

Наталія Головата

**ЧУДОТВОРНІ ІКОНИ БОГОРОДИЦІ
ТА СЕМІОТИКА СВІТОВОГО ДЕРЕВА**

Nataliia Golovata

OUR LADY'S MIRACLE-WORKING ICONS
AND THE SEMIOTICS OF THE WORLD TREE

***Анотація.** Статтю присвячено вивченню механізмів наслідування культурних символів на прикладі сприйняття у християнстві архетипів попередніх культур. Аналізується смисловий зв'язок між символами Світового Дерева, Животворчого Хреста та семіотикою образу Богородиці. Показано, як символи Світового Дерева і самого хреста, поширені у дохристиянські часи, поєдналися і трансформувалися у християнстві та були сприйняті християнською теологією, літургією та іконографією в образі Голгофського Хреста, на якому був розп'ятий Ісус Христос. Хрест набуває рис Космічного Дерева, він поєднує нижній та верхній світи – небо та землю, життя та смерть. Символ дерева часто замінюється образом жінки, яка виступає у цьому випадку як символ життя та родючості і ви-кликає асоціації з генеалогічним деревом. Тому не випадковим є зв'язок Світового Дерева з особою Пречистої Діви.*

Показано на матеріалі історичних джерел, що передання та свідчення про появу чудотворних ікон Богородиці зазвичай пов'язані з їх знайденням на деревах певних видів. Розкрито сенс символізму різних дерев в загальносвітовому, слов'янському та українському культурних контекстах. Зокрема, це хвойні дерева сосна і ялина, а також липа, груша, дуб, верба, терен. Кожна з цих порід має своє особливе значення. Вперше доведено, і це є новизною роботи, семантичний зв'язок сакрального значення чудотворних ікон та певних видів дерев. Дослідження визначає обмежене коло таких дерев і, з іншого боку, види

дерев, які вважалися нечистими і ніколи не з'являлися у переданнях про знаходження чудотворних ікон.

В результаті роботи доведено існування автохтонної традиції, яка пов'язувала чудотворні ікони Богородиці з певними видами дерев і була синтезом прадавньої символіки та християнства. В усіх випадках символіка дерев мала архаїчне походження і була пов'язана із космогонічними уявленнями. В залежності від того, який саме смисловий відтінок семантики Сві-тового Дерева увиразнювався, пріоритет надавався різним деревам. В цілому, показано значення символів для формування культурної ідентичності та розуміння зв'язків культур на глибинному семантичному рівні.

Ключові слова: символ, семіотика, світове дерево, ікони, міжкультурна комунікація, ідентичність.

Abstract: The article is devoted to study of the modes of inheritance of cultural symbols. In particular, it is a research of perception in Christianity of preceding cultures' archetypes. The study provides the analysis of semantic links between the symbols of the World Tree, the Vivifying Cross and the meaning of the Blessed Virgin image. The article shows how the pre-Christian symbols of the World Tree and the cross itself were merged and transformed in Christian theology, liturgy and iconography in the image of Golgotha Cross. The cross acquires the features of a Cosmic Tree, which combines the lower and the upper worlds – the heaven and the earth, life and death. The symbol of the tree is often substituted by the image of a woman appearing in this case as a symbol of life and fertility and evokes the associations with the genealogical tree. Therefore, the connection between the World Tree and the Blessed Virgin is proved to be natural.

On the basis of the historical sources the author analyzes the legends and evidences of the revelations and discoveries of the Blessed Mary's icons on the trees of a certain kinds. The study explicates the symbolic meaning of those trees spread in a global world, in Slavic and Ukrainian cultural traditions. In particular, the research encloses the semantics of the following kinds of trees: fir tree, linden, pear tree, oak, willow, blackthorn. Every kind of those trees has a special symbolic

meaning. The novelty of the research is that it for the first time proves the semantic connection of sacred meaning of miracle icons and of the certain kinds of trees. The study defines the limited range of those trees and, on the other hand, the kinds of other trees believed to be vile and thus never appeared in the legends about the discoveries of miracle icons.

As a conclusion, the research proves the existence of the autochthonal tradition of correlation of the semantics of miracle icons of Our Lady with the certain kinds of trees in the result of synthesis of the ancient symbolism and Christianity. In every case, the symbolic meanings of trees had archaic origin and connection with the ancient cosmogonical concepts. Depending on the particular semantic nuance emphasized in the World Tree, the priority of a certain kind of tree determined. On the whole, the study demonstrates the importance of the symbols in forming of cultural identity and for understanding of interrelations of cultures at the deep semantic level.

Key words: symbol, semiotics, the world tree, icons, cross-cultural communication, identity.

Постановка проблеми. Свідомість сучасної людини істотно відрізняється від того типу, який прийнято називати міфологічним, із притаманним йому олюдненням навколишнього середовища та глибоким символізмом. Хоча і сьогодні елементи архаїчного світобачення продовжують існувати на рівні нашої підсвідомості, зустрічаються у вигляді мовних кліше або текстів із втраченим кодом, на зразок казок, старовинних загадок та різноманітних забобонів [Лотман 1971: 144-166]. Зокрема давня символіка світового дерева як один з універсальних знакових комплексів увійшла в релігійні культури і залишається актуальною в наш час [Топоров 2010: 210]. Архаїчні символи, на наш погляд, зберігаються не лише у переказах та артефактах давніх культур, але відтворюються на індивідуальному рівні підсвідомості сучасних людей. З практики викладання мистецтва я можу засвідчити приклади позитивного сприйняття і підсвідомого розуміння

значення учнями молодших та середніх класів, так само як і дорослими людьми, давньої символіки слов'янських оберегів. Архетипна символіка безперечно є складовою формування культурної ідентичності. Її вивчення, знання семіотичних кодів сприяє можливостям міжкультурної комунікації. Символічна комунікація відбувається на рівні образного розуміння, коли сенси інших культур сприймаються і співставляються з власними. Проблемою для наукового дослідження є вивчення механізмів наслідування культурних символів на прикладі сприйняття у християнстві архетипів попередніх культур.

