

Рік заснування 2013  
Виходить один раз на рік

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації  
Серія КВ № 20448-10248Р від 11.12.2013

**Засновник бюлетеня**  
**Музей історії Десятинної церкви**

**Редакційна колегія:**

*Павло Дорошенко,  
Владислав Дятлов, Віталій Козюба,  
канд. іст. наук Олексій Комар, д-р богосл. наук Ярослав Кризина,  
Володимир Мецєряков, Ігор Носацький,  
канд. наук з держ. упр. Валентин Петрик,  
Денис Розумець, канд. іст. наук Ігор Хроненко,  
канд. іст. наук Леся Чміль, Дмитро Шевченко*

*Рекомендовано до друку Науково-методичною радою МДЦ  
(протокол № 31 від 2 грудня 2014 р.)*

**Opus mixtum** : № 2 / [ред. кол. : П. Дорошенко, В. Дятлов, Я. Кризина та ін.] ; Міністерство культури України, Музей історії Десятинної церкви. – К., 2014. – 200 с., іл.  
ISSN 2312-9697

**Редактори**

*Тетяна Клименко, Віктор Лузан, Лідія Титова*

**Оператори**

*Іван Лузан, Вікторія Цибулько*

**Дизайн та комп'ютерна верстка**

*Дмитро Щербак*

**Обкладинка**

*Юлія Кочевих, Дмитро Щербак*

**Видання здійснене за підтримки**  
**Різдва Пресвятої Богородиці Десятинного**  
**чоловічого монастиря (намісник архімандрит Гедеон (Харон))**  
**та громадського об'єднання «Україна Православна»**



Наклад 250 прим.

**Адреса редакції:**

01001 Київ-1, вул. Володимирська, 2  
Тел. 246-47-62  
e-mail: desitinnai@ukr.net  
mdch.kiev.ua

Редакція не завжди погоджується з авторами статей

ISSN 2312-9697

© Музей історії Десятинної церкви, 2014

## НАРОДНЕ СПРИЙНЯТТЯ ОБРАЗУ БОГОРОДИЦІ



**Юрій Писаренко**  
кандидат історичних наук,  
старший науковий співробітник Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди НАН України

**Коло наукових зацікавлень:**  
філософська антропологія та філософія культури,  
історія та археологія Давньої Русі

**Наталія Писаренко**  
провідний науковий співробітник  
Науково-експозиційного відділу МДЦ



**Коло наукових зацікавлень:**  
історія та археологія Давньої Русі, Давній Київ,  
охорона культурної спадщини

Первісний образ «жінки (матері)-роду-населеного місця (землі)», що еволюціонував до середземноморських Великих матерів – захисниць кордонів і покровительок міст, згодом збагатив своїм спадком образ Богородиці та створив передумови для його поєднання із Софією-Премудрістю Божою. Своєрідність сприйняття цього складного жіночого персонажа руською традицією демонструє билинний «Заспів про турів».

**Ключові слова:** билина, тури, Богородиця, місто, книга.

Первобытный образ «женщины (матери)-рода-населенного места (земли)», эволюционировавший до средиземноморских Великих матерей – защитниц границ и покровительниц городов, позднее обогатил своим наследием образ Богородицы и создал предпосылки для его объединения с Софией-Премудростью Божией. Свообразие восприятия этого сложного женского персонажа русской традицией демонстрирует былинный «Запев о турах».

**Ключевые слова:** былина, туры, Богородица, город, книга.

The primitive image of the «woman (mother)-clan territory (land)» has evolved to the Mediterranean Great Mothers – protectors of the borders and the patroness of the city, later affected the image of the Virgin and created the preconditions for its association with Sophia-Wisdom of God. Epic «Solo on wild bulls» demonstrates originality perception of this complex female character in Russian tradition .

**Keywords:** epic, wild bulls, Mother of God, the city, the book

Загальновідомо, що в народному сприйнятті християнські образи отримують нове забарвлення, яке наближує їх до традиційного місцевого середовища. У випадку привнесення стороннього, «чужого» у

старому, «своєму» шукалося щось таке, що нагадувало це нове (хоча б, самою назвою), завдяки чому створювалося враження, ніби занесене мало споконвічне автохтонне коріння.

Однією з передумов успішності адаптації була сама особливість архаїчного світогляду, котра відбилася в міфології, фольклорі, давніх пам'ятках писемності: образ, викликаний до життя певним рівнем соціального розвитку, на більш високому шаблі культури не відмирає і не відкидається, а інкорпорується в новий образ. Так, наприклад, «при виникненні нових землеробських уявлень про бога-хліб, – писала О.М. Фрейденберг, – уявлення про бога-звіра не зникає. Бог-хліб залишається і богом-звіром. <...> Мова йде про закономірний стан примітивної свідомості, яка ще не вміє долати минулого. Саме завдяки цьому закону створюється ціла різноманітна система міфу, сюжету, міфічного персонажа і всього того, що відібр'ється потім у культурі: перебирання одних і тих самих мотивів, поєднаних між собою без причинно-наслідкового зв'язку, що відрізняються лише стадіально» [84, с. 29]. Цією історичною структурою образу, як впливає із зазначеного зауваження, очевидно, можуть бути пояснені й деякі вигадливі поєднання героїв і мотивів, які, судячи з усього, були колись складовими одного образного цілого. Відповідно, увесь цей спадок традиційного образу ставав «фундаментом» для сприйняття образу привнесеного ззовні, який, утім, також мав свою структуру.

Очевидно, такий приклад симбіозу старого і нового знаходимо в досить поширеному сюжеті руських билин про розмову старої Туриці (саміці дикого бика *bos primigenius*) [73, с. 65–90; 38, с. 483–485] з її малими діточками. У своїх працях до нього зверталися В.Ф. Міллер, О.М. Веселовський, О.П. Скафтимов, Р.С. Липець, С.Ю. Неклюдов [42, с. 305–307, 312–315, 326; 41, с. 69–74; 14, с. 265–266; 33, с. 98–100; 45, с. 148–149; 44, с. 8] та ін.

Цей сюжет дійшов до нас у різному обсязі, переважно, у вигляді заспіву до билини «Василий Ігнат'євич», чи «Батыга и Василий Ігнат'євич» [52, с. 410–411 (№ 161), 597–598 (№ 194), 683–684 (№ 209); 51, с. 39 (№ 11); скорочений варіант билинного тексту: с. 352 (№ 65); 51-а, с. 221–222 (№ 37); 48, т. 1, с. 256 (№ 18), 386–387 (№ 41), 549–550 (№ 60), 602 (№ 66); т. 2, с. 292 (№ 116), 681 (№ 181); т. 3, с. 254 (№ 231), 359–360 (№ 258); 41, с. 69–70, про інші варіанти: с. 71–74; 65, с. 145 (№ 55 у «Песнях донских казаков» О.М. Листопадо-

ва); своєрідна пісенна обробка: 13, с. 570–571 (№ 484); список неопублікованих варіантів билини «Туры» як підрозділу сюжету «Василий Ігнат'євич»: 4, с. 187] та одного разу як заспів до билини «Об Илье Муромце и Ермаке Тимофеевиче» [50, с. 106–107 (№ 20)]. Слідом за В.Ф. Міллером, можемо зауважити, що в них заспів з подальшим змістом билини ніяк не узгоджується [42, с. 312; 41, с. 71]. Як окремий фрагмент билина «Тури» трапляється в архангельському запису О.Д. Григор'єва [8, с. 117–118 (№ 33)], на думку якого, ця старина є розкольничою обробкою (скороченням) старини про Василя Ігнат'євича [12, с. 649]. Однак В.Ф. Міллер наводить ще два самостійних варіанти билини про турів, записаних у Сибіру – у Барнаульському окрузі та на Колимі (де цю старину називали *шал'мою*, тобто *псальмою*, духовним віршем), тому не виключає, що цей «сибірський ізвод» також може бути відбиттям самостійної легенди, ще не прикріпленої до билини про Василя [41, с. 71, 74].

У загальних рисах поетичний переказ про турів виглядає так:

Из- под той белой березы кудреватя,  
Из-под чуднаго креста Еландиева [або  
Леванидоваго. – Ю. П., Н. П.]

