

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**

*Наталія Писаренко,*  
*д-р іст. наук Єлизавета Архипова (відповідальна за випуск),*  
*Тетяна Ананьєва, Наталія Будзинська,*  
*канд. іст. наук Віталій Козюба, канд. іст. наук Олексій Комар,*  
*д-р іст. наук Олександр Симоненко*

*Рекомендовано до друку Науково-методичною радою Музею історії Десятинної церкви*  
*(протокол № 9 від 2 грудня 2022 року)*

**Opus mixtum:** № 10 / [ред. кол.: Н. Писаренко, Є. Архипова, Т. Ананьєва та ін.];  
Міністерство культури та інформаційної політики України, Виконавчий орган Київської  
міської ради (Київська міська державна адміністрація), Департамент культури, Музей історії  
Десятинної церкви. Київ, 2022. 210 с.

**ISSN 2312-9697**

**Редактор**

*Віктор Лузан*

**Дизайн та комп'ютерна верстка**

*Дмитро Щербак*

**Обкладинка**

*Юлія Кочевих, Дмитро Щербак*

**Адреса редакції**

04053  
Київ-53, вул. Обсерваторна, 21А  
Тел. 299-91-77  
e-mail: desitinnai@ukr.net  
mdch.kiev.ua

Випуски бюлетеня «Opus Mixtum» № 1–9 розміщено на сайті Музею: [mdch.kiev.ua](http://mdch.kiev.ua)

Редакція не завжди погоджується з авторами статей

**ISSN 2312-9697**

**© Музей історії Десятинної церкви, 2022**

Юрій Писаренко

### «...Акы по мертвеци плакахся». Небезпека пізнання «чужого»

У статті розглянуто причини негативної реакції матерів «нарочитої чаді» (високопоставлених сімей) на залучення князем Володимиром їхніх дітей до навчання, згідно з літописним повідомленням 988 року. Оплакування жінками дітей, як і в разі їхньої смерті, було викликане язичницьким уявленням про смертельну небезпеку дії «чужого» на «своє», родове. Перемога впливу «чужого» над членом «свого» колективу означала його «соціальну смерть», яка, на думку автора, і становила для носіїв архаїчної свідомості справжню суть смерті. Християнство на Русі переосмислило язичницький образ матері – хранительки традицій, а також зберегло споконвічне уявлення про небажаність і небезпеку контактів із «чужим».

**Ключові слова:** своє, чуже, пізнання, смерть, соціовітальність.

*The paper examines the reasons for negative reaction of the mothers of "narochitaya chad" (high-ranking families) to Prince Volodymyr's involvement of their children in education, according to the annalistic report of 988. The mourning children by mothers, as in the case of their death, was caused by the pagan idea of the mortal danger of the influence of "alien" on "one's own", tribal. The victory of the impact of an "alien" over a member of "one's own" collective meant his "social death", which, according to the author, constituted the true essence of death for the bearers of archaic consciousness. Christianity in Russia rethought the pagan image of the mother – the guardian of traditions, and also retained the original idea of the undesirability and danger of contact with a "stranger".*

**Key words:** one's own, alien, knowledge, death, social vitality.

Згідно з літописом (під 988 р.), впровадження князем Володимиром християнства на Русі супроводжувалося залученням дітей місцевої знаті до навчання: *«Послав нача поимати у нарочитые чадѣ дети, и даяти нача на ученѣ книжное. Матере же чад сѣх плакахуся по них, еще бо не бяху ся утвердили верою, но акы по мертвеци плакахся»* [Повесть 1950, с. 81] (іл.). Очевидно, йдеться про одну з подробиць комплексу ламання язичницьких звичаїв, який завдавав моральної травми прибічникам традиційної віри, навіть незважаючи на їхню належність до вищої суспільної верстви. Насильницьке відторгнення дітей від своєї традиції та піддання їх впливу чужої безпосередньо сприймалося матерями як їхня смерть. Тобто соціальна смерть – розірвання зі «своїм», – згідно з цим поглядом, не відрізняється від смерті реальної. Це підштовхує нас до думки, що взагалі саме смерть соціальна – відхід від «свого» – насправді й становила для язичників справжню суть «смерті».