Метою статті є вивчення на матеріалі історичних джерел взаємозв'язку сприйняття ікон Богородиці з символікою різних порід дерев.

Наукова новизна роботи полягає у розкритті зв'язку архаїчної символіки дерев та сакральних символів християнства. Проаналізовано історичні свідчення знайдення ікон Богородиці на деревах. З'ясовано коло дерев, символіка яких безпосередньо пов'язана зі змістом богородичного культу.

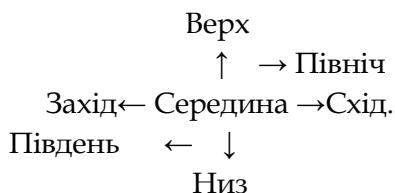
Основний виклад.

Символіка Світового Дерева та християнство

Загальновідомо, що багато елементів міфосвідомості увійшли до релігійної символіки християнства. Зокрема, тема Світового Дерева отримала значного розвитку. Найчастіше воно асоціювалося з Хресним Деревом, а отже з особою Христа Спасителя. Сам хрест у дохристиянські часи був поширеним, майже універсальним, солярним символом і до того ж не лише у народів Індоевропейського простору, а навіть на Американському континенті [Успенский 2008: 231]. Однак чи не найсміливішим, на думку одного з найбільш авторитетних істориків релігії ХХ ст. Мірчі Еліаде, видається «сприйняття християнською теологією, літургією та образ-

ністю символіки Світового Древа» у Голгофському Хресті, на якому був розп'ятий Ісус Христос. Хрест стає одночасно символом смерті, спасіння та вічного життя. Сюжет про походження Животворчого Хреста від дерева Добра і Зла набуває особливої популярності в епоху Середньовіччя. На Заході він був відомий у складі однієї з найбільш популярних книг цієї доби - «Золотої легенди» домініканця Якова Воррагинського, де йому присвячувалась глава «De Inventione Sanctae Crucis») і пов'язувався з апокрифічним Євангелієм Никодима [Воррагинский 2017: 1: 395-396]. На слов'янських землях переказ приписувався Григорію Богослову, хоча, вірогідніше, апокриф був компілятивним твором. Найбільш ранні сербські та болгарські варіанти відомі з XIV ст. під назвою «Слово святого Григорія Богослова о честнѣм крестѣ».[Слово 1999]. Повністю і уривками він зустрічався у багатьох інших давньоруських легендах. Отже Голгофський Хрест виготовлений з деревини дерева Добра та Зла, та встановлений в тому місці, де було створено та поховано першого чоловіка - Адама, а отже у Центрі Світу Хрест набуває рис Космічного Древа, він поєднує нижній та верхній світ - небо та землю. Кров Спасителя, яка впала на «череп Адама», окроплюючи його змиває первородний гріх і одночасно дарує спасіння всьому всесвіту. Отже, таким чином, в християнстві об'єднуються та досягають свого апогею всі концепції, які містяться у символізмі світового дерева [Елиаде 2005: 451].

Поширеність та тривалий час побутування символу світового дерева свідчать, що він глибоко вкорінений у загальнолюдській психології. Цей образ сформувався на тій стадії розвитку людства, коли для характеристики світу важливим було зафіксувати його структуру саме в системі семи координат:



Його універсальність пов'язана з тим, що «верх» - напрям росту дерева символізує життя та розвиток, «низ» - згасання та смерть. Звертає на себе увагу і часта заміна образу дерева образом жінки, яка виступає у цьому випадку як символ життя та родючості і викликає асоціації з генеалогічним деревом [Попович 1985: 55]. Отже, не випадковим є зв'язок Світового Дерева з особою Пречистої Діви. Надзвичайна сталість поєднання образу Богородиці та символу дерева у християнстві з одного боку пояснювалась архаїчністю, зрозумілістю та близькістю цього символу для загальнолюдського світосприйняття. Крім того зростання популярності культу Богородиці, та його розвиток у церковній доктрині мали втілюватись і на рівні загально-нозрозумілої символіки. Через Богородицю і завдяки їй людство отримувало «спокуту». Спадний вектор: Дерево Життя = Райське дерево = Дерево пізнання Добра та Зла → Єва → гріхопадіння → смерть, набував зворотного напрямку. Богородиця була тією «лествицею небесною», якою зійшов Бог і містком, «що проводить від землі до неба» [Акафість до Пресвятої Богородиці, Ікос 2].

Певною мірою підтвердження можна знайти в уривках з апокрифічного євангелія Якова, відомого у стародавній Русі, де архангел Гавриїл звертається до Діви Марії із словами:

«Не бойся Мария, не поткнеши бо ся ты, яко Евва. От Еввы бо смерть бысть, а от тебе воскрешение мертвых; от Еввы плод

смертоносний, а от тебе крест животворящий»

[Сумцов 1888: 58-59]

Наочним прикладом поєднання образу Божої матері та символізму дерева можуть слугувати оповіді про явлення чудотворних ікон Богородиці. На жаль, на відміну від північних земель, де сказання про чудеса від чудотворних ікон збереглися у численних списках, на землях пізнішої України література цього жанру дійшла до нас лише фрагментарно і, як правило, вже у записах XVII ст. Внаслідок добре відомих історичних подій, на середину XVII століття, коли в Україні спостерігається особливий розквіт маріологічного культу та підвищення інтересу до чудотворних ікон, вціліло не так багато давніх святинь. Як зауважує відомий мистецтвознавець, Людмила Міляєва, вже до монгольських часів чудотворні образи з Києва можна було побачити далеко за його межами у Володимирі-на-Клязьмі, Новгороді й Ростові. А в XIII-XIV ст. їх вивозили до Брянська, Москви і навіть до Константинополя [Міляєва 1994: 124-125]. Сумний перелік втрат можна було б ще довго продовжувати. Часом втрачались не лише святині, а й сама пам'ять про них.

