

СОЦІАЛЬНА СТРАТИГРАФІЯ АРХАЇЧНОГО ОБРАЗУ (НА ПРИКЛАДІ БИЛИНИ ПРО ТУРІВ)

Ю.Г. Писаренко

Одна з характерних особливостей архаїчного світогляду, котра відбилась у міфології, фольклорі, давніх пам'ятках писемності, полягає у тому, що образ, викликаний до життя певним рівнем соціального розвитку, на більш високому щаблі культури не відмирає і не відкидається, а інкорпорується у новий образ. Так, «при виникненні нових землеробських уявлень про бога-хліб, — писала О.М. Фрейденберг, — уявлення про бога-звіра не зникає. Бог-хліб залишається і богом-звіром. [...] Йдеться про закономірний стан примітивної свідомості, яка ще не вміє долати минулого. Саме завдяки цьому закону створюється ціла різноманітна система міфу, сюжету, міфічного персонажу і всього того, що відіб'ється потім у культурі: перебирання одних і тих самих мотивів, поєднаних між собою без причинно-наслідкового зв'язку, що відрізняються лише стадіально»¹.

Тому, очевидно, можемо говорити про стратиграфію архаїчного образу — почерговість у ньому культурних нашарувань, аналогічну тій, з якою має справу археолог, який вивчає розріз землі, скажімо, у місті із багатоміліардною історією. Причому, враховуючи, що кожен такий шар «міфологічного» образу породжений певним соціальним ладом (а вірніше, його соціальною інституцією)², то ця стратиграфія може бути названа «соціальною».

¹ Фрейденберг О.М. Введение в теорию античного фольклора. Лекции // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. — М., 1998. — С. 29.

² Пор.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1986. — С. 21-22.

Цією історичною структурою образу, як впливає із зазначеного зауваження О.М. Фрейденберг, очевидно, можуть бути пояснені і деякі вигадливі поєднання героїв і мотивів, які, судячи з усього, були колись складовими частками одного образного цілого.

Очевидно, такий приклад знаходимо у досить поширеному сюжеті руських билин про розмову старої туриці (саміці дикого бика)³ з її малими діточками. Цей сюжет дійшов до нас у різному обсязі — то як окремих, хоча й неповний, фрагмент, як у архангельській билині О.Д. Григор'єва «Тури»⁴, то у вигляді заспівів до таких билин, як «Василий Игнатьевич»⁵, та «Об Илье Муромце и Ермаке Тимофеевиче»⁶. У загальних рисах цей поетичний переказ виглядає наступним чином:

Из-под той белой березы кудреватя,
 Из-под чуднаго креста Еландиева [або — Леванидоваго.— Ю.П.]
 Шли-выбегали четьре 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 городовыя
 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...

(Рыбников. II, № 194).

Туриця розпитує своїх дітей: «где были ходили?» та «что, туры, там видели?» (Григор'єв, I, № 33). Переповівши бачене у Києві про дівичку, вони отримують від туриці таке тлумачення:

³ Мавродин В.В. «Тур», «лютый зверь» и «пардус» древнерусских источников // Исследования по отечественному источниковедению. — М. — Л., 1964. — С. 483-485.

⁴ Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899-1901 гг. — М., 1904. — Т. 1. — С. 117-118 (№ 33).

⁵ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. В 3-х т. — М., 1910. — Т. 2. — С. 410-411 (№ 161); 597-598 (№ 194); 683-684 (№ 209); Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. В 3-х т. — М. — Л., 1949-1951. — Т. 1. — С. 256 (№ 18); 386-387 (№ 41); 549-550 (№ 60); 602 (№ 66); Т. 2. — С. 292 (№ 116); 681 (№ 181); Т. 3. — С. 359-360 (№ 258). Див. також: № 55 у виданих О.М. Листопадівим «Песнях донских казаков» (Русские народные баллады / Вступ. статья, подг. текста и примеч. Д.М. Балашова. — М., 1983. — С. 145).

⁶ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. — М., 1861. — Ч. 1. — С. 106-107 (№ 20).

Уж вы глупые, туры златорогие!
Ничего вы, деточки не знаете:
Не душа та красна девица гуляла по стены,
А ходила та Мать Пресвята Богородица,
А плакала стена мать городовая,
По той ли по вере Христианския, —
Будет над Киев град погибелье. . .

Це побоювання пояснюється тим, що на Київ збирається чужоземне військо князя Батиги (Рыбников. II, № 194). Інші варіанти про Богородицю не згадують. За поясненням туриці:

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

(Рыбников. II, № 161, порівн.:
Гильфердинг. № 18,41,60,66,181,258).

Надалі, там де розвивається тема навали та її відсічі, ні про турів, ні про Богородицю-стіну більше не йдеться. Менш повний варіант білини О.Д. Григор'єва, втім вміщує дещо детальніший опис місця події, а також більш своєрідний варіант поводження з книгою:

Уж мы видели туры стену городовую,
Уж мы видели туры башню наугольную;
Иза той стены из городовыя
Выходила девица-душа красная,
Выносила она книга евангелие
Да копала она книгу во сырую во землю,
Она плакала над книгою, уливаласе:
«Не бывать тебе, книга, да на святой Руси,
Не видать тебе, книга, свету белого. . . »

(Григорьев. I, № 33).

За роз'ясненням же туриці:

Не башня стояла да наугольня, —
 Стояла тут церков соборная;
 Да не девиця выходила, не красная, —
 Выходила запрестольня Богородиця;
 Да не книгу копала да не евангелье, —
 Да копала она веру християньскую;
 Она плакала над верой да уливаласе:
 «Не бывать тебе, вера, да на святой на Руси;
 Не видать тебе, вера, свету белого,
 Свету белого да сонця красного. . . »

(Там само).

Якщо у О.Д. Григорьєва незрозуміло чим викликане закопування Євангелія супроводжується оплакуванням віри, то інші варіанти, в яких книга не закопується, а просто знаходиться в руках або читається, пов'язують плач дівиці-Богородиці-городової стіни з іноплемянним нашествиям.

