

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 246.3

КРИВДА Наталія Юрївна,
 доктор філософських наук,
 професор кафедри української філософії та культури
 Київського національного університету
 імені Тараса Шевченка,
 e-mail: n.kryvda@britishmba.in.ua

ІКОНА ЯК ОДИН ІЗ ЧИННИКІВ ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

В статті показано, що амбівалентний вплив релігії на процес українського етнотворення був зумовлений двоєвірним характером української релігійності, у підсумку чого у світоуявленні українців протягом тривалого часу зберігалася біполярна міфологічна модель світу з притаманним їй різким протиставленням «Своїх» і «Чужих», яке вибудовувалося на основі відмінностей мови та звичаєвої і обрядової практики. Ця особливість визначила своєрідність українського варіанту ієрархії ідентичностей, в якій провідну роль відіграла не конфесійна приналежність, а обрядова практика, яка у підсумку того ж двоєвірного характеру української релігійності, набула християнізованого вигляду, завдяки залученню окремих елементів православної культури. Провідне місце серед них відіграла ікона – вона стала тим демаркаційним чинником, який структурував соціальний простір візуально та ритуально, відмежовуючи «Своїх» від «Чужих».

Ключові слова: ікона, ідентичність, обрядова практика, двовір'я, етнос.

Постановка проблеми. В сучасному інтелектуальному дискурсі проблема індивідуальної та колективної ідентичності набула неабиякої актуальності у зв'язку з тим, що сучасний світ розмиває контури та межі, які тривалий час визначали життя людини. Вказані зміни супроводжуються збереженням традиційних суспільних інститутів, які утримуючи зовнішню сталість, докорінно трансформуються зсередини. Це зумовлено тим, що сучасність характеризується експлікацією в суспільний простір нігілізму, який був концептуалізований Ф. Ніцше як «смерть Бога». Руйнація метафізичного світу, а з ним і ціннісної системи суспільства та чинників колективної ідентифікації призвели до того, що ідентичність людини стає ламкою, розколотою та фрагментованою. Подібною є ситуація і в сфері колективної ідентичності, межі якої істотно розмиваються у підсумку практичного впровадження мультикультуралізму. Поширення цієї ідеології руйнує та розмиває історично сформовані соціальні групи – вони змушені перебувати у постійному діалозі та взаємодії з «Іншим», що призводить не тільки до поступового розмивання кордонів етнічних держав, а й породжує громадянські конфлікти, які порушують спокій, руйнуючи групову єдність, не тільки в транзитивних, а й, здавалось би, давно сформованих національних середовищах.

Модифікація соціокультурного простору сучасного світу супроводжується низкою істотних виключень, які проявляються через органічне поєднання основних тенденцій глобалізованого світу, та збереженням етнокультурних традицій. Показовим прикладом у даному контексті може бути українська ідентичність, яка значною мірою сформувалася на тлі релігійного чинника. Звичайно, релігійна ідентичність українців, частіше за все співіснувала з іншими формами ідентичності (політичною та становою), водночас проявляючись в конкретно-історичному вимірі у виразній прив'язаності до примордіальних груп (родини, територіального об'єднання, релігійної спільноти тощо). Вказана обставина, на наш погляд, мала вкрай амбівалентне значення для українського суспільства. З одного боку, саме завдяки своєрідності колективної ідентифікації українців, збереглася тяглість етнокультурної самотності, на тлі якої було закладено фундамент української нації та держави на початку ХХ ст. З іншого боку,

історико-культурні особливості, які свого часу мали докорінно важливе культуротворче та націєтворче значення, у мінливому світі сьогодення набувають дещо протилежного значення – сьогодні прив'язаність до примордіальних груп стала чи не ключовим гальмівним чинником суспільно-економічного та цивілізаційного розвитку українського соціуму.

Зважаючи на високий рівень релігійності українського суспільства, з одного боку, та амбівалентний вплив ментальних структур української культури та суспільної свідомості, з іншого боку, дослідження своєрідності та чинників формування української етнокультурної ідентичності є актуальним і своєчасним.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Вивчення проблем ідентичності відбувається в широкому гуманітарному полі – традиційно до неї долучаються філософи, психологи, культурологи, які з різних методологічних позицій підходять до вивчення цієї проблеми. Водночас незмінну теоретичну основу вказаних досліджень складають праці У. Бека, Е. Еріксона, Ч. Тейлора («Джерела особистості. Становлення сучасної ідентичності»), С. Хантінгтона, Ф. Фукуями та ін. Безумовний пріоритет у висвітленні цієї проблеми належить З. Фройдю («Тотем і табу», «Сум та меланхолія», «Психологія мас та аналіз людського Я»), який відкрив і детально висвітлив основні механізми формування ідентифікації. Не менш показовими у даному контексті є і праці К. Юнга, який, на відміну від свого попередника, доводив, що становлення людини відбувається не в ранньому віці, а протягом усього життя, у підсумку чого формування особистості розглядається крізь призму проблеми її «самості», або «самототожності».