Шли-выбегали четыре тура златорогие,  
И шли они бежали мимо славен Киев град,  
И видели над Киевом чудным чудно,  
И видели над Киевом дивным дивно:  
И по той стене городовья  
И ходит-гуляет душа красная девица,  
Во руках держит Божью книгу Евангелие,  
Сколько ни читает, а вдвое плачет.  
Побежали туры прочь от Киева,  
И встретили турицу, родную матушку...  
[52, № 194].

Туриця розпитує своїх дітей: «Где были ходили?» та «що, туры, там видели?» [8, № 33]. Переповівши слово в слово бачене в Києві про дівицю, вони отримують від Туриці таке тлумачення:

Уж вы глупые, туры златорогие!  
Ничего вы, деточки, не знаете:  
А ходила та Мать Пресвята Богородица,  
А плакала стена мать городовая,  
По той ли по вере Христианския, –  
Будет над Киев град погибельь:  
Подымается Батыга сын Сергеевич...  
[52, № 194].

Інші варіанти про Богородицю не згадують. За поясненням Туриці:

А не девица выходила и слезно плакала  
А плакала стена городова,  
А она свела над Киевом незгодушку:  
А наехал князь Батыга Батыгович

[52, № 161, порівн.: 52, № 209; 50, № 2; 51-а № 37; 48, т. 1, № 18, 41, 60, 66, 181, 258; т. 2, № 116, 181; т. 3, № 258. Виключення, де Туриця говорить не про плач стіни, а саме – Богородиці, див.: 48, т. 3, № 231; 51, № 11].

У подальшому змісті билини розвивається тема навали та перемоги Василя-п'яниці над Батигою, але ні про турів, ні про «Богородицю-стіну» більше не згадується. Однак обидва сибірських варіанти – колимський і барнаульський, які, за В.Ф. Міллером, можуть, вказувати на колись окрему сибірську редакцію [41, с. 71–74], – є оригінальними, зокрема, тим, що в них Мати-Туриця закликає своїх діточок заступитися за Київ і Богородицю:

Ах вы дети мои, дети милыя,  
Заступите вы за стольной Киев град,  
И за мать Пресвятую Богородицу!

[41, с. 70 (Колыма)].

О вы детушки родимыя,  
Постойте за стольной Киев град,  
За дом Пресвятыя Богородицы  
За ту ли церковь соборную.

[41, с. 74 (Барнаул)].

Варіант билини О.Д. Григорьева вміщує детальний опис місця події, згадує про Богородицю, а головне – про більш своєрідне поводження з книгою, ніж її читання:

Уж мы видели туры стену городовую,  
Уж мы видели туры башню наугольную;  
Иза той стены из городовыя  
Выходила девица-душа красная,  
Выносила она книга евангелиё  
Да копала она книгу во сырую во землю,  
Она плакала над книгою, уливалася:

«Не бывать тебе, книга, да на святой Руси,

Не видать тебе, книга, свету белого,  
Свету белого да сонця красного»

[8, № 33].

За роз'ясненням же Туриці:

Не башня стояла да наугольная, –  
Стояла тут церковь соборная;  
Да не девица выходила, не красная, –  
Выходила запрестольня Богородиця;  
Да не книгу копала да не евангельё, –  
Да копала она веру християньскую;  
Она плакала над верой да уливалася:

«Не бывать тебе, вера, да на святой на Руси;

Не видать тебе, вера, свету белого,  
Свету белого да сонця красного...»

[8, № 33].

За нашими спостереженнями, цей варіант билини, у якому книгу закопують, трапляється лише один раз, і зазвичай дослідниками не розглядається<sup>1</sup>.

Щодо датування «київського» сюжету з книгою, то В.Ф. Міллер відділяв цей, сповнений трагічного передчуття, заспів від основного «фарсового» змісту оповіді про перемогу Василя-п'яниці над Батигою (Батием). Останню він відносив до часів Московського царства, коли вже можна було зверхньо ставитися до колишнього грізного завойовника Русі, Батия. Щодо «зачала» про турів і Богородицю, то, на думку вченого, складач билини міг його запозичити з якоїсь старовинної пісні або легенди, в основі якої лежало уявлення про те, що Київ, так само, як і Константинополь, був доручений покровительству Богородиці [42, с. 312–314]. «Легенда про Богородицю, що тужить про долю Києва, мала скластися слідом за розгромом міста Батием у 1240 році, й таким чином, ми маємо приблизну хронологічну дату принаймні для поетичної сумної картини, що відкривала собою давню історичну пісню про нашестя Батия на Київ» [42, с. 315, порівн. 326].

Якщо варіанти, у яких книга не закопується, а просто знаходиться в руках або читається, пов'язують плач «Дівиці-Богородиці-городової стіни» з іноплемянним нашестям, то в О.Д. Григорьева незрозуміло чим викликане закопування Євангелія супроводжується оплакуванням віри. Хоча варіант із читанням книги за поширеністю абсолютно переважає, утім, схилиємося до думки, що в первинно-

<sup>1</sup> Єдиним винятком, що нам трапився, було згадування цього варіанта В. Максимовим, який надихнувся ним на видання поетичної обробки руських народних балад [39, с. 6].



му варіанті заспіву, чи то окремої «старини», ішлося саме про закопування книги, причому, у зв'язку з ворожим вторгненням. Нами вже наводилося свідчення того, як у містечку Александров Гай (нині село) Саратовської області під час Другої світової війни, закопуючи книгу, жінки ворожили про перемогу і навіть отримали пророцтво перемоги [58, с. 51]<sup>2</sup>.

Завдяки наведеному реліктовому обряду пояснюється ритуал, зображений середньовічною билиною. Показане в ній закопування Євангелія, очевидно, також мало здійснюватися з метою гадання про перемогу<sup>3</sup>. Якщо в 1940-х роках «ясновидиці» віщують перемогу над загарбником, то в билині навпаки – пов'язана з потаємним знанням Туриця передрікає поразку Києва. Отже, закопування священної книги в билині не мало звичайної мети приховати «найцінніше» від ворогів. Зазначене дійство не може також вважатися символічним похованням «віри» в подобі книги, на знак кінця християнства на Русі, хоча у варіанті билини О.Д. Григор'єва, власне, цим і пояснюється плач Богородиці.

А тепер зосередимося на аналізі образів билинного заспіву про турів та їхнього між собою співвідношення. Бачимо, що в обох прикладах дійовими особами обряду, у якому книга доєднується до землі, – були жінки. При цьому образи «жінки», «дівичі», зокрема Богородиці, власне, й розумілися на Русі як уособлення «Землі-території» [79, с. 225–227; 82, с. 67–68]. Крім того, плач у різних варіантах билини або Дівичі, або самої «Городової стіни», вказує на аналогічне змішання давніх символів жінки і міста. Так, у міфах про Троянську війну збігалися образи Єлени і Трої [84, с. 67–68]. У біблійній традиції міста Вавилон, Сіон, Єрусалим та інші зображуються то «дівою», «матір'ю», «вдовою», то «блудницею». Як показав І.Г. Франк-Каменецький, такі жіночі уособлення міст постали внаслідок естафети, яку образ міста отримав від «Матері-землі» [83, с. 121–136]. О.М. Фрей-

денберг, зазначаючи, що Мати-земля вважалася божеством плодючості, наголошувала також на соціальному аспекті цього поняття: *«Початково це божество землі уявлялося й божеством місцевості, оскільки обожнювалася і та ділянка землі, на якій мешкала дана суспільна група, що займалася її обробкою. Божество місцевості пізніше ставало божеством усіякого поселення, зокрема з розвитком виробництва, і божеством міста; тому в давніх мовах, у тому числі і в єврейській, і в грецькій, місто – жіночого роду»* [85, с. 628]. Відповідно, наявний у давньоруських текстах мотив плачу «землі»-країни, міста, що потерпає від біди, виводять з Біблії [3, с. 169 й далі]. Наприклад, у «Другому плачі Єремії» щодо зруйнованого Єрусалима читаємо: *«О муре, о дочко Сіону! Пропливай, як потік, сльози вдень та вночі, не давай відпочинку собі, нехай не спочине зіниця твоя!»* [Єрем. 2.18]. Цей мотив «плачу єрусалимського муру» або стіни, що називається «дочкою Сіону», на думку С.Ю. Неклюдова, саме і міг вплинути на билинний «Заспів про турів» [44, с. 8].

