відповісти актом віри, тоді море розсувається перед тим, хто, увірувавши, ступає до води). Цей імператив не лише генетично, а й змістовно передує монотеїзмові як такому; низка старозавітних текстів наче передбачає існування якихось нижчих і неправедних, але реальних «богів» (Вих. 15:11; 18:11; Пс. 94:3; 96:7,9 та ін.; лише пізніше ці істоти ідентифікуються або як демони, що безсило ворогують з Б., або як *ангели*, «сили», зоряні «воїнства», що Йому служать, звідки й визначення Б. — «Господь Сил» = «Саваоф»). Їм не слід поклонятися не тому, що їх немає чи вони не можуть бути прагматично корисними, а в ім'я вірності Б., уподібненій вірності у шлюбі (спільнота народу Божого як вірна чи невірна дружина Б. — образ, особливо характерний для пророчої літератури). Загалом для старозавітного підходу до висловлювання про Б., характерним є те, що там, де ми могли б очікувати дискурсу про «природу» Б., (пор. із заголовком трактату Цицерона «Про природу богів»!), про його властивості та атрибути (тема пізнішої теології), про метафізику Його Єдності (тема гр. філософії), про спричинену Ним закономірність усього сушого (гр. «логос», кит. «дао» і т. п.), ми знаходимо слова про відносини поміж Б. і людиною/народом, в їхньому виявленні у певній події. «Я, — Господь, Бог твій, що вивів тебе з Єгипетської землі, з дому неволі» (Втор. 5:6). Тут можна відчутти, з одного боку, наскільки цей тип висловлювання природно впливає з «генотеїстичного» досвіду обов'язку щодо племенного божества, а з другого — переважання конкретного й акцентування на міжособистісних взаєминах додає порівняно з поглядом на Логос, Дао і Єдине особливого змісту, включаючи момент, який за термінологією 20 ст. можна назвати

екзистенційним, персоналістичним і діалогічним. Власне, справжньою темою Біблії є не сам по собі Б., не Б. космосу і аж ніяк не історія Б. (і не історія про Б.!), а дещо інше: «мій Бог», «Бог Авраама, Ісаака і Якова», тобто Б., який укладає з людиною і народом «завіт» (*berit*, власне «союз»), істотно присутній в людському світі (пор. месіанське ім'я-формулу Іммануель, у традиційній російській вимові — «Еммануїл», тобто «З-нами-Бог», Іс. 7:14). Важливо збагнути різницю між цією темою і тривіально-загальнолюдськими уявленнями про божественних патронів держав і народів: грецькі міфи про Троянську війну передбачають те, що одні боги підтримують справу троянців, інші — справу ахейців, але не залишається місця людській спроможності боронити справу Б., прийти «на поміч Господеві», як мовиться у старозавітній Писні Девори (Суд. 5:23). Вельми специфічною для біблійної концепції є сама можливість засуджувати начало монархії в Ізраїлі на тій підставі, що єдиним Царем Свого народу може бути лише Б. (I Цар. 8:7, — мотив, що повертається в ідеології христ. Реформації у кальвіністів). Так виникає центральне для Біблії обох Завітів й особливо акцентоване поняття «Царства Божого» як конкретного і повного відновлення суверенної влади Б. у світі людей, порушеної узурпаторським насиллям зла. У зв'язку з цим постає гостродискусійне питання про зв'язок між динамікою біблійних уявлень про ставлення Б. до історії та її секуляризацією в новоевропейському утопізмі (пор. вельми дискусійну працю, що набула широкого розголосу: Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*. — Berlin, 1954—59, а також менш заідеологізоване обговорення тієї ж теми: Lowith K. — *Meaning in History*, Chicago, 1949, нім. версія під заголовком *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*).

