

УДК 246.6 : 291.4

Іван ОСТАЩУК,
Буковинський державний медичний
університет,
Чернівці (Україна)

СЕМІОТИЧНИЙ АНАЛІЗ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Ключевые слова: семиотический анализ, народная религиозность, символ, украинская культура, язычество, христианство.

Осташук Иван. Семиотический анализ украинской народной религиозности.

Исследовано при помощи семиотического научного метода отдельные примеры украинской народной религиозности как важной части религиозной картины мира и общего мегатекста национальной культуры. Проанализировано импликация синтеза языческого и христианского символизма в украинской народной религиозности. Представлено символическую семантику в летописании, церковной деревянной архитектуре и фольклоре в общей структуре национальной народной религиозности.

У структурі релігії сфера народної релігійності займає особливе місце не тільки через свій найбільший діапазон поширення, але і через ті унікальні форми прояву, котрі виражають, окрім репрезентації тієї або іншої релігії, ще й своєрідний синтез ментальності, культури того або іншого народу з релігійною картиною світу. Народна релігійність пронизує практично всі рівні культурного мегасвіту певного народу – літературу, архітектуру, побут, фольклор, образотворче мистецтво тощо.

Актуальність семіотичного дослідження народної релігійності українського народу полягає не тільки в методологічній новизні чи прирощенні релігієзнавчого й культурологічного знання, але й у практичній актуалізації розуміння змісту глибинних пластів української культури.

Відомі вітчизняні науковці досліджували проблеми символу й символіки на матеріалі українського фольклору: М. Костомаров («Історичне значення південноруської народної творчості», 1906), О. Потебня («Про деякі символи у слов'янській народній поезії», 1860; «Із записок з теорії словесності: Поезія і проза. Тропи і фігури. Мислення поетичне та міфічне», 1905), М. Сумцов («Хліб в обрядах і піснях», 1885), В. Данилов («Символіка птахів та рослин в українських народних замовляннях», 1907)¹. Але в українській релігієзнавчій та культурологічній науці окремо символізм народної релігійності не вивчався.

Метою репрезентованої статті є семіотичний аналіз окремих прикладів української народної релігійності.

Передусім слід окреслити поняття «народної релігійності», яке означає прості форми передачі релігійного одкровення й неускладнені вияви особистісного переживання зустрічі з надприродним. На нашу думку, не варто локалізувати народну побожність лише сільською місцевістю, адже її прояви (скажімо, паломництво або культ пошанування померлих) можуть стосуватися й людей інтелектуальної сфери. Серед рис народної релігійності відзначимо такі: простота форми вияву, повторюваність окремих елементів (наприклад, молитвах на вервечці), ритмічність (як-от, хресні ходи та релігійно-церковні процесії), відсутність глибокого інтелектуального осмислення релігійного змісту. Таке розрізнення народної релігійності з іншими її проявами, більш актуалізовано інтелектуальними, в жодному випадку не містить якогось їх аксіологічного зіставлення (коли окремі могли б бути визнані кращими, високими, а інші – гіршими, примітивними), адже прилучення людини до сасгит складно раціонально верифікувати з погляду як філософії релігії, так і теології.

Символізм є настільки важливим фактором конституювання духовної картини світу, що він простежується протягом усіх культурно-історичних епох нашої історії. Звичайно, виділяються відповідні особливості стосовно діапазону референційних векторів і

комунікаційних стратегій конкретної доби. Прийняття християнства знаменувало принесення із собою на Русь нового – візантійського – типу культури, котрий на той час уже був цілком сформованим та завершеним, представляючи собою яскравий синтез близькосхідної й давньогрецької традицій.