Видається цілком логічним, що на певному етапі образ Богородиці як заступниці за людей також набув символіки «міста-прихистку», що в нашій билині помітне у прив'язці Діви-Богородиці до міської стіни і до «*наугольной*» башти. Богородиця як захисниця держави, міста від ворогів, добре відома у богослужбових і молитовних текстах, серед яких, наприклад, Акафіст Богородиці «Взбранній Воеводі». Вона має своїм символом «Небесний Єрусалим», місто, міську стіну, нерушиму стіну, дванадцятиворітний град, башту Давида [34, с. 216–217].

Культ Богоматері як хранительки країни, очевидно, прийшов на Русь із відомого храму в передмісті Константинополя, Влахернах, збудованого у V ст. й відновленого та розширеного в VI ст. [28, с. 55–56]. Як намагався довести Н.П. Кондаков, саме звідти мав поширитися іконографічний тип Богородиці Оран-

<sup>2</sup> Повідомлення було нами отримане 16 березня 2010 року від співробітниці Інституту історії України НАН України Катерини Кириченко. Можливо, збереження цього обряду саме в Александровому Гаї пов'язане із середовищем старообрядців, крупним центром яких цей населений пункт стає в другій половині XVIII ст. [див.: ru.wikipedia.org/wiki/Александров\_Гай]. Відомо, що саме старообрядці надзвичайно шанували Мати-землю і навіть їй сповідувалися, у чому не можна не побачити пережиток язичництва.

<sup>3</sup> Очевидно, саме те, що в билині залежність пророцтва від закопування книги не є цілком прозорою, може свідчити, що більш сучасний варіант обряду не міг бути запозиченим з билини. Навпаки, саме пізній обряд робить билинну подію більш зрозумілою.

ти, знаний у храмі Софії Київської під назвою «*Нерушимої Стіни*» [28, с. 55, 57, 64]. Цей мозаїчний образ оточує напис із дещо зміненого 6-го вірша 45-го псалма: «*Бог посреде его* [града Божого. – Ю. П., Н. П.] *и не подвижется: поможет ему Бог утро за утра*» [Пс. 45 (46) 6] [28, с. 72; порівн.: 11, с. 162]. На думку Н.П. Кондакова, розміщення на мозаїці цього вірша, подібного до 12-го ікосу в Акафісті Божої Матері: «*радуйся, Царствія Нерушимая стено*», саме й визначило назву легендарного софійського образу «*Нерушимою Стіною*». Дослідник припускав також, що певну роль у цьому відіграв зв'язок софійської Оранти з Влахернською Божою Матір'ю, захисницею стін Візантії [28, с. 72]<sup>4</sup>. В.М. Лазарев вважав, що в софійському написі йдеться про постійне перебування Бога посеред Марії, яка уподібнена *небесному граду*, з якого вийшов Христос на спасіння миру. Крім того, оскільки постать Богоматері символізує також «земну церкву», то напис у прихованій формі висловлює думку, що Бог постійно підтримує членів цієї церкви, яка знайшла у Марії свою заступницю [31, с. 30]. С.С. Аверинцев дав найбільш розгорнене тлумачення цього рядка, на основі ідеї Софії-Премудрості, як необхідного духовного принципу, а також смислу матеріального існування. У цих словах, – гадає він, – нерозривно поєднані такі значення: Богоматір – Градодержиця – Град – образ людської спільноти – церковна община – храмова будівля (згадаймо «*церков соборную*» в билині) – місто – земне місто Київ – космічний Дім Премудрості [2, с. 49].

Нюанси взаємозв'язків між цими образами, очевидно, викликали різночитання вже в середньовіччі, що своєрідно засвідчує «диспут» у нашій билині, саме з цього приводу, між Турицею та її «нерозумними» діточками. Тому й не дивно, що, як зауважувала Р.С. Липець, «*дослідники бачили у дівчині на стіні то уособлення самої стіни, то Богородиці-Нерушимої стіни в Києво-Софійському соборі* (В.Ф. Міллер [42, с. 314–315]), *то ікони з надворітної церкви на Золотих воротах Києва*» [33, с. 99] (остання, як відомо, була

присвячена Благовіщенню Богородиці («По-вість временних літ» під 1037 р.) [53, с. 102]). Додамо до цього думку О.М. Веселовського, який, заперечуючи, що в билині йдеться про народне уособлення міської стіни, вважав, що насправді «*плаче і побивається Богородиця, “стена городовая”, тобто опора, оборона християн; так плачуть у грецьких піснях про падіння Візантії св. Іоанн Златоуст (або Богослов) та св. Софія. Епітет відділився від імені і став самостійним, дивовижним образом*» [14, с. 266].

Не можемо не зауважити про ще одну вірогідну ланку в ланцюгу між образами «міста-жінки» і «града-Богородиці». Найвірогідніше, набуття Богородицею символіки «міста», на яку, начебто, натякає і наша билина, не обійшлося без впливу такої богині-матері і водночас покровительки міст, як малоазійська (фрігійська) Кібела. Ця наша думка суголосна з висновками Ю.В. Павленка, який провів докладне зіставлення образу Богоматері-Софії з рядом архаїчних богинь-матерів, серед яких вказав і на Кібелу [49, с. 32–33, 35, 42–43]. У грецькій міфології вона зближувалася, а іноді ототожнювалася, з Реєю. Її також називали Ідейською матір'ю (від гори Іди [77, с. 338, прим. до вірша 611]), Великою матір'ю богів. У 204 році до н. е. її культ було запроваджено в Римі [76, с. 647]. Богиню зображували на колісниці, запряженій левом і левицею, а на голові в неї була корона у вигляді міської зубчастої башти (іл. 1), про що Лукрецій (I ст. до н. е.) у поемі «Про природу речей» писав:

Голову ей увенчали венком крепостным, указуя,

Что защищает она города на местах неприступных

[77, с. 75 (вірші 606–607)].

Інший поет, Овідій (I ст. до н. е. – I ст. н. е.) у «Фастах» докладно переповідає історію перевезення статуї богині до Риму і про започаткування на її честь Мегалезійських ігор [64, с. 307–312]<sup>5</sup>. Лукіан Самосатський (II ст. н. е.), розповідаючи про храм якоїсь асирійської богині в сирійському місті Гіраполі («Про сирійську богиню»), засвід-

<sup>4</sup> Про історію культу Богоматері у Влахернах див. праці [28, с. 55–60; 35, с. 581–628; 78, с. 60–62].

<sup>5</sup> Іноді уточнюють, що це зображення Кібели було власне каменем – уламком гори, яка вважалась житлом богині [88, с. 382; 86, с. 328].



**Іл. 1. Кібела на колісниці. Римська статуя II ст. н. е. Бронза. Метрополітен-музей, Нью-Йорк (США). Фото Є. Архипової**

чує, що її скульптуру несуть леви, а її голову прикрашає башта. Автор схилився до думки, що це Гера, утім, порівнюючи її з Реєю [36, с. 266]. Він також бачив у ній подібність з Афіною, Афродітою, Селеною, Немезідою та Мойрамі [36, с. 276].