Поряд із працями, які присвячені виключно проблемі індивідуальної чи (та) колективної ідентичності, важливе теоретичне і методологічне значення для відтворення механізмів та чинників формування української етнічної ідентичності, відіграють праці присвячені процесам культурно-цивілізаційної ідентифікації, в тому числі й українського суспільства. В даному контексті доречно згадати роботи Б. Бойчука, Г. Грабовича, О. Прицака, О. Субтельного, І. Лисяка-Рудницького, М. Тарнавського, Ю. Шевельова (Шерех), В. Яніва та ін. Вплив релігійного чинника на процес формування української ідентичності зустрічаємо у працях М. Грушевського, В. Липинського, І. Крип'якевича, І. Огієнка (митрополит Іларіон) та ін.

Окремі аспекти проблеми впливу релігійного чинника загалом та окремих елементів православної культури і обрядової практики були висвітлені у працях таких відомих сучасних дослідників, як О. Богомолець, М. Попович, І. Кондратьєва, М. Степико, С. Сторожук, Ю. Чорноморець та ін. Згадані дослідники з різних теоретико-методологічних позицій підходили до вивчення впливу релігії на формування колективної ідентичності, водночас погоджуючись із тим, що монотейстичні релігії, і особливо християнство східного зразка, прагне домінувати над іншими формами колективної ідентичності, експлікуючи тим самим одну із причин деконсолідації сучасного українського соціуму. Загалом погоджуючись із вказаними висновками, все ж хотілося б зацентувати увагу на тому, що в період зародження української етнокультурної ідентичності, тобто на початку ХІХ ст. рівень релігійності українського населення був надзвичайно високим, що, за умови підпорядкування української церкви Московському патріархату, мало би призвести до формування єдиної етнокультурної групи, між тим, як зауважував І. Лисяк-Рудницький, українські та російські селяни ніколи не вважали, що належать до одного народу, бо різнилися і мовою, і одягом, і традиціями, й фольклором, і домашнім устроєм, і способом життя та громадською організацією [1, с. 474]. Водночас, дослідник неодноразово акцентує увагу на високому рівні децентралізації українського простонароддя, що й визначило високий рівень «народної вітальності», на тлі якої конструювалася етнокультурна ідентичність.

Зважаючи на чільну увагу дослідників до проблеми релігійної ідентичності загалом та ролі релігії як чинника формування колективної ідентичності, **метою** нашого дослідження стало розкриття тих елементів релігійної культури, які лягли в основу формування української етнокультурної ідентичності.

Виклад основного матеріалу. Незважаючи на те, що релігія сьогодні розглядається як одна із об'єктивних культурних ознак етнічної та національної єдності, її етнотворче значення вкрай амбівалентне [2, с. 214-215; 3, с. 171]. З одного боку, релігія, як свідчить приклад іудеїв, могла стати індикатором етнічної дивергенції. Водночас, частіше етнокультурна єдність формувалася всупереч релігійній спорідненості, що яскраво засвідчує приклад бурят, етнокультурна своєрідність яких сформувалася на тлі трьох конфесійних груп – буддистів, шаманістів та православних християн. Не менш показовим у даному контексті є й приклад українців, які, незважаючи на спільну з росіянами історичну долю та віросповідання, чітко усвідомлювали власну етнокультурну відрубність. Вказана особливість, на думку І. Лисяка-Рудницького, була зумовлена тривалою «неісторичністю» української нації, підсумком якої стало зосередження етнокультурного потенціалу народу у децентралізованих локальних групах, які не потребували для свого існування якихось складаних соціальних інститутів. Останні репрезентували тільки соціальну еліту, яка неодноразово зникала з історичної арени, не витримавши тиску історичних катастроф [4, с. 15].