Візантійський культурно-релігійний код зіткнувся в Київській Русі з місцевою парадигмою культури, що неминуче вилилося у певні конфліктні ситуації, що, на жаль, практично не репрезентовано у нашій літературі. М. Грушевський тлумачить це так: «В писаній літературі ми не чуємо сього голосу (антихристиянського, язичницького – І. О.); вона зоставалася весь час в руках представників офіційної, високої церкви, виключно або наскільки переважно, що єретичні голоси до нас не дійшли чи, принаймні, досі не викриті в наших письменських запасах»².

Пропонуючи своє розуміння причин двовір'я в Україні (русько-українську модель християнської віри), І. Огієнко писав, що матеріальна і духовна культура Русі продовжувала залишатися основою подальших культурних процесів, передусім у середовищі народних мас: «Стародавня віра давала нашим предкам усю реальну філософію всього біжучого життя, навіть її поезію, усе повне розуміння – хоч і неправдиве з нового погляду, – життя й довколишніх явищ природи; ця народна філософія вироблялася довгими віками, увійшла у плоть і кров наших предків, а тому легко й відразу забути не могла»³.

Прикладом народно-релігійного язичницького символізму може слугувати літописна розповідь про християнську святу княгиню Ольгу, коли розповідається про її помсту древлянам за смерть чоловіка князя Ігоря.

У помстах послам Коростеня (закопування живцем і спалення) домінуючими образами-символами є земля, вода і вогонь. У східнослов'янському культі Сонця (вогню) та води обидві енергетичні субстанції уявлялися як очисні сили, що сприяли оздоровленню людини, звільненню її від злих впливів. У міфологічній символіці скандинавів вода та вогонь – засіб покарання, інструмент помсти. У запрошенні древлян у мивницю було аж два символічних натяки на смерть. Перша алюзія прихована у скандинавській символіці води: образ «мертвої води» сформувався у свідомості морян, оскільки морська вода – непридатна для вживання; крім того, саме в морській безодні господарює чудовисько Йормунганд – змії, котрий умертвлює от-

рутою, яку виригує зі свої пащі, або ж затягує у морські води. Якщо у міфології багатьох народів вода символізує начало начал, то у скандинавській – кінець. Тут виразна відмінність від християнського акватичного символізму, де очищувальна семантика води виводиться з її деструктивної сили: по смерті настає нове народження.

Другий натяк на розправу над древлянськими послами містить у собі символіка вогню. У германо-скандинавській міфології бог грому і бурі Тор (син Одіна та Йорд) володіє символічним атрибутом – блискавицею (горючим каменем), який карає «чужих» і захищає «своїх» (подібне чинить Ольга). Древляни не були знайомі з германо-скандинавським пантеоном, у них не було страху перед богами, що асоціювалися з вогнем: Сварог (бог небесного світла), сварожичі – земні вогні, Чур і Пек (покровителі домашнього вогнища). У третій помсті Ольга завуальовує свій задум на основі символу меду. Вдаючи намір оплакати могилу свого чоловіка, княгиня велить древлянам зготувати «медів много». Коли древляни упились, «отроки» Ольги посікли їх на смерть⁴. У цьому фрагменті представлено заключний етап поховального обряду, котрий має назву тризна. Однак тризна, котра зображена у «Повісті минулих літ», не має нічого спільного зі звичаями місцевих етносів. Тут простежується варязька традиція, котра була близькою Ользі через її варязьке походження. Ритуал прощання з покійником не обмежувався лише оплакуванням та насипанням кургану. Далі відбувалося жертвопринесення, де роль жриці виконувала сама княгиня, а підручними були – «отроки». Наказ приготувати меду символічно вказував не на тризну-поминки, а на ритуальну смерть, що була своєрідною алюзією на міфічні колізії скандинавського бога Одіна, що також вважався покровителем жертвоприношень і розпорядником ритуальної смерті. Цей бог сам себе приносить в жертву, коли, пронизаний списом, дев'ять днів висить на світовому дереві, після чого втамовує спрагу священним медом із рук діда (згідно тексту «Старшої Едди»)»⁵.