Іслам запозичує біблійний образ Б., фактично не додаючи до нього нічого принципово нового, водночас послаблюючи потенціал закладеного у ньому метаісторизму та рішучіше підкреслюючи дистанцію між Б. і людиною (зокрема, незвідність дій Б. до людських моральних уявлень). Християнство відштовхується від цього образу, ускладнюючи його 3-ма новими взаємопов'язаними компонентами, 2 з яких стосуються вузькому сенсі віри, 1 — релігійної культури, розумового оформлення віри. По-перше, це вчення про триєдність Єдиного Б. (тринітарне богослов'я). По-друге, це вчення про втілення і набуття людської плоті, про Боголюдськість Ісуса Христа, в

якому парадоксально поєдналися непоєднанні «природи» Б. і людини. По-третє, це послідовне продумування і переосмислення біблійного образу Б., послуговуючись термінами і концептами грецької філософської думки, що вперше зумовило створення власне «догматики». Не можна сказати, що подібна робота зовсім не властива юдаїзму чи ісламові; досить згадати єврейського платоніка Філона Александрійського (1 ст. до н. е. — 1 ст. н. е.) і потужну рецепцію аристотелізму ісламською філософією 9—12 ст.; однак в історії цих двох релігій зустріч уявлень про Б. з грецьким філософським «дискурсом» мала в принципі тимчасовий характер, не лишаючи по собі стійких наслідків. Натомість християнство запроваджує унікальну роботу з систематичної догматизації вчення про Б. у філософських термінах, що не лише впродовж століть здійснювалася теологами (див. *Теологія*), а й закріплювалася вищими церковними інстанціями, передусім Вселенськими Соборами. Предметом рефлексії стає «сутність» Б. (гр. *ὄνσια*, лат. *Substantia*). Уже в Нікейсько-Константинопольському «Символі віри», прийнятому на 2 перших Вселенських Соборах 325 і 381, використано термін з ужитку філософських шкіл «єдиносутній», що викликало нарікання в опонентів ортодоксії. Ключовими концептами для опису триєдності Б. є «сутність» і «особа», для опису Боголюдини — «особа» і «природа». Наприклад, у лат. тексті 4—5 ст., названому за першим словом «*Quicumque*», знаходимо таку догматичну рефлексію: «...Вшануємо єдиного Б. у Трійці, і Трійцю в єдності, не змішуючи Осіб і не поділяючи Сутності. [...] Яким є Отець, таким є Син, таким є і Дух Святий; [...] нескінченний Отець, Син, і Дух Святий; вічний Отець, вічний Син, вічний і Дух Святий [...]». Такого роду тип формально організованого розмірковування про Б. набуває крайніх форм у католицькій *схоластиці*; православна містика інтенсивно наголошує на незбагненності Б., втім навіть для розкриття специфічно містичних тем послуговується термінологічним інструментарієм грецької філософії, що потверджують догматизовані православ'ям тези Григорія Палами про «сутності» та «енергії» Б. У цілому для ставлення християнської думки до Б. характерне співвідношення двох вимірів: біблійного досвіду, менш за все схильного до теоретизації, і такого, що передається мовою, радше експресивною, ніж концептуальною і теоретичних концептів.



Співвідношення це неодноразово виявлялося конфліктним; формула-протест Паскаля: «Б. Авраама, Б. Ісаака, Б. Якова, а не філософів і вчених», — підсумовує те, про що до нього казали, наприклад, Петро Даміані і Лютер, а після нього — критики релігійного умогляду аж до Шестова і низки протестантських теологів 20 століття, не кажучи вже про юдаїстську полеміку проти християнського віровчення. Однак синтез Біблії і грецької філософії у християнському мисленні про Б. вкорінений значно глибше, аніж передбачають усі ці протести.