Підтвердження тому, що початково йшлося саме про закопування книги у зв'язку з ворожим вторгненням, знайшлося цілком випадково. Переповівши наведений билинний сюжет колегам із Сектору досліджень Київської Русі Інституту історії України НАНУ, від співробітниці сектору Катерини Кириченко отримали дуже цікаві відомості. У свій час наша колега була здивована оповіддю своєї бабусі Антоніни Григорівни Петрової, яка, перебуваючи під час Великої Вітчизняної війни, в 1943–1944 рр. в евакуації у містечку Александров Гай (нині село) Саратовської обл., стала свідком загадкового магічного обряду. Кілька місцевих жінок, взявши в бібліотеці том праць В.І. Леніна, закопали його в землю, супроводжуючи цю дію якимись замовляннями. Згодом, за розповідями учасниць обряду, їм, ніби то, було видіння: по місцевій річці Большой Узень плив човен, яким веслували два червоноармійці. У човні стояв велетенського зросту Й.В. Сталін, який промовив: «Победа будет за нами!»⁷.

Наведений приклад цікавий з кількох сторін. Насамперед, завдяки цьому пережиточному обряду часів Великої Вітчизняної війни, пояснюється ритуальний комплекс, зображений середньовічною билиною, — закопування Євангелія у зв'язку із воєнною небезпекою. Очевидно, це магічне дійство початково було спрямоване на захист від ворога, забезпечення перемоги. Якщо, згідно з Семіоном Солунським, «Св.

⁷Повідомлення отримане 16.03.2010 р.

Євангеліє є образом Ісуса Христа» (гл. 13 «Про храм»)⁸, то, можливо, жертвування книги мало означати реактуалізацію божественної жертви, аби захистити рідну землю від катастрофи. Втім, не виключено, що зв'язок Богородиці із книгою враховує поєднання Діви Марії із Софією — «Премудрістю Божою», оскільки у слові Андрія Критського, що читається на Успіння, про Божу Матір мовиться: «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»⁹.

Друге, чим привертає нашу увагу наведений обряд, це підстановкою на місце Євангелія книги, вже пов'язаної з ідеєю радянського патріотизму. Це буквально відповідає прислів'ю: «Святе місце пустим не буває», адже віра у вищі сили актуалізується у певних загальнолюдських межових ситуаціях, незалежно від стадії соціального розвитку і модернізації ідеології.

А тепер наголосимо на тому, що дійовими особами обряду, як у билині, так і згідно з оповіддю А.Г.Петрової, були жінки. Водночас, «жінка», «дівця» — особливо Богородиця — могли розумітися на Русі, як уособлення Землі-території¹⁰. Крім того, сама Богородиця, як на Русі, так і у Візантії, вважалася захисницею від ворогів¹¹.

Змішання образів жінки і міста, країни, — а ми бачимо, що у різних варіантах билини плаче то дівця, то сама «городовая стена», — для давнини традиційне. Так, у міфах про Троянську війну збігалися образи Єлени і Трої¹². Як було показано І.Г.Франк-Каменецьким, у біблійній традиції міста Вавилон, Сіон, Єрусалим та ін. постають то «дівою»,

⁸ *Вениамин*. Новая Скрижаль. Полное объяснение церковных служб, обрядов, молитвословий и предметов церковного обихода / 1-й рус. перевод с 9-го издания К.К-го. — СПб., (без г.). — С. 15-16.

⁹ *Скабалланович М.* Успение Пресвятой Богородицы. — К., 2004. — С. 93. Не виключено, що книга у билині є символом саме Софії-Премудрості. Пор. постановку питання у статті С.С.Аверинцева: «Який зв'язок понять: Софія, Богоматір, місто і, нарешті, стіна (адже ж називається це зображення Оранти [у Софії Київській. — Ю.П.] „Нерушима Стіна“?)» (*Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над копией центральной апсиды Софии Киевской // Древне-русское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. — М., 1972. — С. 25).

¹⁰ *Топорков А.Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ Матери-сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Сб. научн. трудов. — Л., 1984. — С. 225-227. Пор.: *Смирнов С.И.* Исповедь земле // Чтения в Имп. Общ. Истории и Древн. Российских при Мос. ун-те. — 1914г. — М., 1913. — Кн. 2 (249). — С. 245-246, прим.1.

¹¹ *Лихачев Д.С.* «Пирогощая» «Слова о полку Игореве» // Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. — Л., 1978. — С. 216-219.

¹² *Фрейденберг О.М.* Введение. . . — С. 67-68.

«матір'ю», «вдовою», то «блудницею». Це було пов'язане з естафетою, яку образ міста отримав від «Матері-землі»¹³, котру В.М. Топоров назвав «жіночою іпостассю Першолюдини типу ведійського Пуруші»¹⁴. О.М. Фрейденберг, зазначаючи, що Мати-земля вважалася божеством плодючості, наголошувала також на соціальному аспекті цього поняття: «Початково це божество землі уявлялось і 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»¹⁵. Саме з Біблії виводять наявний у давньоруських текстах мотив плачу «землі»-країни, міста, що потерпає від біди¹⁶, який також знаходимо у фрагменті про турів.

Здається цілком логічним, що на певному етапі образ Богородиці, як покровительки людей, також набув символіки міста, що у нашій біліні помітне у прив'язці діви-Богородиці до міської стіни і до «наугольной» башти. Богородиця як захисниця держави, міста від ворогів, добре відома у богослужбних і молитовних текстах, серед яких, наприклад, акафіст Богородиці — «Взбранній Воеводі». Вона має своїм символом «Небесний Єрусалим», місто, міську стіну, нерушиму стіну, дванадцятівратний град, башту Давида¹⁷.

Культ Богоматері, як охранительки країни, прийшов на Русь з відомого храму у Влахернах (передмісті Константинополя)¹⁸. Саме звідти поширюється іконографічний тип Богородиці Оранти, знаний у храмі Софії Київської під назвою «Нерушимої Стіни». Цей мозаїчний образ оточує напис із дещо зміненого 6-го вірша 45-го псалма: «Бог посреде его [града Божого. — Ю.П.] и не подвижется: поможет ему Бог утро за утра»¹⁹. Тлумачення цього напису складне. Так, на думку Н.П. Кон-

¹³ Франк-Каменецкий И.Г. Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии // Язык и литература. — Л., 1932. — Т. VIII. — С. 121-136.

¹⁴ Топоров В.Н. Заметки по реконструкции текстов // Исследования по структуре текста. — М., 1987. — С. 124.

¹⁵ Фрейденберг О.М. Въезд в Иерусалим на осле // Фрейденберг О.М. Миф и литература... — С. 628.