Мед східні слов'яни здавна ритуально використовували. У ритуальному пошануванні померлих мед міг використовуватися як пожертва (треба). Згідно археологічних даних, у похованнях давніх язичників, зокрема древлян, зустрічається глиняний посуд, який, правдоподібно, містив у собі ритуальну їжу та напої. Якщо древляни і

використовували медовий напій на поминках, то самі його не вживали, залишаючи мертвим, котрі перейшли жити в інший світ. У міфологічних язичницьких уявленнях мед – символ живильної рідини, семантично споріднений із образом крові; його вживання символізує життя, відгородження від смерті. Для варягів, очевидно, мед був символом умертвіння («впитися до смерті») або ілюзорного перенесення в інший світ⁶. Як бачимо, цей фрагмент літописного нарративу наскрізь пронизаний народно-релігійним символізмом, як давньослов'янським, так і скандинавським.

Український мегасвіт культури включає в себе одним із найважливіших сегментів християнську релігію, зокрема її символічний аспект у мовно-комунікаційній площині народної релігійності. Християнський символізм на певних структурних рівнях можна зіставити із символікою неоязичницьких вірувань. Правда, між ними існує низка концептуальних відмінностей, незважаючи на імпліцитно-формальну подібність. Для прикладу порівняємо символіку хреста в неоязичницькому і християнському розумінні та інтерпретуванні.

У неоязичницьких віруваннях та культурах хрест виступає передусім солярним символом. Він – символ життя, неба і вічності. Правильний (рівносторонній) хрест символізує принцип поєднання та взаємодії двох начал: жіночого (горизонтальна лінія) та чоловічого (вертикальна лінія). Стосовно косо-го хреста, котрий у християнській традиції іменується андріївським, то апологети відродження язичництва вважають його вираженням м'якого творчого начала, на відміну від прямого хреста, що уособлює чоловіче агресивне творче ядро. Косий хрест символізував у давньослов'янських віруваннях земний вогонь, могутню очищальну стихію, дія якої приводила до відмирання старого й відродження його у новій іпостасі. Прямий хрест може слугувати також примітивною моделлю світового дерева, де вертикальна риска – власне світове дерево, а горизонтальна – світ Яві. Відповідно, хрест зі зміщеною вгору горизонтальною межею позначає собою розташування світу Праві на світовому дереві, а донизу – світу Наві. У т. зв. Нордичній традиції основним є кельтський хрест, що виступає одним із символів ірландського католицького християнства. В неоязичницькому середовищі він по-іншому називається колокриж, що, як вважається, наочно демон-

струє схожість хреста зі свастикою та всю умовність їхнього розділення. Ще іншими найменуваннями цього символу є «хрест воїна», «хрест Вотана» (Одіна). Серед цих неоязичницьких хрестів особливе місце займає дванадцятикінечний символ – хрест із прекладиною на кожному промені або ж свастика з продовженими вправо (або ж вліво – якщо мова йде про деструктивний символ) променями. Призначення цього хреста – захист від зовнішніх впливів. Деякі дослідники вбачають у цьому символі знак Рода. Його інакше називають «шоломом жаху», котрий був поширений ще в глибокій давнині, про свідчать археологічні докази: багато амулетів із «шоломом жаху» було знайдено на території скіфів, мордві; у середні віки ним прикрашали помешкання, дерев'яні вироби, і навіть церковне начиння. Найсильнішим символом серед «шоломів жаху» є т. зв. Егіс'яльм (скандинавська назва), або хрест непереможності⁷.

Символ хреста у неоязичницькій релігії пов'язаний також із його власною кореляцією – образом вогню, представленим зазвичай чотирьохчастинними свастикоподібними знаками, проте, це не зовсім свастика, адже вогонь нікуди не крутиться, промені, а, швидше, навіть язики полум'я розташовуються інакше, ніж у свастиках. Вони інтерпретуються не тільки як орієнтація діяльності людини в потрібному напрямі, але й як надання їй необхідної сили. Іншим аспектом тут виступає розкриття. Обидва моменти взаємопов'язані і з них складається руна плодороддя та спадкоємності.