У літературі знаходимо поодинокі згадування про те, що «оповідь про Успіння Богородиці» дуже подібна з давньоєгипетською історією про смерть богині Кібели, що дозволяє авторам замітки припустити, що християнські укладачі скористалися цим джерелом [81-а, с. 500]. Примітно також, що чи не найвідоміший із шиферних рельєфів, які походять з території Києво-Печерської лаври, зображує Кібелу, яка в лежачій позі (що нам нагадує іконографію Успіння Богородиці) їде на колісниці, запряженій левами. Фахівці вважають вірогідним, що, разом з іншими відомими місцевими рельєфами цієї ж техніки, це зображення прикрашало Успенський собор Лаври [24, с. 25, 27–28;

9, с. 102–105]. Зазначимо, що саме Успінню Богородиці, найімовірніше, була присвячена також церква Пирогощі [5, с. 4]. Одна з найпопулярніших версій, висловлена свого часу В.З. Завитневичем, назву Пирогощі виводить від грецького *πυρούτις* («наділена баштами», рос. – «снабженная башнями») від *πύργος* – башта, що «в переносному смислі, у застосуванні до ікони, могло означати те саме, що “Взбранная Воевода”» [19, с. 161]. Цю думку В.З. Завитневича щодо походження назви Пирогощі, підтримав Н.П. Кондаков, знайшовши серед зображень на візантійських монетах відповідний іконографічний тип Богородиці Оранти в оточенні кріпосних мурів Влахернського Константинопольського храму [28, с. 67, 72] (іл. 2). Нагадаємо, що мотив плачу жінки на міській стіні присутній також у знаменитому плачі Ярославни у «Слові о полку Ігоревім» [69, с. 48]. Можливо, цей образ якимось особливо кореспондує із згадуваною у фіналі «Слова» церквою Богородиці Пирогощої, з її імовірною символікою «міської башти, захисної стіни».

У зв'язку з проведеною нами паралеллю між двома божественними матерями й покровительками міст – Богородицею і Кібелою – не можемо не звернути увагу на думку С.С. Аверинцева про спорідненість Богородиці як «градохранительки» з язичницькою градохранителькою Афіною: «Богородиця вступає у спадкові права над епітетами язичницької Софії-Афіни: навіть воїнські, бранні функції списоносної Паллади знаходять свою відповідність у вшануванні “Взбранної Воеводи”» [2, с. 41]. Автор спирається на авторитет Н.П. Кондакова, який свого часу дійшов висновку про іконографічну схожість між візантійською Богоматір'ю та античною Афіною [2, с. 29; 28, с. 18].

Так або інакше, Богоматір, яка претендує на певну історичність, дуже пізно позичає функції язичницьких богинь-покровительок міст [порівн.: 67, с. 115]<sup>6</sup>, котрі у свою чергу можуть вважатися розвитком обоження Землі-території.

Ще більше деталізувати картину цього розвинення образу богині-населеної території ми можемо, звернувшись до такого за-

<sup>6</sup> З погляду вторинної адаптації культу Богородиці та її іконографії в системі місцевих слов'янських вірувань цікаве зауваження, що Марія-Оранта зайняла місце «Великої Богині»-Землі, яка, зазвичай, зображувалася у вигляді жінки, котра стоїть з піднятими руками [31, с. 30].





Іл. 2. Монета Андроніка Палеолога (1282–1328). За Н.П. Кондаковим

гадкового персонажа нашої билини, як *Мати-Туриця*.

Переконаємося, що зв'язок між образами «жінки», «міста» і «тварини» для архаїчної традиції є цілком звичним, що засвідчують, зокрема, весільні теми у фольклорі. Якщо Богородиця, як зазначалося, зберегла в собі давнє, взяте з кола середземноморських традицій, сприйняття «міста», у якому був переосмислений образ «Матері-землі, території», то традиційний образ «дівчини, нареченої, жінки» набуває ще й теріоморфного (звіриного) втілення. В обрядових текстах молода може виступати як мисливська здобич прямо (як куниця, лисиця, ведмідь, тур) або опосередковано (як додаток до мисливського трофею). Наприклад:

Далеко чути, що Степасенько їде,  
Ой лісом їде, на куноньку стріляє  
[ 22, с. 257 (№ 486)];

або:

Гордий молодець з страху вміває,  
А чорний турець так промовляє:  
«Небійся мене! Забьеш ти мене!  
Поїдеш же ти в неділю рано, –  
Тогда ж ти мене та й постріляєш...  
А за славоньку панну дістанеш»

[61, с. 325].

У весільній пісні золоті роги тура порівнюються з вінком нареченої:

Ходило, блудило гнідоє турятонько по бороньку,

Носило, красило золотії ріжки на головці...<...>

Ходила, блудила красна дівчинонька по діброві,

Носила, красила рутвяний вінонько на головці...

[цит. за : 15, с. 54].

У нащадків дреговичів (на землях Турова) і в'ятичів до XX ст. зберігався дівочий головний убір з великими «турячими рогами» із соломи й тканини [59, с. 18–19]. Звертає на себе увагу старовинний рогатий головний убір заміжніх жінок, так звана «кичка», котру носили в Тульській, Рязанській, Калузькій та Орловській губерніях (іл. 3) [25, с. 251]. У весіллі Українського Полісся назву «тур» зберіг плат молоді [59, с. 18–19].

З погляду сусідства турів і Богородиці в нашій билині цікавою є пісня, яку співали свідки після так званої «комори» – першої близькості молодого подружжя:

Ведуть тура з ложа,  
За ним мати Божа,  
Чи тур чи туриця,  
Чи хороша молодиця?

[81, с. 82 (№ 235)]<sup>7</sup>.

«Тур» або «туриця» – це алегорія нареченої, а Богородиця виступає її покровителькою, як найвище уособлення жіночого начала.

Жінка, як і тварина, розумілася хтонічно, співвідносилася з нижнім ярусом світу. У російській весільній пісні співалося:

В кипарисне деревце было три угодьица:  
Первое угодьице – трои пчелы ярые,  
Другое угодьице – звончатые гусельцы,  
Третье-то угодниче – душа красна девица

[15, с. 104].

В інших варіантах цих пісень з нижнім ярусом пов'язується шлюбне ложе або відзначається, що там «*горностаї гнездо свивал*» [цит. за: 23, с. 23]. Нагадаємо, що в нашій билині тури також пов'язані з низом світового дерева, адже раптово з'являються

Из-под той белой березы кудреватя,  
Из-под чуднаго креста Еландиева

[52, № 194].

<sup>7</sup> У випадку, якщо молода виявлялася «нечесною», могли заспівати: «*Годувала мати бобра, шо у неї дочка добра. / Годувала мати тура, шо у неї дочка курва*» [46, с. 180].





**Ил. 3. Кичка рогата. Рязанська губернія.  
Кінець XIX – початок XX ст.**

Таке суміщення землі, території, низу світового дерева з «твариною» й «жінкою», очевидно, могло відповідати двом послідовним етапам первісності: спочатку населена територія збігалася з окремим первісним тотемічним колективом і, таким чином, символічно «зливалася» з тотемом [68, с. 345–346]; згодом, з появою дуально-екзогамної організації, кожна з двох утворюючих її половин – родів (що жили нарізно і розумілись як окремі території) – починає до того ж асоціюватися з жінкою, матір'ю [55, с. 149–151]. Хоча не можна виключити й того, що це злиття відбулося вже в межах «стадного» тотемічного колективу з проміскуїтетом, обмеженим дією статевого мисливсько-виробничого табу, що, як релікт, було простежене в багатьох народів світу. Згідно з ним, статеві стосунки, заборонені в період полювання й підготовки до нього, дозволялися лише по закінченні ловів і були складовою тотеміко-оргіастичного свята на честь убитої на полюванні тварини [68, с. 435–442]. Згідно з Ю.І. Семеновим, до цих первісних свят сходять і такий загальнолюд-

ський момент весільної обрядовості, як саджання молодого подружжя на шкуру, шубу або килим [68, с. 441–442].

Обидва символічних розуміння населеної території – як «тварини-тотема» та як «жінки (матері, нареченої)» – певною мірою збереглися і в ментальному сприйнятті міста. Так, цикл історичних переказів про заснування Вільнюса князем Гедиміном пов'язує із зручними мисливськими угіддями виникнення міст Трок і Вільні (Вільнюса). Останньому передувало вполювання князем тура [20, стб. 261]. Так само, з убивства на полюванні тура воеводою Драгошем бере початок зображення історії Молдавської землі [71, с. 57–58]. Щодо походження Києва, то в літописах перші князі-поляни, зокрема й сам Кий, іноді називаються звіроловами<sup>8</sup>, що, очевидно, має підкреслювати їхню легітимність. У річищі цієї «мисливсько-урбаністичної» образності цілком органічним виглядає деталь одного з варіантів нашої билини, відповідно до якої, «золоторогі тури» з'являються не з-під берези – образу «світового дерева», а безпосередньо з-під міської стіни, адже символічно ці стіни якраз «виростають» з мисливської жертви тварини:

А й у нас было во городи во Киеви,  
А как с-под этой-то стены городовыя  
Выходило два тура златорогия...