Зазвичай у традиційному суспільстві факт смерті конститується через обряд поховання покійного [Еліаде 2001, с. 98]. До складу поховального обряду входили й так звані *голосіння* за померлим (рос. *причеть, причитання*) [Еремина 1991, с. 24]. Є. В. Барсов, зокрема, висловлював переконання, що особливості «*исстаринной народной причети*» відбиває чудовий



Пам'ятний знак першій школі на Русі. 1988 р. (Київ, вул. Володимирська, 2). Скульптор В. Шишов, архітектор А. Мілецький, консультант Г. Івакін.  
Фото А. Чекановського

плач Ярославни у «Слові о полку Ігоревім» [Барсов 1872, с. V]. Цей твір загалом сповнений плачів:

*Жены руския въсплакашась, аркучи:  
«Уже нам своих милых лад  
ни мыслию смыслити,  
ни думою сдумати,  
ни очима съглядати...»* [Слово 1987, с. 36].

Є. В. Барсов зібрав різноманітні приклади голосіннь. Серед них – плач матері за померлим сином із Череповецького повіту Новгородської губернії, що дає приблизне уявлення про те, якими могли бути жаління за дітьми в Давній Русі:

*Кабы знали про то светушки бы ведали,  
Про мою жалость велику бы утробную,  
Жаль тошнешенько сердечнаго мне  
дитятка;*

*О сыру землю рожденье укрывается!  
Во глубок погреб рожденье опускается!  
За горы нонь воспитанье отлетает!*

*Потеряла нонь талан да всю я участь* [Барсов 1872, с. 100].

Одну із ситуацій, коли голосіння відбувалося «ніби за померлим», хоча ще живим, Є. В. Барсов помітив у літописній історії Василька Теревольського (1097): «Осліплений Василько – з роздавленими грудьми привезений був до села Воздвиженського й “сволокоша с него сорочку кроваву суцу, и вдаша попады опрати и плакаться нача попады, аки мертву суцу оному» [Барсов 1872, с. V; порівн.: Повесть 1950, с. 173].

З текстів голосіннь стає зрозумілим, що смерть сприймається не як припинення існування, а як перехід «на иное безвестное живленьце» [Барсов 1872, с. 116], у чому відбилася уявлення про «чуже, невідоме» й територіально далеке. Не зайвим буде зазначити, що голосіння передували й таким зіткненням із *чужим*, як весілля, де наречена тужила за своєю втраченою «волею», а її родички та подруги плакали, прощаючись із ді-

вчиною [Причитання 1960, с. 39–40, 363–389; Еремина 1991, с. 90]. Серед інших відомі також голосіння, що супроводжували проводи сина в солдати [Причитання 1960, с. 40, 289, 290, 307], а в пізніший час – навіть його поїздки до лікарні в місто тощо [Причитання 1960, с. 276–278]. Більшість цих ситуацій підходить під визначення перехідного обряду (*rite de passage*) за А. ван Геннепом, а конкретніше – до ситуації *проводів* [Геннеп 2002, с. 38–39]. Можна погодитися з В. І. Єрьоміною, що, найвірогідніше, у таких проводах у дальню путь (зокрема на військову службу), фактично, відтворюється прощання з небіжчиком [Еремина 1991, с. 25–27].

Повертаючись до обраного літописного епізоду 988 року, наведемо зауваження Б. А. Успенського щодо нього: «Навчання мало насильницький, примусовий характер, подібно до того, як примусовий характер мало і саме хрещення. Очевидно, що для Володимира це були два моменти єдиного процесу християнізації. Тут виникає різюча аналогія з процесом європеїзації за Петра I, одним із моментів якого також було насильницьке навчання» [Успенский 1994, с. 13, прим. 3]<sup>1</sup>. Ця думка, зокрема, підтверджується підготовчими текстами О. С. Пушкіна до «Історії Петра»: «За посылание молодых людей в чужие края старики роптали, что государь, отдаля их от православия, научал их басурманскому еретичеству. Жены молодых людей, отправленных за море, надели траур (синее платье) (Ф а м и л ь н о е п р е д а н и е)» [Пушкин 1951, с. 12; Успенский 1982, с. 5, прим. 46]. Вочевидь, у жалобу вбираються тому, що, за традиційним – ще язичницьким – уявленням, саме «за морем», куди відряджалася молодь, містився замогильний світ [Успенский 1982, с. 56–57]. Можна також не сумніватися, що розставання з чоловіками супроводжувалося голосіннями, «аки по мертвеци». Отже, уже саме просторове переміщення з батьківщини на чужину – віддалення від *свого* – дорівню-