Прихильники неоязичництва стверджують, що частина ведичної культури слов'ян-індоевропейців перейшла в пізніші обряди та символи християнства. Зокрема, праві та ліві свастики, розділені прямим хрестом, для послідовників відродження язичницьких вірувань виступають «знаками реінкарнації душі» та «символами першого і другого пришествя Христа на землю»⁸.

Спроби довести механічно-некритичне сприйняття християнством символу хреста із язичницької релігії твердять, що ще в дохристиянську епоху розп'яття тлумачилося як «переможний смисл жертвної висоти людського Духа в ім'я очищення від вад або набуття устоїв світобудови», «символ перемоги духа над смертною плоттю»⁹.

На нашу думку, тут мова йде не так про пряме запозичення певних «мандрівних» символів та знаків, як про синхронний збіг

форми, що аж ніяк не передбачає якогось другосортного використання образності попередніх культових систем.

Найдавнішими були символи-обереги, пов'язані зі стихіями, котрим поклонялися слов'яни: символи землі, води, вогню. Їх закликали і до них зивали як до особливих охоронців. Символи землі – засіяне поле (ромб, розділений на чотири частини з крапочками всередині кожної), знак плодоріддя (свастика). Символ води – хляби небесні (хвилясті лінії). Символ вогню – косий хрест (земний вогонь), громовий знак (шести-та восьмипроменева зірка). Окрім цього, язичницька символіка включає зображення сонця, веселки, підкови тощо¹⁰.

Давньослов'янські уявлення про простір, структуру Всесвіту відображені у фольклорі, зокрема в староукраїнських космогонічних колядках, апокрифічних легендах про створення світу тощо. І. Огієнко наводить як приклад одну давню лемківську космогонічну колядку:

«Коли не було знащада світа,
Тогда не було Неба ні землі,
Ано лем було синее море,
А серед моря зелений явір.
На явороньку три голубоньки,
Три голубоньки радоньку радять,
Радоньку радять, як світ сновати:
То спустімося на дно моря,
Та дістанемо дрібного піску, –
Дрібний пісочок посіємо ми,
Та нам ся стане чорна земляця.
Та дістанемо золотий камінь, –
Золотий камінь посіємо ми,
Та нам ся стане ясне Небонько,
Ясне Небонько, світле соненько,
Світле соненько, ясен місячик,
Ясен місячик, ясна зірниця,
Ясна зірниця, дрібні зірнички»¹¹

У наведеній колядці виразно віддзеркалено просторову картину язичницького світогляду, що включає протиставлення Неба, Землі і моря (верхнього, середнього і нижнього світу), а єднальною ланкою між ними виступає символ світового дерева та образи птахів. Попри певну подібність та аналогію до сюжету про створення світу в Книзі Буття, тут, безперечно, чіткіші алюзії поганського образу світу, а не біблійного, хоч і виконання колядок пов'язане з подією і святом Різдва Христового.

Проаналізуємо особливості давньогерманського структурування просторових координат світу в зіставленні до наведеного фрагменту давньоукраїнської обрядової поезії.

Таке компаративістичне дослідження необхідне, за словами І. Довбні, тому, що «винятково важливим здається підкреслити тотожність вертикального структурування всесвітнього простору в давньослов'янських і давньогерманських фольклорно-міфологічних уявленнях, які виступають «ідеологічним контекстом» для виникнення і функціонування лексем на позначення простору та його частин»¹². У нашій роботі лінгвістичний рівень увиразнює релігійно-філософську загальну структуру та сприяє повноті й цілісності семантики сакральної символіки.

Давньогерманська картина світу володіла такими ж міфологічними просторовими уявленнями, як і в інших народів архаїчного періоду: Всесвіт приймався як множинний, структурований на окремі світи, кожен із яких мав власні межі.