[48, т. 2, с. 681 (№ 181)].

Застосування щодо Києва матрімоніального мотиву читається в «Слові о полку Ігоревім», в епізоді про «сватання Всеслава». Слова поеми «*връже Всеславъ жребий о дѣвицю себѣ любу*» [69, с. 45], на думку Б.О. Рибаківа, відносяться до 1068 року, «коли визволений князь міг вибирати собі будь-яке місто, будь-яку “дѣвицю”» [66, с. 40–41]. Як відомо, його вибір було зроблено тоді на користь «дѣвиці-Кієва» [63, стб. 161]. Додамо, що зображенням Всеслава у «Слові» та його билинного відповідника Волха Всеславича притаманні яскраво виражені мисливсько-вовкулацькі риси [56, с. 91–93]. Поєднання образу діви не лише з нижнім ярусом світу, а саме з основою, «подолом» міста підкреслює поодинокий варіант билини, яку розглядаємо, у котрому Дѣвиця з книгою перебуває саме біля підніжжя

<sup>8</sup> «Бяше около града лѣсъ и боръ великъ, и бяху ловяща звѣрь, бяху мужи мудри и смыслени, нарицахуся поляне» [53, с. 13]. «Званъ бысть градъ великимъ княземъ во имя Кия, его же нарицають тако перевозника бывша; ингы же: ловы дѣяше около города» [47, с. 103].

міської стіни, що в результаті дає повне злиття городової стіни і Діви, яка плаче:

Как мы видели над Киевом дивным дивно:  
Под тоей ли стены городовья,  
Как ходит девица душа красная,  
Во руках держит книгу Леванидову,  
Не столько она читает, вдвоем она плачет  
[50, № 29].

Збіг між мисливськими (тотемічними за витоками) та шлюбними мотивами стосовно подій заснування міста можна простежити в «Сказании о построении града Ярославля» XVIII ст., що взяло за основу якісь давніші місцеві перекази. Тут розповідається про те, як Ярослав Мудрий, перебуваючи на ростовському княжінні, двічі відвідав селище «Медвежий Угол». Під час другого приходу князь перемиг випущеного на нього місцевими мешканцями з клітки «*лютого зверя*» – очевидно, ведмедя, – заклав церкву Святого Іллі та заснував град свого імені [32, с. 6–11]. Присвята князем церкви св. Іллі, що нагадує нам про сина Ярослава – Іллю – від невідомої за ім'ям першої дружини, може відповідати відомій князівській традиції заснування церкви на честь патрона новонародженого сина на місці, пов'язаному з його матір'ю [27, с. 103]. Це приводить нас до висновку, що в подіях «Сказання» знайшло своєрідне відображення відоме з етнографії мисливських народів «ведмеже свято», що являло собою вшанування родом своїх зятів, яким і надавалося почесне право вбити спеціально вирощеного ведмедя [55, с. 141–144]. Саме у весільній традиції Ярославщини наречену називали «*ведмедицею*»<sup>9</sup>. Триєдиний комплекс «полювання-шлюб-встановлення влади (заснування міста)» завершувався закладенням Ярославля [57, с. 51–61].

Спеціальний зв'язок колективних жертвоних – за походженням тотемічних – трапез із вшануванням Богородиці виявляє архаїчне «свято Барана» у с. Большая Будогощь (колишньої Череповецької губ.). За традицією,

ще в першій чверті XX ст., на свято Успіння Богородиці (15 серпня за ст. ст.) у цьому селі збиралися навколишні мешканці й приводили баранів, яких різали й варили у великих казанах, а потім роздавали м'ясо всім присутнім. За місцевими переказами, колись на це місце приходив бик, а, згідно з іншими варіантами оповідей, – олень, який, нібито, сам віддавав себе в жертву. Лише згодом їх, начебто, замінив баран [18, с. 89, 91, 95]. У народній традиції образи бика (тура) і оленя часто між собою змішуються. Так, в одному з варіантів билини «Василий Игнатьевич и Батыга» в запису О.Ф. Гільфердінга вже звичні для нас тури називаються «*гнедые туры олени златорогие*» [48, т. 3, с. 359, № 258]. Таке саме поєднання демонструє й галицька колядка:

Дивное зверя тура-олень,  
Шо на головце девять рожечков,  
А на десятом терем збудован,  
А в том тереме кречна панночка...

[84, № 21]<sup>10</sup>.

У зв'язку із жертвою оленя, приуроченою до Успіння Богородиці, пригадується образ грецького Актеона, якого богиня Артеміда (римська Діана) перетворила на оленя, після чого його розірвали власні собаки [74, с. 56; 6, с. 35 (кн. II, 4)]<sup>11</sup>. До того ж, згідно з Д.Д. Фрезером, свято Успіння Богородиці в серпні витіснило свято Діани [86, с. 338]<sup>12</sup>. Сама ж Артеміда (Діана), за ознакою хтонізму, зіставляється з малоазійською Кібелою [75, с. 107]. А, за «Фастами» Лукреція, Велика Мати захищала не лише людей, але й диких звірів [77, с. 74 (I, 596–599)]. Історик релігій Л.Я. Штернберг неодноразово підкреслював, що Кібела, як і решта «Великих матерів», перед тим, як стати захисницею землеробів та їхніх поселень, була богинею полювання. Кібела аж до історичних часів вважалася покровителькою диких звірів: левів, ведмедів, пантер тощо, будучи територіально пов'язаною переважно з горами [88, с. 385–417; порівн.: 62, с. 78], тобто

<sup>9</sup> «Свекор-батька говорит: “Нам медведицу вядут!” / <...> / А свекровка говорит: “Людоедицу вядут!”» [80, с. 276 (№ 1280), Ярославская обл.].

<sup>10</sup> Пор.: [61, с. 323–325]. Утім, не можемо не помітити подібність цього диво-звіра з тим, на якому сидить розпусна жінка-Вавилон в «Об'явленні Іоанна Богослова»: «*І побачив я жінку, що сиділа на червоній звірині, переповненій іменами богозневажними, яка мала сім голів і десять рогів. А жінка була одягнена в порфіру й кармазин <...> А на чолі її було написано ім'я, таємниця: “Великий Вавилон, – мати розпусти й гидоти землі”*» [Об. гл. XVII].

<sup>11</sup> Про розігрування жертвопринесень оленя у зв'язку з культами діонісійського типу див.: [55, с. 168–173].

<sup>12</sup> Згідно з В.П. Петровим, у російських мисливських замовляннях за образом Богородиці розшифровується «лісова мати звірів» [54, с. 115].

нецивілізованою місцевістю, де ці тварини водилися. Утім, Ж.-П. Вернан, на прикладі іншої повелительки тварин, – тієї ж Артеміді, – намагався показати, що це була, скоріше, межова, посередницька функція богині, між «чужим» (диким) і «своїм», які вона згодом об'єднає під своєю егідою в соціальних новоутвореннях – містах [13-а, с. 13–14, 21–24]<sup>13</sup>.