Особливою філософською темою є т. зв. докази буття Б., характерні для європейської християнської традиції. Їхня змістовність як самовиявів світоглядних типів значно переважає сумнівну утилітарну цінність для релігійної віри. Надзвичайно цікавими є варіанти т. зв. онтологічного доказу від Августина через Ансельма Кентерберійського до Декарта (і переосмислення всієї теми Гегелем): якщо Б. є абсолютним Буттям, помислити Його небуття, не вступаючи в суперечність з самим поняттям (у середньовічному контексті набувала чинності ще й теза про буття як «благо» — найвище Благо не може не володіти атрибутом буття), неможливо. Космологічні докази мали репутацію більш загальнодоступних, як бачимо, наприклад, у творі Томи Аквінського: вони відштовхувалися від постулювання необхідності замкнути причиновий ряд на Причині причин, аби не допускати позбавленої форми нескінченності цього ряду; подібний підхід поширювався на цілепокладання, аксіологічну ієрархію і т. ін. Кант з новоевропейського погляду заперечив такі системи аргументації, що відштовхуються від поняття буття (редукованого до логічної «зв'язки у судженні»: див. Критика чистого розуму, II, 3, 4) і від космічних даностей, що передують суб'єктові, запропонувавши натомість аргументацію від суб'єкта (Б. як постулат «практичн. розуму», тобто моральної волі).

МАРІЯ, М а р і а м (гр. *Μαρία* або *Μαριάμ* як відтворення араам. *marjam* з євр. *mirjam* – те саме ім'я, що й у Марії Пророчиці, сестри Мойсея та Арона), ДІВА МАРІЯ, БОГОРОДИЦЯ, БОГОМАТІР, МАТІР БОЖА, МАДОННА (італ. *madonna*, скорочене від *mia donna* “моя панно”; пор. фр. *Notre Dame*, англ. *Our Lady*), земна Мати Ісуса Христа, юдейська цнотливиця, яка чудесно народила, не порушивши Своєї незайманості.

Етимологія імені “М.” неясна (можливо, від кореня MRH, “бути тучним”, у переосмисленні – “сильна”, “прекрасна”; пор. корінь MRR, “бути гірким”).

Про походження й дитинство М. канонічна євангельська оповідь (де взагалі відомості про М. дуже незначні) нічого не повідомляє; джерелом даних, сприйнятих літургійною, іконографічною і фольклорною традицією, є ранньохристиянське передання, вже близько 200 зафіксоване в апокрифі “Книга про різдво Марії” (пізніше дістало назву “Першоєвангеліє Якова Молодшого”), а згодом – у багатьох агіографічних, гомілетичних (проповіді) та гімнографічних текстах, що сягають цього першоджерела. Згідно з цією традицією, М. походить з месіанського “коліна” Юди (що змішалось, як іноді зазначалося, зі священницьким “коліном” Леві), з царського роду Давида; Її батьки – праведники Йоаким та Анна, котрі дожили до похилого віку бездітними. Неочікуване народження М. неначе повторює чудо народження Її предка Ісаака від престарілих Авраама і Сарн. Передання говорить про виховання М. в атмосфері особливої ритуальної чистоти, про перші кроки немовляти після сьомого місяця (тема візантійської іконографії), врешті, про “введення до храму”; з трьох років М. виховується при Єрусалимському храмі, слугуючи його святиням, займаючися рукоділлям і отримуючи їжу з рук *Ангелів*. У 12 років Вона дає обітницю вічної цноти. Проте повнолітня цнотливиця не може лишатися при храмі, й для Неї шукають чоловіка, який охороняв би Її, не займаючи Її, й поважаючи Її обітницю; за чудесним знаменням (голубиця, що вилітає з посоха; пор. Розквітлу палицю Арона. Чис.17:8) з кількох претендентів обрано престарілого Йосифа Обручника. У його домі М. працює над пурпуровою пряжею для храмової завіси (символ майбутнього “прядіння” тіла немовляти Ісуса Христа з “пурпуру” материнської крові в утробі М.). Робота над прядивом ще триває, коли відбувається *Благовіщення* (з цього моменту події подаються згідно з канонічною євангельською оповіддю, лише деталізованою й оздобленою апокрифічною версією): в галилейському містечку Назареті (Північна Палестина) М. чує від Архангела *Гавриїла*, що Їй належить народити від *Духа Святого* сина, наділеного достоїнством *Месії*; Їй обіцяно чудо незайманого материнства (Лк.1:26-38). Очікуючи немовля, Вона простує до дому *Захарії*