<sup>1</sup> Щодо змістовного аспекту навчання, то Б. А. Успенський зазначав, що справою Володимира було саме створення шкільної освіти (хоча й лише для дітей верхівки), а не руської писемності. Остання започатковується за Ярослава, коли, згідно з літописом (1037), «починається переписування книг і виникає перекладена література». Поява руської писемності зумовлює у свою чергу створення руського ізводу церковно-слов'янської мови, тобто руської літературної мови. Згідно з ретроспективним простежуванням традиції, відбитої в пізніших пам'ятках, філологи вважають, що Володимир використовував для навчання богослужбові книги («сим же раздаяном на ученье книгам») південнослов'янського походження [Успенский 1987, с. 22–23].



валося смерті, вимагаючи від близьких вияву знаків скорботи. Згубний вплив *чужої сторони* мав бути підсилений впливом *чужої віри*. Принаймні на семантичному рівні соціальна смерть не відрізнялася від буквальної. Обидві означали втрату комунікації зі *своїми*. Цей висновок щодо архаїчного сприйняття смерті суголосний думці К. Ясперса, що *«кожна втрата комунікації та її розриви і є власне втратою буття. Буття є спів-буттям не на рівні наявного буття, а як екзистенція»* [Ясперс 1996, с. 138].

В обох зазначених епізодах, за X та XVIII століття, конфлікт точиться навколо пізнавального підґрунтя категорій *«свого»* і *«чужого»*, оскільки насправді найдавнішим традиційним сенсом пізнання й освіти є вміння відрізнити *своє* від *чужого*, корисне від згубного. Для будь-якої живої істоти це, за великим рахунком, – питання виживання: невміння вчасно розпізнати *чуже* може коштувати життя. Перехід «межі» між *своїм* і *чужим*, пізнання небажаного спричиняє смерть. У першому з наведених прикладів ця межа регламентована традицією знання окреслена лише змістовно, тоді як у другому – ще й географічно. Однак, звісно, примат саме за просторовим розмежуванням. Адже модель пізнання навколишнього архаїчною людиною, або людиною традиційного суспільства, зумовлюється її належністю до органічного колективу – роду, який займав чітко визначену, окрему від інших родів територію. Як свого часу наголошував М. В. Калачов, *«за початковими поняттями слов'ян жити (гоїти) у сенсі суспільного буття, означало перебувати постійно в роді, належати до нього, як невіддільний член його, залишатися назавжди разом зі своїми родичами. Звідси, якщо хтось відсторонявся від своєї родової общини, або ставав, з якихось причин, поза родовими відносинами, скріпленими єдністю всіх членів кожного окремого роду не лише за їх кровними, природними узами, а й за загальним місцем проживання, той у сенсі суспільному й навіть приватному більше не жив, робився, відповідно, і з г о є м»* [Калачов 1876,

с. 56]. У свою чергу рамки *своєї території*, так само, як штучні «стіни» та «залізні завіси» сучасності, ставали межею «дозволеного знання». Ясна річ, що просторовий бар'єр, при якому забороняється доступ до *несвого*, вказує насамперед, що йдеться про заборону «бачити» щось інше. Отже, знання передусім має бути забезпечене зором, видимістю *свого* простору<sup>2</sup>, що поєднувалося із обмеженням спілкування, комунікації *«колом своїх»*.

Принципова закритість *чужого* як для комунікації, так і для пізнання, підкреслювалася тим, що *чужі* народи їхніми сусідами могли вважатися «сліпими» [Потебня 1880, с. 168–173; Успенский 1996, с. 85, прим. 50; Рахно 2013, с. 193–195]. Це узгоджується зі спостереженням В. Я. Проппа, що в мовній традиції «невидимість» часто дорівнює «сліпоті» [Пропп 1986, с. 72]. Відповідно, можемо зробити висновок, що в глибокій архаїці так само змішувалися поняття «зору» і «видимості». Відчуття злиття «активного зору» і «пасивної видимості» мало характеризувати ситуацію, коли *Я*, суб'єкт ще не усвідомлювався<sup>3</sup>. Відтак цей суб'єктно-об'єктний зір був ніби *причастям* якомусь колективному, родовому зору. Очевидно, наслідком цього уявлення було те, що в народних казках герої, які належать до різних світів, при зустрічі деякий час один одного не здатні побачити [Пропп 1986, с. 72], адже кожен зі світів має «свій» зір, властивий для конкретної (родової) території, носієм якого й виступає окремий представник цього світу (роду) [див. також Писаренко 2020, с. 426]. Лише адаптація за допомогою певних ритуальних дій приводить до можливості для чужинців один одного побачити і, зрештою, пізнати. Те, що приналежність до роду-території дорівнювалася *причастю* спільному зору, доводить досліджений нами приклад з осліпленням Василька Тербовльського (1097). Намагання Увітицького з'їзду князів 1100 року відібрати у сліпця Василька самостійний уділ-кормління [Повесть 1950, с. 181], вказує на те, що саме сліпота як ознака *чужого* позбавляє *кормління-причастя*, обов'язкового для всіх зрячих членів