¹⁶ Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. — М. — Л., 1947. — С. 169 й далі; Неклюдов С.Ю. «Баба идет — красивая, как город...» // Живая старина. — М., 1994. — № 4. — С. 8.

¹⁷ Лихачев Д.С. Вказ. праця. — С. 216-217.

¹⁸ Там само. — С. 219.

¹⁹ Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. — Пг., 1915. — Т. II. — С. 72; Пор.: Беллицкий А.А. Греческие надписи на мозаиках Софии Киевской // Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. — М., 1960. — С. 162.

дакова, цей вірш, — подібний до 12-го ікосу в акафісті Божої Матері: «радуйся, Царствія Нерушимая стено», — саме і визначив назву легендарного образу «Нерушимою Стіною». Дослідник припускав також, що певну роль у цьому відіграв зв'язок софійської Оранти із Влахернською Божою Матір'ю, захисницею стін Візантії²⁰. В.М. Лазарев вважав, що у 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 заступницю²¹. С.С. Аверінцев дав найбільш розгорнуте тлумачення цього рядку, на основі ідеї Софії-Премудрості, як необхідного духовного принципу і смислу матеріального існування. У цих словах, — гадає він, — нерозривно поєднані такі смисли: Богоматір— Градодержиця— Град— образ людської спільноти— церковна община— храмова будівля (згадаймо «церков соборную» в билині) — місто— земне місто Київ — космічний Дім Премудрості²².

Нюанси взаємозв'язків між цими образами, очевидно, викликали різночитання вже у 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. Ліпець, «дослідники бачили у дівчині на стіні то уособлення самої стіни, то Богородиці-Нерушимої стіни в Києво-Софійському соборі (В.Ф. Міллер), то ікони з надворітної церкви на Золотих воротах Києва»²³. Додамо до цього думку О.М. Веселовського, який заперечував, що тут ідеться про народне уособлення міської стіни. Насправді ж «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»²⁴.

²⁰ Кондаков Н.П. Вказ. праця. — С. 72. Про історію культу Богоматері у Влахернах див.: Там само. — С. 55-60; Лопарев Хр. Старое свидетельство о Положении ризы Богородицы во Влахернах в новом истолковании применительно к нашествию русских на Византию в 860 году // Византийский временник. — СПб., 1895. — Т. II. — Вып. 4. — С. 581-628; Толочко О.П. Влахернська легенда у Києво-Печерському Патерику і Кловський Стефаніч монастир // Археологія. — К., 1991. — № 2. — С. 60-62.

²¹ Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. — М., 1960. — С. 30.

²² Аверинцев С.С. Вказ. праця. — С. 49.

²³ Ліпець Р.С. Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. — М., 1972. — С. 99.

²⁴ Веселовский А.Н. Южнорусские былины. III-XI // Сборн. Отд. Рус. языка и

У другій половині XII ст. особливу роль починає відігравати віра у заступництво Богородиці від степових ворогів, для чого важливим етапом стало перевезення Андрієм Юрійовичем 1154 р. з Вишгорода під Києвом у Суздаль ікони, яку, за переказом, написав сам апостол Лука, пізніше відомої під іменем Володимирської Божої Матері. Відтоді саме покровительством Богородиці починають пояснюватися усі перемоги цього князя²⁵. У літописній «Повести на стретение чудотворного образа Богородицы» розповідається, зокрема, про одночасну перемогу візантійського імператора Мануїла над сарацинами і князя Андрія Боголюбського над волзькими болгарами (1164 р.), яка здійснилася завдяки заступництву Спаса і Богородиці. Тому Михаїл установив на їхню честь свято 1 серпня²⁶.

Ця повість вміщує цікаву молитву Андрія перед іконою Богородиці у Вишгороді напередодні подорожі на північ, в якій, знову ж таки, підкреслюється «градopodobність» Богородиці: «и не отрини нас от своего честнаго образа, Владычице, в Тебе бо имеем молебницу теплу и стену тверду и покров нерушим земли нашей, яко да, на божественный твой образ взирающе, сердцем радуемся и душою веселимся, имуще Тя *дрѣзжаву непобедиму и утвержение непоколебимо* и надежу и упование душам нашим»²⁷. У повідомленні Іпатіївського літопису про переїзд Андрія Юрійовича ця ікона згадується поряд з іншою, на той час більш відомою: «Иде Андрей от отца своего из Вышгорода в Суздаль, без отне воле, и взя из Вышгорода икону святое Богородици, юже принесоша с *Пирогощю* ис Царяграда в одном корабли. . . »²⁸. У тому ж літописі, під 1132 р. говориться про закладення у Києві кам'яної церкви святої Богородиці Пирогощі²⁹, а під 1136 р. — про її завершення³⁰. Згідно фіналу «Слова о полку Ігоревім», саме до церкви Пирогощі прямував сіверський князь Ігор Святославич, який нещодавно звільнився з полону³¹.

Хоча назва цих ікони і церкви є дискусійною³², відзначимо, що одна

словесности Имп. АН. — СПб., 1884. — Т. XXXVI. — № 3. — С. 266.

²⁵ *Лихачев Д.С.* Вказ. праця. — С. 218.

²⁶ *Патриаршая или Никоновская летопись // Полное собрание русских летописей* (далі — ПСРЛ). — М., 1965. — Т. 11. — С. 245-246; Пор: *Книга Степенная царского родословия.* — Ч. 2 // ПСРЛ. — СПб., 1913. — Т. 21 (2-я пол.). — С. 428.

²⁷ ПСРЛ. — Т.11. — С. 244; Див.: *Там само.* — Т. 21. — С. 426.

²⁸ *Ипатьевская летопись // ПСРЛ.* — М., 2001. — Т. 2. — Стб. 482;

²⁹ *Там само.* — Стб. 294.

³⁰ *Там само.* — Стб. 300.

³¹ *Слово о полку Игореве.* — М., 1987. — С. 52.