та Єлисавети, своєї родички, що в цей час уже шостий місяць очікує народження Йоана Христителя. В гостях у Єлисавети М. залишається близько трьох місяців, після чого повертається в дім Йосифа (1:56). Як тільки Її вагітність стає очевидною, засмучений Йосиф лише із жалощів не хоче знеславити Її публічним звинуваченням, але слова Ангела, який з'явився Йосифу, переконують його у безвинності його "обручниці" (Мт. 1:18-24). За апокрифічною версією, яка знайшла відображення у середньовічній (особливо візантійській) іконографії, М. була всенародно піддана випробуванню таємничою "гіркою водою, що наводить прокляття" на зрадливих жон, як це рекомендовано в Біблії (Чис. 5:11-31) й змальовується у талмудичному трактаті "Сота"; архаїчна ордалія підтвердила Її цноту. За провіденційним збігом обставин М. судилося народити Ісуса Христа у месіанському містечку Вифлеємі, на одвічній батьківщині Давидової династії. Для бідної, втомленої з дороги породіллі нема місця в заїзді (Лк. 2:7), і випадковий притулок Вона знаходить у чужому хліві, в ясла якого Вона вкладає новонародженого. Через сорок днів після пологів М. повинна здійснити обряд ритуального очищення й принести немовля до храму; там Її зустрічає Симеон Богоприємець, який пророкував, між іншим, і майбутні страждання М.: "Й тобі самій меч прошеє душу" (Лк. 2:35; звідси пізньокатолицька за своїм походженням іконографія М., серце якої простромлене мечем або сімома мечами). Згодом М., рятуючи від царя Ірода немовля, біжить з Ним і з Йосифом до Єгипту, а після смерті Ірода повертається до Назарета (Мт. 2:21-23). Далі євангельські канонічні тексти відзначають участь М. у паломництві на свято в Єрусалимі, під час якого дванадцятирічний Ісус зникає, отже М. та Йосиф змушені шукати Його (Лк. 2:42-49), та Її присутність на весіллі у Капі Галилейській, де на прохання М. Христом сотворено чудо обернення води на вино (Йо. 2:1-10); з погляду православної та католицької традиції, чудо це відкрило нескінченну низку милостей, що їх з віку у вік дарував Христос за молитвами М., "Прохальниці", "Молебниці" і "Заступниці" за людей у всіх їхніх потребах. Стосунки між Матір'ю й Сином зображуються у тонах суворого зречення Сина природної любові Матері в ім'я виконання Його місії. Православна й особливо католицька традиція припускає