<sup>2</sup> Стосовно близькості концептів *бачити* і *знати/розуміти*, зокрема: [Антонов 2014, с. 8].

<sup>3</sup> Про стадію розвитку свідомості, коли становлення *Я* ще не відбулося, див.: [Шахнович 1971, с. 32; Лурия 1974, с. 151 та ін.; Кон 1978, с. 127–128 та ін.].

роду Рюриковичів, по суті, братів [Писаренко 2017, с. 209–210]. Очевидно, причастя родовича зору визначало як спільне *кормління*, так і причетність до родових знань (насамперед законів), тоді як сліпота засвідчувала позбавленість родового причастя і, вочевидь, – долученість до прихованого, *чужого* знання – небезпечного ноумена. Зокрема, відомо, що провидці давнини часто зображувалися сліпими [Аверинцев 1972а, с. 101; Голосовкер 1987, с. 53–55].

Взаємини князів подекуди зберігають сліди власне родових уявлень [Комарович 1960; Толочко 1994]. Якщо відкинути реалії політичного життя, то, в ідеалі, усі князі – в однаковому становищі синів роду-«Руської землі», за якою вбачається образ язичницької батьківщини й годувальниці Землі-матері<sup>4</sup>. Саме Матері-землі, а не матері-жінці, віддає пріоритет архаїчна традиція в дітонародженні та годуванні [Платон 1863, с. 336; Смирнов 1913, с. 263–264; Франк-Каменецкий 1932, с. 128–132; Комарович 1960, с. 97–99; 103–104]. Те, що в літопису (під 988 роком) експансія *чужого*, іноетнічного знання лякає передусім матерів, особливо символічне саме тому, що «мати» вважалася ніби повноважною представницею «Матері-землі-роду». Як писав В. П. Петров, «для нас особливо важко уявити собі тотожність “істоти” і “місця”. Наявність нерозчленованого уявлення “матері//місця”, “народжуючої//місця”, тягне за собою наявність уявлення про “народжуюче місце”; мати є “місце”, “умова”, “причина” народження, тобто, інакше кажучи, є деяке м і с ц е, що н а р о д ж у є» [Петров 1934, с. 150–151].

Найперша комунікація як джерело пізнання, а також прообраз соціального зв'язку – це зв'язок матері й дитини [Соловьев 1988, с. 128]. Тут знання «вбираються з молоком матері», адже, практично, йдеться про нероздільний процес «годування-комунікації-пізнання». Саме мати вселяє людині перші традиції. Згадаймо віщу Турицю в билинному «Заспіві про турів», яка повчає своїх «нерозумних діточок». Мудра туриця – це, скоріше за все, первісна мати в тотемічній подобі

[Писаренко 2014]. Метафора «лоно традиції» дуже влучно передає подібність «родової традиції» оберігаючому материнському лону, яке давня людина поки що не готова покинути та ввійти в зовнішній світ.

«Знання» – це уявлення про *правду* не лише в сенсі фактичного буття, але, найважливіше, у сенсі того, що є *добро*, а що – *зло*. Тому освіта завжди мала моральну основу. Так, у християнському середовищі грамота розуміється як підпорядкована релігійно-моральному вихованню, як засіб осягнення священних текстів. Згідно з архаїчним світоглядом, подекуди властивим сучасному людству, саме *своє (родове)* – це завжди *правда (добро)*, а *чуже – неправда (зло)*. Коли ми читаємо, що наші пращури калялися у своїх гріхах «Матері-землі» [Смирнов 1913, с. 274–281; Федотов 1935, с. 14, 17], то розуміємо, що саме вона була для них мірилом «*своєї правди*», яке відрізняло *добре* від *злого*. Однак дізнавалася людина цих правил від «людської іпостасі Землі» – своєї матері. Для язичницьких матерів кінця X ст. глибина трагедії, очевидно, полягала в тому, що вони боялися, аби їхніх дітей не поглинула *неправда – зло*, нерозривно пов'язане з *чужим*.