³² *Лихачев Д.С.* Вказ. праця. — С. 222-225; *Альшиц Д.Н.* Что означает «Пирого-

з найпопулярніших версій, висловлена свого часу В.З. Завітневичем, назву Пирогощі виводить від грецького *πυργώτις* (наділена баштами, рос. «снабженная башнями»), від *πύργος* — башта, що в переносному смислі, у застосуванні до ікони, могло означати те саме, що „Взбранная Воевода“³³. Цю думку, щодо походження назви Пирогощі, підтримав Н.П. Кондаков, знайшовши серед зображень на монетах відповідний іконографічний тип Богородиці Оранти, в оточенні кріпосних мурів Влахернського Константинопольського храму³⁴. Ця особливість зображення могла б вважатися такою, що спеціально підкреслювала ідею поєднання Богородиці із символікою міста.

Мотив плачу жінки на міській стіні, як відомо, присутній також у знаменитому плачі Ярославни у «Слові о полку Ігоревім»³⁵. Можливо, цей образ якимось особливо кореспондує із згадуваною «Словом» церквою Богородиці Пирогощії, з її ймовірною символікою «міської башти, захисної стіни».

Не можемо не згадати про ще одну вірогідну ланку в ланцюгу між образами міста-жінки і града-Богородиці. Скоріше за все, набуття Богородицею символіки «міста», на яку натякає і наша билина, не обійшлося без впливу такої язичницької богині-матері і, водночас, покровительки міст, як малоазійська (фрігійська) Кібела. В грецькій міфології вона зближувалася, а іноді ототожнювалася, з Реєю. Називалася також Ідейською матір'ю (від гори Іди), Великою матір'ю богів. У 204 р. до н.е. її культ було запроваджено у Римі³⁶. Її зображували на колісниці, запряженій левом і левицею, а на голові в неї була корона у вигляді міської зубчастої башти, 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

(Лукреций. II, 606-607)³⁷.

пчая» русских летописей и Слова о полку Игореве // Исследования по отечественному источниковедению. — М.— Л., 1964. — С. 475-482.

³³ *Завитневич В.З.* К вопросу о происхождении названия и местоположении киевской церкви «Святой Богородицы Пирогощей» // Труды Киевской духовной академии. — К., 1891. — № 1. — С. 161.

³⁴ *Кондаков Н.П.* Вказ. праця. — С. 67,72.

³⁵ *Слово...* — С. 48; *Неклюдов С.Ю.* Вказ. праця. — С. 8.

³⁶ *Тало-Годи А.А.* Кибела // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. — М., 1987. — Т. 1. — С. 647.

³⁷ *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей / Пер. с лат. Ф. Петровского. — М., 1983. — С. 75.

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 ігор³⁸. Лукіан Самосатський (II ст. н.е.), розповідаючи про храм якоїсь асирійської богині у сирійському місті Гієраполі, засвідчує, що її скульптуру несуть леви, а її голову прикрашає башта. Автор схилився до думки, що це Гера, втім порівнюючи її з Реєю³⁹. Він також бачив у ній подібність з Афіною, Афродітою, Селеною, Немезідою і Мойрами⁴⁰.

В літературі знаходимо поодинокі згадування про те, що «оповідь про Успіння Богородиці» дуже подібна із давньосирійською історією про смерть богині Кібели, що дозволяє авторам замітки припустити, що християнські укладачі скористалися цим джерелом⁴¹. Хоча це єдина пряма паралель між Кібелою і Богородицею, яка нам трапилася, втім примітно, що чи не найвідоміший із шиферних рельєфів, котрі походять з території Києво-Печерської лаври, зображує Кібелу, яка у 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 Лаври⁴². Зазначимо, що саме Успінню Богородиці, найімовірніше, була присвячена і церква Пирогошч⁴³.

У зв'язку з проведеною нами паралеллю між двома божественними матерями і покровительками міст — Богородицею і Кібелою, — не можемо не звернути увагу на думку С.С. Аверінцева 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 шануванні „Взбранної Воево-

³⁸ *Публий Овидий Назон. Элегии и малые поэмы* / Пер. с лат., сост. и предисл. М. Гаспарова. — М., 1973. — С. 307-312. Іноді уточнюють, що це зображення Кібели було власне каменем — уламком гори, яка вважалась житлом богині (*Штернберг Л.Я. Эволюция религиозных верований. Лекции* // Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете мифологии. — Л., 1936. — С. 382; *Фрезер Д.Д. Золотая ветвь*. — М., 1983. — С. 328).

³⁹ *Лукіан. Собр. соч. В 2-х т.* — М.-Л., 1935. — Т. 2. — С. 266.

⁴⁰ *Там само.* — С. 276.

⁴¹ *Успение Богородицы* // *Атеистический словарь*. — М., 1983. — С. 500.

⁴² *Килессо С.К.* Києво-Печерская лавра. Памятники архитектуры и искусства. — М., 1975. — С. 25, 27-28; *Архипова Є.І.* Про сюжети рельєфів XI–XIII ст. з Києво-Печерського монастиря // *Археологія*. — К., 1990. — № 1. — С. 102-105.

⁴³ *Антонин.* Києво-Подольская Успенская соборная церковь. — К., 1891. — С. 4.

ди»⁴⁴. Автор спирається на авторитет Н.П. Кондакова, котрий, свого часу, дійшов висновку про іконографічну схожість між візантійською Богоматір'ю і античною Афіною⁴⁵.

Так або інакше, Богоматір, яка претендує на певну історичність, дуже пізно позичає функції язичницьких богинь-покровительок міст⁴⁶, котрі, в свою чергу, можуть вважатися продовженням обоження Землі-території. Ще більше конкретизувати картину цього розвитку образу богині-населеної території ми можемо, звернувшись до таких загадкових персонажів нашої билини, як *тури* і, знову ж таки, — материнського образу *туриці*.

Переконаємося, що зв'язок між образами жінки, міста і тварини для архаїчної традиції є цілком органічним, що засвідчують, зокрема, весільні теми у фольклорі. Якщо Богородиця, як зазначалося, зберегла в собі стародавнє сприйняття міста (взяте з біблійної традиції), в якому був переосмислений образ Матері-землі, території, то традиційний образ дівчини, нареченої виявляє ще й теріоморфну (звірину) іпостась. У обрядових текстах молода виступає як мисливська здобич прямо, — як кунія, лисиця, ведмідь, тур — або опосередковано, як додаток до мисливського трофею⁴⁷. З точки зору сусідства турів і Богородиці в нашій билині, цікава пісня, яка співалася свідками після так званої «комори» — першої близькості подружжя:

Ведуть тура з ложа,
За ним мати Божа,
Чи тур чи туриця,
Чи хороша молодиця?⁴⁸

⁴⁴ Аверинцев С.С. Вказ. праця. — С. 41.