Розглянемо сюжети про відомі за походженням з України, а також Білорусії та частково Росії, ікони у зв'язку з їх появою та символізмом дерев.

Сосна, ялина

Не випадковим здається перелік дерев, з якими пов'язувалось явлення ікон Богородиці. Зокрема, найчастіше в переказах згадуються хвойні дерева. Навряд чи пояснення можна знайти лише у широкому розповсюдженні цих порід дерев у середніх та північних широтах. Символіці хвойних дерев був притаманний гострий дуалізм. Вічнозелені хвойні рослини асоціювали з вічним життям і водночас повсюдно використовувались у символіці смерті. У древніх германців

ялина уособлювала Світове Дерево. У кельтській міфології вона сприймалась як жіноча істота та дерево народження [Душечкина 2012: 13-81].

Існують численні свідчення того, що хвойні дерева вважались «похоронними деревами» у багатьох європейських народів. Зокрема саме так називав ялину у I ст. н.е. Пліній Старший. В такому ж контексті згадується сосна і в середньовічному французькому епосі «Пісні про Роланда», бо саме під нею знайде останній притулок славнозвісний граф Роланд та інші полегли герої.

У поховальних церемоніях українців та росіян гілля хвойних дерев надзвичайно часто використовувалось як у минулому, так і в наш час. Так само і кипарис, за деякими свідченнями, фігурував у символіці смерті. На це вказував також Іоанікій Галятовський у своєму творі «Боги поганские..», зазначаючи, що «*корона циприсова*» [кипарисовою], у «*римляновъ смерть з(в)начила*» [Галятовський 1985: 401].

Зважаючи на таку насичену і до того ж дуалістичну символіку, хвойні дерева ідеально підходили на роль Хресного Дерева, одночасно уособлюючи і Дерево Життя. Про те, що саме цю функцію вони виконували, фігуруючи у переказах поряд із іконами Богородиці свідчить відома з X ст. богомільська легенда. За цією легендою по дорозі до Єгипту Мойсей посадив чудове дерево, сплєвши разом три рослини: ялину, кедр та кипарис. Внаслідок цього вода у джерелі, яке протікало поблизу, стала солодкою, а ангел сповістив, що посаджене Мойсеєм дерево стане спасінням та «життям світу», оскільки на ньому розіпнуть Христа. Згодом саме з цього дерева були зроблені хрести, встановлені на Голгофі для розп'яття Христа та двох розбійників [Душечкина 2012: 19].

Найвідоміше свідчення знайдення в Україні ікони Богородиці на сосні подає І. Галятовський, призначений у

1668 р. настоятелем, а згодом архімандритом Єлецького монастиря в Чернігові, у творі «Скарбниці потребной», безпосередньо призначеному «реставрувати» славу ікони Богородиці Чернігівської-Єлецької. За його словами, на Московщині зберігали «одъ старыхъ предковъ...давнюю традицію албо науку» про те, що недалеко від Чернігова «одъ людей идущихъ» образ Пресвятої Богородиці «променями свѣтлыми якъ огне(м) оточеный естъ видѣнный и найденый давнихъ часовъ на деревѣ еловомъ». Підтвердженням достовірності існування цього переказу був також факт існування усталеної вже на той час на Московських землях іконографії Богородиці Єлецької-Чернігівської, власне кажучи історії явлення цього образу де «намаліовано дерево еловое албо елину з(ѣ) галузями зелеными», поміж якими «высоко сидячая е(ст) намаліована родителка б̄жая на своихъ колѣнах дитячко, Хр(с)та сидячого, подъ пахи лѣвою рукою держачая, а Хс в(ѣ) лѣвой руцѣ держить хартію звитую». Галятовський встановив чудове знаходження ікони на ялині за часів князя чернігівського Святослава Ярославовича – в період між 1054 та 1076 рр. Зокрема, «Синодик, албо поминник...» Єлецького монастиря, складений Зосимою Прокоповичем під час його перебування настоятелем цього монастиря та єпископом Чернігівським (1648-1656 рр.), вказував на чудове знайдення ікони Богородиці та побудову присвяченого цій події монастиря ще до появи на Болдиних горах прп. Антонія печерського (тобто до 1069 р.).

Переказ про історію цієї ікони зберігав сліди архаїчної символіки, досить своєрідно поєднуючи образ Богородиці та Світового Дерева, що саме по собі може вказувати на його давньоруське походження. Крім того, на користь цього свідчила часткова втрата розуміння семантики такого поєднання, досить помітна вже у середині XVII ст., тоді як в початковій версії присутність дерева, швидше за все, була

цілком виправдана і зрозуміла. Кожна деталь повинна була мати певне смислове навантаження. Інакше навіть, здавалося б, протягом століть колективна пам'ять так наполегливо зберігала подробиці про те, що один образ був знайдений на ялині, інший – на дубі чи кипарисі?

Галятовський звертав увагу на популярність самого сюжету знаходження богородичних ікон на деревах Він обережно провів паралель між аналогічним чудом у Смирні, де «на деревѣ циприсово(м) [кипа-рисовому] знайдений є(ст) образъ прѣстои бѣци великою свѣтлостю на кшталт(ъ) огня оточеный» [Галятовський 1676: 31зв.], та «елецьким чудом». (Відкриття чудотворної ікони Богородиці в малоазійському місті Смирні датується 892 р.). Так само із явлення на сосні починались перекази про Курську ікону Знамення Божої Матері (XV ст.), Соловецьку Корсунську-Сосновську (поч. XVII ст.), Дудицьку в Мінській губернії (час появи не відомий), Глінську Різдва Богородиці поблизу Путивля (поч. XVI ст.), Ржевську (Оковецьку) в Тверській губернії (XVI ст.) та багатьох інших.