Пізнання в первісності характеризувалося рисами локальності та традиційності (зв'язком у поколіннях), які уособлював образ передавачки традицій, «матері-жінки» – представниці більш загального образу «роду-місця – Матері-землі». На східнослов'янських теренах про освітню роль жінки згадають лише у XIX ст., коли популяризатори шкільного навчання в царській Росії почнуть переконувати можновладців у двох речах – необхідності дати освіту (зокрема духовну) селянським жінкам, які потім передадуть її своїм дітям, та залучати до вчителювання знову-таки жінок, адже саме жінкам природою визначено поселяти в дітях на все життя пізнання духовних і суспільних основ [Маслов 1849, с. 13, 16, 29, 60–62, 149–150; Скрыльников 1871, с. 2, 5, 12, 15–17, 23].

Для архаїчних людей пізнання – це питання розпізнання: *свій* або *чужий*, а також питання можливої агрегації (включення) чу-

<sup>4</sup> Тут батьківський рід (Рюрика) підлягає домінуванню з боку первісного материнсько-родового, жіночого начала, так само, як у термінах «*отчина*», «*дедина*», «*батьківщина*».

жого у своє, через проходження певних перехідних обрядів коли, аби незнайомця адаптувати-пізнати, слід обмінятися з ним дарунками, скуштувати спільної їжі тощо [Геннеп 2002, с. 30–35]. Це пізнання не є самоціллю, а слугує виживанню, попередженню небезпеки негативного магічного впливу *невідомого*, збереженню колективу, тобто має вітальну мету. Шлюби, суспільне відзначення народження дітей, договори, легітимація влади тощо – це також своєрідні пізнання, як розпізнавання *свого*, оформлені згідно з дотриманням принципу збереження вітальності соціуму<sup>5</sup>. Пізнання *свого* (соціального) або *чужого* (асоціального) підкорюється ідеї *соціовітальності*. Соціовітальність (як ми її розуміємо) – це зумовлена архаїчним світоглядом природна прив'язка соціальних інститутів до ідеї вітальності. Яскравим прикладом соціовітальності є показане Д. Д. Фрезером уявлення про те, що володар в архаїчному суспільстві вважається сакральною постаттю, від якої залежить вітальність, зокрема, плідність жінок, худоби, врожаї тощо [Фрезер 1983].

В архаїці вітальність, життя – це не життя окремого *Я*, суб'єкта, який ще не сформувався, відтак вітальність – це *причастя*, життя колективу і людини як складової колективу. *Причастя-зір* означало належність до свого «роду», залученість до розподілу матеріального блага. Родові правила передбачали невинність зі *спільного зору* – заборону йти на чужину або принаймні вчасне повернення з необхідним «очищенням». Боялися *смертносного* магічного впливу *чужого-сліпого, цілого* [Писаренко 2019]. Згадаймо раніше розглянутий нами приклад про негативну реакцію воїнів Ростислава Всеволодовича на неочікувану зустріч поза стінами Печерського монастиря зі старцем Григорієм (1093) (Слово 28 Києво-Печерського Патерика «О святем Григории Чюдотворци») [Абрамович 1991, с. 134–138], що відображала традиційну боязнь давньоруських людей зустріти церков-

ника, зокрема ченця, як представника *чужого* світу [Повість 1950, с. 114; Писаренко 2015; див. також: Щепанская 2003, с. 156–157]. Погана прикмета була посилена тим, що Григорій передрік воїнам і князю їхню скору загибель, що незабаром справдилося<sup>6</sup>. Нав'язування *чужого* знання виявилось фатальним. Дещо подібне трапилось з Гоголівським Хомою Бруттом, який, не дослухавшись до внутрішнього голосу, зазирнув за накреслене охоронне коло й зіткнувся з убивчим поглядом Вія [Гоголь 1951, с. 363; Иванов 1973, с. 36].