В еддичних міфах простір «зображується» як окремий його фрагмент, конкретний «шматок», наприклад: поле бою, на котрому боги повинні воювати зі своїми ворогами, житло тощо. Тобто простір перерваний. Місцевості не орієнтуються до цілого світу і навіть до таких його частин, як небо і земля. Давньоісландське слово heimr (саме так воно використовується в «Старшій» і «Молодшій Едді») у своєму корені містить значення «житло» (етимологічно воно спільнокореневе із англійським home «дім», «житло», німецьким Heim «дім»). Слово heimr часто зустрічається і в множині: тут світи означають певні конкретні «шматки» простору.

Коли ж розповідається про місцезнаходження чогось, то воно завжди виявляється або серединою світу, або його околицею. За словами М. Стебліна-Каменського, «простір в еддичних міфах не тільки не безкінечний і не неперервний, але і не одноманітний. Тому локалізація чогось в середині або на околиці світу – це водночас і якісна, тобто емоційно-оціночна характеристика. У загальних рисах вона зводиться до того, що все блага перебуває в середині світу, а все зле – на його околиці»¹³.

У центрі світу знаходиться Мідгард (букв. «середній двір»), тобто місце проживання людей. Тут же росте ясень Ігдрасіль, оскільки його гілки простягаються над усім світом та від нього залежить благополуччя всього світу, адже в ньому головне святилище богів. Відповідно, в середині світу – і місце проживання людей, і обитель богів, і священне дерево. Тому, за діалектикою міфу (котра не узгоджується із евклідовим вченням про простір), три середини світу знахо-

дяться в одному місці, адже центр світу – це місцезнаходження всього благого.

На відміну від середини світу, його околиця – це місцезнаходження всього злого, страшного, ворожого людям: з одного боку, це море, що опоясує землю та де плаває жакхливий змії Йормунганд, що кусає власний хвіст, а з іншого, – це Йотунхейм, де живуть велетні.

Ця околиця розташована на сході (в едичних міфах місцезнаходження всього злого і ворожого буває або на сході, або на півночі). Згідно міфів, дорога в Хель, обитель мертвих, йде вниз і на північ. Досі по-ісландськи відправити «на північ і вниз» (погдиг og підиг) означає «йди до дідька».

Прийнято вважати, що прообраз Мідгарда, тобто людського житла, розташованого в середині світу та оточеного іншими ворожими просторами, – це садиба землероба, оточена неосвоєними землями, дрімучими лісами тощо. Як бачимо, облаштування світу в скандинавських міфах уявлялося за аналогією до людського суспільства.

Існувало також уявлення про світ як житло, розташоване навколо великого дерева, або храм зі священним стовпом у середині. Ясень Ігдрасіль розкинув свої гілки над світом та окреслює його кордони, тому він – дерево межі. Верхівка цього світового дерева впирається в небо, а коріння йде глибоко в землю, один корінь – у Хель, інший – у царство великанів, а третій – чи то в царство людей, чи то богів. Біля підніжжя дерева знаходиться джерело чи то богині долі Урд, чи то наймудрішого з велетнів Міміра. На дереві сидить орел, а між його очима – яструб, по дереву бігає білка, олень гризе гілки дерева, а коріння гризуть змії¹⁴.

На основі подвійної опозиції «центр-периферія», «суходіл-вода» Мідгард протиставлений світовому океану, що вороже оточує землю. Додаткова опозиція «центр-периферія» простежується у відношенні Мідгарда або Асгарда з царством смерті Хель, що локалізоване на півночі. На основі опозицій «центр-периферія» та «захід-схід» Мідгард протиставлений країні велетнів Йотунхейм, що розташована на краю землі, в дикій і скелястій місцевості. Інколи вказується, що володіння велетнів знаходяться на півночі, мабуть, у результаті стійкої демонічності цієї частини світу в скандинавській та багатьох інших євразійських міфологіях. Варто відзначити, що демонізація півдня має місце виключно в межах скандинавської есхатології –

як місце проживання вогняного велетня Сурта.