Липа. «Золота Липка» та символіка «Центру»

Другим за популярністю деревом, на якому являлись чудотворні ікони була липа. Найбільш рання за часом легенда, пов'язує цю подію з ім'ям Мстиславського князя Симеона, датуючи її першою половиною XII ст. [Поселянин 2002: 235-237]. Вірогідно, мова йшла про сина Ольгерда та вітебської князівни Юліани – мстиславського князя Симеона Лонгвина, який жив двома століттями пізніше. Втрачаючи зір, князь довго молився, і отримав уві сні пораду шість днів вмиватись та пити воду з джерела в лісовій пустині. Першим, що він побачив, виконавши ці умови, було сяйво ікони крізь гілля липи. Ікона була відома під назвою Патріаршої і знаходилась у Пустинському монастирі м.Мстиславля Могильовської губернії. У Мінській єпархії знаходились також

Горбацевичська (кін. XVII-XVIII ст.) та зображена на мідному листі Конковицька ікона (час появи не відомий), які також були знайдені на липах, щоправда вже простими селянами [Поселянин 2002: 663,673]. Явлення відомої Молченської ікони за переказом датується 1405 р., коли вона з'явилась на липі у веселковому с'яві бортнику на Чудновій горі поблизу Путивля, а чудовий голос звелів збудувати на цьому місці церкву Пресвятої Богородиці. На жаль, ікона зникла під час пожежі у збудованій на її честь церкві Різдва Богородиці у Путивлі. Починаючи з 1635 р. відомий вже її список, принесений сумським отаманом Лукіаном Костянтинівим. За описом письменниці XIX ст. Софії Снессоревої, це зображення було сповнене символізму: «одяг Пресвятої Богородиці немов би зітканий з темних хмар; на правому плечі – повний місяць, на голові над покривалом сонце, на грудях веселка; на правій руці передвічне немовля, а в лівій руці – драбина» [Снессорева 1887: 141]. Таким чином, як обставини появи образу, так і зображення Богородиці на ньому ніби продовжували одне одного. Символіка місяця та сонця мала бути цілком зрозумілою середньовічній людині. Її сталість пояснювалась можливістю одночасного прочитання у двох кодах: християнському та язичницькому. Асоціації Ісуса Христа із сонцем, а Богородиці із місяцем безпосередньо відповідали канонічному тексту, де про Христа говориться: Сонце правди (*sol justitiae*), а Богородиця уявлялась як жінка, зодягнена у сонце, з місяцем під ногами та вінцем із дванадцяти зірок на голові. (Откр.12: 1). Так само подвійне прочитання мала і веселка. Символізуючи в архаїчних релігіях зустріч землі та неба, сходи на небо, місток між раєм та земним світом, у християнстві вона стала символом прощення, примирення між Богом та людиною. Залишилось лише з'ясувати, чим пояснювався вибір саме дерева липи.

Увійти в «більш широке релігійне русло» в цьому випадку може допомогти ознайомлення зі слов'янським фольклором. В усіх слов'янських традиціях липа вважалась святим деревом. Південні слов'яни насаджували їх біля церков та храмів. За звичай під ними зупинялись хресні ходи. Липа, яка росла посеред села, ставала місцем селянських зібрань та судів. І сьогодні в м. Бучачи на Тернопільщині показують 400-літню Золоту липу, під якою за переказом у жовтні 1672р. було підписано Бучацький мир між Польщею та Туреччиною) За українськими повір'ями липа була деревом, створеним Богом [Чубинський 1995: 86] і тому наділялась властивістю відганяти «нечисту силу». В деяких районах України і сьогодні побутує звичай у суботу напередодні Зелених свят обтикати всі кутки житла липовими гілками, щоб «місця нявкам та іншій нечисті не давати» [Маковій 1993: 56].

За цим деревом, вірогідно, закріпились залишки архаїчної символіки «центру» - одного із основних символів міфологічного світогляду. Про це свідчить згадуваний вже звичай позначати липою центр селища, так само як було властиво позначати центр свого «священного простору буття» в інших архаїчних суспільствах [Еліаде 1994: 34-37]. Збережене до нашого часу у народному фольклорі стійке словосполучення «золота липка», схоже, також було не лише наслідком поетичного світосприйняття. Як відомо, у слов'янському світогляді поняття «золота» та «центру» були взаємопов'язані. Все, що мало значення «центру» було «золотим» [Голіченко 1994: 32]. Так замальовувалось в апокрифічній «Розмові Панагіота з Азиміотом» дерево життя, яке росло посеред раю:

«А посреди Раю Древо Животное и приближается верх того древа до небес. Древо то златовидно в огненной красоте» [Афанасьев 1868: 294].

«Центр» створював той «розрив однорідності простору», через який «ставало можливим спілкуватись із «всевишнім» [Элиаде 1994: 46]. Пережитки цих уявлень залишились у деяких українських замовляннях. Ще донедавна на Буковині зберігався звичай після Трійці розкладати на межі липове гілля, яке мало увібрати в себе все погане, і спалюючи його потім промовляти:

«Дякувати тобі, деревце Боже, що ти нечисті від мене відганяло і почерез мене зів'яло. Йди в вогонь, а по через вогонь – до раю, а той злий дух, що на тобі, най горит...» [Маковій 1993: 105]

Таким чином деревом або вогнищем з його гілок позначалось те «святе» місце, де світ «світського» міг перейти у світ «священного». Липа при цьому також набувала «святості», яка асоціювала із золотим кольором, що рясно засвідчує фольклор: пісні, де згадується *«липа золотом облита»* та казки про «золоту липку». У християнський час золото стає «абсолютною метафорою Бога» [Аверинцев 1973: 47].