⁴⁵ Там само. — С. 29; Кондаков Н.П. Вказ. праця. — С. 18.

⁴⁶ Пор.: *Свенцицкая И.С.* Протоєвангелие Иакова // Апокрифы древних христиан. Исследование, текст, комментарии. — М., 1989. — С. 115; З точки ж зору вторинної адаптації культу Богородиці та її іконографії в системі місцевих слов'янських вірувань, цікаве зауваження, що Марія-Оранта зайняла місце «великої богині»-землі, котра, зазвичай, зображувалася у вигляді жінки, яка стоїть з піднятими руками (*Лазарев В.Н.* Вказ. праця. — С. 30).

⁴⁷ Наприклад: «Далеко чути, що Степасенько їде, / Ой лісом їде, на кунюньку стріляє» (*Золотослов.* Поетичний космос Давньої Русі / Упор. та перекл. М. Москаленка. — К., 1988. — С. 257 (№ 486)) або: «Гордий молодець з страху вміває, / А чорний турець так промовляє: / «Не бійся мене! Заб'єш ти мене! / Поїдеш же ти в неділю рано, — / Тогди ж ти мене та й постріляєш. . . / . . . А за славоньку панну дістанеш» (*Потебня А.А.* Об'яснення малорусских и сродных песен. II. Колядки и щедровки. — Варшава, 1887. — С. 325).

⁴⁸ *Українські* соромицькі пісні / Упор. М.М. Красилова. — Харків, 2003. — С. 82 (№ 235). У випадку, якщо молода виявлялася «нечесною», могли заспівати: «Го-

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 кипарисном деревце было три угодыца:
Первое угодыце — трои пчелы ярые,
Другое угодыце — звончатые гусельцы,
Третье-то угоднице — душа красна девица⁴⁹.

В інших варіантах цих пісень з нижнім ярусом пов'язується шлюбне ложе або відзначається, що там «горностай гнездо свивал»⁵⁰. Нагадаємо, що в нашій билині тури також пов'язані з низом світового дерева, адже раптово з'являються:

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

(Рыбников П, № 194).

Таке суміщення землі, території, низу світового дерева із «твариною» й «жінкою», очевидно, могло відповідати двом послідовним етапам первісності: спочатку населена територія співпадала з окремим первісним тотемічним колективом і, таким чином, символічно «зливалася» з тотемом⁵¹; згодом, з появою дуально-екзогамної організації, кожна з двох утворюючих її половин — родів (що розумілись як окремі території), починає до того ж асоціюватись із жінкою, матір'ю⁵². Хоча не можна виключити і того, що це злиття відбулося вже у межах «стадного» тотемічного колективу з обмеженим проміскуїтетом, за умов дії статевого мисливсько-виробничого табу, що, як релікт, було простежене у багатьох народів світу. Згідно з ним, статеві стосунки, заборонені у період полювання і підготовки до нього, дозволялися

дувала мати бобра, шо у неї дочка добра./ Годувала мати тура, шо у неї дочка курва.» (Несен І.І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX–XX ст.). — К., 2005. — С. 180).

⁴⁹ Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян, генезис и типология колядования. — М., 1982. — С. 104.

⁵⁰ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. — М., 1974. — С. 23.

⁵¹ Семенов Ю.И. Как возникло человечество. — М., 1966. — С. 345-346.

⁵² Див.: Петров В. Опыт стадийного анализа «охотничьих игрищ» (К постановке вопроса) // Советская этнография. — М.- Л., 1934. — № 6. — С. 149-151.

лише по закінченні ловів і входили складовою часткою до тотеміко-оргіастичного свята на честь убитої на полюванні тварини⁵³. Згідно з Ю.І. Семеновим, до цих первісних свят сходять і такий загальнолюдський момент весільної обрядовості, як садження молодого подружжя на шкуру, шубу або килим⁵⁴.

Обидва символічних розуміння населеної території як «тварини-тотема» і як «жінки (матері, нареченої)», якоюсь мірою, збереглися і у ментальному сприйнятті міста. Зокрема, у народній традиції спостерігається, так би мовити, триєдність мотивів вокняжіння (завоювання міста)-полювання-шлюбу⁵⁵. Хоча у переказах про реальні міста, звичайно, на перший план виходять лише окремі з цих мотивів. Так, цикл історичних переказів про заснування Вільнюса князем Гедиміном пов'язує із зручними мисливськими угіддями заснування міст Трок і Вільні (Вільнюса). Останньому передувало вбивство князем тура, а також віщий сон про залізного вовка, в якому князівський ворожбит побачив образ нової княжої столиці⁵⁶. Так само, з убивства на полюванні тура бере початок зображення історії Молдавської землі⁵⁷. Щодо Києва, то слід згадати літописні фрагменти, в яких перші князі-поляни, зокрема й сам Кий, показані звіроловами⁵⁸. Застосування щодо Києва матрімоніального мотиву читається у «Слові о полку Ігоревім», в епізоді про «сватання Всеслава». Слова поеми «връже Всеслав жребий о девицу себе любу»⁵⁹, на думку Б.О. Рибаківа, відносяться до 1068 р., «коли визволений князь міг вибирати собі будь-яке місто, будь-яку „дівицю“»⁶⁰. Як відомо, його вибір було зроблено тоді на користь «дівиці-Києва»⁶¹. До того ж, зображенням Всеслава у «Слові» і його билинного відповідника Волха Всеславовича притаманні яскраво виражені мисливсько-вовкулацькі риси⁶².

⁵³ Семенов Ю.И. Вказ. праця. — С. 435-442.

⁵⁴ Там само. — С. 441-442.

⁵⁵ Писаренко Ю.Г. Князівські лови в традиційній свідомості давньоруського суспільства // Український історичний журнал. — К., 1993. — № 7,8. — С. 44-52.

⁵⁶ Топоров В.Н. Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. — М., 1980. — С. 40-45.

⁵⁷ Там само. — С. 44-45, прим. 96; Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв. — М., 1976. — С. 57-58 й далі.

⁵⁸ ПСРЛ. — Т. 2. — Стб.; Новгородская Первая Летопись старшого и младшего изводов. — М.- Л., 1950. — С. 103.

⁵⁹ Слово. . . — С. 45.