Загальновідомо, що сучасне пізнання немислиме без суб'єкта *Я*, яке бачить, пізнає, тоді як в архаїці через невиділеність *Я*, через його розчиненість у комунікації зі *своїми*, пізнання, по суті, зливається з цією комунікацією. Якщо застосувати до «*причастя*» традиційну для нього термінологію жертвовності (причастя спільній жертві), то «перебувати в спільному *зори-причасті*» для кожного члена колективу це – ніби самому бути жертвою. Тут ідеться про взаємопізнання-засвоєння: я настільки ж пізнаю, наскільки пізнаний. Можливо, це і є початкова модель діалогічності пізнання – пізнання-взаємопроникнення за М. М. Бахтінім [Бахтин 1997, с. 7]. Суб'єкт-об'єктність *зору-причастя* (невиокремленість *Я*, що бачить) є предтечею пізнання, згідно з яким, суб'єкт, що бачить-пізнає, відділяється від причастя-колективізму.

Можна сміливо сказати, що в родовому суспільстві «центром усезнання» є рід. У ньому знання, так би мовити, відпочаткове. По відношенню до навколишнього – того, що з'являється ззовні або змінюється всередині роду, може йтися лише про *впізнання* (відповідність до родових правил), *визнання* (рос. *при-знание*) *при-хід*, *при-єднання*. Тоді як справжнє (у сучасному сенсі) знання йде врозріз із родовою долею і спрямоване назовні. Людина виплескується в чужий світ і має до нього пристосовуватися. У містах як центрах торгівлі, контактних зонах пізнан-

<sup>5</sup> Зокрема, спираючись на дослідження Е. Бенвеніста, М. В. Попович зазначав, що «для позначення своїх, що протистояли рабам і чужим, давні індоєвропейці використовували слово з коренем \*leudh-, смисл якого виражав ідею росту, розвитку. Звідси й ідея походження, кореня, і, отже, сукупності «своїх» – людей, що спільно родилися і виростили» [Попович 2011, с. 134; докл. див.: Бенвеніст 1995, с. 212–213].

<sup>6</sup> «Слово о полку Ігоревім» так описує оплакування Ростислава його матір'ю: «Днепръ темне березе / плачется мати Ростислава по уноши князи Ростиславе. / Уньши цветы жалобою, / и древо с тугою к земли преклонилось» [Слово 1987, с. 50].



ня, як у прямому сенсі, так і в переносному, розширює горизонт. Цікаво, що давньогрецькі й давньоєврейські міста в символічному осмисленні постають «дівами» і водночас «богинями-матерями» – покровительками мудрості, що вказує на походження міського поселення від *роду-території*, яка асоціюється з *матір'ю-землею* та *жінкою-матір'ю* [Франк-Каменецкий 1932; Фрейденберг 1998, с. 628; Аверинцев 1972б; Писаренко, 2014, с. 115–130] – найпершим джерелом пізнання. Характеризуючи сенс пізнішого світоглядного переламу в житті Давньої Русі, С. С. Аверинцев зазначав: «Для тих, хто переходив до духовної віри, до незримого Бога і до святоотцівських учителів від культу Перуна й Волоса, віра приймала насамперед вигляд грамотності, книжності, любо-мудрості – любові до Премудрості Софії» [Аверинцев 1972б, с. 43]. Водночас в образі Софії – Марії-Оранти іноді знаходять відголос давньої Богині-Землі [Шипфлінгер 1997, с. 216, 221]. Так, В. М. Лазарев пояснював переважання в киево-руській традиції, на відміну від візантійської, зображень в апсидах храмів Марії саме у вигляді Оранти тим, що «в язичницькі часи улюбленим міфологічним образом був образ “великої богині” (зображення жінки, що фронтально стоїть, з піднятими руками). <...>. І коли християнство прийшло на зміну язичництву, Марія-Оранта зайняла місце “великої богині”, яка втілювала живлючі сили землі. Так давніший культ підготував ґрунт для засвоєння одного з найпопулярніших образів християнської міфології – образу

Марії-Оранти» [Лазарев 1960, с. 30]. Отже, материнський язичницький образ як символ захисту і традицій, передання мудрості, зазнавши християнської трансформації, продовжив жити у віках.