У легендах східних та західних слов'ян липа неодноразово згадувалось як дерево Богородиці. Казали, що на ній відпочиває Богородиця, спускаючись з небес. Інша легенда пояснювала прихильність Пречистої Диви до цього дерева тим, що воно прикрило своїми гілками Святе Сімейство під час втечі до Єгипту.

В будь-якому випадку дерево вказувало місце розриву у просторі, не залежно від того в якому напрямку відбувався зв'язок. Цим мабуть пояснювався звичай вішати ікони на деревах, найчастіше липах або дубах, та ставити хрести з образами на роздоріжжі. Однак місце, де відбулось явлення, чудо, в якому світ сакрального зійшов до земного, подолавши роз'єднаність і з'єднавши несумісне, було особливо значимим. Тут будували церкву або, принаймні, каплицю. Інколи в переказах містилась навіть безпосередня вказівка на не-

обхідність цього, як у випадку з Молченською іконою Богородиці. Досить переконливо вказує на збіг та взаємну заміну символів церкви й дерева, а також на присутність символіки Центра, апокрифічна література.

Отже вірогідним здається припущення, що присутність липи у переказах про явлення ікон Богородиці повинна була ще більше підкреслити значимість цієї події і, завдяки особливій архаїчній образності цього дерева перетворити місце явлення на символічний Центр Всесвіту.

Груша й материнські культу.

На землях нинішньої Білорусії великого поширення набули оповіді про явлення Богородичних ікон на груші. До таких ікон відносилась відома Жировицька ікона, явлена на гілках дикої груші у 1470 році у володіннях литовського вельможі Олександра Солтана. За переказом, сюжет якого надзвичайно подібний до оповіді про явлення Куп'ятицької ікони, зафіксованої о. Іларіоном Денисовичем, пастухи двічі знаходили сяючу ікону на груші та приносили її литовському підскарбію. На місці явлення чудового образу Солтан спорудив дерев'яну церкву, яка згоріла і була відбудована після явлення на цьому місці Богородиці дітям та чергового віднайдення ікони [Поселянин 2002: 464-468]. Ікона грала надзвичайно важливу роль у духовному житті Литви та Білорусі, і була шанована як православними, так і католиками та греко-католиками, про що свідчить її коронація у 1730 році [Огієнко 2005: 185]. Ще одна надзвичайно популярна як серед православних, так і серед католиків Ліснянська ікона знаходилась у Бельському повіті Гродненської губернії, і також з'явилась на груші у 1683. Біля неї відбулось близько 500 чудес [Поселянин 2002: 346-350]. Найбільш пізніе за часом явлення на грушевому дереві Васківської (Мелешковської-Єльської) ікони датується 1760 роком. [Щеглов 2008: 4]. Тривалий час, про-

тягом якого на білоруських територіях з'являлись перекази, що пов'язували чудотворні ікони Богородиці з грушевими деревами, доводить, що це явище не було випадковим і говорило про збереження у колективній пам'яті спогадів про особливу символіку цього дерева у архаїчних культурах.

Про вірогідний зв'язок із ключовими в індоєвропейському світогляді поняттями «світла» та «вогню» може також свідчити етимологія відповідників слов'янському слову «груша» у європейських мовах, які походять від спільноєвропейської праформи *pis/pir* (греч. *arion*, лат. *pinum*, англ. *pear*, нем. *Birne*, дат. *raere*, франц. *poire*) [Бегичева 2005: 43-45].

На думку деяких дослідників, на ранніх етапах формування релігії навіть сама форма плодів, могла надійно забезпечувати дереву певне місце в материнських культурах, викликаючи асоціації із неолітичними статуетками жіночих божеств. Якщо ж взяти до уваги надзвичайну родючість дерева, можна пояснити її популярність у продукуючій та відновлювальній магії. Груша була священним деревом найдавнішої богині родючості та материнства південно-балканських народів – Гери. За словами Павсанія, навіть її культові зображення-ксоани, заборонені для споглядання звичайних смертних, були зроблені із деревини дикої груші.

Численні етнографічні матеріали підтверджують використання плодів, гілок, деревини і навіть попелу від груші у магії родючості та весільній обрядовості південних, західних і східних слов'ян [Усачева 2008: 154]. Звичаї, пов'язані із подібними уявленнями, у різний час були зафіксовані на білоруському поліссі та Чернігівщині. Поширений в Україні, в Польщі та Чехії звичай класти гілля груші у першу купіль та виливати під дерево воду після купання немовлят також повинен був забезпечити дитині здоров'я [Бегичева 2006: 43-45]. Можливо і жартівливі вислови типу «впасти з груші»

мали спочатку дещо інше значення. І сьогодні білоруси, втамовуючи відвічну «онтологічну спрагу» дитини, на питання: «звідки я взявся» відповідають: «баба з груші принесла».

Південні слов'яни вважали грушу священним деревом, і символіка цього дерева органічно вплелась у християнство. В деякій мірі вона співпадала із символікою липи. У сербів її називали «горницею» від «горній» - «вишній, верхній...» і молились під нею, ототожнюючи це місце із церквою. Під час хресного ходу священик обходив навколо найбільш шанованих дерев та вирізав на них хрест. Так само і в Гевгелії, що на території сучасної Македонії, шанувалась «Прачестина Круша», під якою здійснювали літургію та причастя. У болгар побутувало переконання, що груша освячує та очищує простір навколо себе, тому під нею не можуть перебувати змії та злі духи. Схожі погляди можна зустріти на всьому слов'янському просторі.