Зауваги І. Лисяка-Рудницького щодо локалізації етнокультурного потенціалу українців у децентралізованих локальних групах надзвичайно важливі в контексті дослідження ролі релігійної ідентичності в процесі формування українського етносу. Останній, так само як і інші етнічні спільноти, був результатом свідомої діяльності еліти, спрямованої на піднесення народної свідомості і формування релігійної ідентичності. На українських теренах вказаний процес уперше виразно проявляється в часи християнізації Русі, у підсумку якої, київська держава мала не тільки вийти на міжнародну арену, а й сформувати культурну гомогенність населення на тлі релігійного чинника. Звичайно, більш амбітними у цьому відношенні були плани візантійського василевса, який у підсумку християнізації руських князів, мав трансформувати сильного супротивника у вірного підданого, розширивши тим самим кордони Візантійської імперії [5]. Втім, цей принцип порушився відразу після прийняття християнства Руссю – місцеві князі не маючи ні найменшого бажання підкорятися Візантії, не тільки зберегли за собою політичну автономію, а й зробили спробу перебрати на себе функції візантійського імператора і стати намісником Бога на землі. Ця інтенція виразно проявилася у спробі митрополита Іларіона реінтерпретувати євангельське вчення та представити Візантію як «старий міх», у який не можна вливати нове вино християнської «благодаті й істини» [6]. Інтенція на сепарацію від візантійської культури завдяки зародженню київської іконописної школи [7], майстри якої в художній формі відобразили глибоку відмінність релігійного світогляду візантійського та руського населення. «Мистці ікони в Київській Русі, – як справедливо зауважує Д. Степовик, – бачили небо, його мешканців, увесь незбагненний духовний світ не у дзеркалі небесного раю, не як площинні і безтілесні тіні, а у вигляді правдивого з'явлення небожителів на землі у своїй матеріальній суті» [8, с. 34]. Ця особливість, на наш погляд, була зумовлена глибоким вкоріненням пантеїстичних уявлень у світогляді русичів [9].

На відміну від привілейованих верств руського населення, яке, сподіваючись отримати привілеї та матеріальний зиск зовнішньо долучалося до християнської релігії, хрещення народних мас відбувалося насильницьким шляхом, а «нову віру було густо полито кров'ю українського народу» [10, с. 83]. Багато киян, як стверджує І. Огієнко, повтікало в глухі місця, в той час як охрещені сиділи мовчки, адже нічого більше про християнство, ніж купання у річці, вони не знали. Ще складнішим був процес християнізації поза Києвом. Це, з одного боку, було обумовлено відсутністю достатньої кількості священників, а з іншого, – спротивом населення: «коли приходило військо для охрещення, – пише І. Огієнко, – народ утік і ховався по лісах, яких тоді було досить; а кого урядники таки встигли вхопити і охрестити, той все одно тримався старої віри в загальному морі її, коли відходило військо... А з насильницького охрещення не робив собі клопоту» [10, с. 94].

Збереженню старої віри серед простонароддя значно сприяла й наявність великої кількості волхвів. Вони були представниками язичництва перед Богом, і посередниками Бога

з людьми. Волхви походили з народу і жили поруч з ним, а тому їх агітація проти християнства була набагато міцнішою від аргументів християн. На думку І. Огієнка, саме завдячуючи волхвам «наш народ так уперто та довго боронив свою стару віру, а почасти доніс її й донині» [10, с. 94]. Як відомо, збереження «старої віри» у середовищі різних прошарків українського населення призвело до постання двовір'я [11, с. 313], в межах якого «язичницькі вірування і обряди зберігалися під зовнішнім шаром християнства» [12, с. 11-12]. На наш погляд, саме ця особливість релігійного світогляду українців визначала напрям та своєрідність етнотворчого процесу – вона інтенсифікувала притаманне міфологічній моделі світу протиставлення між «Своїм» і «Чужим» і тим самим зберегла незмінними історичний досвід народу та звичаєві стереотипи. Формування простору «Свого», відповідно до міфологічних уявлень, відбувалося через відмежовування Космосу (свого, впорядкованого світу) від Хаосу (чужого, безладного не-світу чи іносвіту). У більш пізній період, ця біполярна модель дещо видозмінилася, у підсумку чого простір Чужого розглядається вже не тільки як Хаос, а як світ «Інших» (зазвичай варварів, німців), тобто тих, хто розмовляє іншою, частіше за все незрозумілою мовою [13, с. 5].

В цілому визнаючи мову як одну із найістотніших прикмет колективної ідентичності премодерної доби, ми все ж не схильні розглядати її як єдиний демаркаційний маркер тогочасних спільнот, що підтверджує і наведений у Літописі Руському опис звичаїв осібно проживаючих слов'ян [14]. Саме він дає підстави вважати, що у додержавний період слов'янської історії колективна ідентичність місцевого населення вибудовувалася на тлі стереотипізованих форм поведінки, які акумулювалися і відтворювалися в різних людських колективах у формі звичаю [15, с. 80].

Зроблені нами уточнення дають підстави стверджувати, що формування простору «Свого» у ранніх культурах відбувалося завдяки впорядкуванню світу, яке здійснювалося через звичай втілений у ритуалі, який пронизував усі сфери колективного життя. Водночас, не варто забувати, що впорядкування простору, яке відбувалося завдяки проведенню ритуалів, закріплених у формі звичаїв, структурували усі сфери суспільного буття, а тому зазвичай розпочиналися з дому, як найдрібнішої частки давньоруського суспільства [16, с. 460]. Іншими словами, впорядкування світу, виокремлення простору «Свого» відбувалося в просторі родини (або дому) завдяки відтворенню ритуалізованих обрядових практик. Вказані практики довгий час залишалися закритими щодо зовнішніх впливів, так як були орієнтовані на відтворення встановленого «од віку порядку» [17].