фізичну або духовну присутність М. в особливі моменти страждань Сина (напр., зустріч з Ним під час несення Ним хреста, вичитувана з Лк. 23, 27, відіграє важливу роль у католицькій практиці й іконографії “хресного шляху”). Проте євангельська оповідь говорить тільки про присутність М. на Голготі: Вона стояла “при хресті Ісусовім”; вмираючи, Син велить Матері всиновити Свого “улюбленого учня” (Йо. 19:25-27), якого церковне передання ототожнює з Йоаном Богословом. Православна й католицька традиція сходиться на тому, що після *Воскресіння* Христос з’явився передусім М. (хоча новозавітні тексти мовчать про це), а із зазначеного канонічною оповіддю перебування М. серед апостольської общини у дні після *Вознесіння* Христа (Ді. 1:14) виводить Її присутність як при самому Вознесінні, так і при “зішесті Святого Духа” на апостолів (тут іконографія відводить Її центральне місце). Останні роки М. описують тільки в апокрифах та агіографічних текстах. За деякими православними переданнями, М. брала участь у розподілі між апостолами за жеребом земель, куди вони повинні були йти для проповіді; Їй випала за жеребом Іверія (Грузія), з якою Вона виявилася згодом містично пов’язаною через свою “іверську” ікону, проте Ангел указав Їй замість цього шлях на Афон (якому належало стати світовим центром православного чернецтва, місцем особливого посвячення М.). За іншою, більше поширеною версією, Вона тихо жила в домі Йоана Богослова, розподіляючи час між молитвами та працею рукоділля, й відвідувала місця, де минало життя Христа. Події, пов’язані зі смертю М. (Успіння), символічно неначе повторюють найважливіші смислові моменти Її життя: провіщення від Архангела Гавриїла про близьку смерть – нове Благовіщення, прилучення до “небесної слави” (лат. *assumptio*) – нове “введення до храму”. Як колись М. тримала на руках немовля Христа, так Христос у візантійсько-руській і частково західній (Дуччо) іконографії Успіння приймає на Свої руки маленьку і тендітну душу М. – немовля, що народилося для нового життя. За Успінням, тобто розлученням душі М. з тілом, відбувається дивовижне возз’єднання їх і відхід воскреслого тіла до потойбічного світу: апостоли, що розкрили гробницю для Томи, що запізнився, побачили її порожньою. Це уявлення про тілесне вознесіння М. на небо, що сягає

ранньохристиянських апокрифів, догматично сформульовано тільки у католицизмі, і притому дуже пізно (1854). Момент урочистого увінчання М. як “Цариці Небесної” характерний лише для західної традиції; 1964 католицька Церква проголосила М. “Матір’ю Церкви”.

Хоча видається, що життя М. почалося, як і у всіх людей, з Її народження (догматична доктрина про “передіснування”, аналогічна уявленню про “передвічне” життя Ісуса Христа в іпостасі Логоса, М. не стосується), ідеї “передвічного замислу” Бога про народження М., провіденційного “уготовлення” Її непорочності “від початку світу” і та ін. відіграють важливу роль у символічній образності та іконографії православ’я та католицизму. Ці ідеї розкриваються, зокрема, через переосмислену символіку Старого Завіту: такі старозавітні образи, як неопалима купина, драбина Якова (Бут. 28:12), чудесно зрошене руно Гедеона (Суд. 6:37-38), – вважають символами М. (чудо цноти, не зруйноване пологами, і людського ества, не зруйнованого присутністю Бога, “вогню жерущого” – (Втор. 4:23 та ін.). Кульмінацією всіх “знамень” Старого Завіту про М. вважаються слова пророка Ісаї: “Господь Сам дасть Вам знак: Ось дівиця зачала, і породила сина, і дасть йому ім’я: “Еммануїл” (Іс. 7:14), – звідси іконографія М., оточена старозавітними пророками, що вказують на Неї. Уявлення про особливу “приготованість” М., Її “очищеність” від “чрева матері”, окреслене вже у сирійського церковного письменника 4 в. Афрема (Єфрема Сіріна), у католицизмі перетворилося на особливий догмат (остаточно прийнятий лише 1854) про “непорочне зачаття” самої М. у шлюбі Її батьків (а не тільки “цнотливе зачаття” Нею Ісуса Христа, що є загальнохристиянською догмою), тобто про Її повне вилучення із загальнолюдської спадкової гріховності, в цьому сенсі М. – неначе невинна Ева, що прийшла виправити справу “грішної” Еви; у Ній знімається прокляття, яке спіткало через вину людини світ природи (“землю”, Бут. 3:17-18), а тому з Нею співвіднесено залучення природного життя та космічних циклів до сфери християнської святості (православний піснопів називає Її “всіх стихій земних і небесних освячення”, “всіх пір року благословення”). Неортодоксальне загострення цього ортодоксального мотиву в художній літературі – слова персонажу Достоевського “Богородиця – велика мати сира земля