⁶⁰ Рыбаков Б.А. Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». — М., 1991. — С. 40-41.

⁶¹ ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 161.

⁶² Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. — К.,

Збіг між мисливськими (ще тотемічними за природою) і 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, котрий перебував тоді на ростовському княжінні, двічі відвідав селище «Медвежий угол». Під час другого приходу князь переміг випущеного на нього з клітки «лютого зверя» — очевидно, ведмедя, заклав церкву св. Іллі та заснував град свого імені⁶³. Здається, перед нами, добре відоме етнографії мисливських народів, «ведмеже свято», що являло собою вшанування родом своїх зятів, яким і надавалося почесне право вбити спеціально вирощеного ведмедя⁶⁴. Саме у весільній традиції Ярославщини наречену називали «ведмедицею»⁶⁵. Присвята князем церкви св. Іллі, що нагадує нам про сина Ярослава, Іллю від першої дружини, може відповідати відомій князівській традиції заснування церкви на честь патрона новонародженого сина на місці, пов'язаному з його матір'ю. Комплекс «полювання-шлюб-встановлення влади (заснування міста)» завершувався закладенням Ярославля⁶⁶.

Спеціальний зв'язок колективних жертвних трапез із вшануванням Богородиці виявляє архаїчне «свято Барана» у с. Большая Будогощ (колишньої Череповецької губ.). За традицією, ще у першій чверті XX ст., на свято Успіння Богородиці (15 серпня за ст. ст.) у цьому селі збиралися навколишні мешканці й приводили баранів, яких різали і варили у великих казанах, а потім роздавали м'ясо усім присутнім. За місцевими переказами, колись на це місце приходив бик, а, згідно з іншими варіантами оповідей, — олень, який, нібито, сам віддавав себе у жертву. Лише згодом їх, начебто, замінив баран⁶⁷. У народній традиції образи бика (тура) і оленя часто між собою змішуються. Так, в одному з варіантів билини «Василий Игнатьевич и Батыга» у запису О.Ф. Гільфердінга вже звичні для нас тури називаються «гнедые ту-

1997. — С. 91-93.

⁶³ Лебедев А. Храмы Власьевского прихода в г. Ярославле. — Ярославль, 1877. — С. 6-11.

⁶⁴ Петров В. Вказ. праця. — С. 141-144.

⁶⁵ «Свекор-батька говорит: „Нам медведицу вядут!“ / [...] / А свекровка говорит: „Людоедицу вядут!“» (Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Шаповалова и Л. Лавреньева. — Л., 1985. — С. 276).

⁶⁶ Писаренко Ю.Г. До питання про першу сім'ю Ярослава Мудрого // Археологія. — К., 1995. — № 1. — С. 51-61.

⁶⁷ Дуйсбург А.Я. Праздник «Барана» в деревне Б. Будогощ // Советская этнография. — М.- Л., 1933. — № 5-6. — С. 89,91,95.

ры олени златорогие»⁶⁸. Таке саме поєднання демонструє і галицька колядка:

Дивное зверя тура-оленя,
Шо на головце девять рожечков,
А на десятом терем збудован,
А в том тереме кречна панночка...⁶⁹.

У зв'язку з жертвою оленя, приуроченою до Успіння Богородиці, пригадується образ грецького Актеона, якого богиня Артеміда (римська Діана) перетворила на оленя, після чого його розірвали власні собаки⁷⁰. До того ж, згідно з Д.Д. Фрезером, свято Успіння Богородиці в серпні витіснило свято Діани⁷¹. Сама ж Артеміда (Діана), за ознакою хтонізму, зіставляється із малоазійською Кібелою⁷². Так, згідно з «Фастами» Лукреція, Велика Мати захищала не лише людей, а і диких звірів (I,596-599)⁷³. 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, вважалась покровителькою диких звірів, левів, ведмедів, пантер тощо, будучи пов'язаною, переважно, з горами⁷⁴, тобто нецивілізованою місцевістю, де ці тварини водилися.

⁶⁸ *Онежские* былины, записанные А.Ф. Гильфердингом... — Т. 3. — С. 359 (№ 258).

⁶⁹ *Народные песни* Галицкой и Угорской Руси / Собр. Я.Ф. Головацкий, предисл. и объясн. О.М. Бодянский. Ч. II. Обрядные песни // Чтения в Имп. Общ. Истории и Древн. Российских при Мос. ун-те. — М., 1864. — Кн. 1. — С. 84 (№ 21); Пор.: *Потебня* А.А. Вказ. праця. — С. 323-325. Втім, не можемо не помітити подібність цього диво-звіра із тим, на якому сидить розпусна жінка-Вавилон в «Одкровенні Іоанна Богослова»: «И я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами. И жена облечена была в порфиру и багряницу [...] И на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным (Откр. гл. XVII).

⁷⁰ *Тахо-Годи* А.А. Актеон // Мифы народов мира. — Т. 1. — С. 56; Апулей. *Метаморфози*, або золотий осел / Перекл. Й. Кобів, Ю. Цимбалок. — К., 1982. — С. 35 (Кн. II, 4). Про розігрування жертвопринесень оленя у зв'язку з культурами діонісійського типу див.: *Петров* В. Вказ. праця. — С. 168-173.

⁷¹ *Фрезер* Д.Д. Вказ. праця. — С. 338.

⁷² *Тахо-Годи* А.А. Артеміда // Мифы народов мира. — Т. 1. — С. 107. Артеміду, яка могла виступати ведмедницею, за своєю агресивністю нагадує легендарна «Девка-Турка» — насильниця, під копитами якої пібито провалилося місто у Нижньогородській губ. (*Комарович* В.Л. Китежская легенда. — М.-Л., 1936. — С. 10-11).

⁷³ *Тит Лукреций Кар*. Вказ. праця. — С. 74.

⁷⁴ *Штернберг* Л.Я. Вказ. праця. — С. 385-417; Пор.: *Пропл* В.Я. Вказ. праця. — С. 78.

Втім, Жан-П'єр Вернан, на прикладі іншої повелительки тварин, — тієї ж Артеміди, — намагався показати, що це була, скоріше, межова, посередницька функція богині, між «чужим» (диким) і «своїм», які вона згодом «об'єднає» під своєю егідою у соціальних новоутвореннях — містах⁷⁵.