Основу «вертикальної» космічної моделі становить світове дерево – ясень Ігдрасіль, що об'єднує небо і землю, землю та підземний світ, формуючи таким чином трихотомічне вертикальне ділення всесвіту шляхом дворазового протиставлення «верху» і «низу». Цей поділ підкреслений зооморфними символічними образами на різних рівнях: орел – на верхівці, змії гризе коріння, олені поїдають листя на середньому рівні.

Є. Мелетинський узагальнює коротко описану вертикальну модель у співвідношенні з горизонтальною, між якими є ряд трансформованих медіаторів: «Основним шарніром, що скріплює дві моделі, є ототожнення «півночі», а також сходу з «низом» (місцезнаходження царства мертвих та загалом хтонічних демонічних сил). Водна стихія у горизонтальній моделі (море) фігурує в основному з негативним знаком, а у вертикальній – з позитивним (джерела)»¹⁵.

Як бачимо, однією з найважливіших відмінностей між язичницьким та християнським символізмом є розуміння їхнього прагматичного навантаження та референційних кореляцій: у першій групі можна стверджувати виразний акцент на утилітарно-магічному призначенні, а в другій – ієрофанічна й теофанічна складова єднання антропологічного із сакральним із чітким сугестивним фактором впливу на зміцнення віри через вплив на пізнавально-інтелектуальну й емоційно-образну сфери.

У нашому національному мегасвіті культури християнські символи стали досить поширеними в народному мистецтві та побутовій культурі. Скажімо, зображення якихось мистецьких фантастичних хрестів на гуцульських і покутських мисках, кахлях, скринях; традиція в'язати після закінчення жнив хрести-баби на Київщині¹⁶; прикрашання хрестиками воріт чи хвірток на Західній Україні; звичай чинити знак хреста перед тим, як починати розрізати чи ламати хліб тощо.

Український національний код християнської символіки вирізняється тим, що йому властиве досить інтимно-безпосереднє сприйняття релігійної семантики, на відміну від вишуканого академічного офіціозу чи містичного ореолу католицької традиції, утилітарно-світського протестантського сприйняття. Вважаємо, що тут справа не стільки із континуальною спадкоємністю від попе-

редніх цивілізацій, що мали місце на українських землях, а що такий феномен інтимно-творчого сприйняття християнських символів, зокрема хреста, передусім детерміновано ментально-психологічними особливостями українців.

Оригінальність символічного світовідчуття простежується і в українській сакральній церковній архітектурі. Наприклад, найхарактернішою особливістю, що вирізняє дерев'яні храмові споруди українців з-поміж інших етносів є перекриття не пласкою стелею, а верхом – вежоподібним зрубом значної висоти. У ньому чергувалися за висотою чотири-, шести або восьмигранні призми у формі зрізаних пірамід, кожна з котрих завершувала нижню призму і слугувала основою для горішньої, меншої. Ця конструкція отримала назву «залом». Це уможливило спорудження багатоярусних верхів значної висоти – до 37 метрів. Такий принцип дозволив синхронізувати відповідність внутрішнього простору та зовнішньої форми: немає головних і другорядних фасадів, будівля розрахована на оглядання зусібіч. До речі, цим українська дерев'яна сакральна архітектура вирізняється від взірців дерев'яних храмів наших найближчих сусідів. Скажімо, польські дерев'яні костели відтворюють у дереві канонічні взірці мурованих католицьких готичних храмів. Загалом відомий лише в українському дерев'яному зодчестві та є оригінальним конструктивно-художнім винаходом нашого народу. Завдяки цьому приміщення українських храмів увінчано високою вежею, внутрішній простір котрої має вертикальну спрямованість¹⁷. У цьому вбачається виразна символічно-комунікативна семантика піднесеності, зорієнтованості до неба, до ідеального світу божественного. В українській етносимволіці просторово-семантична опозиція верх/низ – одна з головних у народних уявленнях про світ: позитивний (добрий) верх – поганий (негативний) низ; небесний світ – рай (царство небесне), підземний (той) світ – пекло; пор.: вознестися на небо (царство небесне), провалитися крізь землю – піти до пекла¹⁸. Зрозуміло, що в церковній архітектурі зверталася значна увага цим символічним конотаціям.