З точки зору переходу до такої інтеграції, нашу увагу привертає і «свято Барана» в Будогощі, в описах якого виразно проступає тема шанування «чужого» – гостя. Зокрема, тут дотримувалися звичаю при розподілі м'яса першими годувати чужоземців, потім прочан і жебраків, і в останню чергу весь народ [18, с. 90]. Цікавим є переказ про те, що це свято пішло від того, що загубився баран саме в якогось торговця [18, с. 89], а торговців, купців на Русі називали *гостями*, що, власне, і відповідає наявному в назві села кореню *-гощ-*. І, нарешті, саме торгову складову свята підкреслює зауваження однієї місцевої селянки: «ведь сколько на эти праздники всякого товара привозили, возами вся площадь была заставлена и чего, чего тут не было, и ситцы, и баранки, и сласти, и все, что нужно» [18, с. 98]. З одного боку, це свято було так званою *Успенщиною*, яка відносилася до числа відомих на Русі закритих *братчин* [72, с. 80]. Їхнє походження бачать у тотемічній трапезі первісного мисливського колективу [18, с. 96, 97; 21, с. 130–131]. З другого, саме від запрошення на такі бенкети гостей, – судячи із самого терміна, – походить визначення купця як «гостя», і це осереддя «пиру», пов'язаного з божеством плодючості – первинно тотемом, – могло нести в собі ідею «протоміста». Згадаймо, наприклад, такі священні міста полабських слов'ян, як Ради(гощ) і Воле(гощ) [37, с. 56–57]. Початково неекономічний характер прийомів-пригощань, які лише згодом переросли в торгівлю, підкреслювала О.М. Фрейденберг [84, с. 89–94], а М.І. Кулішер уважав, що першим торговим актом була купівля жінки, дружини [30, с. 196]. Вище ми згадували, як мис-

ливські народи влаштовували ведмежі свята на честь зятів роду [55, с. 142.], у зв'язку з чим і дівчина «на виданні» називалася «*ведмедичею*». Загальновідомо, що на зміну звичаю викрадення нареченої, яке нагадує полювання на дичину, приходять більш цивілізоване її викупування [60, с. 234]. Це залишається в поширеній формулі сватання: «у вас – товар, у нас – купець», а стосовно ярмарків на Україні дізнаємося, що, власне на них парубки і приглядали собі майбутніх дружин. Отже, перед нами цілком зрозуміла тенденція від ще дородового причастя тотему до неекономічного, насамперед шлюбного, обміну із сусідами, і згодом – до утворення нових, торгових, зв'язків, що становили передумову виникнення міст. Це, буквально, відповідає образу раннього міста, змальованому Ф. Енгельсом: «*Недарма височать грізні стіни довкола нових укріплених міст: у їхніх ровах зяє могила родового ладу, а їхні башти впираються вже у цивілізацію*» [89, с. 170]. У свою чергу саме потребами розширення обміну, напевно, викликаються до життя ремісничі й торгові корпорації, які приходять на зміну колишнім органічним колективам [17, с. 217], хоча й використовують для свого згуртування традиційні інституції, на зразок згаданих братчин [10, с. 59].

Очевидно, саме з явищами такого порядку, наскільки можемо судити з присутності того самого кореня *-гощ-*, якимось чином була пов'язана і Успенська церква *Пирогоща* на київському Подолі, назву якої, імовірно, було перероблено з грецького «пірготіс» [40, с. 122–126]. Отже, повертаючись до нашої білини, можемо відзначити, що Мати-Туриця не випадково знає, що відбувається з Дівостоїною-Богородицею, адже для останньої, як гадаємо, вона є родоначальницею. Вони – стадії одного образу. Цей жіночий персонаж пройшов тривалий шлях перетворень, який, по суті, є зліпком еволюції форм співжиття людей в їхньому духовному осмисленні<sup>14</sup>. Найцікавіше, мабуть, те, що, хоча Богоматір є

<sup>13</sup> Промовистою ілюстрацією саме цього переходу від хтонічної годувальниці всього живого до захисниці міст є, зокрема, скульптура Артеміді (Діани) Ефеської – римська копія з грецького оригіналу епохи еллінізму (III–II ст. до н. е.) – у вигляді багатогрудої жінки, одяг якої щільно вкритий зображеннями всіляких тварин, а голова прикрашена миською баштою [75, с. 108].

<sup>14</sup> Інакше кажучи, баштоподібна корона Кібели приховує в собі більш давню, подекуди традиційну, жіночу красу у вигляді рогів. Зауважимо також, якщо теріоморфність звичайної жінки підкреслювалася вищенаведеними головними уборами з рогами, то її «градоподібність» відбилася в російській назві жіночого головного убору – «город», а також у приказці, яку наводить С.Ю. Неклюдов: «Баба идет – красивая, как город» [29, с. 238; 44, с. 8].



штучною і крайньою ланкою в цьому ланцюгу – від тотема (тура) до образу богині-града, утім, народне чуття безпомилково знайшло для неї місце в комплексі традиційних уявлень, прийнявши її як свою.

Об'єднання в билині *Туриці та Богородиці (Діви-стіни)* у зв'язку з пророкуванням, акцентує їхній спільний стосунок до галузі сокровених знань. Образ віщої Туриці вже сам по собі поєднує дві традиційні ідеї: про таємне відання, притаманне тваринам [33, с. 99], та про глибинну мудрість як властивість жінки [1, с. 28]. Очевидно, спільним знаменником для «тваринної» та «жіночої» іпостасей таємниці залишається хтонізм, отже, зв'язок з потойбіччям.

Примітно, що в обряді часів Другої світової війни прилучення книги до землі також надає пророчої функції саме жінкам. Власне, вони, завдяки своїй символічній спорідненості із землею, стають речницями землі у функції пророкиці, озвучують те, що могла б сказати, якщо б говорила, сама земля. У билині замість землі пророкує Туриця – іпостась землі та передтеча образів «міста» та Богородиці. Активує цю пророчу функцію землі заковування книги, і без такої дії ця «реакція» пророкування не відбулася б. Причому, чи то земля мала «розкодувати» майбутнє, приховане в книзі, чи – більш імовірно – книга мала стати «ключем до шифру» майбуття, відомого лише землі. Принаймні, пересвідчуємося, що в цьому обряді наявна ідея посередництва книги між потойбіччям і людьми. Отже, як образ, книга може бути визнана «потойбічною» або «хтонічною», тобто – однієї природи із «землею», а через неї також символічно спорідненою з «Турицею», «Дівою-містом, стіною» і Богородицею.

Асоціація билинної Діви-стіни-Богородиці із центральним образом Київської Софії – «Нерушимою стіною», а також зв'язок нашого персонажа саме з книгою, приводить нас до думки, що постать «Діви», яка читає, плаче над книгою, заковує книгу, могла відбивати характерне поєднання Діви Марії з ідеєю Мудрості – Софії. Не випадково, наприклад, слово *Андрія Критського*, що читається на Успіння, так звертається до Марії: «*Ты, воистину, живая книга духовного Слова, без слова написанного в Тебе животворящей тростью*

*Святого Духа. Ты одна – воистину написанная богом книга Нового Завета, который Бог прежде заключил с людьми*» [70, с. 93]. У своєму ґрунтовному дослідженні історії поєднання образів Софії та Марії Т. Шипфлінгер зазначає, що «*іконографічно єдність Софії і Діви чудово зображується на багатьох картинах, де Діва Марія тримає в руках або на колінах книгу, як це можна бачити на багатьох зображеннях Благовіщення*» [87, с. 395]. Отже, якщо, насправді, присутність книги у билині також вказує на те, що Богородиця тут є втіленням Софії, то чи не може що-небудь привнести в наше розуміння Софії ця билина? Що в цьому плані, наприклад, підказують нам дії з книгою як у билині, так і в обряді?

Книга, що заковується задля розкриття пророчої здібності Землі, по суті, має допомогти розкритися духовній складовій Землі, прихованому в ній знанню, що знову нам нагадує про Мудрість-Софію. У присвяченій Софії філософській літературі, особливо російській, неодноразово висловлювалися здогадки як про генетичний зв'язок цього образу з архаїчною богинею-Землею [87, с. 216, 221], так і про його більш пізні уособлення Марією [87, с. 39, прим. 2; 235, 254, 255, 257, 298, 392–396]. У світовому фольклорі, як ми вже згадували, жінка є «хтонічною». Вона або втілює свій (материнський) рід у його злитті з територією, або рід чужий, – ніби потойбічний. Під впливом тотемізму «мати-рід-територія» набувала рис тварини (згадаймо Мати-Турицю в билині). Очевидно, чи не найпомітнішою спільною таємничою рисою образів жінок, самиць та Землі є їхня здатність народжувати. Істоти й рослини з'являються зі світу невидимого. Таку ж причетність до непізнанного – ноумену, потойбіччя, закордоння «свого» – виявляє і фольклорна наречена. Казкова діва, до якої сватається герой, зазвичай, виявляє ворожість іншого світу, намагаючись згубити чужинця загадуванням важких загадок і завдань [62, с. 298, 305, 328]. Як результат, оволодіння жінкою, її «пізнання» чоловіком опиняється навіть термінологічно тотожним самому «пізнанню» в розумінні набуття мудрості [1, с. 96–97]. Звісно ж, загадування фольклорною дівою – образом Землі, – загадок має свідчити, що сама вона знає на них відповіді, отже, є втіленням мудрості.