Звичайно, ми цілком свідомі того, що звичай, як одна із форм традиції, – це усталений культурний феномен, який проявляється у єдності з новацією, завдяки якій культура перебуває у постійному еволюційному розвитку. В процесі зародження української етнокультури таким інноваційним елементом стало прищеплене зовнішньо християнство, яке привнесло у звичаєву практику українського народу ряд важливих культурних елементів, які, на наш погляд, забезпечили «відпорність» (І. Лисяк-Рудницький) народної культури. Чільне місце серед них посіла ікона, яка стала зовнішньою, об'єктивною ознакою Нової віри. Водночас, ікона в руському, а згодом і українському середовищі сприймалася крізь призму двоєвірного характеру релігійного світогляду, у висліді чого, святі зображені на ній не завжди отримували універсальний характер. Зайнявши місце давніх язичницьких богів, ікона не набула нового функціонального значення, а тому вшановувалася насамперед як оберіг, сила якого розповсюджувалася тільки на представників певного роду. В даному контексті доречно пригадати історію з викраденням Андрієм Боголюбським Вишгородської ікони Божої матері (сьогодні Богородиця Володимирська) і перенесення її у Володимир-на-Клязьмі, куди подався і сам князь.

Більш виразно окреслена нами тенденція проявилася у результаті поступового проникнення християнського світогляду, а з ним і православного образу, у середовище простонароддя, яке розглядало ікону крізь призму міфологічного світогляду. У підсумку цього, у віддалених від культурних та політичних осередків регіонах, селяни шанували тільки

власні ікони, використовуючи їх як в родинній, так і в церковній обрядовій практиці. Правомірність нашого зауваження повністю підтверджують не тільки зауваги І. Огієнка [11, с. 331], а й «Історико-статистичний опис Харківської єпархії» (1852 р.), в якому йдеться про те, що простодушні українські селяни навіть у XVIII ст. зберігали звичай приносити до церкви власні «немайстерно писані ікони» [18, с. 19]. На наш погляд, вшанування «своїх» ікон, після проникнення християнського віровчення у середовище широких народних мас, забезпечувало оформлення і структурування простору завдяки відмежуванню «Свого» від «Чужого». Іншими словами, християнізація народних мас, яка призвела до постання своєрідного українського двовір'я, не зумовила істотних змін у свідомості простонароддя, яке продовжувало розвивати споконвічні звичаї і традиції частіше локалізованих та децентралізованих в спільнотах, єдність яких забезпечувала спільність обрядової практики, невід'ємним атрибутом якої була ікона.

Збереження біполярної міфологічної моделі світу у двоєвірному релігійному світогляді українців, стало тією «вегетативною силою» (І. Лисяк-Рудницький), яка забезпечила збереження культурної самобутності та етнокультурну різноманітність українського народу. Водночас, культурні символи, які забезпечували консерватизм народного світогляду, поєднавшись із свідомою діяльністю тогочасної культурної еліти, забезпечили розширення простору «Свого» і формування територіальних спільнот, на тлі яких постали етнографічні групи. Провідну роль у цьому процесі відіграли церковні ієрархи та освічені братчики, діяльність яких помітно активізувалася в XVII ст. Зокрема, намагаючись відстояти свої маєтності та землі від невпинного наступу католицизму, представники якого, як стверджує М. Грушевський, в народі вже більше століття асоціювалися з «Чужими» [19, с. 16-18], православне духовенство активізувало діяльність, спрямовану на залучення широких народних мас до церковної культури. Особливо плідні результати дала популяризація відомостей про благодатну силу православних реліквій та чудотворну силу ікон, яку забезпечила здійснена Атанасієм Кальнофойським, Дмитром Тупталом та Петром Могилою систематизація даних про дивовижні «випадки зцілення біля святих мощів, ікон, джерел оздоровлення по молитвах святих подвижників» [20, с. 30].

Діяльність провідних тогочасних релігійних діячів мала непересічне значення не тільки для подальшого проникнення християнського віровчення в середовище широких народних мас, а й для формування етнокультурних регіонів, культурно-психологічна єдність яких виростала на тлі духовного зв'язку із святими місцями та чудотворними образами. Цьому значною мірою сприяла й активна діяльність професійних та напівпрофесійних іконописців, які створювали незліченну кількість копій тих чудотворних ікон, які забезпечували благополуччя й добробут окремих родин та цілого краю. Таким чином, поширення відомостей про чудотворну силу ікон сприяло розширенню простору «Свого», який відтепер не обмежувався родовою організацією, а охоплював цілий регіон. Ікони, а з ними й святі, із захисників окремої родини поступово трансформувалися у заступників деякої «уявної спільноти» (Б. Андерсон), представники якої, будучи незнайомими один із одним, все ж сповідували спільні цінності.