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 жebraків, і, в останню чергу, весь народ⁷⁶. Цікавим є переказ про те, що це свято пішло від того, що загубився баран саме у якогось торговця⁷⁷, а торговців, купців на Русі називали *гостями*, що, власне, і відповідає наявному у 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»⁷⁸. З одного боку, це свято було, так званою *Успенщиною*, яка відносилася до числа відомих на Русі закритих *братчин*⁷⁹. Їхнє походження бачать у тотемічній трапезі первісного мисливського колективу⁸⁰. З іншого — саме від запрошення на такі бенкети гостей, — судячи з самого терміну, — походить визначення купця, як «гостя», і це осереддя «пиру», пов'язаного із божеством плодючості, могло нести в собі ідею «протоміста». Згадаймо, наприклад, такі священні міста полабських слов'ян, як Ради(гощ) і Воле(гощ)⁸¹. Початково неекономічний характер прийомів-пригощань, які лише згодом переросли в торгівлю, підкреслювала О.М. Фрейденберг⁸², а М.І. Кулішер наголошував, що першим торговим актом була купівля жінки, дружини⁸³.

⁷⁵ Вернан Ж.-П. Смерть в очах. Втілення потойбічного світу в античній Греції. Артеміда, Горгона. — К., 1993. — С. 13-14; 21-24.

⁷⁶ Дуйсбург А.Я. Вказ. праця. — С. 90.

⁷⁷ Там само. — С. 89.

⁷⁸ Там само. — С. 98.

⁷⁹ Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. — М., 1839. — Вып. IV. — С. 80.

⁸⁰ Дуйсбург А.Я. Вказ. праця. — С. 96,97; Зеленин Д. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая // Сб. Отд. Русского языка и словесности АН СССР (Сб. статей в честь А.И. Соболевского). — Л., 1928. — Т. 101. — № 3. — С. 130-131.

⁸¹ Любавский М. История западных славян. — М., 1918. — С. 56-57.

⁸² Фрейденберг О.М. Введение. . . — С. 89-94.

⁸³ Кулишер М.И. Очерки сравнительной этнографии и культуры. — СПб., 1887. — С. 196.

Ми вище згадували, як мисливські народи влаштовували ведмежі свята на честь зятів роду⁸⁴, у зв'язку з чим і дівчина «на видання» називалася «ведмедицею». Загальновідомо, що, на зміну звичаю викрадення нареченої, яке нагадує полювання на дичину, приходить більш цивілізоване її викупування. Це й до сьогодні залишається у поширеній формулі сватання: «У вас — товар, у нас — купець», а стосовно ярмарок на Україні дізнаємося, що, власне, на них і приглядали собі майбутніх дружин. Отже, перед нами цілком ясна тенденція від ще дородового причастя тотему до неекономічного, насамперед — шлюбного, обміну з сусідами, й згодом, — до утворення нових, торгових зв'язків, що становили передумову виникнення міст. У свою чергу, саме потребами розширення обміну, напевно, викликаються до життя ремісничі й торгові корпорації, які приходять на зміну колишнім органічним колективам⁸⁵, хоча й використовують для свого згуртування традиційні інституції, на зразок згаданих братчин.

Очевидно, саме з явищами такого порядку, — наскільки можемо судити з присутності того самого кореня *гоц-*, була пов'язана і Успенська церква Пирогоща на київському Подолі. На думку І.І. Малишевського, ймовірна початкова назва святині від грецького «пірготісса» (баштова) могла отримати на Русі інше тлумачення, від *пир* — жито, борошно (за В.І. Далем)⁸⁶, звідки, напевно, *пиріг* — хліб і *пир* — учта⁸⁷, та *гоща* — від *гость* — купець. Скоріше за все, Пирогоща була парафіяльним храмом корпорації київських купців хлібного торгу, чому цей автор дав всебічне обґрунтування⁸⁸. Примітно, що свято Успіння припадало на пору жнив і, за традицією, в Константинополі до цього дня приносили до патріарха на благословення плоди у жертovníку святого храму Влахернського⁸⁹, — саме того, з якого, як припускають, походили обидві ікони — Володимирської Божої Матері та Пирогощі⁹⁰.

Купецтво, чийм патрональним храмом, напевно, була Пирогоща, як і решта середньовічних професійних об'єднань, мало дотримувати

⁸⁴ Петров В. Вказ. праця. — С. 142.

⁸⁵ Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. — М., 1970. — С. 217.

⁸⁶ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. — М., 1998. — Т. 3. — Стб. 281.

⁸⁷ Малишевский И.И. О церкви и иконе св. Богородицы под названием «Пирогощи», упоминаемых в летописях и в слове о Полку Игореве // Чтения в Истор. Обществе Нестора Летописца. — К., 1891. — С. 124-125.

⁸⁸ Там само. — С. 117-118, 126.

⁸⁹ Венямин. Вказ. праця. — С. 536.

⁹⁰ Лихачев Д.С. Вказ. праця. — С. 222, 228.

тися звичаю влаштувати на честь храмового свята своєї церкви — даного разу Успіння Богородиці — братчину⁹¹. Згідно з розрахунками Б.О.Рибаковим та Л.Є.Махновцем, дати перебування князя Ігоря в Києві, вона мала співпасти саме із Успінням (15 серпня), у зв'язку з чим він міг відвідати Пирогощу на її престольне свято⁹². Від себе додамо, що, в такому разі, він заздалегідь мав бути запрошений купцями Подолу в якості гостя на братчину. Ймовірно, там і могло вперше бути виголошене «Слово о полку Ігоревім», оприлюднення якого, як гадають, мало сенс лише по свіжих слідах події. Звідси, мабуть, і звернення Автора до присутніх на початку твору: «братие»⁹³. Відтак, «Слово» мало, насамперед, представляти інтереси купецтва⁹⁴, відповідність яких загальноруському пафосу твору можна пояснити хоча б тим, що саме руські «гості» на торгівельних шляхах зазнавали найпершого удару від половців⁹⁵.

Лейтмотивом цього урочистого дня була ідея: «смерть заради життя», адже сумна подія кончини Богородиці отримувала оптимістичне продовження — вона підносилася на небо⁹⁶. Ця, відносно нова, ідея накладалася на традиційний образ жнив (звідки й народна назва свята — Госпожинки, Спожинки, Оспожинки), як «смерті» колосся, необхідної задля нового життя. Звільнення Ігоря також провіщало оновлення Русі. Власне, це «рятівне» значення Успіння у Києві вело свою традицію ще з 996 року, коли князь Володимир установив його щорічне святкування на честь свого порятунку від печенігів⁹⁷.