є”; пор. також характерну для західноєвропейської іконографії пізнього середньовіччя й Відродження тему “Мадонни смиренності”, яка сидить на землі серед квітів, “М. на суничній грядці” і т.ін. У фольклорі ці аспекти образу М. контамінувалися з пережитками натуралістичного язичества, що вказують на зв’язок М. з міфологічними образами богині землі, природи, богині-матері, проте їхній смисл у контексті християнських релігійно-доктринальних уявлень уже інший, оскільки М. тут не є уособлення природи як такої, але “зародок”, прообраз, перше явлення перетвореної, райської природи.

У легенді про Теофіла, що сягає ранньовізантійської традиції, проте особливо популярній у Франції 13 ст. (барельєфи тимпана Нотр-Дам у Парижі, драматичне “Дійство про Теофіла” поета Рютбефа), герой, котрий перебуває на службі в єпископа, втопившись від тягот життя, продає свою душу дияволу й швидко робить кар’єру, проте розкаюється і звертається по допомогу до М., яка відбирає у диявола розписку Теофіла. Тут маємо два характерних мотиви: М. як “прихисток грішників” і “клопотання загиблих” (позначення відповідно в католицькій та православній традиції), тобто всепрощаюча Мати, до якої може звернутися найбезнадійніший грішник; М. як захисниця християнина, котра своїми руками відганяє від нього диявола (пор. картину Дж. да Монтерубіано, 1506, на якій М. погрожує палицею *bicy*, який намагається вирвати з-під Її покриву ввіреного Їй отрока). У візантійському апокрифі “Ходіння Богородиці по муках”, що був поширений і на Русі, виклопотує М. навіть для остаточно засуджених грішників у *неклі* певне полегшення їхньої долі. Низка західних легенд оповідає про пропащих людей, яких урятовує тільки неухильне дотримання серед блудного або злодійського життя звички щодня молитися “Ave Maria” (злодій лишається живим, провисівши два дні на шибениці, й може піти до монастиря замолювати гріхи; навіть у відлученого від Церкви безпутного школяра після смерті на вустах розквітає троянда; у православному переданні про чудотворну ікону “Неочікувана радість” М. врятовує душу грішника, який щодня молився Їй, навернувши його докором до покаяння). Жонглерові, представнику засудженої Церквою професії, котрий намагався догодити М. своїм штукарством вже після вступу до монастиря, М. милосердно витирає піт з обличчя. У своїх материнських жалозах Вона готова покрити перед

людьми вину грішної черниці (мотив, використаний М. Метерлінком у драмі “Сестра Беатриса”). Західна куртуазна поезія пізнього середньовіччя підкреслює в М. риси Прекрасної Дами, що викликає захоплений лицарський ентузіазм (ця лінія, з іще більшою завзятістю продовжена в культурі бароко, знайшла відгук у вірші О. Пушкіна “Жив на світі лицар бідний”: “Полон верой и любовью,/ Верен набожной мечте,/ Ave, mater Dei кровью/ Написал он на щите”); натомість культура допетровської Русі й російській фольклор знають М. або як владну Царицю, або як Матір-жалібницю. Але і західна, і російська поетична традиція єдині щодо М. як “теплої заступниці світу холодного” (М. Лермонтов).