Варто відзначити, що формування етнографічних регіонів України найбільш виразно проявилось після Хмельниччини, яка істотно видозмінила політичні кордони України. Незважаючи на це, на наш погляд, ключову роль у цьому відіграв культурний чинник й передусім традиційно-побутова культура. Її норми та стереотипи, засвоюються несвідомо у ранньому дитинстві, екстраполюючись на усі сфери буденного життя, тим самим формуючи передумови для зародження відчуття спільноті, а з ним і етнічної єдності. Не останнє місце в цьому відношенні відіграли традиції народного іконопису та особливості вшанування святих у різних етнографічних регіонах, які були сформовані під впливом народного мистецтва, а також історичних, політичних та культурних колізій розвитку краю. Їх підсумком, як свідчить приватна колекція домашніх ікон О. Богомолець, зосереджена у Замку-Музеї Радомисль, стала виразна етнографічна різноманітність народного іконопису, яка добре проявлялася аж до XIX ст. Фактично, художня своєрідність народної ікони стала візуальним

оформленням простору «Свого», який далеко не завжди співпадав із адміністративним поділом, що яскраво засвідчують народні ікони Чернігівщини та Сіверщини [21].

Зроблені зауваження дають всі підстави погодитися із В. Лісовим у тому, що культурне життя в «аграрному суспільстві було різноманітним, не було ні спонуки, ні засобів для виникнення ширших культурно однорідних спільнот. До появи націй люди усвідомлювали себе належними до общини, племені, поселення тощо. Не існувало єдиної культури, яка б об'єднувала навіть культурно споріднені племена в культурну спільноту» [22, с. 13]. Подібну думку зустрічаємо і в Е. Гелнера, який вважає, що формування національних спільнот відбулося в процесі переходу від аграрного до індустріального суспільства [23, с. 161]. Показово, що окреслений перехід відбувається у результаті свідомої дії еліти, яка формує нове, і що важливо штучне середовище – національну культуру.

Правомірність висновків видатного англійського мислителя не викликає жодних сумнівів доти, доки мова йде про процес формування «старих» (Г. Сетон-Вотсон) націй, водночас хибуючи при поясненні українського націотворення. Адже, як відомо, у період «весни народів», яка активізувала націєтворчі процеси, суспільний і економічний устрій українського народу були примітивними [24, с. 120], що дало підстави Дж. Пламенацу говорити про наслідувальний та змагальний характер українського національного руху [25, с. 490-491]. На наш погляд, він постав не як логічний результат соціокультурного та економічного розвитку, а як своєрідна реакція української інтелігенції на злобу дня, що поставила під загрозу існування етнокультурної спадщини, яка існувала у великій кількості локалізованих та децентралізованих груп.

Формування нового типу культури, що охоплювала різні прошарки і верстви населення, відбувалося завдяки свідомій дії еліти, яка намагалася підняти окремі елементи етнокультурного різноманіття до рівня всезагальних, не руйнуючи водночас наявних культурних відмінностей. Результатом цієї діяльності стало постання етнічної культури, представники якої мають «власну назву, міфи про спільне походження, спільну історичну пам'ять, один або кілька елементів спільної культури, прив'язаність до батьківщини та усвідомлення своєї єдності (a sense of solidarity) хоча б серед деяких осіб» [26, с. 215]. Формування вказаних ознак відбувалося завдяки свідомій діяльності культурної еліти, спрямованої на розвиток внутрішнього відчуття єдності народу з елітою, яку забезпечувала мова та спільне походження. Не менше значення в процесі формування етнокультурної відрубності українців зіграло й збереження біполярної міфологічної структури світу, в межах якої образ «Чужого», тобто того, хто має інші побут, звичаї та поєднані з ними обрядові практики та символи, залишався невід'ємним. Очевидно, що саме вказана характеристика стала тим незмінним чинником, який, при наявності спільної віри, зумовив виразне протиставлення української та російської народної культур, що на рівні обрядового та побутового життя виявлялося в звичаєвій практиці, яку супроводжувала ікона, писана народними іконописцями відповідно до запитів та естетичних смаків простолюду.