Вони проникали також і в апокрифічну літературу екстраположуючись на персонажів Євангелія. Дуже поширеним в Україні, так само як і у німців та сербів було повір'я про осіку, листя якої тремтить бо на ній повісився зрадник Іуда Іскаріот. А одна з українських легенд уточнює, що перед тим він хотів повіситись на гілках груші, але вони виявились для нього занадто колючими [Булашев 1992: 317]. Проте це дерево сприймається як достойне пристановище для Богородиці або апостолів. Білоруси, наприклад, вірили, що на груші відпочиває «Прачиста Матка», коли сходить на землю. Сліди аналогічних уявлень збереглись також і в українських піснях (Про це свідчить звичай збору врожаю садовини, коли після Першої Пречистої дівчата співають: «Пречиста по груші ходила» [Кислашко 2003:35]. А традиційний зачин східнослов'янських та чеських замовлянь починався словами: «Сто-

їть грушка в чистім полі, а під нею дванадцять апостолів сидять».

Таким чином, і в даному випадку присутність цього дерева у християнських переказах виправдовувалась прадавніми уявленнями про його місце у рослинній ієрархії, його зв'язок із символікою «світла», «святості» та «центра».

Верба

Символіка верби, зокрема зустрічається в розповіді про Ісаакіївську ікону, поява якої датується 1659 роком. Це дерево було універсальним рослинним символом одного з дванадесятих свят – В'їзду Господнього в Єрусалим, або інакше Вербної неділі. Вона відповідала за значенням своєму біблійному прообразу – пальмовому листю, що символізувало тріумф та перемогу, а в християнстві означало тріумф після смерті. Райську гілку від фінікового дерева, яка сяjala небесним сяйвом приніс Діві Марії архангел Гавриїл, провозвістивши їй про наближення земної кончини, торжество над тілесною смертю та вічне царювання в «горному царстві»:

«Гды мѣла умерти преч(с)тая два бѣа, показалься ей агѣлъ з(ѣ) рожкою палмовою, которую принеслъ з(ѣ) раю и ѡзнаймилъ ей часъ

в(ѣ) который умерти мѣла, и казалъ тую рожку нести на погребѣ пред(ѣ)

марамы, бо тая рожка квѣтнучая значила ей дѣвичество квѣтнучое» [Галятовський 1665: 12 зв.].

З пальмовим гіллям зображувались перші мученики та святі. Обрядовий контекст святкової служби надавав вербі особливого значення в християнстві, однак її присутність в переказах про чудотворні ікони не набула особливого поширення.

Дуб

Дерева виконували роль значеннєвого замітника Хресного Дерева і самого Животворящого Хреста. Вірогідно, в цій якості був сприйнятий дуб, на якому знайшли Свенську-Печерську ікону. І. Галятовський пише, що ця ікона, прославлення якої відбулось у 1288 р, була знайдена того року чернігівським князем Романом Михайловичем, який перебуваючи у Брянську, несподівано осліп. Почувши про чудотворну ікону, намальовану прп. Аліпієм Печерськимі, він послав до монастиря гінця з проханням надіслати йому цей образ для зцілення. Далі чудотворну ікону відправляють у супроводі священника по р.Десні. Під час цієї подорожі човен зупиняється на березі р. Свени на ночівлю, а вранці ікону знаходять на горі на дереві. За сюжетом це швидше була історія про «мандрівні» ікони, які самі обирали собі місце знаходження, однак інтуїтивно автор, вважає за потрібне виразити саме той момент, що чудотворний образ, вийшовши «з начиня водногого», полетів на дуба і «знайдений єсть на деревѣ дубовомъ» [Галятовський 1676: 31 зв.].

Але переказ про початок Свенського монастиря має ще один цікавий нюанс. В ньому мотив сакралізації простору (гора-дерево) поєднується з мотивом трансляції святості. Дуб, на якому була знайдена ікона, набуває особливих характеристик: в подальшому його використали для виготовлення ікон та інших предметів збудованого на цьому місці храму [Поселянин 2002: 1,449]. У вівтарі церкви Домницького монастиря зберігався пень дерева, на якому явилась Домницька чудотворна ікона. Так само і сьогодні зберігаються у церкві с. Ступище на Житомирщині шматки дуба, у дуслі якого в середині XVII ст. було знайдено ікону Божої Матері Ступищенської [Рожко 1998: 132].

Терен

Як відомо, Хрест був не лише символом спокути та вічного життя. Він був також і головним знаряддям Страстей Господніх. Роль символу страждань, розділених Богородицею із її єдинородним Сином, в даному випадку, очевидно, виконував терновий кущ, в якому знайшли Кіпрську-Яструбську ікону Богородиці. За легендою, «у часи, коли Кіпр ще був під владою християн» (можливо йдеться про період до 1570 року, відколи острів потрапив на 300 років під владу турків), його правитель під час яструбиного полювання, намагаючись визволити свою пташку з тернового куща, знайшов у ньому ікону Богородиці [Поселянин 2002: 1,419-420].

До речі, коло людей, що удостоїлись знайти у таких спосіб святиню надзвичайно широке. Воно включає князів та пасічників, дітей та дорослих, церковних ієрархів, монахів-пустельників та злодіїв. Отже, в даному випадку маємо підтвердження думки, що «символізм не гра мізерного розуму, а метод релігійного мислення, аж ніяк не властивий одним лише освіченим людям», за допомогою якого розкривається внутрішня будова, сенс світу, та його метафізична природа [Карсавін 1998: 151].