Витоки іконографії М. сягають мистецтва римських катакомб (фрески Кіметерія Прісцілли, 3 ст. – пророк Валаам перед М., яка годує немовля груддю, поклоніння *волхвів* та ін.), що продовжує античний підхід до предмета: риси аскетизму відсутні, підкреслено силу й значущість материнського тіла та енергію величезних чорних очей. Новий, суворіший образ М. дає ранньовізантійська мозаїка 6 ст. у Сант-Аполлінарі Нуово: М., одягнена у пурпур, як імператриця, з покритою головою, як черниця, на престолі, в урочистій фронтальній позі, в оточенні чотирьох Ангелів, одягнених, як константинопольські придворні, приймає поклоніння волхвів, тримаючи на руках немовля, що благословляє. Царські й чернечі риси візантійського образу М. поєднані в ідеалі витримки, стриманості, самовладання. Іноді М. постає як образ непохитної, майже воїнської міці у заступництві за людей (мозаїка у консіцентральної апсиди Софії Київської, т. зв. “Непорушна стіна”, 11 ст.). Поряд із тим візантійське мистецтво дедалі послідовніше акцентує одухотвореність лику й фігури М., їх витонченість, ніжність і тендітність, особливо в іконографічному типі “Замилування” (М., схилена до немовляти, що притулилося щочкою до її щоки); найвизначніший приклад цього типу – “Володимирська Богоматір” (перша половина 12 ст.), що потрапила до Русі і мала визначальний вплив на розробку цього типу в руському іконописі. Інший візантійсько-руський іконографічний тип – “Одигитрія” (гр. “Дороговказниця”), де акцент перенесено на суворість духовної дисципліни, стриманість, розсудливість. Голова М. завжди закрита платом (мафорієм), на якому сяють три зірки (на лобі та на плечах) як

знак потрійної дівочості – до народження, в народженні й після народження. Мистецтво західного середньовіччя проходить шлях від владності й сили прероманських і романських зображень М. з їхньою суворою стилізацією (“Мадонна єпископа Імада” у Падерборнському музеї, середина 11 ст.; фреска в апсиді церкви Сан Клементі де Тауль у Каталонії, поч. 12 ст.) до трепетної одухотвореності готичного потрактування цього образу (скульптури Реймського собору, особливо “Відвідування М. Єлисавети”, 13 ст.), що знаходить згодом відгомін у С. Боттічеллі (“Магніфікат”, 1482 – 83). Ренесанс в Італії наділяє М. рисами античного стоїчного ідеалу незворушності (А.Мантенья, “Стрітіння”), на півночі Європи – вводить у побут заможного бюргерства (Ян ван Ейк, Р.Ван дер Вейден та ін. нідерландці 15 ст.; на картині Г. Давида М. годує немовля з ложечки). Зниження образу М. у А. Дюрера, елімінування всіх аскетичних і аристократичних рис (серія гравюр “Життя Марії”), перенесення цього образу у царину фольклорної казковості у Л. Кранаха Старшого й А. Альтдорфера – симптом нового, протестантського ставлення до М. У католицькій Італії Рафаель створює тип Мадонни, що ґрунтується на строго відміряній рівновазі земної краси й величної цнотливості, затишку та парадності, античного й християнського елементів (“Мадонна в зелені”, “Мадонна у кріслі”, “Сікстинська Мадонна”); так було дано норму, що жила в класицизмі 17 ст. (наприклад, у Н. Пуссена) й остаточно вичерпана лише в 19 ст. (Д. Енгр, “М. перед св. дарами”). П. П. Рубенс порушує рівновагу і віддає перевагу чуттєвості, а А. Корреджо – плебейському смакові до натуралістичної деталі. В Іспанії Б. Мурільйо вдається ціною дещо солодкої миловидості відповісти на запити найширших кіл і дати такий образ М., що був би одночасно по-дитячому невинним і по-материнськи доступним, причому без найменшого конфлікту з бароковою парадністю. Нові течії в мистецтві 19 – 20 ст. дали чуттєво-екзальтовану М. англійських “праерафаелітів” (Д. Г. Россетті, “Благовіщення”), екзотичну тайтянську М. Гогена, суворий і ніжний символ надособистих сил материнства, що змушує пригадати, огрядність романських мадонн, у Г. Мура (“М. з немовлям”). Секуляризоване перетворення мотивів, пов’язаних з іконографією М., помітне у творчості К. С. Петрова-Водкіна “Замилування злих сердець”, “1918 рік у Петрограді”.