

БЪЛГАРИЯ И УКРАИНА В КУЛТУРНИ ВРЪЗКИ И МЕЖДУНАРОДНИ ОТНОШЕНИЯ / БОЛГАРИЯ ТА УКРАЇНА В КУЛЬТУРНИХ ЗВ'ЯЗКАХ ТА МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ

DOI: 10.7546/DS.2023.16.15

ДО ПОХОДЖЕННЯ ФОