

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Кафедра релігієзнавства

СИМВОЛИ СПАСІННЯ В ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Кваліфікаційна робота зі спеціальності

031 «Релігієзнавство»

на здобуття академічного звання бакалавра релігієзнавства

Студент-виконавець:

Лушаков Микола Владиславович

4 курс

Науковий керівник:

Кондратьєва Ірина Владиславівна
доктор філософських наук, професор

(підпис)

Допущено до захисту:

Зав. кафедри _____

Київ-2021

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОНЯТТЯ «СИМВОЛ»	8
РОЗДІЛ 2. ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПОНЯТТЯ «АГНЕЦЬ» У СВЯТОМУ ПИСЬМІ ТА РАННЬОМУ ХРИСТІЯНСТВІ	26
РОЗДІЛ 3. САКРАЛЬНІСТЬ СИМВОЛУ ХРЕСТА	51
ВИСНОВКИ	69
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ	74

ВСТУП

Християнство прийшло у світ з потужною силою внутрішнього переконання, але не відразу воно посіло панівне положення в Римській імперії. Язичницький культ продовжував користуватись правами державної релігії і значною підтримкою влади, а християнська спільнота була фактично поза законом. Але навіть у такому становищі християнство виробляло свої або перетворювало існуючі засоби, використовуючи їх для вираження свого віровчення. У цьому процесі ключову роль відігравав символізм.

Можна сказати, що символізм став основою християнського мистецтва і продовжував відігравати значну роль у вже християнській імперії. Зі всього загалу християнських символів одними з найпоширеніших та найбільш символічно навантажених є образ агня та символ хреста. Образ агня мав важливе значення протягом усієї історії Старого Завіту та по-новому був інтерпретований у християнському мистецтві. Незважаючи на послаблення інтересу до цього образу після постанов Трулльського собору, він продовжує займати чільне місце у сучасному літургічному житті християн та церковному мистецтві і тому потребує відповідного дослідження, в рамках якого буде проведено екзегетичний аналіз біблійних текстів Старого та Нового Завіту, а також здійснено порівняльний аналіз для виявлення співвідношення символізму раннього християнства з текстами Святого Письма в контексті стародавнього символу.

Хрест так само залишається донині актуальним для дослідження, адже це – центральний символ християнства, який символізує сакральну сутність страждання і сприймається християнами як універсальний символ спасіння

Актуальність дослідження полягає у тому, що у сучасному житті спостерігається велика кількість релігійних символів різного наповнення. Так, вивчення давньохристиянських символів як першооснови має велике значення для ґрунтового та об'єктивного вивчення християнського мистецтва. Крім того, символічне навантаження несе сучасна іконографія та

релігійна практика. Відтак, релігійний символізм є головним базисом і основою всіх релігійних настанов, повчань, притч, пророцтв. Навіть біблійні перекази, проповіді – все це засновано на символах і все передає свій прихований зміст за допомогою символічних образів. У свою чергу, християнські символи постають у формі текстів, кожен із яких має власну структуру, зміст та сенс.

Наукова новизна роботи. В сучасному релігієзнавстві існує певна проблема в підході дослідження релігійного символізму. Зазвичай, знайомлячись із літературою, ми зустрічаємо велику кількість праць, що пропонують богословсько-теологічне тлумачення таких символів, як агнець і хрест. У той же час бракує науково-академічного трактування цих символів.

Об'єктом дослідження є християнський символізм.

Предметом дослідження виступає біблійно-символічний образ агнця та символ хреста.

Мета дослідження – розкрити зміст християнських символів та проаналізувати образ агнця як символ спасіння а хрест – як символ страждання.

Для досягнення поставленої мети в роботі розв'язуються наступні дослідницькі завдання:

- окреслити роль символів у сучасному християнському світі;
- розглянути різні визначення поняття «символ»;
- проаналізувати біблійні тексти Старого Завіту, які містять описи сакрального використання агнця;
- проаналізувати християнську інтерпретацію символу агнця на прикладі текстів Нового Завіту;
- розкрити символізм давньохристиянського мистецтва у використанні образу агнця;

- провести порівняльний аналіз між тлумаченням образу агня характерним для традиції давньої церкви та сучасною церковною практикою;
- проаналізувати біблійні тексти Нового Завіту, які містять описи про хрест.

Проведення дослідження вимагає залучення певного спектру загальнонаукових методів. Під час написання роботи було використано методи порівняльного та контекстуального аналізу текстів святого письма, структурно-функціональний, аналітичний методи, а також методи систематизації та узагальнення. Застосовування цих методів дало можливість дослідити філософсько-релігійне осмислення християнської символіки на прикладі образу агня та хреста.

Аналітичний огляд літератури. Станом на сьогодні в Україні опубліковано значну кількість робіт, у яких розглядається християнський символізм. Так, І. Остащук в роботі «Релігійна символіка» виокремив загальну характеристику християнського символізму, охоплюючи всі його сфери: проблеми інтерпретації багаторівневої символічної структури, символічного мислення, християнського мистецтва й ролі хреста у літургійній та паралітургійній практиці.

Загалом весь обсяг літератури, присвячений символу агня, можна розділити на дві частини. Перша частина – це література, присвячена біблійній екзегезі. Чільне місце тут посідає багатотомна праця професора Лопухіна А. П. «Толковая Библия», яка була надрукована в 1904 році і витримала кілька репринтних перевидань. Проблемою старозавітної екзегези займалися такі дослідники, як Корсунський І. Н., якому належать праці «Иудейское толкование Ветхого Завета» та «Новозаветное толкование Ветхого Завета»; єпископ Михаїл (Лузін) – праця «Библейская наука», професор-протоієрей О. Глаголев – «Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви» та «Очерк истории

толкования Библии» та багато інших. Можна сказати, що практично всі екзегети Старого та Нового Завітів торкались теми старозавітної Пасхи та головної жертвовної тварини цього свята – агнця.

Друга частина літератури з даної тематики присвячена дослідженню образу агнця вже у християнському тлумаченні як символу Христа. Ключовими в цьому контексті можна назвати ряд праць: відомого дослідника другої половини ХХ століття Успенського Л. А., якому належить монографія «Богословие иконы Православной Церкви». Автор ґрунтовно досліджує витоки християнського мистецтва і значну увагу приділяє саме зображенням Христа як агнця у різних варіаціях цього образу. Багатий матеріал міститься також у монографії Язикової І. К., яка називається «Богословие иконы». Праця присвячена багатій символічній мові християнських ікон та символів, у тому числі і символів древнього християнства. Окремо необхідно виділити дослідження М. В. Покровського «Живопись катакомб», у якому автор розкриває історію християнських зображень періоду I – III століть християнства. Багатий матеріал по заданій тематиці містять праці таких авторів, як Уваров П. Ю., Кондакова Н. П., Амброджо Доніні, Тимофєєва П. Н. та багатьох інших, які займаються дослідженням історії християнства донікейського періоду.

Питання сучасного значення християнського символізму та проблеми символу хреста в сучасності розглядав А. Грюн у своїй роботі «Хрест», де акцентував увагу на проблемах розуміння християнського символізму та складності щодо уявлень про хрест.

Предметом розгляду символу хреста стала також праця С. А. Шаправського «Символіка християнської культури», ставрографічна робота «Історія розвитку форми хреста», Д. В. Арабаджі «Між сакральним та профанним», І. Остащук «Релігійна символіка» та ряд інших.

Завдяки ставрографічній роботі «Історія розвитку форми хреста» можна прослідкувати довгий шлях розвитку та мінливість форм хреста від

найпростіших до надзвичайно складних за своєю смисловою наповненістю. Звичайно, велика увага проблемі християнського символізму та хреста приділяється у багатьох релігієзнавчих і філософських енциклопедіях і словниках. До них можна віднести такі джерела, як: James Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics, С. С. Аверинцев «Софія-Логос: словник», В. А. Бачинін «Мала Християнська енциклопедія».

РОЗДІЛ 1

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОНЯТТЯ «СИМВОЛ»

Символ – одне із найголовніших понять релігії, воно є центральним у релігіях світу. В кожній релігії наявний символізм, сакральний у своїй значущості. Це свого роду ланцюг або структура, у якій всі елементи між собою взаємопов'язані (релігія-сакральне-символ). Варто зазначити, що розглядаючи в даній роботі християнство, ми маємо справу тільки з маленькою частиною прояву символізму. Християнство як світова релігія демонструє багатство різноманітних символів, які повністю просякнуті у ньому від біблійних символів до мистецьких та літургійних.

Насамперед, при визначенні поняття «символу» в широкому значенні маємо справу з образом, який розглядається в аспекті своєї знаковості, і зі знаком, що наділений усією органічністю та багатозначністю образу. Тому зазначене розуміння символу в широкому аспекті тісно переплітається із образом. Про таке співвідношення часто зазначали філософи різних історичних епох. Символ невіддільний від структури образу, а також не існує як раціональна формула. У цьому значенні можна сказати, що релігійний символ, зокрема його християнське виявлення, таке ж давнє, як і історія відповідної релігії.

Символ не є лише найменуванням чогось окремого – він охоплює зв'язок певного явища або образу з багатоманітністю інших, підпорядковуючи цей зв'язок одному закону та єдиному принципу. Символ утворює власну багатшарову структуру, однак багатоманітність смислів свідчить про його відкритість для того, хто його сприймає.

Вважається, що говорити про осмислення власне християнських символів можна лише починаючи з епохи середньовіччя, а точніше – з епохи післянікейської патристики. Звичайно, поняття та основа символу розглядалася й раніше, однак предметом нашого осмислення стало це поняття лише в межах християнської традиції. Найбільша увага до даної

проблематики зустрічається у таких видатних філософів, як Діонісій Ареопагіт, Аврелій Августин, Іоанн Дамаскин.

Без сумніву, уже з появою християнства можна говорити про те, що символізм стає головним об'єктом при написанні багатьох творів відомих нам філософів. Бо саме починаючи з цього часу піднімається ряд важливих питань, виникають різні дискусії та суперечки. Наприклад, у Діонісія Ареопагіта символ виступає найзагальнішою філософсько-богословською категорією, тобто стає центром його філософування. Символи, як підкреслював філософ, виникли з конкретною і до того ж суперечливою метою: одночасно виявити і приховати істину. Часто можна зустріти думку, що символ нам повністю не даний, і що усвідомити його призначення може не кожний. Це підкреслює сакральний зміст символу, який відкривається людині. На думку філософа, символи дійсно відіграють велику роль і постають у першу чергу носієм істини. Також вони є надійною оболонкою і захисником істини від зайвого ока та слуху, так як істина справжнього символу має відкритися лише вірній людині. Відповідно до цього, Діонісій Ареопагіт говорить стосовно кодування інформації, яка постає у вигляді символів: «Божественні подоби не повинні стати легкодоступними для недостойних; не треба і тим, хто споглядає Божественні символи, серйозно проникати у ці форми як остаточну істину» [31, с. 79]. Далі філософ зазначає: «Символ перетворює інформацію в знакову форму, і він стає доступний лише для втаємничених, а якщо ті явлені в образному зображенні, він доступний майже для всіх людей певної культури» [31, с. 80]. Отже, метою символу є розкритися обдарованій людині, тій, яка є гідною для того, щоб пізнати істину символу.

Таким чином, Діонісій Ареопагіт зазначає, що символ позначає непізнаване, вказуючи на Бога. Якщо проаналізувати, то на сьогоднішній день можна побачити, що той сенс, який вкладав у символ Діонісій Ареопагіт багато століть тому, зберігся і в наші дні. Це може слугувати підтвердженням

того, що християнський символізм простягнувся на великий проміжок часу і не втратив свого істинного значення сьогодні.

Августин Аврелій надавав символу більш гносеологічного змісту, ніж метафізичного. Аврелій Августин вважається останнім філософом античності та першим філософом середньовіччя. Варто зауважити, що вся його філософія просякнута суто християнською основою, у якій символ посідав не останнє місце.

Так, при розгляді проблеми християнського символізму він зазначав, що сам образ замінює предмет, коли перед нами предмета немає, але він є всередині нас. Така думка підкреслює те, що Аврелій Августин виділяв насамперед стимулюючу роль символу у пізнанні. Символ розглядається як засіб зорієнтувати увагу людини на трансцендентному світі і викликає прагнення пізнання його таємниці [2, с. 47]. Аналізуючи погляди філософа, можна припустити, що символ поставав як активне начало, що досить часто спонукало людину для дії та правильного розуміння символу. Тобто символ у Аврелія Августина постає свого роду помічником, що скеровує людину для досягнення бажаного.

Слід зауважити, що в концепції Аврелія Августина було висунуто класифікацію знаків або символів. Згідно з цим знаки діляться на природні та умовні. Умовні знаки поділяються на предметні, візуальні та вербальні. До буквальних візуальних знаків можна віднести всі міметичні зображення, а до переносних – алегоричні зображення або різні містичні видіння, чудеса та знамення. Так, буквальні вербальні знаки включають у себе мову, а переносні вербальні діляться на релігійні та художні. Таким чином, зазначена вище класифікація на перший погляд є дещо складною для усвідомлення, але невід'ємною для розуміння місця символу у Аврелія Августина.

Можна сказати, що вже у пізнього Аврелія Августина символ несе дещо інше значення і постає не просто чимось важливим у пізнанні, а найвищою категорією, яка допомагає осмислити весь духовний світ. Отож,

символізм Аврелія Августина досить різноплановий, той, який можна виділити як окремий напрям у його філософії. З цього можна зробити висновок, що символи матеріальні і, наближуючись до них, ми наближуємося до таємниці, яка одночасно нам знайома та неосяжна.

Спираючись на вищезгадану традицію, філософ Іоанн Дамаскін, один із Отців Церкви, виділяє шість різновидів образів, які стисло можуть бути представлені так: 1) природні; 2) думка про Бога; 3) людина, в якій розум, слово й дух уподібнюються іпостасям Трійці як образ Бога; 4) символічні й алегоричні образи – види, образи незримого та безтілесного; 5) знакові образи, близькі до умовного знаку, або знамення [38, с. 401 – 402]. Іоанн Дамаскін акцентував увагу на перетворенні образу у дійсність, а саме – на значенні символу не лише як чистої абстракції, а втілення його у реальність та необхідність.

Таким чином Іоанн Дамаскін, як і Аврелій Августин, розглядає співвідношення символу та образу, що залишилось актуальним і на сьогоднішній день. Підтвердження цього факту можна знайти у багатьох релігієзнавчих словниках. Дуже часто можна зустріти не лише ототожнення символу із знаком, але й із образом та алегорією. Це свідчить про багатогранність самого символізму.

Не дивлячись на те, що епоха Середньовіччя багата на різноманітні трактування християнської символіки, дослідження даного питання цією сферою не обмежується. Так, глибока теоретична розробка символічної концепції склалася й у німецькій класичній філософії. Одним із її представників є І. Кант. Стисло варто зазначити, що Кант вважав, що символи виникають як «непрямі зображення за аналогією», тобто шляхом перенесення рефлексії з предмета спостереження на зовсім інше поняття, якому цілком імовірно спостережене ніколи не зможе прямо відповідати.

Варто вказати, що одну з найбільш глибоких концепцій символу у XX столітті дав К. Г. Юнг. Він заперечив запропоноване З. Фрейдом ототожнення

символу з психопатологічним симптомом. К. Г. Юнг тлумачив усе багатство людської символіки як вираз стійких фігур колективного несвідомого, які він називав архетипами, – символ трактується як головний спосіб прояви архетипів [77, с. 44].

Згідно з його концепцією, символи є одночасно й образами, й емоціями, що завжди мають глибоку архетипічну природу, значення яких виходить за межі прямого та не піддається чіткому визначенню або поясненню. Тобто, образи, що охоплюють глибинні ознаки явищ і предметів набувають статусу умовності прикмети та знаку і переходять у категорію символу. Цікавим є те, що К. Г. Юнг вважав, що символи мають здатність жити самостійним життям. Символічна мова об'єднує всі країни та всі народи. Символізація згідно з К. Г. Юнгом є певним способом уявлення, для якого характерний стійкий зв'язок між символом і часто неусвідомленим змістом того, що символізується. Тому символ у християнській традиції важливий не лише для окремої людини, а й для всього християнства, що дозволяє розшифрувати зміст індивідуального символу та використати його енергетику, яка була накопичена людством.

Взагалі К. Г. Юнг розумів все крізь призму символізації, людина потребує символізації, бо за допомогою символів людина створює собі модель оточуючого світу та орієнтується в історичному та соціальному просторі. Згідно з К. Г. Юнгом, символами прийнято називати знаки, прикмети та образи, які містять інформацію щодо певної речі чи події. Звідси ми можемо побачити підтвердження самого перекладу слова «символ», який означає зв'язувати свідомість із предметом.

Символ настільки складний, що може виражати лише те, що ми передчуваємо, але точно не знаємо. Однак є можливість розгортання цього змісту шляхом домислення, уяви, певних асоціативних зв'язків. У цьому значенні один і той же архетип може виражатися та емоційно переживатися

шляхом різних символів. На відміну від архетипів, символи більш рухомі та конкретні, вони є більш змістовними.

У цьому значенні один і той самий архетип може виражатися та емоційно переживатися шляхом різних символів. Головне призначення символу за К. Г. Юнгом полягає у його захисній функції, оскільки символ виступає в якості посередника між колективним несвідомим та духовним життям окремої людини, тобто виступає стабілізуючим механізмом. Показовим тут є переплітання із концепцією Діонісія Ареопагіта щодо розуміння символу в якості захисника. Згідно з К. Г. Юнгом, у разі руйнування символу може виникнути порожнеча та повний хаос в світі. Тому К. Г. Юнг надавав символу вищого статусу та необхідності. Він розподіляв символи на природні та культурні. Природні походять з беззмістовних змістів психологічного й тому становлять собою величезну безліч варіацій основних архетипічних образів. Культурні символи – це ті, якими користувалися для вираження вічних істин. Ці символи пройшли через безліч перетворень, через процес більш-менш свідомого розвитку й у такий спосіб стали колективними образами.

Специфічним підходом щодо символу у К. Г. Юнга можна виділити саме його поняття «нуміозності», тобто здатності викликати емоційність. Такою рисою володіють саме божественні образи та предмети. Вони зачіпають внутрішнє ядро особистості, тому людину й тягне до нуміозного, божественного, до пошуків самого Бога, але це прагнення не залежить від усвідомлюваності людини. Цим К. Г. Юнг наголошує, що споглядання та пошуки символів можуть бути як свідомим, так і несвідомими, однак зазвичай домінує саме друге значення.

Взагалі, символічні образи амбівалентні, а саме не добрі й не злі, не прекрасні й не жахливі, тому недоречно характеризувати символи з такої точки зору. Коли людина через символ проникається значимістю архетипічної ідеї, вона стає її пророком, навіть релігійним реформатором.

Тобто, зосередження психіки навколо символічного надає людині мужності та впевненості.

Слід зазначити, що релігійні символи за К. Г. Юнгом відносяться до сил та сутностей і є наймогутнішими серед усіх, вони можуть як допомогти, так і нашкодити людині, вони величні та прекрасні, тому їх можна як любити, так і шанувати. У цьому значенні ми можемо побачити, що символ незалежно від того, що означає, є невід'ємною частиною культури.

Як і більшість філософів, К. Г. Юнг висвітлив своє розрізнення символу, але не з образом, а саме зі знаком. Знак тут постає позначенням відомого предмету, тобто відіграє службову функцію. Однак символ є самодостатнім і постає елементом духовності. Виходячи з цього, для К. Г. Юнга такими символами постають духи, демони, догмати, тобто, все це наповнене символами.

Символи скрізь однакові, однак можуть являти різний зміст. Таким чином, виходячи з концепції К. Г. Юнга щодо символів простежується справжній вплив філософського реалізму середньовічних богословів. Не дарма при дослідженні прослідковується, що досить часто погляди К. Г. Юнга переплітаються із середньовічними мислителями.

Проблемі співвідношення символу та знаку приділяв також увагу представник герменевтичної філософії П. Рікер. Він зазначав, що усі символи вміщують у собі елементи знака, тоді як знак ще не є символом. У символі, окрім буквального сенсу, міститься і символічний, який відсилає до сакрального та до трансценденції. П. Рікер вважав, що символом можна назвати усі структури значень або смислів першопочаткових, буквальних, "смисли первинні". Тобто, символ у концепції П. Рікера не є будь-якою структурою значення, в якій первісний буквальний смисл відсилає до другого смислу, непрямого, вторинного, фігурального, який досягається за допомогою першого.

Пізніше ще одним дослідником, котрий приділяв увагу християнському символізму, стає П. Флоренський, який є більш пізнім богословом, релігійним філософом та вченим. Великий вплив на даного філософа мав Діонісій Ареопагіт, виходячи з цього П. Флоренський зазначав, що за матеріально-емпіричним «тілом» символу стоїть вища духовно-смилова реальність, яка органічно «зрощена» з цим тілом і лише завдяки йому доступна нашій свідомості. Символи – це органи нашого спілкування з реальністю, за їх допомогою ми стикаємось з тим, що було відрізано від нашої свідомості [69, с. 121].

П. Флоренський розглядав символ як посередник, за допомогою якого стає можливою взаємна трансформація ідеї у річ і речі в ідею. На його думку, посередницька функція символу пояснюється тим, що він сам є річ і ідея. Особливості тлумачення символу у П. Флоренського визначається тим, що він надає йому специфічної форми розуміння. Він визначає символ як «буття, яке більше за самого себе». На думку російського філософа, в символі присутня межа між тим, що є зрозумілим, та тим, що незрозуміле.

Тому можна зробити висновок, що символ ніби звільнює прихований зміст, який дозволяє розкрити більш глибокий сенс. Для П. Флоренського символ є важливим та відповідальним словом, тому ним не можна просто так користуватися без певної мети. Філософ заперечує думку, ніби символ – це синонім знаку чи алегорії, бо він відкривається всередині людини. Саме тому основа символіки полягає у потаємній природі людського існування.

На думку філософа, оскільки символізм (як і будь-яке явище) має свою мову, яка набуває статусу особливої та специфічної, то ця мова закладена в людей самим творінням. Однак варто пам'ятати, що вона не є вродженою, тому може бути, а може й не бути.

Отже, якщо речі – символічні, то вони являють особливе співвідношення з позамежним. Але для того, щоб побачити це співвідношення, необхідно розкрити духовне бачення, яке пов'язане з

активним життям особистості у світі смислів. Тому символи кореняться в символізованій реальності, де зміст символу реально існує тільки всередині людського спілкування, поза яким можна спостерігати лише порожню форму символу.

Теорія символу П. Флоренського спрямована в першу чергу на прояснення не просто символу як елементу культури чи пошуку його філософського значення, а й прояснення символіки культового дійства, сакрального. Тобто, символ втілює в собі містичні сили, що виходять за межі сил природи. Символ має два пороги сприйняття – верхній та нижній, у межах яких він залишається символом. Верхній захищає символ від «натуралізму», він максимально зближений з архетипом. Нижній же поріг розриває цей тісний зв'язок з архетипом, символ сприймається як знак. Але на усіх порогах зберігається сутність символу як носія сокровенного.

П. Флоренський розробив ієрархію символів у своїй роботі «Іконостас». Символи нижчого порядку є сновидіння, потім ідуть символи художньої творчості, а найвищі – сакральні. Останні формуються за допомогою системи цілого ряду мистецтв, яке називається «церковне мистецтво» і осмислюються як вищий синтез різних видів художньої смислотворчої діяльності. Для цього синтезу важливими є і архітектура, і живопис, і музика, запахи тощо.

Богослужіння у храмі, на думку філософа, уже є символом шляху до божественної вершини. Уже сама архітектурна композиція храму направлена від нижнього до верхнього, від матеріального до духовного, від землі до неба. Сам іконостас – ключовий елемент храму, в ньому предметно закріплено те, що є вираженням небесного. Без матеріального іконостасу для духовно сліпих вівтар закритий. Іконостас пробиває вікна, через які можна побачити «свідків Божих» [69, с. 54].

Таким чином, П. Флоренський наділяє символізм надзвичайною силою та невід'ємною частиною нашого буття, який повинен розкриватися в кожній

людині індивідуально. Підкреслимо ту думку, що можливі різні тлумачення поняття символу та символічного в залежності від словника чи то традиції. Однак, без сумніву, символічне виступає глибинним виміром мови, яка будується на основі слів, що визнає процес продукування значень комунікативної функції або особливий синтез умовної знаковості та безпосередньої образності.

Далі, якщо співвідносити точні науки із символізмом, то в точних науках символізм можна позначити як монологічну форму знання. У тлумаченні символу – діалогічна форма знання: значення символу реально існує лише в дискурсі людського спілкування, поза яким можна спостерігати лише порожню форму символу. У цьому аспекті аналогічну думку розділяв О. Ф. Лосєв у своїй праці «Знак. Символ. Міф». Філософ вказує, що в повсякденній свідомості термін «символ» вживається в значенні «знак», виконувати функцію вказівки на щось інше.

Зазначимо, у символі досягається субстанціональна тотожність безкінечного ряду речей, які схоплені однією моделлю. У цьому розумінні О. Ф. Лосєв визначає символ, виходячи з його структури, як зустріч, у якій ототожнюється те, що за своїм змістом немає нічого спільного між собою. У своїй праці він писав про відсутність у символі безпосереднього зв'язку змістовної тотожності з символізуючим. О. Ф. Лосєв підкреслював пізнавальні можливості символу та наголошував, що потрібно провести логічний аналіз цього поняття.

На думку О. Ф. Лосєва, у символі вже сам факт внутрішнього ототожнюється з фактом зовнішнього між ідеєю та річчю. Філософ спирається на аристотелівське релігійне тлумачення символу, що утворило універсальну формулу нероздільності. Сам О. Ф. Лосєв пов'язував символ із міфом: міф не є ні схемою, ні алегорією, але символом, який репрезентує себе у всій своїй самоадекватності [47, с. 121]. Через релігійну смислову

наповненість символ відрізняється від знаку – матеріального чуттєво сприйнятого предмету, який виступає у процесі пізнання в якості вказівки.

Показовим є те, що філософ виділяв наступні ключові моменти в символі: він завжди є символом якоїсь реальності, яка в ньому задана; символ є «самототожним розрізненням позначуваного та позначаючого»; символ породжує підлеглі йому одиниці. Ці моменти вказують на такі аспекти: онтологічний, його укоріненні в бутті; тотожність ідеального і реального – визначальним у понятті символу; указує на творчий початок у символі, полягає в переході свідомості в буття – символ творить нову реальність.

Розгортання діалектики символу визначає дослідження двох напрямків руху – від явища до сутності і навпаки. З точки зору явища направленим вираженням певного смислу – ейдосом. З точки зору сутності явище – вираз сутності, її символ, який обґрунтовує зафіксовану картину. І тут закладене безкінечний розвиток символу.

Слід вказати, що О. Ф. Лосєв, кажучи про релігійний символ (християнський), підкреслює його «зв'язок з реальними, цілком життєвими й часто глибокими спробами людини знайти звільнення від своєї фактичної обмеженості й утвердити себе у вічному й непорушному існуванні» [47, с. 13]. Можна припустити, що в цьому значенні символ і справді постає вічним, сталим та незмінним, до чого й прагне людська сутність. Навіть якщо до прикладу взяти символ «Слова» у Старому Завіті, який відображає Бога, що є також вічним та незмінним. Тобто, в символі завжди зберігається певна істина, яка йому відповідає.

Серед представників американської школи психоаналізу проблему символу розробляв Е. Фромм. У своїй роботі «Забута мова» він, даючи класифікацію, розподіляє символи на три види: умовні, випадкові й універсальні. Умовними символами, на думку Е. Фромма, є не тільки слова, але й образи. Випадковий символ постає як пряма протилежність умовному символу, хоча в них є одне спільне: відсутність внутрішнього зв'язку між

самим символом і тим, що він символізує. На відміну від умовних символів, випадковий символ не може бути тим самим у різних людей, оскільки зв'язок між подією й символом установлює сама людина. Універсальні символи – це такі символи, у яких між символом і тим, що він означає, є внутрішній зв'язок. До таких символів належить, наприклад, хрест. Мова символів – це мова, в якій зовнішній світ є символом внутрішнього світу, тобто символом душі та розуму.

Як тлумачить М. Еліаде, символ відкриває нам щось глибше від об'єктивної реальності, більш фундаментальне, те, що не можливо досягнути в безпосередньому досвіді [79, с. 108].

Розглядаючи суперечливе питання стосовно співвідношення символу з алегорією, С. С. Аверинцев писав, що принципова відмінність символу від алегорії у тому, що сенс символу не можна дешифрувати простим зусиллям розсудку, він невіддільний від структури образу [1, с. 223]. Тобто, в нього треба «вжитися». Саме в цьому полягає принципова відмінність символу від алегорії: зміст символу не існує в якості певної раціональної формули, яку можна вкласти в розум.

Аналогічно й із співвідношенням символу із знаком, адже в цьому значенні символ більш змістовний тоді, коли він багатозначний. Структура символу направлена на те, щоб дати через кожне окреме явище цілісну картину світу.

Маємо зауважити, що великий внесок у дослідженні проблеми християнського символізму зробив О. Мень. У своєму підході дослідник концентрував увагу більше на біблійній символіці, лише одному із багатьох напрямків у християнській символіці. О. Мень виділяв словесні та предметні знаки, що відображають вищу духовну реальність. Коротко зазначимо про них: до словесних відносяться імена Божі, антропоморфізми, соціоморфізми, біблейські натуроморфні образи, які є у Біблії. Також символічна мова характерна для апокаліптичної літератури; до предметних входить

старозавітна культура (Ковчег та Скинія), елементи обряду в християнських таїнствах, що також супроводжуються рядом символів.

Грецьке слово «символ» також означає «з'єднання з людиною». Ця етимологія вказує на роль символу як виду комунікації, що покликана кодувати і в той самий час передавати людський досвід [49, с. 107]. Справді, дуже часто можна зустріти думку про те, що символ виконує комунікативну функцію, оскільки він слугує своєрідним переданням інформації через своє зображення та форму. Особливо це стосується найдавніших часів, коли різноманітні зображення та фігури на стінах були майже усюди. Так, за допомогою цих зображень (символів) люди передавали свій досвід та знання або хотіли відобразити свій внутрішній (духовний) світ.

Цікаво і те, що християнським символізмом також просякнуте мистецтво. Так, з цього приводу О. Мень зазначав, що мистецтво давньої церкви відводило багато місця символічним образам. Наприклад, Голуб Ноя символізував спасіння. Агнець – Христа (хоча як відомо, Христос з часом набуває й інших символічних образів), риба – води хрещення, виноградна лоза – єдність Церкви Христової, Добрий Пастир – любов Христа й ряд інших [49, с. 108].

Як відомо, перші християнські зображення у вигляді символів з'являються в мистецтві римських катакомб. Зважаючи на те, що перші часи християнства були важкими, можна припустити, що такі символи несли потаємний характер і виконували функцію передання інформації своїм одновірцям. Однак, це все в межах християнського мистецтва, що є підтвердженням думки видатної постаті О. Мень.

У релігійній сфері символ не є якоюсь ідеєю або алегорією, він причетний до тієї духовної реальності, яку відображає. Релігійний (християнський) символ виявляється необхідним там, де абстрактна суто логічна система не в змозі виразити реальність. Підтвердженням такої думки можуть слугувати слова із Біблії: символ завжди частинно, «бо ми знаємо

частинно, і пророкуємо частинно» (1 Кор. 13, 9) [14]. Таким чином, символ здатен виразити те, що є невимовним, те, що неможливо передати просто словами. Саме тому наведений вище підхід О. Меня щодо проблеми символізму є досить цікавим у тому аспекті, що є як широко спрямованим, так і водночас вузько спрямованим.

Варто додати, що символ є сутнісною особливістю християнської культури, яка обумовлена здатністю релігійної свідомості сприймати світ як двоєдність земної реальності та вищої реальності, тобто божественної. Тому символічність дозволяє бачити в доступних спогляданню реаліях знаки потойбічних, надприродних сутностей. Вона дає можливість знаходити в перехідному – вічне, а у відносному – абсолютне [Див.: 8, с. 234].

Досить влучно висловлюється В. Бачинін щодо поняття символу, ніби кожний символ – це одночасно двигун та рух, дієва сила та безпосередня дія [11]. Дуже часто можна зустріти думку, що символ має багатозначність змісту; однак щодо позитивності чи негативності в цьому значенні думка буде не одностайною: так як негативність проявляється у забрудненні при зрозумінні, а позитивність – у його багатогранності. Складність полягає у правильному розумінні та усвідомленні конкретного символу.

Звичайно, коли людина (християнин) пізнає правильне та істинне розуміння символу, вона відчуває свого роду духовну насолоду. Тому, хто розуміє символ, не лише відкривається об'єктивний світ. Така людина водночас набуває можливості вийти поза межі своєї приватної ситуації й отримати доступ до розуміння всезагального. Завдяки символу, індивідуальний досвід оживляється і перетворюється в духовний акт.

Символи відіграють важливу роль при взаємодії людини із трансцендентним, що не дане безпосередньо. Важливою рисою символу є здатність переводити людську свідомість в таємничий світ, який просто так не даний.

Слово «символ» – одне з найбільш поширених і багатозначних, і є одним із центральних понять релігієзнавства. Символи здатні містити в собі об'ємні тексти, водночас зберігати смислову та структурну самостійність. Символ чітко вирізняється з певного контексту і входить в інший. Він ніколи не належить якомусь одному синхронному зрізові, приходячи з минулого і відходячи в майбутнє. Отож, символ – це форма виразу і передачі духовного змісту культури через певні матеріальні предмети чи спеціально створювані образи й дії.

За визначенням І. Остащука, функція символу – змусити людину пережити такі стани, які не можуть бути самостійними реальностями світу [57, с. 7]. Основною характеристикою релігійної символіки є її багатовалентність, здатність виражати одночасно чимало значень. Так, символ здатний відкривати ту площину в якій різнорідні реальності з'єднуються в одне ціле чи навіть складаються в єдину систему. Іншими словами, релігійний символ дозволяє людині виявити певну єдність світу і в той самий час з'ясувати, що вона – невід'ємна частина космосу. Таким чином, релігійні символи (християнські), які торкаються життя, переконують нас, що життя – глибше, таємничіше, ніж насущні його прояви, що доступні буденному досвіду. Вони оголюють непояснювальну сторону людського буття та дають уяву про сакральний її вимір.

Як зазначає І. Остащук: «Кардинал Й. Рацінгер у праці «Вступ до християнства» прослідковує зв'язок християнського віровчення в єдності «Символу» із етимологією самого слова. Символ – частина цілого, яка слугує вказівкою на іншу частину, що її доповнює і, таким чином, забезпечує взаємне визнання та єдність. Тому в позначенні віросповідання як *Symbolum* міститься також тлумачення його істинної суті. Саме в цьому полягало первісне значення догматичних формул Церкви: сприяти загальному визнанню Бога, спільному поклонінню» [56, с. 16].

Іншим підходом до тлумачення християнського поняття символу можна вважати співвідношення таїнства із символом, представником якого є Т. Г'юзі. Навіщо потрібні символи? Як вони пов'язані з реальністю? Що вони означають? На всі ці питання намагається відповісти Т. Г'юзі у праці «Від символу до таїнства». Як він зазначає, останню тисячу років християнські богослови відповідали на такі питання лише в межах розуміння семи таїнств. У наш же час богослови дивляться на це питання ширше, аналізуючи те, що значить і як діє будь-який символ.

Дійсно, ранні християни здійснювали священні обряди, занурюючись у воду, споживаючи хліб, дотримуючись всіх інших таїнств. Можна зробити висновок, що всі ці дії були видимим знаменням невидимої благодаті, про що раніше писав Аврелій Августин і давав точне визначення справжнього символу. У цьому значенні таїнства і є символами.

Т. Г'юзі вказує на те, що всі таїнства настільки заангажовані церковністю, що стали відірваними від нашого повсякденного життя. Звідси виникає питання: яким чином діють символи? Символи роблять те, що не під силу абстрактній думці, вони є вищими за неї. Знову ж таки ми натикаємося на думку про те, що використовуємо символи, щоб розумом та серцем наблизитися до реальності, яка є сакральною і яка близька нам, але знаходиться за межами нашого розуму.

Т. Г'юзі наголошує на тому, що глибинне значення символу вкорінене в тому, чим він є сам по собі, без усіх приписів. Бо символ володіє власною реальністю і в межах цієї реальності він нас приводить до глибин таємниці [28, с. 499].

В Англomовному словнику ми можемо зустріти таке тлумачення символу: «Символ – це дихання релігії, її мова, те, що робить її живою. Кожне поняття, кожна ідея, кожна установа, пов'язана з феноменом релігії, усіх рівнів від найвищого до примітивного, набуває життя за допомогою символів» [80, с. 546].

Символи релігії продовжують своє існування, доносять думки та ідеї, залишаються зрозумілими людям у вирії повсякденного життя, турбот та сучасних тенденцій. За допомогою мови символів ми можемо досліджувати релігійне життя минулого або невідомих нам культур та соціумів.

Релігія, в свою чергу, до виникнення промислового суспільства була втіленням напрямку символічного сприйняття світу людством. У жодній із складових широкого спектру людського побуту ми не знайдемо стільки символічних втілень ароматів, звуків, мовлення, жестів, як у релігійному полотні.

Слід сказати, що історія свідчить про те, що доля релігії та символів тісно переплітається. Коли символи втрачають свою значимість, релігійні традиції, які вони втілюють, починають ніби задихатися, втрачати свою актуальність. Коли релігійні традиції йдуть на спад, символи одразу втрачають свою життєздатність. Саме тому симбіоз релігії і символу є очевидним: вони взаємопов'язані, чому слугують докази багатьох прикладів термінології, історичних посилань і самої природи виникнення метафізичних явищ.

Взагалі була застосована велика кількість зусиль та спроб дослідити механізми впливу, контролю та взаємодій релігії та символу. Поняття релігії постійне в своїй протидії спробам уніфікації універсальних визначень понять. Чим більше ми впевнені в ізоляції природи символів від релігії, тим глибше ми занурюємося в безодню теоретичної омани.

З вище зазначеного випливає той факт, що не існує більш значного підтвердження відродження релігійної свідомості в сучасному світі, ніж зростаючий інтерес до символів, академічних і повсякденних, теоретичних і практичних, що знаходяться в рамках релігійних традицій, а також поза їхнім колом.

Більше того, дослідження та вивчення символізму дало підставу для зближення різних релігійних традицій, що знаходяться в пошуках способів захистити свої унікальні здобутки у світі релігійного плюралізму.

Варто акцентувати увагу на тому факті, що на сьогоднішній день в науковій релігієзнавчій літературі нараховується достатня кількість праць та статей, у яких можна прослідкувати ланцюг поглядів різноманітних дослідників та філософів від давніх часів до нашого часу щодо тлумачення поняття «символ». Оскільки, як нам відомо, це питання є важливим для опанування розумом, по-перше, такого феномену, як символізм, по-друге, місця, яке воно займає, по-третє, його призначення в християнському світі.

Дослідження різновекторної семантики християнського символізму є необхідним у наукових пошуках будь-якого спеціаліста. Виходячи з цього, завдяки володінню історичними знаннями, аналізуванню різних підходів до визначення поняття «символ», інтерпретування різноманітних символів є важливим аспектом для формування та утвердження професійності релігієзнавця.

РОЗДІЛ 2

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПОНЯТТЯ «АГНЕЦЬ» У СВЯТОМУ ПИСЬМІ ТА РАННЬОМУ ХРИСТІЯНСТВІ

Агнець – однолітнє ягня, поза сумнівом, можна вважати найбільш символічно навантаженим образом в християнстві та старозавітному іудаїзмі. Вперше на сторінках Святого Письма агнець згадується в розповіді про Авраама та його сина Ісака, де він постає в якості жертвовної тварини. Але найбільшого обрядового та символічного значення, у межах Старого Завіту, агнець набуває під час виходу єврейського народу з Єгипту. Власне, тоді, за вказівкою Мойсея, народ ізраїльський вперше відзначає Песах – найвідоміше єврейське свято в пам'ять Виходу євреїв з Єгипту, що святкується під час весни і що відзначає початок історії Ізраїлю як вільного народу.

Згідно з християнською екзегетикою, яка, практично, починається з богослов'я апостола Павла, в пасхальному агнці вбачався символ Христа. Підставою для такого тлумачення є розуміння розп'яття Христа як жертви для спасіння роду людського, яке до того ж в календарному плані зійшлося зі святом єврейського Песаху. Взагалі, в християнській традиції, починаючи з Павлового богослов'я, все те, що відбувалось у історії Старого Завіту, розглядається як «тінь» (прообраз) майбутнього месіанського служіння Христа. У рамках такого розуміння Старозавітні свята як важлива компонента релігійного життя древнього Ізраїлю отримують особливе типологічне значення. Ця типологія досить широко розкривається у працях отців церкви та у християнському богослужінні. Як вже зазначалось, найголовніше єврейське свято Песах своєю семантикою та обрядовою системою має унікальне типологічне значення. Ніщо не розкриває так глибоко християнську символіку агнця, як зв'язок цього образу з давньоєврейським первообразом.

У день єврейського свята Пасхи віруючі іудеї згадують події, пов'язані з виходом євреїв з Єгипту, та початок історії Ізраїлю як богообраного народу.

Назва «Песах» на івриті означає «пройти мимо» [55, с. 5]. За вказівкою Мойсея, кожен ізраїльтянин був зобов'язаний особливим способом приготувати головну страву свята – «пасхального агнця». Для цього було необхідно взяти однолітнє ягня та вбити, не пошкодивши кісток, а його кров'ю помазати двері. Значення цих дій розкриває автор біблійної книги Вихід: «І буде та кров вам знаком на тих будинках, що там ви, і побачу ту кров, і обмину вас. І не буде між вами згубної порази, коли Я вбиватиму в єгипетським краї. І стане той день для вас пам'яткою, і будете святкувати його, як свято для Господа на всі роди ваші! Як постанову вічну будете святкувати його!» (Вих. 12:13 – 14) [14]. Власне, після тієї пасхальної ночі і починається історія богообраності народу єврейського.

Обрядові вимоги зобов'язували з'їдати пасхального агнця вночі, в колі родини, дозволялось лише запрошувати малосімейних та одиноких людей. Всі учасники пасхальної трапези повинні були одягнутись по-дорожньому та тримати в руках посох. Єдиною категорією людей, якій категорично заборонялось брати участь в єврейській пасхальній трапезі, були іноземці, що не входили в народ Ізраїлю. Головним смисловим навантаженням для кожного учасника пасхального свята було усвідомлення того, що він є спадкоємцем обітниць, даних Богом Ізраїлю в особі Авраама та Мойсея, а також символічним учасником головної події старозавітної історії – виходу з Єгипту [Див.: 46, с. 312].

Звісно, що характер святкування єврейської Пасхи в часи Христа зазнає змін та суттєво відрізняється від обрядових традицій у період, близький до Мойсея: для пасхальної жертви використовується тільки ягня (в часи Мойсея допускалось і козеня), його не їдять стоячи та кров'ю не позначають вхід у будинок, а на пасхальній вечері вживається вино [Див.: 60, с. 18]. Ключова роль у становленні символізму пасхального агнця як образу смерті Христа належить Таємній вечері та подіям, що відбулись найближчим часом після неї. Таємна вечеря, звершена Христом разом з учнями, за зовнішнім обрядом

була давньоєврейською пасхальною вечерею [Див.: 14, с. 211], але з деякими особливостями, що описуються авторами-євангелістами. Головною відмінністю, були слова, сказані Христом до учнів, коли він взяв хліб: «Прийміть, споживайте, це є Тіло Моє» (Мф. 26:26) [14]. А пізніше, перед завершенням вечері, коли обрядові правила її звершення приписували випити останню чашу, над якою глава сім'ї промовляв традиційні благословення, Христос знову відступив від обряду та промовив: «Пийте з неї всі, бо це є Кров Моя Нового Завіту, що за багатьох проливається за відпущення гріхів» (Мф. 26:27 – 28) [14]. Саме ці утаємничені слова та події розп'яття Христа стали тим підґрунтям, на якому практично з перших років християнської історії відбувається осмислення всього свята Песах та жертвовного пасхального агнця як прообразу та свого роду символічної ікони, жертви і смерті Христа. Варто зазначити, що певні інтенції для такого осмислення мали місце в біблійній історії задовго до історичних подій розп'яття, але саме після заснування церкви починається їх систематизація та впорядковане осмислення в такому ключі. Так, у книгах пророків Ісаї та Ієремії є ряд місць, що вказують на месію та порівнюють його з агнцем, наприклад, пророк Ісая пише: «Він був мучимий, але страждав добровільно і не відкривав вуст Своїх; як агнець, ведений був Він на заклання, і як агнець перед стригучими його безмовний, так Він не відкривав вуст Своїх» (Іс. 53:7) [14].

У Старому Завіті під жертвою розумілось принесення Богу якоїсь частини від земних плодів чи стад тварин. Жертви приносились для примирення з Богом та спокутування гріхів. Незважаючи на розроблену до деталей систему жертвопринесень, старозавітний іудаїзм не зводився лише до обрядової сторони, але, безумовно, жертвопринесення було невід'ємним аспектом релігійного життя. Зовнішні жертви не замінювали необхідність принесення «жертви внутрішньої» – морального вдосконалення, на якому

постійно наголошували пророки, а були прообразом майбутньої жертви Месії.

Про значення жертв було сказано Мойсеєм у книгах Тори, які, як вважається, почали формуватись після звільнення з єгипетського рабства. Саме тоді було розроблено порядок принесення жертв та їх чітку кодифікацію. До найважливіших жертвоприношень відносяться: жертва всеспалення, жертва за гріх, мирна жертва, хлібне принесення та жертва повинності [Див.: 29, с. 72]. Серед перелічених видів жертв тільки одна була безкровною – хлібне принесення, яке кожен міг принести в жертву самотійно. Всі інші жертви приносились переважно з ягнят та телят як головних жертвних тварин.

Зазначимо, що найважливішою в своєму ритуалі та символізмі була жертва за гріх. Вона приносилась за звершені проступки перед Богом та залежала від статусу того, хто приносить. Для простого ізраїльтянина закон передбачав принесення однолітнього агнця. Часто жертви за гріх приносились колективно, особливо коли мали місце внутрішні негаразди в народі. Обряд жертвоприношення за гріх у всіх випадках мав однаковий ритуал і складався з наступних частин:

1. приведення агнця перед двері храму, цим виражалась віра в Бога та необхідність отримати у нього прощення;
2. покладення рук. Людина, яка привела агнця, клала на його голову свою руку – це символізувало перенос провини. При цьому перелічувались звершені гріхи;
3. заколення жертви. Це робив або той, хто приносить жертву, або священик. Це символізувало, що за законом наслідком гріха є смерть;
4. прийняття крові. Це робив виключно священик. Кров символізувала життя, і їй була відведена ключова роль під час звершення обряду;
5. кроплення кров'ю. Це також була функція священика. Він помазував кров'ю жертвник;

6. спалення жертви. Принесений в жертву агнець спалювався на жертovníку, правда не повністю, а лише визначені обрядовими приписами частини.

Жертва за гріх була сповнена символікою примирення з Богом та каяття. Вже у християнському тлумаченні, починаючи з послань апостола Павла, ця жертва тлумачиться як символ жертви Христа, який був розп'ятий за гріхи світу. У контексті цього тлумачення Григорій Богослов зазначає, що «дається іудеям у допомогу Закон, як стіна, яка поставлена між Богом та ідолами, щоб відводити від ідолів та приводити до Бога. Дозволяє Закон поки жертви, щоб відновити знання Бога, а потім відмінить і жертви та приведе до Євангелія, оскільки Закон збирає всіх для Христа» [31, с. 122], подібного тлумачення дотримується і інший відомий отець церкви Афанасій Олександрійський: «Заради того введені були жертви, щоб мали символічне знамення і були прообразами, оскільки з Законом тісно була поєднана тінь майбутніх благ» [31, с. 128].

Слід зазначити, що агнець був головною жертвовною твариною також для жертви всеспалення. Її ритуал і значення відрізнялися від інших видів жертв тим, що ідея примирення відступала на другий план. Жертва символізувала відданість Богу та віру в нього. Обрядовий аспект відрізнявся тим, що вся жертва спалювалась повністю і жодна частина не залишалась для священиків чи того, хто приніс жертву. Жертва всеспалення, згідно приписам закону, щоденно приносилась в храм: вранці і ввечері приносили однорічних агнців.

Важливу роль в обрядово-релігійному житті старозавітного Ізраїлю відгравала жертва повинності. Багато в чому вона була паралельною до жертви за гріх. Закон приписував приносити її у випадках, коли був звершений гріх, але факт його звершення викликав сумніви, коли була заподіяна шкода ближньому, мало місце незаконне використання святині та порушена обітниця назорейства (Лев. 5:17) [14]. Обрядовий порядок

принесення жертви повинності був такий само, як і жертви за гріх. В якості жертвовної тварини книга Левіт приписувала брати також однолітнє ягня або козеня.

Окремо в переліку жертвопринесень Старого Завіту відзначається так звана мирна жертва. Обрядові норми також передбачають в якості жертвовної тварини однолітнє ягня або козеня, рідше – бика або вола. Ритуал принесення жертви подібний до жертви всеспалення з тією тільки різницею, що не вся жертва спалювалась, а лише її жир як краща частина, що передбачалась Богу. Священик отримував за принесення жертви частину м'яса, а все інше забирав той, хто привів жертвовну тварину і з'їдав його разом зі своїми друзями чи родичами. Символізм мирної жертви також означав примирення з Богом та прощення гріхів.

Загалом, не вдаючись до складної системи жертвоприношень Старого Завіту, необхідно виділити кілька важливих моментів у контексті розуміння символіки агнця. Як можна помітити з вищенаведеного матеріалу, агнець був не лише пасхальною жертвовною твариною, але і відігравав важливу роль у системі щоденних жертвопринесень при храмі в Єрусалимі. Таке широке використання агнця в релігійному житті Старого завіту набуває абсолютно нового тлумачення та наповнення у християнстві. Це помітно не лише в перші роки історії християнської церкви як результат творчої роботи богословського пошуку, а практично відразу, починаючи з перших днів проповіді Христа.

Розглянувши ідею агнця у Старому Завіті, слід детально зупинитися на текстах Нового Завіту та розкрити її зміст. Події, описані у Новому Завіті, є центром людської цивілізації, період, описаний євангелістами, можна назвати часом найбільшого одкровення Бога. Вважається, що суть благої вісті, яку приніс Ісус Христос, полягає в тому, що Господь більше не ставить людських гріхів. Ця звістка скріплена кров'ю Божественного Агнця, тому

всякий раз, коли піднімається питання про спокуту людства, наша увага звернена до тих моментів, де Бог втрутився у процес історії.

Говорячи власне про подію спокути, як про неї написано в Новому Завіті, натрапляємо на багато складних деталей, на які слід звернути увагу, тому що кожна з них по-своєму відображає сутнісні аспекти спокути.

По-перше, передумовою Богоствореного спокутування є віддання Богом-Отцем Сина за гріхи людства. Ісус при цьому, звичайно, добровільно віддає Себе Сам. Як зазначалося, – Він Жертва і одночасно Первосвященик (приносить Жертву) (Євр. 9:11 – 28) [14]. Його кров володіє силою спокути виправдання і очищення. Вона остаточно знімає Союз-Завіт Бога з людьми.

По-друге, ця віддача заходиться так далеко, що має місце обмін місцями. Він Сам, Який не знав гріха, – стає для людей «гріхом», «клятвою» щоб люди тим самим стали праведниками. Він же є Агнець Божий, що взяв на себе гріхи світу, що ми і спостерігаємо в образі Слуги-Отрока, Агнця свята Пасхи або козла відпущення. Тому в кожному з образів ми помічаємо загальний елемент, у всіх випадках так чи інакше йдеться про те, що Він бере на Себе гріхи світу. Обмін місцями означає ні що інше, як те, що Христос зайняв місце людей, як жертва займала місце віруючого.

По-третє, метою віддачі є викуп людини, який розуміється як сплата боргу за звільнення від гріха, від зла, від влади майбутнього суду. Це звільнення образно представляється як сплата високої ціни у вигляді викупу – спокутування. У Римі спокутуванням вважався той, хто платив ціну, еквівалентну сумі викупу ув'язненого. У цьому сенсі і Христос – визволитель, бо Він сплатив викуп. Якби люди не вимагали спокути, Бог не посилав би Свого Сина. Продовжуючи розуміння Старого Завіту, новозавітні автори носієм спокути перш за все вважали кров, яка в даному випадку рівнозначна насильницькій смерті.

По-четверте, це звільнення є щось більше, ніж просто усунення всього зла. Воно являє собою вилив Святого Духа і, тим самим, введення людства в

Божественне, тринітарне життя, усиновлення, визволення для синівства з Христом. Усунення зла розуміється як усунення залежності, а отже, звільнення від рабства.

Можна припустити, що викладена свобода – не негативне свавілля, а позитивна свобода у Святому Дусі: спонукання до добра і повернення людині справжніх можливостей для духовного зростання. Тільки така свобода може бути істинною і справжньою; єдино цю свободу і визнає Новий Завіт.

Якщо, нарешті, по-п'яте, мова йде про схильність людства до гріха, то може матися на увазі і «гнів Божий» (Мф. 3:7; Рим. 1:18) [14]. Подія примирення сходить цілком і повністю до любові Божої. За любов Бог-Батько віддав Сина за всіх людей.

Навіть якщо мотив «правосуддя» і відіграє значну роль, то в будь-якому випадку мова йде про відновлення і про завершення колись укладеного Завіту – Союзу з людством.

Таким чином, для того, щоб зрозуміти всю складність спокутної події, як вона описана в Новому Завіті, варто охопити ці п'ять аспектів у сукупності і прагнути побачити їх внутрішню єдність.

Зазначимо, що у Новому Завіті тема про спокуту відбивається в життя і діяння Ісуса Христа. Вчення Ісуса щодо спокутування відрізняється ясністю і простотою викладу, оскільки доноситься не у формі туманних заяв або притчі, а в конкретних поняттях. Крім того, Ісус висловлюється, не просто відповідаючи на якісь запитання учнів або книжників, а викладає його в ясній і прямій формі. Підкреслюючи тим самим важливість і особливу глибину того, про що говорить.

Ми спостерігаємо, що Ісус глибоко усвідомлював Свою місію, знаючи, що повинен виконати доручення Отця. Він заявляє, що Отець послав Його у світ. Він каже: «Бо Я з неба зійшов не для того, щоб творити волю Мою, але волю Того, Хто послав Мене» (Ін. 6:38) [14]. Тому факт, що Отець послав Сина, апостол Іоанн недвозначно пов'язує зі спокутним служінням: «Бо Бог

не послав Свого Сина на світ, щоб Він світ засудив, але щоб світ спасся через Нього» (Ін. 3:17) [14]. Мета посланницької місії полягала у спокуті, Батько приготував шлях Синові. Тому заява, що Сина послав Отець, підкреслюється для того, щоб зробити абсолютно ясным характер діяльності Христа – вона не проводиться самостійно і не суперечить справам Отця. Самосвідомість Ісуса було затверджено в тому, що Бог діє через Нього і за допомогою Нього. І хоча Він і говорив про догодження Отця і «дотриманні заповідей Батька» (Ін. 15:10) [14]. Його підпорядкування Батькові було абсолютно добровільним. Таким чином, можна припустити, що бажання Сина і Отця постійно перебували в абсолютній гармонії.

Можемо зустріти думку, що смерть Ісуса не була покаранням, накладеним суддею на безневинну третю сторону. Покарання стосувалося особисто Отця, бо суду піддався Його власний Син, Якого Він добровільно послав. У самого ж Ісуса було тверде переконання, що Його життя і смерть являли собою виконання пророцтв Старого Завіту, що забезпечувало чітке устремління до логічного завершення того, заради чого Він з'явився.

Аналізуючи згадки Ісуса про Свої страждання дають можна вважати, що смерть Він розглядав не як неминучість, але як основну мету Свого пришествя. Ісус помер не тому, що він народився, але народився, для того, щоб померти. Факт усвідомлення власної вини перед Богом може пояснити ставлення Ісуса до волі Отця. У всіх фрагментах Євангелія Ісус взаємодіє з волею Божою, Він сприймає цю волю як якусь вищу владу, яка вимагає від нього певного вибору і якій слід підкорятися.

Свою смерть Ісус розглядав як викуп. Але не уточнюючи, кому треба було заплатити викуп або від чиєї влади повинні бути звільнені поневолені, Ісус вказав лише, що Він прийшов віддати Своє життя як викуп за багатьох (Мф. 20:28; Мк. 2:19 – 20) [14].

Слово «викуп» з його похідними в Септуагінті зустрічається близько 140 разів і зазвичай має на увазі звільнення від якоїсь залежності з виплатою

відшкодування або з наданням заміни. Таким чином, Ісус відкупив людей від справедливого Божого суду і від неминучих наслідків злочину Божого закону [49, с. 220].

Слід зазначити, що Ісус закликав учнів проявляти один до одного таку ж любов, яку Він виявляв до них. Є також вказівки, що Ісус розглядав Себе в якості жертви. У Своїй великій первосвященницькій молитві Він сказав: «І за них Я присвячую Себе, щоб і вони були освячені істиною (Ін. 17:19) [14].

Досить показово, Апостол Іоанн в одному уривку згадує репліку первосвященника Каяфи в синадріоні: «Ви нічого не знаєте, і не будете думати, що краще нам, щоб один чоловік прийняв смерть за людей, аніж щоб увесь народ мав загинути» (Ін. 11:49 – 50) [14]. Інтерес тут представляє не позиція Каяфи, а та глибока істина, яку він мимоволі висловив. Таким чином, Ісус помре не просто замість народу, а замість усього світу.

Можемо зустріти рядки де Ісус говорить про себе як про «істинний хліб», або «хліб життя», або «хліб, що сходить з небес» (Ін. 6:50) [14]. Потім Він пояснює: «Я – хліб живий, що зійшов з небес, хто цей хліб їстиме, житиме повіки; А хліб, який Я дам, є плоть Моя, яку Я віддам за життя світу» (Ін. 6:51) [14]. Апостол Павло сказав: «Один хліб, і ми одне тіло». Ігнатій Антіохійський повторює: «Одна чаша в єднанні крові Його». Обряд з чашею вельми незвичайний для іудейства, так як на прощальній трапезі Ісус, очевидно, пустив по колу брати одну чашу, це можна тлумачити в сенсі спокути.

Відмітимо, що Тридентський Собор проголошує: «Христос побажав зробити таїнство причастя символом того Тіла, якого Сам Він є Головою, бажаючи з'єднати з Ним людей як членів Своїх щонайтіснішими зв'язками віри, надії і любові, щоб всі були єдиною неподільною реальністю» [3, с. 240].

Собор застерігає «всіх, хто носить ім'я християнина», зібратися «під цим знаком єдності, в цьому союзі любові, в цьому символі згоди». Бо коли

Господь називає Тіло Своє хлібом, що складається з безлічі зібраних зерен, Він позначає тим самим єднання всього християнського народу, яке Він несе Собою. І коли Він називає Кров Свою вином, який став одним напоєм, виготовленим з безлічі виноградних ягід.

Чому Христос приймається під виглядом хліба і вина? – Можна сказати, що у вівтарному таїнстві присутні дві речі: справжнє тіло Христове і те, що воно означає, а саме – Тіло містичне, яке є Церква. Однак, як хліб робиться з безлічі зерен, які спочатку змочуються, перемелюють і печуться для того, щоб стати хлібом, так і містичне Тіло Христове, тобто Церква, створена союзом багатьох осіб, подібних до зерен, зрошена водою Хрещення. Вона перемолота двома жорнами двох Завітів, Старого і Нового, або ж двома жорнами надії та страху, вона випечена, нарешті, на вогні пристрастей і мук, щоб удостоїтися стати Тілом Христовим.

Зазначимо, що рятівний сенс тіла був передбачений Ісусом ще в галілейські дні в бесіді про Хліб живому у Капернаумській синагозі. Мабуть, Він залишився в той час незрозумілим. Навіть деякі з учнів після бесіди про Хліб живий відійшли від Ісуса. Чудово, що її зберіг один тільки Іван. Улюблений учень осягав таємниці, недоступні іншим. Але, може бути, і для нього сенс бесіди про Хліб живому у всій глибині розкрився лише згодом, у світлі пізнішого досвіду. Основна думка бесіди полягає у тому, що Ісус є Хліб, який зійшов з неба, і тому не тільки віра в Нього є умова життя і воскресіння, а й спілкування з Ним як з Хлібом життя, що зійшов з неба, треба розуміти як буквально прийняття Його в їжу.

Варто додати, що Ісус прийшов, щоб віддати Своє життя як викуп для звільнення людей, поневолених гріхом. Він став їх заступником. І щоб дати людям життя, Він добровільно йде на смерть, як Великий пасхальний Агнець, хоче померти, щоб воскресити людство із Собою. Самосвідомості Ісуса було притаманне глибоке почуття покликання і довіри до Бога.

Богосвідомість Христа – найбільш складна тема вчення про спокуту, для ясного розуміння спокути, необхідно встати на позицію самого Спасителя. Ставши плоттю, – Логос, принизив Себе, знаходить Своє Божество лише в єднанні з Отцем, Богосинівство є для Нього все визначальним актом самосвідомості.

Відмітимо, що Богосвідомість є безпосереднє життя Божества, яке не знає ні применшення, ні виникнення, ні становлення. Богочоловік за своєю людяністю прийняв тваринну природу і визначив Себе нею, хоча і залишився самим собою, тільки ставши плоттю, Він встановив для себе ставлення до Отця як до Бога. Він ставився до Отця не з Свого Божества, але з глибини Свого людства. Спираючись на тексти Нового Завіту, можна припустити, що Ісус перебував у невинному подвигу молитви. Він не молився Сам Собі, але Отцеві, який для Нього був насамперед Богом. У Бога Він знаходив Свого Отця, а в Ньому і Самого Себе як Сина.

Але в богосвідомості спокути є і антиномічність. Спокута ніби коливається між двома образами буття: «Душа Моя сумом смертельним» (Мф. 26:38), «все Мені віддане Отцем Моїм» (Мф. 11:27), «Я і Отець Одне» (Ін. 10:30) [14]. З одного боку, Христос проходить земне служіння, шлях якого – спокутування у стражданні, з іншого боку, явище небесної слави на горі преображення: «Це Син Мій Улюблений, Його слухайте» (Мф. 17:5) [14]. Син Божий не перестає Бути причасником Божественної природи і одночасно відчуває стан не прославленого людства. Син Божий, і Син Людський є однією особою і однією живою істотою, але коли він постає перед нами в цій подвійній іпостасі, то звідси виникають складнощі, то для нас, людей, це сприймається як почерговий прояв обох природ, яке ми не можемо пов'язати воєдино, не маючи змоги проникнути у таємницю боголюдської особи.

Хрещенням у Йордані Ісус уособив жертву і спокутування. Дійсно, невластиве Христу хрещення у Івана, як ніби вказує на те, що Христос має

потребу в ньому. Ісус усвідомлює себе не тільки з Богом, а й з усім людством, яке Він прийняв як перший Адам. Тому і хрещення є необхідність співвіднесення себе з родом людським. Не дивлячись на те, що Ісус підкорявся всім принципам закону і життєвим порядків, Він також усвідомлював всю Свою протилежність гріховного світу: «Ви від нижчих, Я від вищих», «ви від світу цього, Я не від світу цього» (Ін. 8:23) [14].

Напруженість самої боротьби і страждання, нею викликане, що не ставало менше, але до вершини спасенного подвигу відчувалося все гостріше і гостріше. Передсмертна туга і жах перед прокляттям усього роду людського не можуть сховатися, але вириваються з вуст, показуючи внутрішню агонію. Людина, залишена усіма людьми, переживає скорботу, але тут же знаходить заспокоєння в тому, що в цю важку хвилину Вона не одна, але Батько з Нею. В цьому значенні варто згадати слова: «Ви розсипались кожен у свій бік і Мене залиште одного, але Я не один, тому що зо Мною Отець» (Ін. 16:32) [14]. Однак, залишені і знемагаючі від напруги подвигу йдуть ще далі.

Якби Христос усвідомлював все, що відбувається з Ним, з точки зору вічності і Бога, і як Бог зазнавав всі наслідки гріха людського, то можна було б припустити, що нам була б представлена інша реакція на те, що відбувається. Якщо Бог зазнає страждання від наслідків роду людського, для чого Ангелу було зміцнювати Його? І чи може Божество страждати і зазнавати від того, що навіть віддалено не може наблизитися до Нього, через Славу і могутність, властивих Божеству. Якщо людське поглинене Божественним, то як пояснити крик богооставленості творіння на Голгофі? Спокутне страждання тіла Христового на Голгофі не може не вплинути на ставлення до скорбот, так Ігнатій Антіохії в очікуванні мученицької смерті бачить вершину своєї спокути у наближенні страждання. Щоб стати співучасниками, ламається тіло Господа, він проголошує: «Я пшениця Божа. Нехай ізмелють мене зуби звірів, щоб став я чистим хлібом Христовим».

Ігнатій бачить свою мученицьку кончину як можливість розділити з Христом Великдень, тому що Пасха – Христос у жертву принесений за нас. Ігнатій, як і Христос, хоче бути заколеним, Ігнатій, як і Христос, хоче стати Божою пшеницею, перемеленою в зубах звірів, щоб стати «чистим хлібом Христовим».

Звертаючись до послань Павла, ми також виявляємо багатий набір доктринальних положень на тему Спокути. Любов і діла Ісуса Павло теж ототожнює з любов'ю і справою Отця. Можна навести чимало прикладів: «Бог у Христі примирив із Собою світ» (2 Кор. 5:19) «Бог доводить Свою любов до нас тим, що Христос умер за нас» (Рим. 5:8), «Як закон ослаблений плоттю, був безсилий, то Бог послав Сина Свого в подібі гріховного жертву за гріх осудив гріх у тілі» (Рим. 8:3), «Той, який Сина Свого не пожалів, але видав Його за всіх нас, як з Ним не дарує нам і всього? (Рим. 8:32) [14].

Таким чином, слідом за Самим Ісусом, Павло не вважає спокутування справою тільки Ісуса без участі в ньому Отця – це Їхня спільна робота. Крім того, Павло ставить знак рівності між любов'ю Отця і любов'ю Сина: «Бо Христова любов спонукує нас, що думають так, що коли вмер за всіх, то всі померли» (2 Кор. 5:14) [14]. Таким, чином, любов Отця і любов сина-взаємозамінні поняття. У Карла Барта про це сказано так: одного разу сталося те, що з Своєї любові Господь знищив наш тягар, спокутував його Своєю хрестною смертю і позбавив від нього весь світ і кожного з нас [9, с. 139].

Разом з тим слід зазначити, що в писаннях Павла важливе місце займає і тема Божого гніву щодо гріха. Необхідно мати на увазі, наприклад, що мова про Спокуту, даному Богом через Ісуса Христа, являє собою завершення міркувань, що почалися з проголошення Божого гніву щодо гріха: «Бо гнів Божий з'являється з неба на всяку безбожність і неправду людей» (Рим. 1:18) [14]. Отже, Божа святість вимагає такої Спокути, яка має на увазі подолання засудженого стану грішників. Саме Божа любов дає таку

Спокуту.

Найменування «Агнець Божий», вжитий вперше відносно Христа, біблійний текст фіксує з вуст Івана Хрестителя, який промовляє: «Це Агнець Божий, Який бере на себе гріх світу» (Ін. 1:29) [14]. Прослідковуючи символічний зв'язок Христа та пасхального агнця, апостол-євангеліст Іоанн у своєму Євангелії відмічає ще одну паралель: «Отже, прийшли воїни і в першого перебили голінки, і в другого, розіп'ятого з Ним. А коли, підійшовши до Ісуса, побачили, що Він уже помер, то не перебили в Нього голінок. Але один з воїнів списом проколов Йому ребра, і відразу витекли кров і вода. І той, що бачив, засвідчив, – і свідчення його правдиве. Він знає, що говорить правду, щоб ви повірили. Бо це сталося, щоб справдилося Писання: кість не розломиться в Нього» (Ін. 19:32 – 36) [14]. Це уточнення особливо важливе, якщо згадати припис Тори, що зобов'язує зберегти цілісність кісток пасхального агнця, як про це зазначалось вище.

Звичайно, такий символізм досить швидко знайшов своє відображення у християнському мистецтві. Як відомо, традиція іудаїзму забороняє зображення. Ця заборона існує з часів Мойсея та тлумачиться дослідниками як запобіжний засіб від ідолопоклонства [Див.: 68, с. 22] і наслідок розуміння того, що Бог залишається невидимим у Старому Завіті. Після Боговтілення можливість зображати Бога відкривається для людей і молода християнська культура починає поступово шукати відповідні форми для цих зображень. Звичайно, можна констатувати той факт, що інерція заборони зображень у рамках іудаїзму продовжує існувати, але християнство греко-римської цивілізації було вільним у пошуку відповідних образів для вираження богослов'я у фарбах.

Відмітимо, що найперші християнські символічні зображення відносяться до часів масових переслідувань християн, що починаються з другої половини I століття. Тоді християнська символіка переважно використовувалась як криптограма, за допомогою якої одновірці впізнавали

один одного, проте значення символів було повністю обумовлене релігійними переживаннями і саме завдяки цьому можна стверджувати, що вони донесли до нас богослов'я ранньої церкви [Див.: 64, с. 221]. Символізм християнського мистецтва того періоду був проявом природного бачення світу та способом пізнання Бога. Ставлення до безпосереднього зображення Бога та невидимого світу було неоднозначним серед ранніх отців церкви. Причиною для такого обережного ставлення був приклад язичництва, в якому практикувався перенос поклоніння від першообраза на втілену у матеріалі форму. Художньо передати таємницю Боговтілення було досить важким завданням. По зауваженню відомого дослідника християнської іконографії Леоніда Успенського: «Для того, щоб потроху підготувати людей до по істині неосяжної таємниці Боговтілення, Церква спочатку зверталась до них на мові більш прийнятний, ніж прямий образ» [68, с. 11]. Це і пояснює значну кількість символів у ранньохристиянському мистецтві. Специфіка символу полягає в тому, що ним одночасно зміст замовчується та розкривається. Ідея, яку покликаний передати символ, залишається невидимою та незрозумілою для непосвячених, але відкривається вірним. Зрозуміти таємницю символу – означає стати учасником якогось одкровення та зрозуміти більшу реальність, ніж знаходиться на поверхні. Для перших християн було досить характерним передчуття швидкого пришествя Христа та кінця світу, в цьому контексті символ допомагав їм наблизитись до майбутнього царства [Див.: 62, с. 35]. Першими християнськими образами стали настінні розписи катакомб – підземних приміщень, де збирались християни для богослужіння і де вони також здійснювали поховання померлих та мучеників. Настінні зображення мали сюжетний характер та часто використовували античні мотиви, які переосмислювались через призму християнського вчення. Ці зображення разом з символами були наочною проповіддю. Символізм персохристиянського мистецтва набагато глибший, ніж проста зашифровка зображень, він відкривав багатозначність буття, учив

глибині сприйняття життя. Персохристиянське мистецтво на перший погляд здається дуже простим, але в ньому, як у зерні, схований весь наступний розвиток європейського мистецтва.

Зазначимо, що зображення Христа у вигляді агнця в катакомбному розписі зустрічається досить часто. Перші зразки датуються початком II століття [Див.: 62, с. 47]. Агнець часто зображувався зі знаряддями пастуха, для такого зображення підставою були слова Апокаліпсиса: «Агнець буде пасти їх та водити на живі джерела води» (Апок. 7:17) [14]. Образ біблійного агнця доповнювався також зображенням на скелі, з підніжжя якої б'ють чотири джерела – символи чотирьох євангелістів. Агнець, що в композиції символізував Христа, був, як правило, більшого розміру, а до нього сюжетно спрямовувались інші агнці, які символізували апостолів чи просто християн. На пізніших зразках такої символічної іконографії, наприклад, мозаїки Равенни, які датуються IV століттям [Див.: 42, с. 122], агнець зображений з німбом та хризмою. Це зроблено для більшої наочності ототожнення його з Христом. Хризма і є, власне, монограма імені Христа, яка складається з двох грецьких букв «Х» (хі) та «Р» (ро). По краях монограми часто поміщались ще дві грецькі букви «α» і «ω», вони були в більшості випадків меншого розміру, а їх символічне навантаження базується на словах з Апокаліпсису, в яких промовляє Бог, визначаючи себе початком та кінцем світової історії: «Я є Альфа та Омега, початок та кінець, промовляє Бог, Який є і був і прийде, Вседержитель» (Апок. 1:8) [14]. Хризма набула широкого поширення в епіграфіці, на рельєфних саркофагах, мозаїках і вважається, що вона виникла ще в апостольські часи [Див.: 56, с. 76].

Разом з інтерпретацією агнця як образу Христа, часто зустрічається ще один символізм, де агнець має інше значення – це образ доброго пастиря. В композицій «Добрий Пастир» Христос зображується у вигляді юного пастуха, який тримає на плечах ягня, в цьому контексті акцентується

соте́ріологічне значення Христа як спасителя для агнців – його послідовників. Даний символізм базується на словах Євангелія, де Христос вказує на себе як на доброго пастиря: «Я є пастир добрий: пастир добрий покладає життя своє за овець. А найманець не є пастир, якому вівці не свої, бачить вовка, що приходить та залишає вівці і втікає; і вовк розкрадає вівці і розганяє їх. А найманець біжить, тому що найманець і не піклується про овець. Я є пастир добрий; і знаю Моїх і Мої знають Мене. Як Отець знає Мене, так і Я знаю Отця; і життя Моє покладаю за овець» (Ін. 10:11 – 16) [14].

Для християнських авторів також було характерно називати Христа пастирем, так Климент Олександрійський називає його: «пастир розумних овець та пастир царських овець» [56, с. 35]. Єпископ Аверкій Ієрапольський поєднує ці два образи та на своїй нагробній плиті велить написати: «учень Пастиря Агнця» [56, с. 37]. Як вже зазначалось вище, дана літературна метафора стала джерелом образу доброго пастиря та широкого спектру варіацій цього образу. Частіше за все домінувало зображення Христа у вигляді безбородого юнака (відчувається паралель з еллінським ідеалом краси) з достатньо коротким волоссям та правильними рисами обличчя, що одягнений у туніку, підперезаний та має посох або флейту – традиційні атрибути пастуха і тримає на плечах вівцю. Зустрічається доповнена композиція з собакою та глечиком молока. Ряд дослідників схиляються до того, що даний образ багато в чому перекликається з Давидом – власне, з роду якого і був Христос. Цей чи не найвідоміший єврейський цар також був пастухом та зійшов на трон у молодому віці. Варто зазначити, що образ доброго пастиря має свої витоки в античному мистецтві, адже ранньохристиянське мистецтво оперувало візуальними образами античної міфології. Дуже подібну форму зображення мали два боги греко-римського світу це – Гермес Кріофор та Орфей. Найбільш відоме мозаїчне зображення доброго пастиря в мавзолеї Галли Плацидії (Равенна, Італія), що датується

440-ми роками, має певний вплив теми зображень Орфея. Більш поширені скульптурні композиції практично повністю повторюють позу Гермеса. Дослідник мистецтва римських катакомб Микола Покровський відзначав: «Подібність у цьому плані є настільки значною, що ставить дослідників у скрутне положення: як відрізнити християнське зображення Доброго Пастиря від язичницького» [56, с. 3].

Слід зазначити, що для ранньохристиянського мистецтва зображення Христа в образі доброго пастиря мало особливе значення. Добрий пастир не є портретним зображенням, але це був певний крок від повного символізму до сучасної іконографії. Відомий дослідник християнської літургічної традиції О. Шмеман, розмірковуючи над цим питанням, пише: «Рання церква не знала ікони в сучасному її догматичному значенні. Початок Християнського мистецтва – живопис катакомб – носить символічний характер. Він схильний зображати не стільки божество, скільки функцію божества. Добрий Пастир саркофагів та катакомб не тільки не образ, але і не символ Христа – він візуальне ознаменування того, що Спаситель спасає» [74, с. 246]. Перші відомі зображення Доброго Пастиря датовані II століттям. До цього періоду відносяться його зображення в Римських катакомбах, наприклад, катакомбах Каллікста та катакомбах Домітілли. Цікаво зазначити, що вони практично паралельно зображувались поруч з іншим символом Христа – агнцем. Таким чином, можна констатувати, що символіка агнця була досить різноманітною. На одних композиціях він символізував Христа, його спокутну жертву, а на інших – християн, яких «пасе» Пастир Добрий. В 210 році відомий християнський апологет Тертуліан свідчив, що бачив зображення Доброго Пастиря на євхаристичних чашах та світильниках [Див.: 30, с. 87]. За весь період II – IV століть цей образ був чи не єдиним зображенням Христа в людському вигляді.

Значних змін зазнало християнство після 313 року, коли імператором Костянтином воно було проголошене дозволеною релігією. Зміни торкнулись

практично всіх аспектів життя християнської церкви. Перш за все вона стала масовою. Велика кількість людей почали проявляти свої симпатії до християнства, маючи для цього різну мотивацію, але далеко не завжди вона вичерпувалась справді глибокою вірою та мала досить міцне підґрунтя. Номіналізм в церкві вчорашніх язичників став причиною появи нових тенденцій, а з іншої сторони реалізації цих тенденцій сприяє офіційне визнання християнства державою. Більше немає необхідності ховатись по нічних зібраннях, використовувати масу символіки, яка була зрозуміла відносно вузькому колу посвячених та всіляко приховувати своє приналежність до християнства. Таким чином, IV століття стає початком руху до наочності, особливо у сфері церковного мистецтва. Починають розвиватись зображення з меншим символічним навантаженням та більшою безпосередністю. Починають складатись інші варіанти іконографії. Правда, Добрий Пастир продовжує сприйматись як найбільш чистий і правильний варіант зображення.

Новим етапом у християнській іконографії можна вважати рішення Трулльського собору. Собор отримав свою назву завдяки тому, що скликався під «трулами» – склепіннями імператорського палацу. Трулльський собор ще по-іншому називають П'ято-Шостим, оскільки на двох попередніх Вселенських соборах: П'ятому (553) та Шостому (681) – не було прийнято жодних дисциплінарних постанов, то Трулльський був покликаний доповнити їх рішення. Собор відкрився 1 вересня 692 року. Три соборні постанови безпосередньо торкаються священних зображень. Правило 73 забороняє профанне ставлення до хреста, оскільки його почали зображувати навіть на підлозі, що отцями собору визначалось як неналежне, але найбільш значимим для розвитку християнської іконографії було 82 правило, яке розкривало зміст священного образу так, як його бачила церква. Текст цього правила наступний: «На деяких зображеннях знаходиться Агнець, на якого вказує перстом Предтеча, що прийнятий в образ благодаті, через закон

показуючи нам істинного Агнця Христа Бога нашого. Шануючи древні образи і символи як знамення істини, передані Церкві, ми віддаємо перевагу благодаті та істині, приймаючи її як звершення закону. Заради цього, щоб і в зображеннях очам всіх було представлено звершене, повеліваємо віднині на іконах замість старозавітного агнця показувати по людській подібності Агнця, що прийняв на Себе гріхи світу, Христа Бога нашого, щоб смирення побачити висоту Слова і згадувати Його життя в плоті, Його страждання та спасительну смерть» [57, с. 173].

Перша фраза правила вказує на існуючу в той час практику. Мова йде про ікони, де святий Іван Предтеча, зображений як людина, вказує на Христа, який зображений у вигляді Агнця. Є достеменні відомості, наприклад, археологічні знахідки, ключовими з них можна вважати так звані амули з Монці, які дозволяють стверджувати, що реалістично-антропоморфні зображення Христа вже існували. Також є багато відкритих розписів на тематику подій новозавітної історії, де теж зустрічаються ікони Христа. Проте вищезгадане 82 правило дає підстави стверджувати, що символічні образи, так поширені в донікейську епоху, зустрічались також. Стосовно географії такої практики відомий дореволюційний дослідник візантійського церковного мистецтва М. Покровський зазначає, що: «Візантійського зображення агнця, на якого вказує рукою Предтеча, до нас не дійшло жодного» [58, с. 29], а тому цілком можна припустити, що подібна практика була більш поширеною на Заході.

Як зазначалось вище, цей образ глибоко був пов'язаний зі старозавітною практикою та пасхальним іудейським агнцем. Паралель також була в тому, що, як його приготування було центральним актом богослужіння Старого завіту, так і євхаристична жертва Христа була серцевиною життя церкви християнської. Сама композиція Предтечі та Агнця була новозавітна і отці собору це не заперечували, але підставою для заборони використання цього зображення були міркування, які базувались

теж на євангельському тексті. Власне, він знаходиться в тій само главі, але для соборного рішення був використаний весь контекст. Апостол Іоанн Богослов у своєму євангельському тексті суттєво відрізняється від інших євангелістів стилем викладу. Унікальним є пролог його євангельської оповіді, який і став підставою для 82 правила Трулльського собору: «Слово плоть було, і вселилось в нас, і бачили славу Його, як славу Єдинородного від Отця, сповненого благодаті та істини... Від повного ти Його ми всі прийняли благодать на благодать, бо закон був даний через Мойсея; а благодать і істина через Ісуса Христа сталися» (Ін. 1:16-17) [14]. Оскільки істина явилась Ісусом Христом по слову апостола, то, згідно з міркуванням отців собору, належало вже не переводити її в символ, а показати в тому образі, в якому вона з'явилась. Можна сказати, що після Трулльського собору християнське мистецтво відмовилось від символічного розуміння образу Христа. Істина віднині має свій образ, оскільки в розумінні християнського богослов'я вона не ідея та не абстрактна формула, а конкретне живе лице – Христос. Собор постановив замінити символи з Старого Завіту та перших століть християнства прямим зображенням того, що вони символізували.

Відразу після завершення собору акти з його рішеннями були відправлені в Рим для рецесії римським єпископом Сергієм. Папа Сергій відмовився їх підписувати, мотивуючи свою відмову чисельними помилками та ухиленнями від віри в соборних рішеннях, ряд яких справді суперечив обрядовій практиці Римської церкви. Загалом, можна сказати, що ставлення до Трулльського собору в Римі було досить різне, але в цілому його рішення не були втілені у життя. Відповідно це пояснює, чому до нашого часу в католицькій іконографічній традиції можна зустріти зображення Христа у вигляді агнця та композицію «Пастир Добрий» з юним і безбородим Христом-пастухом, що зберіг риси подібності з Орфеєм – останнє теж забороняли правила Трулльського собору. Після нього практично на всіх

іконах Христос зображувався дорослим чоловіком з бородою. Безбороді візантійські образи теж до нас не дійшли, оскільки, як вважається, були знищені іконоборцями.

Після іконоборчого періоду композиція «Пастир Добрий» практично не зустрічається на сході, але образ турботливого пастуха з ягням на плечах продовжує актуалізуватись в богослужбовій практиці. Ця актуалізація відбувається в богослужбовому одязі єпископа, омофор якого і символізує агнця, що знаходиться на плечах пастиря. Саме з цієї причини у візантійській традиції певний час омофори зшивались з овечої шерсті для більш наглядного символізму.

Окремо варто виділити, як ознаку того, що постанови Трулльського собору пройшли повз увагу Риму, існуючу до цього часу практику західних християн виготовляти воскових Агнців, які так і називаються «*Agnus Dei*». За формою «*Agnus Dei*» – це овальні пластини вилиті з воску, які мають зображення агнця та вигравірувані роки понтифікату папи, а на зворотній стороні – зображення святих, як правило, недавно канонізованих. Спочатку «*Agnus Dei*» виготовлялись архidiaконом у Велику суботу у приміщенні Латеранської базиліки з воскової маси, яку змішували з рослинним маслом та ароматичними речовинами. Після меси Великої суботи «*Agnus Dei*» роздавались всім бажаючим. Вперше цей обряд було звершено в IX столітті. Починаючи з IX століття «*Agnus Dei*» освячуються особисто папою і ним же роздаються віруючим [Див.: 15, с. 87]. Таким чином, можна стверджувати, що древньохристиянська практика символічних зображень агнця повністю збереглася в традиції західного християнства.

Крім вищезгаданої літургічної актуалізації в омофорі, агнець як прообраз Христа актуалізується ще в Євхаристії. Саме агнцем називається літургічний хліб, на якому звершується це таїнство [Див.: 50, с. 45]. Співставлення Христа з агнцем особливо очевидно під час євхаристії і це співставлення зустрічається в текстах більшості літургій як на східного, так і

західного походження, а також у багатьох християнських гімнах, наприклад, «Велике славослов'я» та Agnus Dei. Проте найменування агнцем євхаристичного хлібу більш поширено в східній традиції, де підкреслюється його паралель з пасхальним агнцем, а західна традиція називає євхаристичний хліб просто «жертва» [34, с. 113]. У грецькій літургії апостола Якова євхаристичний хліб називається агнцем у момент його переломлення, але про особливе приготування цього хлібу не йдеться. Сучасна православна літургічна традиція передбачає спеціальне богослужбове приготування агнця, яке звершується на проскомидії, де згадуються слова пророка Ісаї про майбутню жертву месії і відповідно проводяться богослужбові паралелі з агнцем пасхальним.

Окремо варто відмітити особливу символіку агнця, якою пронизана найутаємниченіша книга Нового Завіту – Апокаліпсис. Це єдина книга пророчої тематики зі всього новозавітного корпусу святого письма. Сам автор визначає ціль її написання, як «показати – що має статися невдовзі» (Апок. 1:1) [14]. (Книга пронизана символікою, описом видінь автора, апостола Івана Богослова [Див.: 20, с. 87], та протиставленням церкви і «князя темряви».

Після настанов для малоазійських християнських спільнот, починаючи з четвертої глави, автор описує свої видіння. Одним з ключових образів цих видінь є агнець, який по-різному постає перед автором одкровення. Він зображується тут не лише принесеним в жертву за гріхи світу, а й посідаючим на престол, оскільки «достойний Агнець прийняти силу, і багатство, і премудрість, і честь, і славу, і благословення». (Апок. 5:9) [14].

Безумовно, це символ Христа, який постає в текстах Апокаліпсису одночасно як жертвний агнець і як «лев від коліна Іуди» (Апок. 5:5) [14]. (Іуда – один з дванадцяти синів старозавітного патріарха Якова, з роду якого і був Христос). Автор Апокаліпсису описує агнця, який звершив на землі справу спасіння і наділений владою від Бога виконувати Божественні

передвизначення про майбутню долю світу та долі праведних і нечестивих, а також вести есхатологічну боротьбу з силами зла. Агнцю кланяються: «Всяке творіння, що знаходиться на небі, і на землі, і під землею, і на морі, і все, що в них» (Апок. 5:13) [14]. Можна сказати, що видіннями Апокаліпсису в ранньохристиянському богослов'ї завершується процес ототожнення Христа та його служіння з старозавітним жертвним агнцем. Апокаліпсис використовує мову виключно символів. У символах текст одкровення зображує всю сотеріологічну місію Христа і не лише в рамках земної історії. Звичайно, образи Апокаліпсису потребують певного догматичного перекладу, оскільки поза цим контекстом їх тлумачення може бути довільним і далеким від християнських концепцій. Агнець на сторінках одкровення постає інколи в досить незрозумілому, на перший погляд, вигляді. Так, приміром, в одному з видінь, він має сім рогів та сім очей. Міра і образ сприйняття Апокаліпсису, крім науково-екзгетичного підходу, ще залежить від налаштованості читача на певний рівень сприйняття. Пророча книга потребує і відповідного символічного тлумачення та розуміння. Згідно з християнською концепцією тлумачення Апокаліпсису, його головна та єдина тема – в заклику мужньо перенести перипетії історії, бо вона є способом реалізації царства Христа-Агнца у бутті Всесвіту.

Власне, видіння автора одкровення надихнули перших християнських митців на характерні варіації зображень агнца. Приміром, такі композиції, як: «Агнець з хрестом», «Агнець знімає печаті», «Агнець якому поклоняються 24 старці» – це все образи з Апокаліпсису.

РОЗДІЛ 3

САКРАЛЬНІСТЬ СИМВОЛУ ХРЕСТА

Досліджуючи ідею агнця у Святому Письмі та ранньому християнстві не можливо оминати сам символ страждання. В часи римського панування на теренах іудейської держави хрест виступав знаряддям катувань. Виходячи зі сказаного, стає зрозумілим, що символ хреста має свої витoki ще з досить давніх часів. Так, у Євангелії від Св. Матвія можна знайти такі рядки: «І хто не візьме свого хреста і не піде за Мною слідом, той Мене недостойний» (Мф. 10:38) [14]. У цьому уривку мова йде саме про внутрішній хрест, а не хрест як символ. Адже віруючий має йти услід за Христом, а цей шлях не є легким. Про те ж саме йдеться і в наступних словах: «Промовив тоді Ісус учням своїм: “Коли хоче хто йти вслід за Мною, хай зречеться самого себе і хай візьме свого хреста та йде вслід за Мною”» (Мф. 16, 24) [14].

Про це говориться й у Євангелії від Св. Марка: «І Він покликав народ із своїми учнями, та й промовив до них: “Коли хто хоче йти вслід за Мною, хай зречеться самого себе, і хай візьме свого хреста та й за Мною йде!”» (Мк. 8:34) [14].

У Євангелії від Св. Луки: «а до всіх Він промовив: “Коли хоче хто йти вслід за Мною, хай зречеться самого себе, і хай візьме щоденно свого хреста, та й за Мною йде”» (Лк. 9:23) [14]. Всі чотири уривки із Євангелія свідчать, що не лише Христос перетерпить смерть, а й усі ті, що бажають слідувати за ним, повинні зректись самих себе. Хрестом тут називається найганебніша смерть, бо не було гіршої смерті, ніж смерть на хресті. Тому Христос каже, що той, хто бажає бути учнем його, повинен умерти саме такою смертю.

Також символ хреста простежується у посланнях. Так, у першому Посланні Св. Апостола Павла до Коринтян зустрічаємо такі слова: Бо Христос не послав мене, щоб хрестити, а звіщати Євангеліє, і то не в мудрості слова, щоб безсилим не став хрест Христа (1 Кор. 1:17) [14]. Хрест

став для християн знаменням спасіння й сили Божої. Саме служіння хреста полягає не лише в хрещенні інших людей. У Новому Завіті слово «хрест» означає не тільки знаряддя смерті, а й усю справу Спасителя.

У посланні Св. Апостола Павла до галатів: А щодо мене, то нехай нічим не хвалюся, хіба тільки хрестом Господа нашого Ісуса Христа, що ним розіп'ятий світ для мене, а я для світу (Гал. 6:14) [14]. У цьому значенні під хрестом розуміється спокутна жертва сина Божого на хресті. Однак, як зазначає Д. А. Холдейн, не слід думати, що хрест Христа – це той матеріальний хрест, на якому страждав Ісус. Цей хрест став об'єктом ідолопоклонницького шанування. Мова йде не про шматок дерева у формі хреста, а про вчення про Сина Божого, який помер на хресті [Див.: 71, с. 332]. Павло розглядав хрест як центр, звідки походить будь-яке духовне та небесне благословення, тому він може хвалитися лише ним. Хрест не лише слугував основою гордості Павла, але і його надією.

У посланні Св. Апостола Павла до ефесян: «І хрестом примирити із Богом обох в однім тілі, ворожнечу на ньому забувши» (Еф. 2, 16) [14]. Ці слова можна тлумачити як певне примирення людей з Богом через спокутну смерть Ісуса Христа, Який помер за всіх. Тобто, він зруйнував ворожнечу людей з Богом, а хрест виступає синонімом Христа.

У посланні Св. Апостола Павла до колосян: «І щоб Ним поєднати з Собою все, примиривши кров'ю хреста Його, через Нього, чи то земне, чи то небесне» (Кол. 1:20) [14]. Мається на увазі, що благословення Боже в тім, щоб через Христа примирити із собою все. І тут повнота Христа ефективно проявила себе у справах та результатах. Слово «примирити» апостол Павло навмисно використав, щоб у згаданому контексті підкреслити момент повернення стосунків людини з Богом. Слово «кров'ю хреста його» свідчить про історичні події, які відбулися на горі Голгофі, де був розіп'ятий Ісус із Назарета, що його кров текла з-під тернового вінка та із ран від цвяхів [Див.: 67, с. 59].

У посланні Св. Апостола Павла до Євреїв: «Дивлячись на Ісуса, на Начальника й Виконавця віри, що замість радості, яка була перед Ним, перетерпів хреста, не звертавши уваги на сором, і сів по правиці престолу Божого» (Євр. 12:2) [14]. У даному випадку хрест виступає символом перемоги Христа над смертю.

Переповідаючи тексти Нового Завіту, зазначимо, що результатом страстей Христових був світанок, і морок іудейського полону закінчився, тоді для світу назавжди запалав новий день. Ісус поніс Свій хрест. У цьому Він теж бачив глибокий символ – не тільки римського гніту, а й заповіданого Ним шляху любові і миру, шляху ураження, що веде до перемоги.

На відміну від дій Ісуса в Храмі і на Таємній Вечері, хрест – символ не тільки діяльності, але і пасивності. Не тільки дії, а й страждання. Хресту судилося стати символом перемоги, але не перемоги фарисеїв, Іуди, Пілата, Кесаря. Хрест став символом і засобом перемоги Бога. Так, Христос помер за всіх грішників, і воскрес для виправдання всіх, маючи всі засоби і для людського спасіння.

Наведений ряд прикладів, де зустрічається тема хреста і які досить схожі між собою, підтверджують тлумачення хреста як провідного символу християн. Бо ж новозавітне сприйняття хреста є важливим для подальшого розуміння та осмислення цього символу. До того ж можна спостерегти, що воно постає дещо прихованим, утаємниченим. Розширення його семантики починається від міфологічних уявлень та розумінь і рухається до біблійного наповнення цього символу.

Як зазначає дослідник Д. В. Арабаджі, хрест – це не знак життя, це саме життя і це не обоження хреста, не заміна тварного абсолютним, а шанування життя, що символічно дане в творінні. Ми говоримо про Ієрофанію про явлення життя священного в хресті, а точніше про Теофанію – про явлення Божественного життя в хресті [Див.: 5, с. 33]. Ці слова є підтвердженням

того, що слово «хрест» не є пустим, а має свій корінь в бутті і може бути наділений сакральним змістом.

Також слід сказати, що протягом перших трьох християнських століть хрест, а тим більше Розп'яття, не зображувалися. Їхню роль виконували приховані хрести: монограми імені Христа і різноманітні символи, які відображали християнське вчення. До них, до прикладу, можна віднести хоча б хрест, який пізніше буде називатися Андріївським.

Вже із середини IV століття після відміни хресної страти і поширення християнства приховані зображення хреста поступаються місцем явним. Вони з'являються в побуті, в церковному культі спочатку без зображення Розп'яття. До цього періоду можна віднести три види хреста: *Тау* хрест – триконечний (найдавніша форма хреста); *грецький* – чотирикінцевий з рівними балками і *латинський* хрест – чотирикінцевий, у якого вертикальна балка довша від горизонтальної.

Взагалі, у християнській літературі «хресту» та «розп'яттю» відводиться важливе місце через обставину смерті Христа та очікувань його учнів. Щоб усвідомити та зрозуміти сенс розп'яття в давньому світі, необхідно знати механізм самого способу страти і як вона впливала на жертву.

Зазначимо, та обставина, що Христос помер на хресті, обумовлюється символічним значенням, яке властиве хресту і яке завжди визнавали за ним усі традиції. Тому сам хрест можна розглядати як похідний від його символічного значення.

Відкритим залишається питання, як історично склалося і якими подіями супроводжувалося, що священний знак язичників трансформувався у християнську релігію і став її невід'ємним символом? На сьогоднішній день існує думка, що ніби перші християни вважали хрест священним символом. Але така думка, зазвичай, буде спростована, бо хрест вшановувався християнами не завжди. Так, з цього приводу дослідниця

А. Нейхардт зазначала: «При вивченні даного питання з'ясувалося, що ранні християни не тільки не шанували хрест, а й ненавиділи і зневажали його ... Ранні християни з ненавистю ставилися до хреста, що послужив знаряддям приниження, страждань і смерті їх легендарного вчителя – Бога» [54, с. 29].

Відомо, що Іоанн Златоуст називав хрест важелем, що підносить людство з його нікчемності та вбогості до нового способу буття відкупленої та обоженої людини. Він також порівнює хрест зі смолоскипом, який, як світло, проганяє темряву цього світу. На його думку, цей знак ще за часів наших попередників мав і тепер має силу відкривати зачинені двері.

На думку В. І. Лубського, спочатку Христос зображується символічно, у вигляді агня (ягнятка) або риби, згодом – у вигляді доброго пастиря, що несе стомлену вівцю на плечах [48, с.156]. Пізніше з'являються малюнки Христа з хрестоподібним знаком на голові: саме так за стародавнім звичаєм зображувалися язичницькі божества зі знаком безсмертя і вічності.

Взагалі графічне позначення знаку хреста походить від схематичного зображення птаха, який летить, оскільки у давній міфології сонце ототожнювалося саме з ним.

Так, у християнстві хрест є могутнім символом освячення й очищення, символом Нового Завіту, символом перемоги життя над смертю. Це святий знак відкупку, яким церква все розпочинає, благословляє і освячує. Саме тому йому належить перше місце серед християнських символів. Відомо, що хрест у християнстві прийнято ще називати знаком знаків. Однак це поширюється лише серед самих християн.

Відмітимо, що християнами протягом багатьох сторіч використовувалися більше ніж 400 форм хреста. Дослідник С. Шаправський, наголошує: форма однієї частини хреста, як і форма основної частини двочастинного хреста, може бути різною [Див.: 72, с. 93].

Згідно з цим існують такі форми:

- прямолінійна (з прямими кутами між поперечками). Вона максимально близька до історично достовірної форми хреста, на якому був розп'ятий Ісус Христос;
- з поперечками, що розширюються – символізують ніби промені світла, життя;
- часто у центрі розміщують коло, або хрест вписують у коло. У стародавні часи коло символізувало сонце, у хресті ж це служить символом того, що церква називає Христа Сонцем Правди;
- з квадратом або ромбом у центрі. Квадрат символізує чотири земні стихії, засвоєні Христом при втіленні. Окрім цього чотири кути квадрата є образом Євангелій і чотирьох євангелістів;
- з лілієподібними кінцями балок. Лілія є символом підступності, тривоги про земний світ;
- з трикутними кінцями балок – символізують Трійцю;
- хрест, який зацвів.

Однак, лише цими формами хрест не обмежується, існує безліч інших форм. Відомо, що окрім цього існує навіть певний символізм кольорів хреста і різних елементів на хресті. Такі здвоєні елементи можуть символізувати Боголюдську природу Христа, трикутник і потроєні фігури символізують трипостасність Бога. Дванадцять елементів служать символом дванадцяти апостолів.

Як існують різні форми хреста, так і існує багато його видів: Латинський, Грецький, Альфа і Омега, Патріарший, Папський, Голгофський, Якірний хрест, Кросліт, Св. Андрія, Тау, хрест Святого Петра, хрест євангелістів, Архангельський хрест, Православний хрест Голгофи, хрест «накупольний» з півмісяцем і хрест «трилистий» та інші – всі вони суттєво між собою різняться. Коротко ж про кожний можна зазначити:

- Латинський хрест – найбільш поширений християнський символ на заході. Такий хрест прийнято називати по-різному, наприклад: хрест

Розп'яття, хрест Заходу, хрест Життя, хрест Страждання та сгux immissa. Це найбільш звична форма, яка нагадує про велику жертву Ісуса у спокутуванні гріхів усього світу. Хрест порожній, щоб нагадати про Воскресіння і надію на вічне життя.

- Грецький хрест – вважається найпростішим за формою, його ще прийнято називати сгux quadrata – чотириконечним з рівними балками. Такого плану хрести існували в багатьох дохристиянських культурах і були в першу чергу використані церквою для вираження ідеї перетворення світу. Слід зазначити, що прийняті в церковній археологічній науці назви – грецький і латинський хрест – не говорять про приналежність того чи іншого хреста до Східної чи Західної церкви, а лише визначають його пропорції.
- Хрест Альфа і Омега – хрест із буквами альфа і омега, нагадує про те, що, хоча Христос і помер на хресті за наші гріхи, тепер Він править на небесах у вічній славі.
- Патріарший хрест – Символ православної церкви, також його називають «католицьким хрестом кардинала» і хрестом з двома перетинами. Зазвичай цей церковний хрест часто несуть патріархи. Верхня поперечка представляє напис або *titulus*, поміщений на хрест Пілатом – «Ісус Христос, Цар Іудейський». Хрест був прийнятий кардиналами і архієпископами для їх ієрархічної відмінності.
- Папський хрест – офіційна емблема римського папи і не може використовуватися ніким іншим, окрім нього. Три щаблини символізують три хрести на Голгофі.
- Голгофський хрест – відомий ще як хрест сходження, на ньому зображенні три ступені християнських чеснот – віра (найвища), надія та любов.

- Якірний хрест – дана форма зустрічається у зображеннях, які малювали ранні християни на стінах катакомб. Інколи цей хрест зображували з дельфіном або двома рибами.
- Хрест Кросліт – форма хреста, сформованого з чотирьох хрестів меншого розміру, символізує поширення Євангелія у чотирьох кінцях світу. Ця конструкція спирається на ґрати, що також містять чотири додаткові хрести.
- Хрест Св. Андрія – цей хрест названий в честь апостола та покровителя Св. Андрія. Згідно традиції, Св. Андрій говорив, що не гідний померти, як Господь, і тому попросив, щоб його хрест був зроблений по – іншому. Це – символ покори і страждання.
- Хрест Тау – у своїй основі подібний до грецької літери «Т» і є найпростішим із всіх хрестів. Грецька «тау» виникла від фінікійської букви «тау», яка мала Х-видну форму і означала «знак». Він часто використовується як хрест пророцтва або хрест Старого Завіту. Його ще називають хрестом Антонія в честь засновника християнського чернецтва Антонія. Франциск Ассізький зробив цей хрест своєю емблемою на початку XIII століття.
- Хрест Св. Петра – це перевернутий латинський хрест. З IV століття він є символом святого Петра. За переказами, апостол Петро був розіпнутий на перевернутому хресті головою вниз під час правління у Римі імператора Нерона.
- Хрест Св. Ніни – християнська реліквія, хрест, сплетений з виноградних лоз, який, за переказами, Богородиця вручила святий Ніні перед тим, як направити її в Грузію.
- Болніський хрест – тип хрестів, найбільш широко відомих і використовуваних в Грузії з V століття. Використовується повсюдно нарівні з хрестом Святої Ніни.
- Хрест євангелістів – символічно зображує чотирьох євангелістів .

- Архангельський хрест символізує архангелів – заступників християнської релігії.
- Православний хрест Голгофи – біля підніжжя цього хреста поміщалися написи: «М. Л. Р. Б.» – «місце лобне розіпнутий бути», «Г. Г.» – гора Голгофа, «Г.А.» – глава Адамова. Причому вказувалося, що права Адамова кисть зображується накладеною на ліву, як здійснюється при похованні. Від підніжжя по обидві сторони хреста піднімаються тростина з губкою і спис сотника Лонгина. Поряд із ними відповідно розташовуються літери Т і К. У середньої шаблини написи «ІС» «ХС» – Ісус Христос, «Ніка» – переможець, «СН» «БЖІЙ» – син Божий, «І. Н. Ц. І.» – Ісус Назорей Цар Іудейський. На самому верху розташовувався напис «ЦРЬ СЛВИ» – Цар Слави.
- Хрест «на купольний» з півмісяцем – півмісяць символізує купіль, в якій церква охрестилася в ім'я Ісуса (Див.: Додатки – с.66).
- Хрест «трилистий» – окрім восьмиконечного на православних храмах встановлювались чотирикінцеві хрести різноманітної форми: трилисника, якоря, а іноді й трилисника, поєднаного з якорем. Хрест у вигляді трилисника є символом Святої Трійці.
- Вірменський хрест – хрест з декоративними елементами на променях (іноді нерівній довжини). Подібні за формою хрести використовувалися з початку XVIII століття.
- Коптський хрест – являє собою дві пересічені лінії під прямим кутом з розмноженими кінцями. Три кінця позначають Святу Трійцю: Отця, Сина і Святого Духа. Хрест використовується Коптською православною церквою і Коптською католицькою церквою в Єгипті.
- Сербський хрест-являє собою грецький (рівносторонній) хрест, по кутах якого зображені чотири стилізованих О і С-образних кресала. Є символом Сербії, сербського народу і Сербської православної церкви.

- Лотаринзький хрест – хрест з двома поперечинами. Іноді називається патріаршим хрестом або архієпископальним хрестом. Означає чин кардинала або архієпископа в католицькій церкві. Цей хрест є також хрестом Елладської православної церкви.

Окрім видів хреста, виділяють ще символіку кольорів хреста, яка також має своє значення. Так, білий колір символізує чистоту, непорочність і святість. Червоний – Христову кров. Жовтий – пов'язаний із золотом і є символом істини, також він символізує Божественне вічне світло і служить символом Христа – Сонця Правди. Зелений – символізує воскресіння нового життя. Синій – є символом вічності і незбагненої Божественної таємниці. Чорний символізує образ зречення від світу, скорботи про гріхи.

Із зазначеного можна простежити, наскільки сам хрест як символ був поширений багато століть тому і як він видозмінювався протягом певного часу. Йому надавалося значення не лише як символу, який має вигляд хреста, а у нього вкладався внутрішній, певним чином прихований зміст. Також уже відомо, що видів хреста існує доволі багато і деякі з них мають досить простий вигляд, однак у кожному укорінене фундаментальне та вагоме значення.

Отож, хрест упродовж багатьох сторіч трансформувався з простого знака, пов'язаного з язичницькою міфологією, у християнський знак з багатою іконографією. Від початку офіційного визнання християнської релігії цей знак набув широкого розповсюдження як символ страждань і смерті Ісуса, віри у спасіння.

Вшанування хреста, згідно з християнським ученням має свою реальну історію, де пояснюється його віднайдення та надзвичайні події, що супроводжували цей процес. Хрест, уведений церквою до її символіки, використовують у релігійних обрядах і побуті, тобто, є невід'ємною частиною християнської культури [Див.: 40, с. 100].

Оскільки символіка хреста була поширеною в усі часи, не можна оминати західну думку XVI – XIX століття, а саме часи Реформації. У розумінні хреста німецька Реформація залишалася віроповчальною, вона була зацікавлена в самому факті виправдання людини через віру завдяки смерті Христа. Хрест тлумачився з юридичної точки зору.

Слід зазначити, що хрест як священний символ християн суттєво відрізняється у православній та католицькій традиції. Зазвичай його прийнято розрізняти за такими критеріями:

- за формою;
- за розп'яттям
- за кількістю цвяхів на розп'ятті;
- за написами на хресті.

Однак у деяких підручниках можна зустріти, що Розп'яття є окремою формою хреста [Див.: 37, с. 15], тобто однією із форм, що історично склалися. Або навпаки, розп'яття є однією зі складових зображень на хресті, як було сказано вище.

Мабуть, що найпершим та найзагальнішим серед усіх розрізень є саме форма хреста, оскільки на сьогоднішній день існує певна різниця між ними.

Згідно з першим критерієм, існують різні форми хреста. У даній роботі розглядається лише три основні: чотирикінцевий, шестиконечний і восьмиконечний. Серед них найпоширенішим вважається саме чотириконечний хрест. Починаючи ще з III століття, увесь православний Схід і на сьогоднішній день вважає цю форму рівнозначну всім іншим.

Слід зазначити, що у православній традиції ми не знайдемо строго усталеної форми хреста, оскільки вона не має великого значення, а більше приділяється увага саме зображенню на ньому. У той час, як у католицизмі визнається лише чотириконечний хрест. Його ще прийнято називати латинським, римським або «immissa». На сьогодні він є найпоширенішим на

Заході. Згідно Євангелію, страта на хресті була поширена в Імперії саме римлянами і звичайно вважалась Римською [Див.: 37, с. 16].

Відзначимо, що, починаючи з III століття, коли вперше з'явилися подібні чотириконечні хрести в Римських катакомбах, увесь Православний схід донині використовує цю форму хреста як рівнозначну всім іншим. Тобто, це підтверджує думку, що у православній традиції немає чітко усталеної єдиної форми хреста, натомість у католицькій цією формою є лише чотириконечний хрест.

Незважаючи на своє велике розповсюдження, шестикінецьний хрест так само вирізняється своїми особливостями. Ця форма хреста, як і попередня, має свою історію і навіть використовувалась ще в часи Русі. У шестиконечному хресті нижня частина похилої перекладини символізує непокаянний гріх, а верхня – звільнення від покаяння.

Третя форма хреста найбільше відповідає історичній достовірності форми хреста, на якому був розп'ятий Христос. Так свідчить Тертулліан, св. Іриней, св. Юстин Філософ та інші. А коли Христос на плечах своїх ніс хрест, тоді він був ще чотирикінцевим, бо не було ще на ньому титулу і підніжжя [Див.: 37, с.18].

Дослідник С. Шаправський характеризує так восьмикінечний хрест: вертикаль із трьома щаблинами. Дві з них – горизонтальні, а третя, нижня – скошена. Верхня зображує напис, який був прибитий на Голгофському хресті – ім'я розпнутого і його провина – «Ісус Христос, Цар Іудейський». Але на хресті прибивалося ще підніжжя, тому що людські руки неспроможні витримати вагу тіла. Розпнутий не висів, а ніби стояв на хресті [Див.: 72, с. 96].

Існує інше досить схоже пояснення восьмиконечного хреста. Де надпис на верхній щабліні – ІНЦІ (Ісус Назарянин Цар Іудейський, або INRI – латиною). Під середньою перекладиною зображений надпис ΝΙΚΑ, що означає переможець. Нижня коса перекладина символізує мірило праведного,

що зважає гріхи та добродієвості всіх людей. Літери, що зображені на найвищій перекладені ІС ХС, є христороґрамою, яка символізує ім'я Ісуса Христа. Свідченням про те, що табличку прибили над головою Христа, є слова із Біблії: «І напис провини Його помістили над Його головою: “Це Ісус, Цар Юдейський”» (Мф. 27, 37) [14]. А також те, що напис був написаний трьома мовами: «Був же й напис над Ним письмом грецьким, латинським і гебрайським написаний: “Це – Цар Юдейський”» (Лк. 23, 38) [14].

Отже, за своєю формою саме восьмиконечний хрест із давніх часів вважається наймогутнішим захисником не лише людства, а й окремої людини. Можливо, це пов'язано із сакральним наповненням цього символу, що зберігся впродовж багатьох віків. Цікаво, що деякі дослідники наголошують, що багатоманітність форм хреста не породжувала великих дискусій серед різних церков та конфесій, оскільки кожна форма мала право на існування.

Щодо зображень Христа, то перші з них були єретичного та язичницького походження. Після Костянтина першим кроком до використання зображення в ортодоксальній церкві була зміна уявлень про зовнішній вигляд Христа. Гнана церква уявляла собі Ісуса як смиренного і страждаючого раба. Як зазначає Ф. Шафф, Христос вважався непривабливим, проте пізніше він перетворився в ідеал людської краси. Але цього було недостатньо, щоб уявити та зобразити постать Христа через відсутність свідчень про його зовнішність [Див.: 73, с. 234].

У зображенні розп'яття надається велике значення серед католиків та православних самому образу Христа на ньому. Слід зазначити, що протягом перших трьох століть зображали тільки знак хреста, але ніколи не зображали самого Розп'яття. Хрест був знаком перемоги, тому його оздоблювали дорогоцінним камінням. Вперше зображення Ісуса на хресті з'явилося у V столітті на дерев'яних дверях храму св. Сабіни в Римі. Христос був зображений не як страждаючий, а як переможний Бог [Див.: 37, с. 24].

Таким чином, у V столітті спостерігається перехід до зображення розп'яття Христа на хресті. Згідно з істориком Ф. Шаффом, розп'яття Ісуса на хресті ніде не зафіксовано до середини VI століття. Також воно не згадується жодним із авторів нікейського періоду [73, с. 192].

Виходячи з православного догмату Христа, безсумнівне твердження, що смерть Господа – це викуп усього людства. Саме тому знак розп'яття у православній традиції – це не смуток, а радість. У православній традиції на православному хресті Христос не вмирає, а навпаки – розкриває руки, ніби прагнучи обійняти все людство. Можна припустити, що таке розуміння бере початок як раз із V століття, коли вперше почали зображати розп'яття Христа.

Традиційне католицьке зображення розп'яття із провисаючими руками навпаки має на меті показати те, як все відбувалося, зобразити страждання і смерть Господа. У католицькій традиції зображення Христа має більш натуралістичні прикмети, а саме – відтворення його мертвим. Таким чином, образ Христа на католицькому хресті правдоподібний, у той же час – це зображення, безсумнівно, мертвої людини. У той час, як ми вже наголошували, розп'яття у православ'ї символізує радість та перемогу.

Зазначимо, що на німбі Спасителя обов'язково писали грецькими буквами ΩΟΝ – істинно суший, бо «Бог сказав Мойсею: “Я єсмь Суший”», відкривши цим самим своє ім'я, яке виражає самотність та вічність [Див.: 37, с. 28].

Щодо останнього критерію – кількості цвяхів на хресті – відомо, що у православній традиції їх було чотири. Руки й ноги були прибиті окремо. Разом з тим, у другій половині XIII століття в католицькій традиції з'являється версія трьох цвяхів. Можна припустити, що католицька церква не погоджувалася з ідеєю православ'я. У католицькій церкві зображено руки Христа, що прибиті окремо, а ноги складені разом і прибиті одним цвяхом.

Зазначимо, що це один із кількох підходів до інтерпретації символу хреста. В інших варіантах можна побачити над Христом зображення двох янголів, які плачуть, або воїнів зі списом. Втім, великі багатофігурні композиції розп'яття – це широка тема для окремого розгляду.

Таким чином, символічна роль хреста в релігійній системі не може бути зрозумілою без урахування трансформації та спеціалізації образу хреста, а також без урахування складних знакових фігур.

Хрест важливо осмислювати не суто з богословської точки зору, а й з психологічної, соціологічної, себто наукової. Звичайно, символ хреста глибший за ті прості уявлення й тлумачення, які ми собі зазвичай маємо. У цьому сенсі кожна людина може пов'язувати з розумінням хреста щось особисте та розставляти акценти. Одна людина вбачає у хресті космічний знак спасіння. Інша – бачить у хресті Ісуса Христа, який помер за неї. Хтось, зводячи погляд на хрест, знаходить у ньому розраду у власному стражданні. Тобто, це вказує на багатогранність розуміння хреста в першу чергу як символу, який все ж таки пов'язаний із людиною.

Взагалі символіка хреста настільки велика, що про неї написана не одна книга. Досить показово відмітив О. Мень: «в центрі людських духовних пошуків, неначе на перехресті всього буття, стоїть хрест» [49, с. 247].

Хрест – найдавніший символ, який колись був язичницьким, але з часом закріпився у християнстві. Звичайно, не слід забувати, що хрест завжди був тим символом, яким люди позначали свою приналежність до церкви. Для християн хрест – найвеличніша слава та сила, бо вся ця сила християн у силі розп'ятого на хресті Христа.

Зауважимо, що у християнстві хрест – найважливіший об'єкт пошанування, тому займає центральне місце у храмах, знак хреста супроводжує християнські богослужіння і молитви, натільний хрест слугує вираженням особистої віри, а надмогильний – символом майбутнього воскресіння плоті й вічного життя [Див.: 54, с. 118].

Знову ж таки, в ранній історії християнства головним був простий чотирикінцевий хрест. Але, зважаючи на те, що церква зростала та розвивалася і з перебігом розділилася на католицьку та православну, вона встановила власні погляди щодо хреста і на те, яким він має бути.

Сьогодні православний і католицький хрести мають різний вигляд, хоча обидва – мають однакову форму, яка виникла ще в дохристиянські часи. Не дивлячись на різницю у канонах та положеннях, усі гілки християнства визнають хрест як символ спасіння та спокутування, яке здійснив Христос.

Слід зазначити, що сама традиція шанування хреста в різних християнських відгалуженнях також відрізняється. Якщо православ'я хрест одухотворяє і ставиться до нього як до живого, «животворчого», то в протестантській традиції хрест виступає як символ, який не має самостійного значення для спасіння людини. Тобто, вже із зазначеного можна чітко дати характеристику символу хреста та його відмінностей у християнському світі. В одній традиції буде більше приділятися увага саме насиченості символіки хреста, особливостям його форми, написам та позначенням, а в іншій на цьому не буде акцентуватися, бо головним є саме сутнісне значення, а не зображення.

В цілому, хрест завжди осмислювався та розглядався по-новому. Навіть якщо до прикладу взяти саме «розп'яття», яке має тривалу історію і часто розглядалося багатьма дослідниками в дискусіях як емоційний аргумент. Питання розп'яття є досить складним для розуміння сучасних людей, особливо це стосується світської частини населення. Бо для віруючих християн, духовенства та церковнослужителів дане питання і взагалі хрест як сакральний символ є істиною та невід'ємною частиною їхньої віри. У сам хрест та зображення на ньому вкладається величезне навантаження різних атрибутів, які будуть позбавлені сутнісного значення без нього.

Розглядаючи питання символу хреста, не можна не згадати про таку історичну дисципліну, як ставрографія. Цей термін складається із грецьких

слів “ставрос” – хрест і “графос” – пишу. Якщо перекладати буквально, то виходить «описувати хрест». Ставрографія – це дисципліна, яка досліджує та вивчає історію і розвиток символу хреста, всі його типи та форми. Можна сказати, що ця наука існує не так давно, оскільки зародилася лише на початку XIX століття завдяки працям російських учених та священників. До представників ставрографії можна віднести професорів Київської духовної академії І. І. Малишевського, І. С. Пальмова, А. С. Уварова, М. В. Покровського та інших.

Відомо, що на початку XX століття ставрографія сформувалася як окрема повноцінна складова історичної науки і розвивалася у двох напрямках – богословському та історичному. Богословський напрям передбачав дослідження церковних переказів, явищ та чудотворінь хреста, в той час як в історичний входила церковна археологія, етнографія та ін.

Однак, зважаючи на історичні події та революції у першій половині XX століття, які були пов’язані із антирелігійністю та відокремленням церкви від держави, спокійне становище ставрографії змінилося: були зупинені наукові дослідження та заборонені видання про хрест. Через це видання зі ставрографії були нечисленними, натомість почали видаватися роботи, у яких християнські хрести тлумачилися як предмети поза християнською традицією. Через певний проміжок часу, наприкінці XX століття, знову почали видаватися праці зі ставрографії та окремі наукові публікації.

Таким чином, завдяки нинішньому масиву досліджень зі ставрографії почався розвиток та «відродження» у сфері науки, яка займається саме проблематикою символу хреста. Справді, нині з’являється велика кількість наукового, і історичного матеріалу, на який можна сьогодні опиратися не лише теологам, а й науковцям, релігієзнавцям, оскільки ставрографія розвивалася як у богословському, так і в науковому, історичному напрямках. Це засвідчує актуальність та необхідність розроблення й удосконалення тлумачення символіки хреста як основної для християнства.

Отже, проаналізувавши розглянутий матеріал, можна підсумувати, що структура хреста як священного символу християнства є досить багатогранною та складною для розуміння. Історія формування хреста як християнського символу досить яскраво відобразилася на його формах. Усі складові частини хреста мають свою функцію та історичне значення, що утворилися та дещо трансформувалися в певні історичні періоди людського життя. Хрест – це той символ, який завжди був центром та основою всього християнства. Саме тому перед нами відкритий простір для фундаментальних пошуків та відкриттів.

ВИСНОВКИ

Досліджуючи християнський символізм, не можна не враховувати, що символічне мислення є однією з властивостей християнської культури, яка постає системою символічних понять та явищ. Справді, говорячи про християнський символізм одразу виникають асоціації із зображеннями на християнських спорудах, де символізм прочитується практично всюди. Тому саме релігійне мистецтво – літургія, скульптура, архітектура – не можливе і не уявляється без символічності.

У даному дослідженні були спроби відокремитися від богословсько-теологічного тлумачення релігійного символізму, оскільки в таке розуміння вкладалася певна наукова новизна. Спираючись на ряд відомих праць, можна побачити, що такий підхід є досить складним, оскільки спочатку саме богослови та теологи, священнослужителі та узагалі духовенство першими вивчали цю проблему, що була актуальною й раніше. Бо ж як частина християнського богослов'я і християнського світогляду, символи акумулювали в собі саму сутність християнства й органічно увійшли в систему богослужіння.

Назагал християнська символіка впродовж свого існування постійно піддавалася різному тлумаченню, доповненням, змінам, що врешті - решт призвело до певних суперечностей, які відображають відмінності, що існують між різними конфесіями. Усі християнські символи постають у формі текстів, кожен з яких має свою структуру, зміст та сенс.

Велику увагу у роботі приділено образу агнця у біблійних рукописах та давньохристиянській символіці, який має унікальну історію та досить символічно навантажене тлумачення. Вперше на сторінках Біблії агнець згадується як жертвна тварина ще з часів Авраама. Найбільше обрядове значення агнець починає набувати після встановлення свята Песах – старозавітної Пасхи. Головним обрядовим компонентом цього свята було принесення в жертву та поїдання агнця. У Старому Завіті, в допророчому

періоді, не прослідковується особливого акцентованого тлумачення пасхального агнця, обрядові особливості Пасхи виконуються як передання Мойсея та предків. Крім ритуальної пасхальної жертви, агнець в старозавітній історії широко використовується в системі храмового богослужіння, як головна жертвна тварина. У період після Вавилонського полону (V ст. до н.е.) можна помітити спроби тлумачення пасхального агнця як прообразу Месії та символу його самого, його служіння і жертви. Найбільш помітно це в книзі пророка Ісаї, цитати з якого до цього часу використовуються у християнському богослужінні.

Новий Завіт стає етапом абсолютного нового підходу до розуміння всіх подій і обрядів старозавітної історії, яка докорінно переосмислюється як прообразна. Вперше на сторінках Нового Завіту Христа ототожнює з агнцем Іван Хреститель. Після розп'яття і Воскресіння Христа в посланнях апостолів, особливо в посланнях апостола Павла, Старий Завіт разом зі своїм богослужінням та храмом, повністю стає символом і як період закону поступається періоду благодаті – Новому Завіту. Жертви Старого Завіту відмінені жертвою Христа і старозавітний символізм агнця стає очевидним.

У роботі доведено, що усвідомлення і переосмислення ключових положень християнського вчення в середовищі античної культури дає початок християнському мистецтву, яке в силу різних чинників (старозавітні заборони зображень, гоніння) експлуатує символіку Старого Завіту та образи античної культури. Одним з поширених прикладів такого процесу є зображення агнця у місцях зібрань християн та на предметах обрядово-ритуального характеру. Крім символу Христа, агнець також служив символом овець-християн, яких пасе Добрий Пастир – Христос. Ці два типи символічного тлумачення агнця в зображеннях розвивались у багатьох варіаціях та існували до Трулльського собору (692). Постанови цього собору стали новим етапом розвитку християнської іконографії, який можна охарактеризувати як рух до наочності. Цей процес почався ще в IV столітті і

був викликаний зміною положення християн у Римській імперії. Напівлегальне існування в умовах гонінь різної інтенсивності унеможливлювало розвиток наочності церковного мистецтва, а після Міланського едикту розвиток цієї наочності був викликаний необхідністю. Ця необхідність полягала в тому, що велика кількість населення, маючи різну мотивацію, проявляла інтерес до християнства і глибокий символізм його мистецтва був малозрозумілим для широкого загалу. До того ж, формулювання догматичного віровчення наштовхувало на пошук нових способів вираження догматів християнства не лише у словах, а й у фарбах.

Остаточно домінуючим рух до наочності став лише після заборони символічних зображень, особливо Христа, у вигляді агнця. Традиція східного і західного християнства по-різному ставиться до постанов Трульського собору: від, фактично, ігнорування на Заході, до повного прийняття та втілення в життя на Сході. Це і пояснює помітну відмінність у іконографічних традиціях православ'я та католицизму, де образи агнця та запозичений в античній культурі образ Доброго Пастиря є найпоширенішими.

Актуалізація образу агнця у християнстві не вичерпується однією іконографією, а має місце також у богослужбовому житті. Головним чином, це відбувається на Євхаристії і ознаменовується тим, що євхаристичний хліб називається агнець. Забутий у православній традиції образ Доброго Пастиря символічно актуалізується в богослужбовому одязі єпископа, омофор (або «палліум» у західній традиції) якого символізує ягня, яке Пастир Добрий несе на своїх плечах.

Окремо необхідно виділити символіку агнця в Апокаліпсисі. У тексті цієї біблійної книги образ Христа-Агнця широко залучається в описах видінь автора. Ці видіння глибоко символічно розкривають християнське тлумачення служіння Христа як спасителя та агнця, що добровільно приніс себе в жертву за спасіння людей.

Було виявлено цінність символу в християнській традиції та те, який зміст у нього вкладався від первісного суспільства до перших християн, у яких слово «хрест» було, образно кажучи, на вустах.

Слід зазначити, що в даній роботі йшлося про різні види та кольори хреста, відмінності, значення кожної частини, без якої символ хреста втратив би свій сенс. На прикладі ставрографічної праці «Історія розвитку форми хреста» з'ясувалося, що на сьогодні хрест не обмежується лише чотирьох, шести та восьмиконечною формою, а натомість існує велика кількість інших форм.

Так само щодо зображення самого Христа на хресті (Розп'яття), написами на хресті та кількістю цвяхів на ньому, що також пояснюють відмінність у осмисленні самого хреста в католицькій та православній традиції, певні непогодження та дискусії між ними.

Окрім цього, було актуалізовано інформацію про «ставрографію» – наукову дисципліну, яка зосереджена та спрямована на дослідження хреста в його історичному розвитку. Підкреслено, що цю дисципліну можна сміливо назвати унікальною та специфічною, завдяки якій дуже багато зроблено в галузі дослідження християнської символіки хреста. Однак при тому залишається ще відкритий простір для нових наукових пошуків, осмислень і відкриттів, оскільки релігійні символи для пересічних людей залишаються дещо прихованими й утаємниченими, що в свою чергу викликає зацікавлення та бажання знати більше.

Назагал християнська символіка впродовж свого існування постійно піддавалася різному тлумаченню, доповненням, змінам, що врешті - решт призвело до певних суперечностей, які відображають відмінності, що існують між різними конфесіями. Усі християнські символи постають у формі текстів, кожен з яких має свою структуру, зміст та сенс.

Виходячи з того, що сам термін «християнська символіка» дуже загальний, ми виявили, що на практиці розрізняють біблійську символіку,

серед якої виокремлюють символіку католицизму, православ'я та протестантизму, які мають як спільні, так і відмінні риси.

Як наслідок вирішення поставлених завдань, було проаналізовано різні визначення поняття релігійного символізму, проаналізовані біблійні тексти Старого та Нового Завіту, які містять описи сакрального використання символу агнця та символу хреста, проведений порівняльний аналіз між тлумаченням образу агнця характерним для традиції древньої церкви та сучасною церковною практикою, проаналізовано історичний розвиток форм символу хреста, призначення символів у сучасному християнському світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Аверинцев С. С. Софія – Логос: словник / С. С. Аверинцев. – 2-е вид. – К.: Дух і Літера, 2004. – 664 с.
2. Аврелий Августин. Исповедь. / Аврелий Августин; [пер. Ю. Мушак]. М.: Основы, 1991. – 222 с.
3. Андри Де Любак. Католичество. М.: «Христианская Россия». – 2005. – с. 240.
4. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком, искупление, материалы второго международного симпозиума христианских философов. СПб.: «Высшая религиозно-философская школа». – 1999. – с. 281.
5. Арабаджи Д. В. Между сакральным и профанным: [сб. статей] / Д. В. Арабаджи. – Одесса: Друк, 2009. – 224 с.
6. Баешко Л. С. Большая энциклопедия символов / Л. С. Баешко, А. Н. Гордиенко, А. Н. Гордиенко / под ред. О. В. Перзашкевича. – М.: Эксмо, 2009. — 304 с.
7. Барон Й. Крест и христианство: теология Креста для человека, Церкви и ее единства. / Й. Барон. – СПб.: Алетейя, 2007. — 341 с.
8. Барсов М. В. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению четвероевангелия. Т. 1. – СПб.: Синодальная типография, 1893. – 807 с.
9. Барт К. Мгновения. М.: «Библейско-богословский институт святого Апостола Андрея». – г. 2006. – с. 139.
10. Бачинин В. А. Малая Христианская Энциклопедия в 4 т.: Религиозная философия, Т. 1. / В. А. Бачинин. – Шандал, 2004. – 359 с.
11. Бачинин В. А. Символ, аллегория и метафора в языках сакральных и художественных текстов. — [электронный ресурс]. <http://www.archipelag.ru/authors/bachinin/?library=1653>.

12. Бейли Г. Потерянный язык символов / Г. Бейли. — М.: Ассоциация Духовного Единения «Золотой Век», 1996. — 348 с. — Серия «Символы».
13. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Новый Завет. Т. 7: Первое и Второе послание к Коринфянам / Пер. с англ., греч., сир. Редактор тома Джеральд Брей / Редакторы русского издания тома Ю. Н. Варзонин и С. С. Козин. — Тверь: Герменевтика, 2006. — 512 с.
14. Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. К., 2004.
15. Большая Советская энциклопедия (в 30 т.) Гл. Ред. А.М. Прохоров. Изд. 3-е. М.: «Советская энциклопедия», 1976. Т. 23. Сафлор — Соан. 1976. — 640 с.
16. Боннке Р. Искупление, романс искупительной любви. Киев: «Фарес». — 2005. — с. 31.
17. Булгаков Сергей. Агнец Божий. М.: «Общедоступный православный университет основанный протоиереем Александром Менем». — 2000. — с. 463.
18. Вагнер Г. Обряды Католической Церкви / Г. Вагнер. — М., 1995. — с. 378.
19. Василенко Л. И. Краткий религиозно-философский словарь. М.: «Истина и Жизнь».- 2000. — с. 240.
20. Всемирная энциклопедия: Философия / Глав. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор. — 2001. — с. 1312
21. Гайслер Л. Норман. Энциклопедия христианской апологетики. СПб.: «Библия для Всех». — 2004. — с. 1184.
22. Гатри Д. Введение в Новый Завет. / Д. Гатри. - М., 2004. — с. 467.
23. Генон Р. Символика креста / Р. Генон. — М.: Прогресс-Традиция, 2008. — с. 704.
24. Гладков Н. Толкование на Новый Завет./ Н. Гладков. - М., 2004. — с. 557.

25. Гнида И. С. Сияющий Христос. / И. С. Гнида. – СПб.: «Библия для Всех». – 2003. – с. 558.
26. Грюн А. Хрест / А. Грюн; (пер. з нім. Н. Лозинська). – Львів: Місіонер, 2007. – 112 с.
27. Гумилевский И., протоиерей. Учение Святого Апостола Павла о душевном и духовном человеке. Киев: «Пролог». – 2004. – с. 203.
28. Гьюзи Т. От символа к таинству / Т. Гьюзи // Современное католическое богословие: хрестоматия. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2007. – С. 498-511.
29. Десницкий А. Жертвы Ветхого Завета. / А. Десницкий. – М., 2000. – с. 487.
30. Дидон А. Иисус Христос т. 1. М.: «Терра». – 1998. – с. 395.
31. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008. — 464 с.
32. Дмитриевский И. И. О прообразовательном значении Ветхозаветных жертв. / И. И. Дмитриевский. – М., 2002. – с. 388.
33. Донини А. У истоков Христианства / А. Донини.- СПб., 2005.- с. 456.
34. Дунс Скот Иоанн. Избранное. М.: «Издательство Францисканцев». – 2001. – с. 576.
35. Дюлей М. Християнські символи: Катехиза та Біблія (I – IV ст.); / М. Дюлей; [пер. з фр. М. Горішньої]. – Львів: Свічадо, 2010. – 232 с.
36. Епископ Александр (Семенов Тян-Шанский). Православный катехизис. Киев: «Пролог». – 2003. – с. 194.
37. Иларион (Алфеев), митр. Православие / митр. Иларион (Алфеев). – М.: 2010. – с. 698.
38. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. соч. — СПб., 1913. — Т. 1. — 204 с.
39. Иоанн Кронштадтский. Христианская философия. М.: «Издательский отдел московского патриархата». – 1992. – с. 212.
40. История развития формы креста. Краткий курс православной ставрографии. М.: 1997. — 39 с.

41. Керн Л. А. Сакральный символизм христианской (православной) культуры. / Л. А. Керн // Вестник Нижневарттовского государственного гуманитарного университета. Вып. №2, 2010.
42. Кернер Т. А. Символы и их скрытые значения / Т. А. Кернер. — М.: Мартин, 2010. — 160 с.
43. Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: «Библия для всех». — 2001. — с. 919.
44. Колпакова Г. С. Искусство Византии. / Г. С. Колпакова. // Ранний и средний периоды. — СПб, 2005.- с. 467.
45. Лазарев В. Н. История византийской живописи / В. Н. Лазарев. — М., 2004. — с. 675.
46. Лопухин А. П. Толковая Библия/ А. П. Лопухин. — СПб., 1904. — с. 787.
47. Лосев А. Ф. Знак, символ, миф / А. Ф. Лосев. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. — 480 с.
48. Лубський В. І., Релігієзнавство / В. І Лубський, В. І. Теремко, М. В Лубська. // Підручник. — К.: «Академвидав», 2002. — 432 с.
49. Мень А. Библиологический словарь. Т. 3 М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. — 526 с.
50. Михайлов В. Католический крест / В. Михайлов. // [Электронный ресурс]. — Режим доступа :http://www.vmikhailov.ru/lp/catholic_cross/.
51. Мойсеєнко В. С. Хрест із півмісяцем – вічні символи. Ілюстрована історія символів України / В. С. Мойсеєнко. — К.: «ОРАНТА», «Майстерня книги», 2006. — 128 с.
52. Муретов С. Исторический обзор чинопоследования проскомидии / С. Муретов.- М., 1995. — с.548.
53. Мэйчен Дж. Г. Учебник греческого языка. М.: «Российское Библейское Общество». — г. 2000. — с. 220.

54. Нейхардт А. А. Происхождение креста / А. Нейхардт. – М.: «Совет. Россия», 1975. – 56 с.
55. Нисан М. Полная история Песах. / М. Нисан. – М., 2005. – с. 464.
56. Остащук І. Б. Християнський сакральний символізм: релігієзнавчо-філософський дискурс: монографія / І. Б. Остащук. – К.: Автограф, 2011. – 288 с.
57. Остащук І. Релігійна символіка: Навчальний посібник.- 2-ге вид., випр. і доп. Рекомендовано Міністерством освіти і науки України як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів (лист № 1.4/18-Г-2701 від 15.12.08) / І. Остащук. – Івано-Франківськ: Видавець Третяк І. Я., 2009. — 272 с.
58. Покровский А. И. Крест, [Происхождение и история религиозного символа] // М. – Л., Огиз-Мол. Гвардия, тип. «Мол. Гвардия» в Лгр., 1931. – 40 с.
59. Покровский Н. Живопись катакомб: Памятники искусства и иконографии в древнехристианский период. // СПб: 2000. // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Article/pokr_jiv.php
60. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. М., 2003 (репринт).
61. Ставрографический сборник. Книга II: Крест в Православии. Сборник статей. – М : Изд-во Московской Патриархии и «Древлехранилище», 2003. – 372 с.
62. Стотт Дж.. Крест Христа. Черкасы: «Смирна». – г. 2003. – с. 575.
63. Терновский С. А. Библейская старина / С. А. Терновский. – СПб., 1900. – с. 367.
64. Топоров В. Н. Крест // Мифы народов мира. — М.: Советская Энциклопедия, 1982. – Т. 2. К-Я. – С. 12 – 14.

65. Уваров А. С. Древнехристианская символика / А. С. Уваров. // М.: 1999. – с. 345.
66. Уваров А. С. Христианская символика / А. С. Уваров. – СПб.: Алетейя, 2001. — 256 с.
67. Успенский Б. Семиотика иконы / Б. Успенский. – М., 1995.
68. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви / Л. А. Успенский. – М., 1997.
69. Флоренский П. А. Иконостас/ П. А. Флоренский. – М.: Искусство, 1995. – 254 с.
70. Хайко К. Комментарий к Библии: Послание колоссянам / Пер. с нем. – СПб.: Свет на Востоке, 2003. – 240 с.
71. Холдейн Д. А. Послание к Галатам. Пояснительный комментарий: [Пер. с англ.]: – Одесса: Христианское просвещение, 2007. – 344 с.
72. Шаправський С. А. Символіка християнської культури: навч. посіб. Нац. ун-т. «Остроз. акад.», Гуманіт. ф-т, кафедра релігієзнавства. — Острог: Нац-ун-т «Остроз. акад.» 2012. – 127 с.
73. Шафф Ф. История христианской церкви в 6 т. Т. 3 – СПб.: Библия для всех, 2007. – 690 с.
74. Шмеман А. Исторический путь Православия / А. Шмеман. – Париж, 1989.
75. Элиаде М. История веры и религиозных идей / М. Элиаде // Т. 3. М.: «Критерий». – 2002. – с. 487.
76. Эмблемы и символы. – 2-е, исправ. и доп. изд. с оригинальными гравюрами 1811 г. Вступ. статья и коммент. А. Е. Махова. – М.: ИНТРАДА, 2000. – 262 с.
77. Юнг К. Г. Архетип и символ // Серия: Страницы мировой философии. – Ренессанс СП ИВО-СиД, 1991.
78. Яковлев Ф. Надпись на кресте Господа нашего Иисуса Христа / Ф. Яковлев. – М.: 1846. – 317 с.

79. Eliade M. Images and Symbols. New York, 1967. Frankfort, Henri. Ancient Egyptian Religion. 2d ed. New York, 1949. – 773 с.
80. Encyclopedia of Religion and Ethics James Hastings Volume XII Suffering – Zwingli New York: Charles Scribner's Sons, 1992. – 687 с. Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://staff3.chat.ru/kresti.htm>.