Висновки. Безперечно, відсутність синхронних антеципентних джерел ускладнює завдання інтерпретації інформації, нав'язуючи неминучу боротьбу з нашаруванням на давній текст більш пізніх сенсів. Проте, сам факт існування автохтонної традиції, яка пов'язувала чудотворні ікони Богородиці з деревами і була синтезом прадавньої символіки та християнства, як здається, не викликає сумніву.

Слід зауважити, що не зважаючи на досить велику кількість явлених ікон, коло дерев, з якими вони пов'язувались, дуже обмежене і ніколи не включало так звані «прокляті дерева», як наприклад, осика або бузина [Чубинський

1995:85; Огієнко 1992: 55]. В усіх випадках символіка дерев мала архаїчне походження і була пов'язана із космогонічними уявленнями. В залежності від того, який саме смисловий відтінок семантики Світового Дерева увиразнювався, пріоритет надавався різним деревам.

Звичайно, мова не йде про те, щоб навести тут повний перелік використання образів Світового Дерева та його символіки у християнстві, а лише показати приклад того як християнство засвоювало дохристиянську релігійну спадщину та як взагалі архаїчні традиції адаптувалися та включалися до християнського вчення. Так, використовуючи язичницьку символіку, християнство «воцерковлювало» язичництво і наповнювало стару форму новим змістом. Навертаючись у християнство, європейські народи, і зокрема східні слов'яни, долучили до нього свою космічну релігію, яку вони зберігали з доісторичних часів. А християнство таким чином набувало тих містичних глибин, які були закодовані у прадавній символіці і коріння якого містилось у психології людського сприйняття.

Вивчення давньої символіки, безперечно, краще допомагає нам розуміти історію власної культури, розуміти її зв'язки на глибинному рівні сенсів з іншими культурами.

Список використаних джерел

Аверинцев, С.С. (1973). Золото в системе символов ранневи-
зантийской культуры // Византия, западные славяне и Древняя
Русь, Западная Европа.-М. – С. 43-52.

Афанасьев, А. (1868). Поэтические воззрения славян на при-
роду. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и веро-
ваний в связи с мифическими сказаниями других родственных на-
родов. – Москва. – Т.2., 788 с.

Бегичева, В. (2006). Груша: Дерево Млечного Пути // Наука
и релігія. – 2006, № 8. – С. 43-45.

Булашев, Г. О. (1992). Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: космогонічні укр. народні погляди та вірування. – Київ: Довіра, 414 с.

Воратинский, Иаков.(2017). Золотая легенда.- Москва: Издательство францисканцев. – Т.1, 528 с.

Галятовський, Іоанікій. (1985). Ключ розуміння. – К.: Наукова думка, 448 с.

Галятовський, Іоанікій. (1665). Небо нове. –Львів, 216 с.

Галятовський, Іоанікій. (1676). Скарбниця потрібная, – Новгород-Сіверський, 113 с.

Голіченко, Т.С. (1994). Слов'янська міфологія та антична культура. – К., 92 с.

Душечкина, Е.В. (2012). Русская ёлка: История, мифология, литература. – СПб., 360 с.

Карсавин, Л.П. (1997). Основы средневековой религиозности в XII –XIII веках. – СПб., 395 с.

Кислашко, О., Кислашко, Я. (2003). Православні свята та народні звичаї. – К., 384 с.

Лотман, Ю., Успенский, Б. (1971). О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. – Вып.5 // Учен. зап. Тартуского гос. ун-та; – Вып. 284. – Тарту, С. 144-166.

Маковій, Г. (1993). Затоптаний цвіт: Народнознавчі оповідки. – К., 205с.

Міляєва, Л. (1994). Чудотворні ікони Богородиці в Києві ХУІІ століття та образ Любецької Богоматері пензля Івана Щирського // Записки товариства імені Шевченка. – Т. ССХХVІІ: Праці Секції мистецтвознавства. – Львів, С.124-140.

Огієнко, І. (Митрополит Іларіон). (1992). Дохристиянські вірування українського народу: історично-релігійна монографія – Київ: Обереги, 424с.

Огієнко, І. (Митрополит Іларіон). (2005). Свята Почаївська лавра. – К., 250 с.

Песнь о Роланде // Библиотека Всемирной Литературы. – Т.10.Пер. со старофранцузского Ю.Корнеева. (1976). – М., 666 с.

Попович, М. (1985). Мировоззрение древних славян. – К., 165 с.

Поселянин, Е. Богоматерь. (2002). Описание её земной жизни и чудотворных икон. Кн.1. – М., 688 с.

Поселянин, Е. (2002). Богоматерь. Описание её земной жизни и чудотворных икон. Кн.2. – М., 704 с.

Рожко, В. (1998). Чудотворні ікони Волині і Полісся. – Луцьк: Медіа, 356 с.

Слово святого Григория Богослова о Чеснем Кресте // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. – СПб.: Наука, (1999). – Т. 3: XI–XII века. – 413 с. Отримано з <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4928>

Снеессорева, С. (1997). Земная жизнь Богородицы и описание святых чудотворных ее икон. – Ярославль, 460 с.

Сумцов, Н.Ф. (1888). Очерки истории Южно-русских апокрифических сказаний и песней. – К., 173 с.

Топоров В. Н. (2010). Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 448 с.

Усачёва, В.В. (2008). Магия слова и действия в народной культуре славян. – М., 368 с.

Успенский, Б.А. (2006). Солярно-лунарная символика в облике русского храма // Успенский Б.А. Крест и круг: Из истории христианской символики. – М.: Языки славянских культур, С. 225-258.

«Хождение» игумена Даниила // Памятники литературы Древней Руси. XII век. (1980). – М., С.25-114.

Шевченко, І. (2001). Україна між Сходом і Заходом. На-риси з історії к-ри до початку ХУІІІ ст. – Львів, 269 с.