Зумовлена культурними відмінностями етнотериторіальна лінія особливо гостро проявилася у середині XIX ст., тобто період, коли, за свідченням О. Грищенка, Російська академія мистецтв та «святіший» синод розпочали реформу іконопису. Вона була спрямована на те, щоб повністю нівелювати особливості національних ікон та сформувати такий іконописний стиль, що відповідав би «міці і духу держави, ідеал якої тісно пов'язували з процвітанням православ'я» [27, с. 11]. Цей стиль характеризувався «мертвістю образів», що поєднувалася із грубим бездушням, суворою точністю малюнка і «перспективи», співмірністю «ідеальної фігури», «бездоганністю» і «чистотою» оздоблення при повній відсутності живого почуття художника [27, с. 11]. Усі згадані риси були вкрай чужими релігійному світогляду українського народу, в уявленні якого, святі зображені на іконах, ніколи не сприймалися у відриві від земного життя, у підсумку чого зображувалися вкрай реалістично.

Висновки. Амбівалентний вплив релігії на процес українського етнотворення був зумовлений двоєвірним характером української релігійності, у підсумку чого у світоуявленні

українців протягом тривалого чау зберігалася біполярна міфологічна модель світу з притаманним їй різким протиставленням «Своїх» і «Чужих», яке вибудовувалося на основі відмінностей мови та звичаєвої й обрядової практики. Ця особливість визначила своєрідність українського варіанту ієрархії ідентичностей, в якій провідну роль відіграла не конфесійна приналежність, а обрядова практика, яка у підсумку того ж двоєвірного характеру української релігійності, набула християнізованого вигляду, завдяки залученню окремих елементів православної культури. Провідне місце серед них відіграла ікона – вона стала тим демаркаційним чинником, який структурував соціальний простір, візуально і ритуально відмежовуючи «Своїх» від «Чужих». Адже, українська ікона та церковна обрядова практика, у підсумку глибокого проникнення міфологічного пантеїзму в релігійний світогляд українців, були орієнтовані на земне життя людини, а відповідно характеризувалися реалізмом та тілесністю, непритаманними російській іконі.

Показано, що ікона залишалася одним із ключових чинників колективної ідентичності розпорошеної в малих локальних групах аж до ХІХ ст., тобто часу коли культурна еліта виокремила окремі елементи культури із наявної культурної різноманітності і піднесла їх до рівня всезагальних.

Список використаної літератури

1. Лисяк-Рудницький І. Український національний рух напередодні першої світової війни / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. – Т. 1. / Пер. з англ. М. Базік, У. Гавриків, Я. Грицака, А. Дешиці, Г. Киван, Е. Панкеевої. – К.: Основи, 1994. – С. 471-485.
2. Сторожук С. В. Нація: історія і теорія проблеми (історико-філософський вимір): [монографія] / С. Сторожук. – К.: ВАДЕКС, 2013. – 318 с.
3. Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування: монографія / М. Т. Степико. – К.: НІСД, 2011. – 336 с.
4. Лисяк-Рудницький І. Формування українського народу та нації (методологічні зауваги). Історичні есе в 2 т. Пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін. – Т. І. – К.: Основи, 1994. – С. 11-40.
5. Гумилев Л. Етногенез и биосфера Земли [Електронний ресурс] / Л. Гумилев. – Режим доступу: <http://gumilevica.kulichki.net/EBE/index.html>
6. Іларіон Київський (митрополит). Слово про закон і благодать [Електронний ресурс] / Митрополит Іларіон. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm>
7. Про преподобного Спиридона Проскурника та про Алімпія Іконописця // Патерик Києво-Печерський [Електронний ресурс] / [Упор., адапт. українською мовою, склала додатки і примітки І. Жиленко. Відп. редактор В. Колпакова]. 2-е вид. – К., 2001. – 348 с. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/paterikon/pat34.htm>
8. Степовик Д. Історія української ікони Х – ХХ ст. / Д. Степовик. – К.: Либідь, 2004. – 442 с.
9. Антонович В. Чари на Україні / В. Антонович; пер. з рос. В. Гнатюк. – Львів: Друкарня Наукового товариства імені Т. Шевченка, 1905. – 78 с.
10. Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2 т.: Т. 1 / І. Огієнко (архієпископ Холмський і Підляський). – Прага: Вид.-во Ю. Тищенко, 1942. – 236 с.
11. Митрополит Іларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу [Іст.-реліг. моногр.] / І. Огієнко. – Вінніпег: Волинь, 1965 / Київ: Обереги, 1995. – 424 с.
12. Левин І. Двоеверие и народная религия в истории России / И. Левин; перевод с английского А. Л. Топоркова и З. Н. Исидоровой. – М.: Индрик, 2004. – 216 с.
13. Гердер Г. Мова і національна індивідуальність / Г. Гердер // Націоналізм: [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ.ред. Л. Білик]. – 2-ге вид. перероб. і доп. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 3-9.
14. Літопис руський [Електронний ресурс] / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/litop/lit01.htm>
15. Мнацаканян М. О. Нации и национализм. Социология и психология национальной жизни / М. Мнацаканян. – М.: ЮНИТИ-DANA, 2004. – 367 с.
16. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси / Б. Рыбаков. – М.: Наука, 1987. – 783 с.
17. Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции [Електронний ресурс] / Ю. Чернявская // Библиотека Гумер. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php
18. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отделение I. – М., 1852. – 236 с.
19. Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в ХVІ–ХVІІ віці / М. Грушевський. – К.: Друк. С. В. Кульженко, 1912. – 248 с.
20. Туптало Д. Руно орошенное / Д. Туптало // Сіверянський літопис. – 2009. – № 1. – С. 30-50.
21. Богомолец О. Замок-музей Радомисль на шляху Королів Via Regia / О. Богомолец. – К.: Б. в., 2013. – 128 с.