В обрядовому виразі ідеї «відродження» особлива роль мала належати братчині. Згідно з М.М.Бахтіним, матеріально-тілесне начало,

⁹¹Рибинич М.Г. Очерки этнографии русского феодального города. — М., 1978. — С. 136-138.

⁹²Рыбаков Б.А. «Слово о полку Игореве» и его современники. — М., 1971. — С. 277; Махновец Л.Є. Про автора «Слова о полку Игоревім». — К., 1989. — С. 180-181.

⁹³Слово... — С. 26.

⁹⁴Слідом за талмудичним :«той, хто зайнятий торгом, не може стати мудрим» (цит. за: Аверинцев С.С. Вказ. праця. — С. 36), можна було б поставити творчі здібності представників купецтва під сумнів. Однак, такий вирок спростовується, хоча б, прикладом афінського політичного діяча, соціального реформатора і поета VII—VI ст. до н.е. — Солон, який у молодості займався морською торгівлею (Плутарх. Сравнительные жизнеописания. В 3-х т. — М., 1961. — Т. 1. — С. 103-104.).

⁹⁵Докладніше: Писаренко Ю. «Игорь Едетъ по Боричеву...» (Про фінал «Слова о полку Игоревім» // Київська старовина. — К., 2000. — № 6. — С. 20-33; Писаренко Ю. Пирогоща — Успіння — Братчина (Шукаючи ключі до «Слова») // Філософські діалоги. — К., 2009. — Вип.2. — С. 223-231.

⁹⁶Скабалланович М. Вказ. праця. — С. 10 та ін.

⁹⁷ПСРЛ. — Т. 2. — Стб. 109-110.

що зазвичай пронизувало атмосферу ринкового свята і було пов'язане з образами плодючості, росту, достатку, отримувало характер «пира на весь мир». Подібно до тризни, що йшла за похороном, цей бенкет заперечував смерть, був гімном життю⁹⁸. Якщо наше припущення вірне, і «Слово» справді вперше пролунало саме в урочистій обстановці Успенщини, то, згідно з архаїчним сприйняттям, воно мало підкреслювати ідею «братерського причастя» жертві на пирі, й ніби саме дублювати цю, колись тотемічну, жертву, що відповідало б відомому метафоричному визначенню книги, тексту, як «духовної їжі»⁹⁹. Отже, «Слово», за духом і за місцем свого виголошення, могло б бути ізоморфним такій жертві. Вона приносилася, власне, там, де і мала, — на Подолі (основі Києва), у символічному нижньому ярусі світу, де шкура тотемної тварини перетворюється в шлюбне ложе, і «смерть» стає «життям». Може, так само і в билині книга закопується — стає жертвою заради миру, постання нового космосу, що могло б відповідати початковому значенню грецького «софія», як премудрості майстра, якою будуються дім, місто і, зрештою, — самий світ¹⁰⁰.

Повертаючись до нашої билини, можемо відзначити, що мати-туриця не випадково пов'язана якимось знанням із дівою-стіною-Богородицею¹⁰¹, адже для останньої вона є родоначальницею. Вони — стадії одного образу. Цей жіночий персонаж пройшов довгий шлях перетворень, який, по суті, є зліпком еволюції форм співжиття людей в їхньому духовному осмисленні. Іншими словами, баштоподібна корона Кібели приховує в собі більш давню, подекуди традиційну, жіночу прикрасу у вигляді рогів¹⁰². Найцікавіше, мабуть, те, що, хоча Богоматір

⁹⁸ *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1990. — С. 312.

⁹⁹ *Калугин В.В.* «Кънигы»: отношение древнерусских писателей к книге // Древнерусская литература. Изображение общества. — М., 1991. — С. 95-96.

¹⁰⁰ *Аверинцев С.С.* Вказ. праця. — С. 31,34. Про «матеріалізацію» слова, його «світотворчу» роль; *Фрейденберг О.М.* Введение... — С. 76-82; *Еремينا В.И.* Ритуал и фольклор. — Л., 1991. — С. 63-64.

¹⁰¹ Образ віщої туриці в билині, очевидно, поєднує в собі дві традиційні ідеї: про таємне знання, притаманне тваринам (*Липець Р.С.* Вказ. праця. — С. 99), та про глибинну мудрість, як властивість жінки (*Аверинцев С.С.* Вказ. праця. — С. 28). Очевидно, спільним знаменником між «тваринною» і «жіночою» іпостасями таємниці, знову ж таки, виступає хтонізм, а отже зв'язок із потойбіччям.

¹⁰² У весільних піснях золоті роги тура порівнюються з вінком нареченої (*Виноградова Л.Н.* Вказ. праця. — С. 54); У нащадків дреговичів (на землях Турова) і в'ятичів до ХХ ст. зберігався дівочий головний убір з великими «турячими рогами» з соломі і тканини. У весіллі українського Полісся назву «тур» зберіг плат молоді, до якої в піснях також зверталися як до «Тура» (*Пономар Л.* Назви одягу Західного Полісся. — К., 1997. — С. 18-19). З іншого боку, відзначимо, згадану

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

Надійшла до редакції 12 березня 2011 р.

М.І. Костомаровим, назву жіночого головного убору — *город*, а також приказку, яку наводить С.Ю. Неклюдов: «Баба идет — красивая, как город...» (*Костомаров Н. Славянская мифология // Етнографічні писання Костомарова (Записки б. Укр. Наук. товариства в Києві. — Т. XXV). — К., 1930. — С. 238; Неклюдов С.Ю. Вказ праця. — С. 8*). Не виключено, що таке приховане розуміння зубців башти-корони, як колишніх рогів, деякий час зберігалось і на макрорівні, власне для стін міста. Здається, саме це засвідчує асирійське зображення (кінця VIII ст. до н.е.) мідійської фортеці Кішессу, де з зубців фортечних мурів «виростають» три пари величезних рогів, чи то оленя, чи то лося (*Дьяконов И.М. История Мидии от древнейших времен до конца IV века до н.э. — М.-Л., 1956. — С. 269. — Рис. 48*).