Характер цієї діви, до якої, ризикуючи своїм життям, сватається незнайомиць, нагадує нам норавливу й небезпечну цнотливицю Артеміду. Саме вона опікується дівчатами до їхнього вступу в шлюб. Уже тут виявляється її роль наставниці у прищепленні суспільних норм. Готуючись до вінця, юнки, на честь богині-ведмедиці, наряджаються у ведмедів і називаються «ведмежатами» [13-а, с. 17; 88, с. 481]. Можливо, вищенаведена образна назва дівчини-нареченої на півночі Русі «ведмедицею» також має ініціативне походження. Таке саме припущення можна зробити й стосовно наречених-«туриць» південно-руських земель. Чи не їхнє «тотемічне» дитинство уособлюють «тури-малі діточки» біля Матері-Туриці в нашій билині? Щодо слов'янського персонажа, відповідного войовничій діві-напівведмедиці Артеміді, то певну паралель вбачаємо в легендарній «Девке-Турке» – насильниці, під копитами якої нібито провалився під землю Кітеж – місто, що, за легендами, колись існувало у Світлоярському урочищі Нижньогородської губернії. В.Л. Комарович вважав, що ім'я «Турка» походить не від етноніма, а від тварини – тура [26, с. 10–11] <sup>15</sup>. Нагадаємо, що саме з ворожим нашестям пов'язане і «ховання» в землю книги як у билині, так і в обряді, причому, у билині це дійство розтлумачує Туриця. Усупереч традиційному погляду на землю, як однозначно ворожу до міста (Кітежа) стихію, яка його поглинає, зробимо припущення, що такий сюжетний хід зумовлений тим, що образ давнього міста не втратив генетичного зв'язку з образом землі-території, породженням якого насправді він є. Тобто зникнення міста під землею у витоках може мати навпаки – «постання» із землі. Влада цього образу Землі над містом зберігається навіть у сваволі хтонічної Дівки-Турки. Фокус залишається

в лінії горизонту – кордоні між надземним й підземним світами, який Дівка-Турка «тримає». Так само, як і грецька Артеміда, Туриця, або Девка-Турка, залишається істотою кордону між поцейбіччям і потойбіччям, а отже, несе в собі ідею «міри» <sup>16</sup>. І саме ця ідея міри, мірила, необхідна насамперед у справі майстра, у будівництві міста, а зрештою, космосу, як переконливо показав С.С. Аверинцев, була провідною в образі Софії [2, с. 30–31, 41 та ін.].

Збережена нашим билинним заспівом свіжість фарб цього перетворення – із втілення хтонізму (Туриця) на творчу Софію (Діва-стіна, книга) – зумовлюється тим, що тривала еволюція цих образів для всього людства на руському ґрунті «стиснулася» лише у чверть століття. Ще приблизно в 1010 році Ярослав Володимирович на далеких обширах Ростовської землі долучився до «прасофійних» реалій мисливсько-шлюбного ритуалу, у якому протиставлений князю звір символізував хтонічну, ведмежу іпостась його нареченої. Ярослав ніби власноруч відтворив якийсь обряд, пов'язаний з «ведмедицею-Артемідою» <sup>17</sup>, а згодом на місці жертви-весілля здійснив заснування міста Ярославля як першу цивілізаційно-софійну дію на шляху до створення Софії Київської (1037) – символу непорушного «граду Божого».

Закладена в праматерях Софії стихійність і чужість насправді свого часу переробляються в конструктивність [13-а, с. 14, 19, 20, 23–26 та ін.]. Архаїчний світогляд взагалі виявляється доволі толерантним, і «чуже» може перетворювати на «своє» [16, с. 30–38]. Близький до цього і погляд літописця-християнина, котрий нашестя іноземців вважає справедливим покаранням від свого Бога за гріхи: «Наводить бо богъ по гнѣву своему иноплемьники на землю, и тако

<sup>15</sup> «Город, милье, скрылся от Девки-Турки. Прискакала сюда на коне Девка-Турка, где ни прыгнет – ямы стоят, как погребы. Набежала на святой город, а он у ней под копытами и провалился; и стало над ним Светлое озеро». Записано на Світлоярі 1926 року [26, с. 10].

<sup>16</sup> Щодо Артеміди як «початку миру» – встановлення міри соціальної, – цікава молитва, що звучить в Аристофановій «Лісістраті»: «О Артеміда, охотниця славная, / К нам приди, дева лесов! / Мира желанного, доброго, долгого, / Радости долгой, согласия вечного / Нам положи начало! / Пусть лукавство лисье, норов волчий / Навсегда теперь забудем мы! / Приди же, приди же, / Дева-охотница!» (1291–1299) [7, с. 344].

<sup>17</sup> Додамо, що, згідно зі «Сказанием о построении града Ярославля», під час першого приходу Ярослава в «Медвежий Угол», він приймає у мешканців поселення цілком язичницьку клятву біля ідола Волоса: «И людиши сии клятвою у Волоса обеща Князю жити в согласии и оброцы ему даяти» [цит. за: 32, с. 7].

скрушенымъ имъ въспоманутся къ богу» [53, с. 112]<sup>18</sup>. Отже, «немає лиха без добра». Відповідно, руські князі досить просто констатували, що «миръ стоить до рати, а рать до мира» [63, стб. 364]<sup>19</sup>, будучи переконаними в закономірності зміни цих станів. У биліні всі колишні й сучасні іпостасі образу Землі – і Туриця, і Діва-міська стіна, і книга, і сама Богородиця (Софія?), – знову об'єднуються в

критичну (межову) хвилину ворожої навали. Вони повертаються у вихідну точку єдиного образу Землі, якому своя власна доля відома наперед. З погляду архаїчного світогляду, це саме той критичний момент космотворення (подібний до новорічного оновлення світу), у який з хаосу постає порядок і який, зазвичай, супроводжується ритуалами ворожіння про майбутнє.

### Література

1. *Аверинцев С.С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность. К 80-летию Ф.А. Петровского. – М., 1972. – С. 90–102.
2. *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древне-русское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. – М., 1972. – С. 25–49.
3. *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. – М. ; Ленинград, 1947.
4. *Азбелев С.Н.* Неопубликованные записи былин // Фольклор и историческая действительность. – Ленинград, 1981. – (Серия «Русский фольклор», т. 20). – С. 162–195.
5. *Антонин, иеродиакон.* Киево-Подольская Успенская соборная церковь. – К., 1891.
6. *Апулей.* Метаморфози, або золотий осел / пер. Й. Кобів, Ю. Цимбалюк. – К., 1982.
7. *Аристофан.* Избранные комедии / пер. с древнегреч. А. Пиотровского, предисл. В. Ярхо, коммент. А. Пиотровского и В. Ярхо. – М., 1974.
8. Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. – М., 1904. – Т. 1.
9. *Архипова Є.І.* Про сюжети рельєфів XI–XIII ст. з Києво-Печерського монастиря // Археологія. – К., 1990. – № 1. – С. 102–105.
10. *Балушок В.* Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників. – К., 1993.
11. *Белецкий А.А.* Греческие надписи на мозаиках Софии Киевской // *Лазарев В.Н.* Мозаики Софии Киевской. – М., 1960. – С. 159–192.
12. Былинная традиция на Белом море (Из отчетов о поездках А.В. Маркова и А.Д. Григорьева) // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб., 1900. – Т. 5. – С. 640–653.
13. Великорусские народные песни / изд. А.И. Соболевским. – СПб., 1895. – Т. 1.
- 13-а. *Вернан Ж.-П.* Смерть в очах. Втілення потойбічного світу в античній Греції. Артеміда, Горгони. – К., 1993.
14. *Веселовский А.Н.* Южнорусские былины. III–XI // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб., 1884. – Т. 36. – № 3. – 410 с.
15. *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян, генезис и типология колядования. – М., 1982.
16. *Геннеп А., ван.* Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / пер. с франц. – М., 2002.
17. *Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. – М., 1970.
18. *Дуйсбург А.Я.* Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощь // Советская этнография. – М. ; Ленинград, 1933. – № 5–6. – С. 89–98.