Не менш своєрідне те, що санкціоноване «родом-матір'ю» правило «триматися місця», уникаючи зіткнення з *чужим*, також збереглося в настановах християн. Пам'ятники покаятної дисципліни негативно сприймають навіть вимушене перебування під впливом «чужини», таке, наприклад, як полон, повернення з якого вимагає від звільненого п'ятидесятиденного посту та молитви («Правило с именем Максима», 16; «Правило из Схоластиковой кормчей», 21) [Смирнов 1912, с. 52, 134; Толочко 1992, с. 30]. Вкрай не вітається і, здавалося б, така благочестива справа, як проща до святих місць, зокрема до Єрусалима [Толочко 1992, с. 30–31]. Так, стаття 12 «Вопрошания Кирика о паломниках» із сарказмом щодо прочан, так званих «калік перехожих», зазначає: «Идут туне ядуще и в празнестве обыходя чужаа дома, и ядаи и пья не трудяся. И не то еще едино и с прилыганием начнут поведати тако на иной земли живутъ» [Смирнов 1912, с. 78]<sup>7</sup>. Отже, засуджувалося не лише вештання по чужих землях і поїдання чужого хліба, але й поширення знань про чужу землю. Байдуже, що йшлося про коліску самого християнства – Єрусалим. Воістину, чуже християнство «обряд агрегації (включення)» у своє, руське, середовище пройшло досить успішно.

### Джерела та література

Абрамович, Д. І. 1991. *Києво-Печерський патерик*. Репринтне видання. Київ.

Аверинцев, С. С. 1972а. К истолкованию символики мифа об Эдипе. *Античность и современность*. Москва, с. 90–102.

Аверинцев, С. С. 1972б. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. *Древне-русское искусство. Художественная культура домонгольской Руси*. Москва, с. 25–49.

Антонов, Д. И. 2014. Видеть и знать. Предисловие. *Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии*. [Сб. статей] / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов. Москва, с. 7–13. (Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика).

<sup>7</sup> Аналогічно: «О отходящих», 19 (Особая редакция «Вопрошания Кирика») [Смирнов 1912, с. 13]. Правило «Аще двоеженец», 55 [Смирнов 1912, с. 77]; «Слово св. Данила о мирьсте суе о черньцех» [Смирнов 1912, с. 79].

- Барсов, Е. В. 1872. *Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. В 2 ч. Ч. 1–2. Ч. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные.* Москва.
- Бахтин, М. М. 1997. К философским основам гуманитарных наук. *Бахтин М. М. Собрание сочинений в 7 т., 5.* Москва, с. 7–10.
- Бенвенист, Э. 1995. *Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр.* Москва.
- Геннеп, А., ван. 2002. *Обряды перехода / пер. с фр.* Москва.
- Гоголь, Н. В. 1951. *Повести.* Москва.
- Голосовкер, Я. Э. 1987. *Логика мифа.* Москва.
- Еліаде, М. 2001. Священне і мирське. *Еліаде М. Мефістофель і андрогін.* Київ, с. 7–116.
- Еремина, В. И. 1991. *Ритуал и фольклор.* Ленинград.
- Иванов, Вяч. Вс., 1973. Категория «видимого» – «невидимого» в текстах архаических культур. *Сборник статей по вторичным моделирующим системам.* Тарту, с. 34–38.
- Калачов, Н. В. 1876. О значении изгоев и состоянии изгойства в древней Руси. *Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Ник. Калачовым, 1.* Изд. 2-е. Санкт-Петербург, с. 53–68.
- Комарович, В. Л. 1960. Культ рода и земли в княжеской среде XI-XIII вв. *Труды Отдела древнерусской литературы Института Русской литературы (Пушкинского дома) АН СССР, XVI.* Москва; Ленинград, с. 84–104.
- Кон, И. С. 1978. *Открытие «Я».* Москва.
- Лазарев, В. Н. 1960. *Мозаики Софии Киевской (с приложением статьи А. А. Белецкого о греческих надписях на мозаиках).* Москва.
- Лурия, А. Р. 1974. *Об историческом развитии познавательных процессов.* Москва.
- Маслов, С. А. 1849. *О всенародном распространении грамотности в России на религиозно-нравственном основании.* Книжки I, II, III, IV. Изд. 2-е от Имп. Моск. Общ-ва сельского хозяйства. Москва.
- Петров, В. 1934. Опыт стадийного анализа «охотничьих игр». *Советская этнография, 6.* Москва; Ленинград, с. 140–177.
- Писаренко, Ю., Писаренко, Н. 2014. Народне сприйняття образу Богородиці. *Opus mixtum, 2.* Київ, с. 115–130.
- Писаренко, Ю., Писаренко, Н. 2015. Наруга над старцем Григорієм (1093 р.). Світоглядні підвалини. *Opus mixtum, 3.* Київ, с. 91–100.
- Писаренко, Ю. 2017. Дві середньовічні мініатюри як ілюстрації до «соціальної філософії зору». *Opus mixtum, 5.* Київ, с. 207–214.
- Писаренко, Ю. Г. 2019. Два розуміння «цілого» в архаїці. *Практична філософія, 1.* Київ, с. 58–66.
- Писаренко, Ю. Г. 2020. Біля витоків власності (історико-антропологічний начерк). *Археологія і давня історія України, 2 (35).* Київ, с. 424–430.
- Платон. 1863. Менексен. *Сочинения Платона: в 6 т. / пер. В. Н. Карпова, 4.* Санкт-Петербург, с. 328-356.
- Повесть временных лет. 1950. Ч. 1. Москва; Ленинград.
- Попович, М. 2011. *Бути людиною.* Київ.
- Причитания. 1960 / вступ. ст. и примеч. К. В. Чистова. Подг. текста Б. Е. Чистовой и К. В. Чистова. Ленинград.
- Пропп, В. Я. (1986). *Исторические корни волшебной сказки.* Ленинград.
- Пушкин, А. С. 1951. История Петра. Подготовительные тексты. *Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в десяти томах. IX.* Москва; Ленинград, с. 5–463.
- Рахно, К. 2013. *Свистопляска і ренкавка. Глиняні вироби в традиційно-побутовій культурі як джерело формування національної ідентичності слов'янських народів.* Полтава. (Українські керамологічні студії, 9).
- Слово о полку Игореве. 1987 / вступ. ст. и подг. древнерус. текста Д. Лихачева; сост. и коммент. Л. Дмитриева. Москва.



Скрыльников, И. 1871. *К вопросу о всенародном распространении грамотности в России в религиозно-нравственном духе*. Екатеринбург.

Смирнов, С. И. 1912. Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины (Тексты и заметки). *Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете*. 1912 год, 3 (242): II Материалы историко-литературные. Москва, с. I–VI+1–568 (окрема пагінація).

Смирнов, С. И. 1913. Исповедь земле (Приложение II к : Смирнов С. И. Древнерусский духовник (исследование по истории церковного быта)). *Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете*. 1914 год, 2 (249). Москва, с. 255–283.

Соловьев, Вл. 1988. Оправдание добра. Нравственная философия. *Соловьев Вл. Сочинения в 2 т., 1*. Москва, с. 47–548.

Толочко, О. 1992. Образ «чужинця» в картині світу домонгольської Русі. *Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей*, 1. Київ, с. 26–46.

Толочко, О. 1994. Образ держави і культ володаря в давній Русі. *Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей*, 3. Київ, с. 17–46.

Успенский, Б. А. 1982. *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*. Москва.

Успенский, Б. А. 1987. *История русского литературного языка (XI–XVII вв.)*. München (*Sagner Slavistische Sammlung*, 12).

Успенский, Б. А. 1994. *Краткий очерк истории литературного языка (XI–XIX вв.)*. Москва.

Успенский, Б. 1996. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. *Анти-мир русской культуры. Язык, фольклор, литература*. Сб. статей. Москва, с. 9–107.

Федотов, Г. 1935. Мать-земля. К религиозной космологии русского народа. *Путь (журнал). Орган русской религиозной мысли*, 46. Париж, с. 3–18.

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

Фрейденберг, О. М. 1998. Въезд в Иерусалим на осле. *Фрейденберг О. М. Миф и литература древности*. Москва, с. 623–665.

Фрэзер, Д. Д. 1983. *Золотая ветвь* / пер. с англ. Москва.

Шахнович, М. И. 1971. *Первобытная мифология и философия (предыстория философии)*. Ленинград.

Шипфлингер, Т. 1997. *София-Мария. Целостный образ творения*. Москва.

Щепанская, Т. Б. 2003. *Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв.* Москва.

Ясперс, К. 1996. Комунікація. *Ситниченко Л. Першоджерела комуникативної філософії*. Київ, с. 132–148.