22. Лісовий В. Нація і національна культура / В. Лісовий // Історія української філософії. – К.: Академвидав, 2008. – С. 11-16.
23. Гелнер Е. Нації та націоналізм / Е. Гелнер // Націоналізм: [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ. ред. Л. Білик]. – 2-ге вид. перероб. і доп. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 156-169.
24. Рудницький С. До основ нашого націоналізму / С. Рудницький. – 2-ге видання. – Відень-Прага, 1923. – 162 с.
25. Пламенац Дж. Два типи націоналізму / Дж. Пламенац // Націоналізм: [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ. ред. Л. Білик]. – 2-ге вид. перероб. і доп. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 483-494.
26. Сміт Е. Що таке етнічність / Е. Сміт, Дж. Гатчінсон // Націоналізм: [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ. ред. Л. Білик]. – 2-ге вид. перероб. і доп. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 213-219.
27. Грищенко А. Русская икона как искусство живописи / А. Грищенко // Вопросы живописи. – Вып. 3. – Издание автора. – М., 1913. – 265 с.

References

1. Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994). Ukrainian national motion on the eve of the first world war. *Historical essays, 1*, 471-485 (in Ukr.)
2. Storozhuk, S. V. (2013). *Nation: history and theory of problem (historical and philosophical measuring)*. Kyiv: VADEKS (in Ukr.)
3. Stepyko, M. T. (2011). *Ukrainian identity: the phenomenon and forming principles*. Kyiv: NISD (in Ukr.)
4. Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994), *Formuvannya ukraïnskoho narodu ta natsii (metodolohichni zauvahy)* (Istorychni ese V 1, Kiev, Osnovy, 11-4 (in Ukr.)
5. Gumilyov, L. *Ethnogenesis and biosphere of Earth*. Retrieved from: <http://gumilevica.kulichki.net/EBE/index.html> (in Russ.)
6. Hilarion Kievan (metropolitan). *The Sermon on Law and Grace*. Retrieved from: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (in Ukr.)
7. About reverend Spyrydon Proskurnyk and Alipy of Icon-painter. *Kiev Pechersk Patericon* (2001). Retrieved from: <http://litopys.org.ua/paterikon/pat34.htm> (in Ukr.)
8. Stepovyk, D. (2004). *History of the Ukrainian icon of X – XX centuries*. Kyiv: Lybid (in Ukr.)
9. Antonovych, V. (1905). *Sorceries on Ukraine*. Lviv: Drukarnia Naukovoho tovarystva imeni T. Shevchenka (in Ukr.)
10. Ohiienko, I. (1942). *Ukrainian church: Essays on history of Ukrainian Orthodoxy Church*. Praha: Vyd-vo Yu. Tyshchenka (in Ukr.)
11. Mytropolyt Hilarion, (Ohiienko) (1995). *Pre-christian beliefs of the Ukrainian people*. Kyiv: Oberehy (in Ukr.)
12. Levin, I. (2004). *Двоевепие and folk religion in the history of Russia*. Moscow: Indrik (in Russ.)
13. Herder, H. (2000). Language and national individuality. *Natsionalizm*, 3-9. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)
14. *The Rus Codex*. Retrieved from: <http://litopys.org.ua/litop/lit01.htm> (in Ukr.)
15. Mnatsakanyan, M.O. (2004). *Nations and nationalism. Sociology and psychology of national life*. Moscow: YuNITI-DANA (in Russ.)
16. Rybakov, B. A. (1987). *Paganism of ancient Rus*. Moscow: Nauka (in Russ.)
17. Chernyavskaya, Yu. *Folk culture and national traditions*. Retrieved from: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php (in Russ.)
18. *Historical and statistical description of the Kharkov diocese. Branch I* (1852). Moscow (in Russ.)
19. Hrushevskiy, M. (1912). *Cultural and national motion on Ukraine in XVI – XVII centuries*. Kyiv: S. V. Kulzhenko (in Ukr.)
20. Tuptalo, D. (2009). Runo oroshennoe. *Siverianskyi litopys (Siverian Codex), 1*, 30-50 (in Ukr.)
21. Bohomolets, O. (2013). *Radomysl Castle-museum on the way of Kings Via Regia*. Kyiv (in Ukr.)
22. Lisovyi, V. (2008). Nation and national culture. *History of Ukrainian philosophy*, 11-16. Kyiv: Akademydav (in Ukr.)
23. Helner, E. (2000). Nations and nationalism. *Nationalism*, 156-169. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)
24. Rudnytskyi, S. (1923). *To bases of our nationalism*. Viden-Praha (in Ukr.)
25. Plamenats, Dzh. (2000). Two types of nationalism. *Nationalism*, 483-494. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)
26. Smit, E. (2000). What is ethnicity. *Nationalism*, 213-219. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)
27. Gryshchenko, A. (1913). Russian icon as art of painting. *Voprosy zhivopisi (Questions of painting), 3*. Moscow (in Russ.)