Символізмом був наділений і вхід до храму, його конструктивно-художнє вирішення. У кожному храмі намагалися зробити троє дверей – символ Пресвятої Трійці. В українських дерев'яних сакральних спорудах двері ніколи не робили просторими, вели-

кими (у римо-католицьких святинях, навпаки, вхід саме просторий і часто багато художньо декорований), бо вони повинні були символізувати тісні врата спасіння. Одвірки завше прикрашали різьбленням задля підкреслення значення цих дверей як переходу від світу звичайного у світ сакральний. Водночас, усередині українського дерев'яного храму ця тіснота зникала і переходила від однієї структурної частини до іншої (наприклад, із бабинця до нави) часто вирішувалися у вигляді широких і вигадливих арок-вирізів, що не повторюються в інших народів.

Перед головними, західними дверима церкви часто добудовували ганок, дещо піднятий над рівнем землі, що мало теж символічне пояснення: образ духовного піднесення при наближенні до сакрального, позначеного божественною присутністю простором. Загалом, підвишень у дерев'яних українських храмах три: ганок – це перше підвищення, соля перед іконостасом – друге, а престол – третє. Це символічно відповідає трьом ступеням духовного шляху людини до Господа: перше – начало духовного життя; друге – боротьба проти гріховності, що триває протягом усього земного життя; третє – вічне блаженство у небесному царстві¹⁹.

Широким спектром конотаційних вузлів наділена і традиційна у християнському мегатексті символіка світла, представлена в дерев'яному сакральному зодчестві. Невеликі вузькі вікна вмотивовані не якимись утилітарними намірами чи непрофесіоналізмом майстрів, а прагненням символічно виразити православне уявлення про земне життя, занурене у напівтемряву (а сама так є у храмі) невідання й гріха. Окрім того, ця напівтемрява символізувала покров, котрим оточені всі божественні таємниці. Символічне навантаження вікон зумовлювало також їхню кількість та розташування. Переважно у північній та південній частинах нави намагалися зробити по три й по два вікна, що означало несотворене Троїчне світло та світло Христа у двох Його природах – божественній та людській. Отож, світло в храмі передусім мало символічно-духовне значення, а не практично-утилітарне. Зовнішнє природне освітлення допускалося всередину будівлі вельми обмежено і мало символізувати образ нематеріального світла (подібно до переломленого кольоровим склом вітражів у католицьких святинях). Тому світильники або свічі запалюються в храмах і під час

денних богослужінь²⁰. Світло символізує віру, котра має розганяти темряву й вказувати правдиву дорогу життя. В українських народних піснях світло – символ радості; звідси «освітити» означає «звеселити»: «Ой зіронька зійшла, усе поле та й освітила, – Дівчина вийшла, козака звеселила»²¹ [там само, с. 529].

Український християнський сакральний символізм є оригінальним синтезом форми і змісту традиційної символіки, запозиченої з інших культурних парадигм, зокрема біблійної, візантійської, західноєвропейської, та давньослов'янської (із впливами міфологічного скандинавського символізму), що відображається в мистецько-художній формі української народної релігійності. Український сакральний-символічний код народної релігійності комплексно відображає автентичну ментальність та світогляд нашого народу.