<sup>18</sup> «Повість временних літ» під 1068 р.

<sup>19</sup> Іпатіївський літопис під 1148 р.



19. *Завитневич В.З.* К вопросу о происхождении названия и местоположении киевской церкви «Святой Богородицы Пирогощей» // Труды Киевской духовной академии. – К., 1891. – № 1. – С. 156–164.
20. Западнорусские летописи // Полное собрание русских летописей. – СПб., 1907. – Т. 17.
21. *Зеленин Д.* Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая // Сборник Отдела русского языка и словесности АН СССР (Сборник статей в честь А.И. Соболевского). – Ленинград, 1928. – Т. 101. – № 3. – С. 130–136.
22. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі / упорядкув. та перекл. М. Москаленка. – К., 1988.
23. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. – М., 1974.
24. *Килессо С.К.* Киево-Печерская лавра. Памятники архитектуры и искусства. – М., 1975.
25. Кичка // Большая советская энциклопедия. – М., 1973. – Т. 12. – С. 251.
26. *Комарович В.Л.* Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. – М. ; Ленинград, 1936.
27. *Комарович В.Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Труды Отдела древнерусской лит-ры Ин-та русской лит-ры (Пушкинского дома) АН СССР. – М. ; Ленинград, 1960. – Т. 16. – С. 84–104.
28. *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. – Петроград, 1915. – Т. 2.
29. *Костомаров Н.* Славянская міфологія // Етнографічні писання Костомарова. – К., 1930. – Т. 25.
30. *Кулишер М.И.* Очерки сравнительной этнографии и культуры. – СПб., 1887.
31. *Лазарев В.Н.* Мозаики Софии Киевской / с приложением статьи А.А. Белецкого о греческих надписях на мозаиках. – М., 1960.
32. *Лебедев А.* Храмы Власьевского прихода в г. Ярославле. – Ярославль, 1877.
33. *Липец Р.С.* Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. – М., 1972. – С. 82–109.
34. *Лихачев Д.С.* «Пирогощая» «Слова о полку Игореве» // *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. – Ленинград, 1978. – С. 211–228.
35. *Лопарев Хр.* Старое свидетельство о Положении ризы Богородицы во Влахернах в новом истолковании приминительно к нашествию русских на Византию в 860 году // Византийский временник. – СПб., 1895. – Т. 2. – Вып. 4. – С. 581–628.
36. *Лукиан.* Собрание сочинений : в 2 т. – М. ; Ленинград, 1935. – Т. 2.
37. *Любавский М.* История западных славян. – М., 1918.
38. *Мавродин В.В.* «Тур», «лютый зверь» и «пардус» древнерусских источников // Исследования по отечественному источниковедению. – М. ; Ленинград, 1964. – С. 483–487.
39. *Максимов В.* Туры мои златорогие. – Ленинград, 1989.
40. *Мальшевский И.И.* О церкви и иконе св. Богородицы под названием «Пирогощи», упоминаемых в летописях и в слове о Полку Игореве // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. – К., 1891. – Кн. 5. – С. 113–133.
41. *Миллер В.Ф.* Новые записи былин в Якутской области // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб., 1900. – Т. 5. – С. 69–74.
42. *Миллер В.* Очерки русской народной словесности. Былины. I–XVI. – М., 1897.
43. Народные песни Галицкой и Угорской Руси / собр. Я.Ф. Головацкий, предисл. и объясн. О.М. Бодянский. Ч. 2. Обрядные песни // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – М., 1864. – Кн. 1.
44. *Неклюдов С.Ю.* «Баба идет – красивая, как город...» // Живая старина. – М., 1994. – № 4. – С. 8.
45. *Неклюдов С.Ю.* Ч у д о в былине // Труды по знаковым системам. IV (Ученые записки Тартуского государственного университета. – Вып. 236). – Тарту, 1969. – С. 146–158.
46. *Несен І.І.* Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX – XX ст.). – К., 2005.

47. Новгородская Первая Летопись старшего и младшего изводов. – М. ; Ленинград, 1950.
48. Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года : в 3 т. – М. ; Ленинград, 1949–1951.
49. Павленко Ю.В. Софиологические аспекты мировой культуры // Софія. – К., 2005. – № 1. – С. 26–51.
50. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. – М., 1861. – Ч. 1.
51. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. – М., 1862. – Ч. 2.
- 51-а. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. – Петрозаводск, 1864. – Ч. 3.
52. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым : в 3 т. – М., 1910. – Т. 2.
53. Повесть временных лет. – М. ; Ленинград, 1950. – Ч. 1.
54. Петров В.П. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. – Ленинград, 1981. – С. 77–141.
55. Петров В. Опыт стадийного анализа «охотничьих игрищ» (К постановке вопроса) // Советская этнография. – М. ; Ленинград, 1934. – № 6. – С. 140–177.
56. Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. – К., 1997.
57. Писаренко Ю.Г. До питання про першу сім'ю Ярослава Мудрого // Археологія. – К., 1995. – № 1. – С. 51–61.
58. Писаренко Ю.Г. Книга – больше, чем книга (Два случая ритуального уничтожения книг) // Ruthenica. – К., 2010. – Т. 9. – С. 49–56.
59. Пономар Л. Назви одягу Західного Полісся. – К., 1997.
60. Пономарьов А. Українська етнографія. Курс лекцій. – К., 1994.
61. Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных песен. II. Колядки и щедровки. – Варшава, 1887.
62. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград, 1986.
63. Полное собрание русских летописей. – 2-е изд. – М., 2001. – Т. 2. Ипатьевская летопись.
64. Публий Овидий Назон. Элегии и малые поэмы / пер. с лат., сост. и предисл. М. Гаспарова. – М., 1973.
65. Русские народные баллады / вступ. статья, подг. текста и примеч. Д.М. Балашова. – М., 1983.
66. Рыбаков Б.А. Петр Бориславич: поиск автора «Слова о полку Игореве». – М., 1991.
67. Свенцицкая И.С. Протоевангелие Иакова // Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. – М., 1989. – С. 101–129.
68. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. – М., 1966.
69. Слово о полку Игореве. – М., 1987.
70. Скабалланович М. Успение Пресвятой Богородицы. – К., 2004.
71. Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв. – М., 1976.
72. Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. – М., 1839. – Вып. 4.
73. Сумцов Н.Ф. Тур в народной словесности // Киевская старина. – К., 1887. – Январь. – С. 65–90.
74. Тахо-Годи А.А. Актеон // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С. 56–57.
75. Тахо-Годи А.А. Артемида // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С. 107–108.
76. Тахо-Годи А.А. Кибела // Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С. 647.
77. Тит Лукреций Кар. О природе вещей / пер. с лат. Ф. Петровского. – М., 1983.
78. Толочко О.П. Влахернська легенда у Києво-Печерському Патеріку і Кловський Стефаніч монастир // Археологія. – К., 1991. – № 2. – С. 58–68.

79. *Топорков А.Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ Матери-сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Сборник научных трудов. – Ленинград, 1984. – С. 222–233.

80. Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / сост. Г. Шаповалова и Л. Лавреньева. – Ленинград, 1985.

81. Українські сороміцькі пісні / упоряд. М.М. Красилова. – Харків, 2003.

81-а. Успение Богородицы // Атеистический словарь. – М., 1983. – С. 500.

82. *Успенский Б.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Анти-мир русской культуры. Язык, фольклор, литература. Сборник статей. – М., 1996. – С. 9–107.

83. *Франк-Каменецкий И.Г.* Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии // Язык и литература. – Ленинград, 1932. – Т. 8. – С. 121–136.

84. *Фрейденберг О.М.* Введение в теорию античного фольклора. Лекции // *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. – М., 1998. – С. 7–222.

85. *Фрейденберг О.М.* Въезд в Иерусалим на осле // *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. – М., 1998. – С. 623–665.

86. *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь. – М., 1983.

87. *Шинфлингер Т.* София-Мария. Целостный образ творения. – М., 1997.

88. *Штернберг Л.Я.* Эволюция религиозных верований. Лекции // *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете мифологии. – Ленинград, 1936. – С. 241–531.

89. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. – Ленинград, 1950.