Чубинський, П. (1995). Мудрість віків // Українське народознавство у творчій спадщині П.Чубинського. – К., Кн.1., 224 с.

Элиаде, М. (1994). Священное и мирское. – М., 144 с.

Элиаде, М. (2005). История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. – М., 622 с.

Элиаде, М. (2008). История веры и религиозных идей: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – М., 767 с.

References

Averintsev, S.S. (1973). Gold in the system of symbols of Byzantian culture // Byzantine Empire, Western Slavs and Old Rus, Western Europe. – М., p. 43-52. [in Russian].

Afanasiev, A. (1868). Poetical views of Slavs on the nature. The experience of comparative study of Slavonic legends and believes related to mythic stories of other kindred nations. – Moscow. – V.2., 788 p. [in Russian].

Begicheva, V. (2006). Pear: the tree of the Milky Way // Science and religion. – №8 – p.43-45. [in Russian].

Bulashev, G. O. (1992). Ukrainian nation in its legends, religious views and believes: cosmogonical Ukrainian people views and believes. – Kyiv: Dovira, 414 p. [in Ukrainian].

Voratskiy, Jacob. (2017). Golden legend. – Moscow: the Franciscans publishing. – V.1, 528 p. [in Russian].

Galiatovskiy, Ioanikiy. (1985). The key to understanding. – К., 448 p. [in Ukrainian].

Galiatovskiy, Ioanikiy. (1665). The new sky. – Lviv, 216 p. [in Ukrainian].

Galiatovskiy, Ioanikiy. (1676). The treasury required. – Novgorod -Siverskiy, 113 p. [in Ukrainian].

Golichenko, T.S. (1994). Slavonic mythology and Antic culture. – К., 92 p. [in Ukrainian].

Dushechkina, E.V. (2012). Russian fir tree: history, mythology, literature. – SPb., 360 p. [in Russian].

Karsavin, L.P. (1997). The foundations of Medieval religiousness in XII – XIII centuries.- SPb, 395 p. [in Russian].

Kyslashko, O., Kyslashko, J. (2003). Orthodox fests and folk customs. – К., 384 p. [in Ukrainian].

Lotman, Y., Uspenskiy, B. (1971). On the semiotic mechanism of culture // Works about symbolic systems. – Issue 5 // Scientific papers of Tartu state university. – Issue. 284. – Tartu, p. 144-166. [in Russian].

Makoviy, G. (1993). The downtrodden flowers. Ethnology stories . - K., 205 p. [in Ukrainian].

Miliaeva, L. (1994). The miracle-working icons of Our Lady in Kyiv in XVII century and image of Lubel's Mother of God of the paintbrush of Ivan Shchyrskiy // Notes of Shevchenko society. - V. CCXXVII: Works of the Section of art studies. - Lviv, 1994. - P.124-140. [in Ukrainian].

Ohienko, I. (Metropolitan Ilarion). (1992). The pre-Christian believes of Ukrainian people: historic and religious monograph. - Kyiv: Oberehy, 424 p. [in Ukrainian].

Ohienko, I. (Metropolitan Ilarion). (2005). Holy Pochaiv lavra. - K., 250 p. [in Ukrainian].

The song about Roland // Library of the world literature. - V.10. - tr. from old French of U.Korneev. (1976). - M., 666 p. [in Russian].

Popovych, M. (1985). The world views of ancient Slavs. - K., 165 p. [in Russian].

Poselianin, E. (2002). The Mother of God. Description of her earthly life and miracle-working icons. Book.1. - M., 688 p. [in Russian].

Poselianin, E. (2002). The Mother of God. Description of her earthly life and miracle-working icons. Book.2. - M., 704 p. [in Russian].

Rozhko, V. (1998). The miracle-working icons of Volyn and Polissia. - Lutsk: Media, 356 p. [in Ukrainian].

The word of st. Gregory Theologian about Holy Cross // The library of Old Rus literature / RAS. ИРЛИ; Edit. D.S. Likhachev, L. A. Dmitriev, A. A. Alekseev, N. V. Ponyrko. - SPb.: Nauka, (1999). - V. 3: XI-XII centuries, 413 p. [in Russian]. Retrieved from <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4928>

Snesareva, S. (1997). The earthly life of Our Lady and description of her holy miracle-working icons. - Jaroslavl, 460 p. [in Russian].

Sumtsov, N.F. (1888). Studies of the history of the Southern Russian apocryphal stories and songs. - K., 173 p. [in Russian].

Toporov V. N. (2010). World tree: Universal semiotic complexes. V. 1. - M.: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi, 448 p.

Usacheva, V. V. (2008). Magic of word and action in the folk culture of Slavs. – M., 368 p. [in Russian].

Uspenskiy, V. (2006). Solar and moon symbols in the image of the Russian temple // The cross and the ring: on the history of Christian symbolism. – Moscow: Languages of Slavonic cultures, P. 225-258. [in Russian].

“Walking” of abbot Daniel // The memorials of literature Ancient Rus. XII century. (1980). – M., P.25-114 [in Russian].

Shevchenko, I. (2001). Ukraine between the East and the West. Studies on history of culture before XVIII cent. – Lviv, 269 p. [in Ukrainian].

Chubynskyi, P. (1995). Wisdom of ages // Ukrainian ethnology in the heritage of creative work of P.Chubynskyi. Book.1. – K., 224 p. [in Ukrainian].

Eliade, M. (1994). Holy and laic. - M., 144 p. [in Russian].

Eliade, M. (2005). History of faith and of religious ideas: From the Stone Age to Elevsian mysteries. – M., 622 p. [in Russian].

Eliade, M. (2008). History of faith and of religious ideas: From Gautama Buddha to the triumph of Christianity. – M., 767 p. [in Russian].