ЛІТЕРАТУРА

- ¹ Літературознавча енциклопедія : У двох томах. / Авт.-укл. Ю.І. Ковалів. – К. : ВЦ «Академія», 2007. – (Енциклопедія ерудита). – Т. 2, С. 296
- ² Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. 2. / Упоряд. В.В. Яременко; Приміт. С. К. Росовецького. – К. : Либідь, 1993. – С. 23.
- ³ Лларіон, митрополит (Огієнко І.І.). Дохристиянські вірування українського народу / митр. Лларіон (І.І.Огієнко). – К. : "Обереги", 1992. – С. 313.
- ⁴ Ипатьевская летопись (Полное собрание русских летописей. Том второй). – 2-е изд. – М. : Языки русской культуры, 2001. – С. 46.
- ⁵ Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. – М. : НИ «Большая Российская энциклопедия», 1998. Т. 1. – С. 241–243.
- ⁶ Білоус П. Літературна медієвістика. Вибрані студії : У 3-х томах. – Т. 1 : Зародження української літератури : Монографія / П. Білоус. – Житомир, 2011. – С. 207–211.
- ⁷ Берегова О. Символи славян / О. Берегова. – СПб. : «Издательство «ДИЛЯ», 2008. – С. 43–45.
- ⁸ Плахотнюк В.Н. Символика религий и культов. Большая энциклопедия символов и знаков / В.Н. Плахотнюк. – М. : РИПОЛ классик, 2009. – С. 665.
- ⁹ Вказ. праця, с. 668
- ¹⁰ Языческая символика. Обереги – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://slawianie.narod.ru/str/vera/jazycz06.html>
- ¹¹ Лларіон, митрополит (Огієнко І. І.). Дохристиянські вірування українського народу. – К. : "Обереги", 1992. – С. 36–37.
- ¹² Довбня І. Індоевропейські витоки мовних позначень категорії простору / І. Довбня // Київська старовина. – 2009. – № 5–6 (339–340). – С. 162.

¹³ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Пространство и время в эддических мифах / М. И. Стеблин-Каменский [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://svr-lit.niv.ru/svr-lit/steblyn-kamenskij-mif/prostranstvo-i-vremya.htm>

¹⁴ Стеблин-Каменский М.И. Культура Исландии. Миф / М.И. Стеблин-Каменский – [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://svr-lit.niv.ru/svr-lit/steblyn-kultura-islandii/mif.htm>

¹⁵ Вказ. праця.

¹⁶ Мойсеєнко В.С. Хрест із півмісяцем – вічні символи. Ілюстрована історія символів України / В.С. Мойсеєнко. – К. : «ОРАНТА», «Майстерня книги», 2006. – С. 31.

¹⁷ Вечерський В. Українські дерев'яні храми / В. Вечерський. – К. : Наш час, 2007. – С. 30–31.

¹⁸ Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури : Словник-довідник / В.В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – С. 77.

¹⁹ Вказ. праця, с. 45–48.

²⁰ Вказ. праця, с. 45–48.

²¹ Вказ. праця, с. 529.

Ostashchuk Ivan. SEMIOTIC ANALYSIS OF UKRAINIAN FOLK RELIGIOSITY.

The semiotic study of popular religiosity Ukrainian people is not only a methodological novelty, but also in the understanding the content of actualization deep layers of Ukrainian culture. The concept of folk religiosity means simple transfer form of religious revelation and uncomplicated expressions of personal experiences with the supernatural meeting. Among the main features of popular religiosity are: simple forms of display, the frequency of individual elements, no deep intellectual understanding of religious content. Sacral symbolism is so important factor in the constitution of the spiritual world view, that it observed throughout all cultural epochs of our history. The Byzantine cultural and religious code after the adoption of Christianity in Kievan Rus was faced with local pagan paradigm of culture. An example of the people's pagan religious symbolism is the chronicle the story of the Christian saint Princess Olga, when describes the it Drevliansy revenge for the death of her husband Prince Igor. Colorful and unique features has symbolism in Ukrainian folklore, church architecture in the general structure of Ukrainian folk religiosity.

Key words: *semiotic analysis, folk religion, symbol, the Ukrainian culture, Paganism, Christianity.*