KRYVDA Natalia Yuriivna,

Doctor of Sciences (Philosophy),

Professor of the Department of Ukrainian philosophy and culture

Taras Shevchenko National University of Kyiv,

e-mail: n.kryvda@britishmba.in.ua

ICON AS ONE OF THE FACTORS FOR THE FORMATION OF UKRAINIAN ETHNIC IDENTITY

Abstract. *Introduction. In today's intellectual discourse, the problem of individual and collective identity has gained significant relevance in connection with the fact that the contemporary world blurs the outlines and boundaries that have determined human life for a long period of time. These changes are*

accompanied by the preservation of traditional social institutions, which are radically transformed from within while preserving external invariableness. The fundamental changes in the socio-cultural space of the contemporary world are accompanied by a number of significant exceptions, which are manifested through the organic combination of the main tendencies of the globalized world, and the preservation of ethno-cultural traditions. An illustrative example in this context may be the Ukrainian identity, which was largely formed on the background of the religious factor. The purpose of the research is to disclose the elements of religious culture, which formed the basis for the formation of Ukrainian ethnocultural identity and the definition of the role of the icon in this process. Methods. In the course of the research, such general scientific methods as analysis and synthesis, retrospective and problem-solving have been used. The basic principles of philosophical hermeneutics, in particular, the principle of inexhaustibility of the authentic text, which was combined with the methods of content-historical and sociological interpretation played an important methodological role in the process of investigation. Results. The ambivalent influence of religion on the process of Ukrainian ethnicity creation was due to the two religions origin character of Ukrainian religiosity, which in the end results in the world's representation of Ukrainians that the bipolar mythological model of the world continued to exist with its sharp contrast between «Our» and «Their», which was based on differences in language and customary and ritual practice. This feature determined the originality of the Ukrainian variant of the hierarchy of identities, in which the dominant role was played not by confessional affiliation, but by the ritual practice, which eventually led to the same two religions origin character of Ukrainian religiosity, and acquired a Christianized form, due to the involvement of certain elements of the Orthodox culture, among which the icon played a leading role. Originality. It has been shown that the icon remained one of the key factors of the collective identity dispersed in small local groups up to the nineteenth century, i.e., the time when the cultural elite isolated individual elements of culture from the existing cultural diversity and brought them to the level of universal. Conclusion. The explication of the characteristics and collisions of the formation of Ukrainian identity refutes the expediency of using the approaches to the problem of consolidation of society proposed by thinkers of the nineteenth and twentieth centuries, because in today's socio-cultural conditions, they can play, and often play deconcentrating role and radical rethinking is required in accordance with the challenges of time.

Key words: icon, identity, ceremonial practice, twice belief, ethnos.

Одержано редакцією 17.05.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК 271.2 (394)

АНГЕЛОВА Ангеліна Олегівна,
кандидат філософських наук,
докторант кафедри культурології
факультету філософської освіти та науки
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова,
e-mail: tira-sun@ukr.net

ВПЛИВ ПРАВОСЛАВНИХ ВІРУВАНЬ НА АРХАЇЧНУ МОДЕЛЬ СТАРОСТІ У СЛОВ'ЯНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Предметом публікації є трансформації давньослов'янських поглядів на старість після християнізації. В процесі дослідження було встановлено, що образ старості сформувався за дохристиянських часів та дійшов як частка народних вірувань до наших днів. Не зважаючи на певну амбівалентність ставлення до старих, в етнокультурі слов'ян створюється переважно позитивний образ старості, яка є періодом підбиття підсумків життя та підготовки людини до потойбічного існування. У процесі трансформації образу старості змінюється його аксіологічне осмислення, збагатившись християнськими чеснотами: милосердям, терпимістю, самовдосконаленням тощо. Автором були виявлені наступні зміни давньослов'янської моделі старості: розуміння старого як першопричин буття пов'язується з біблійною картиною світу; здорове довголіття трактується як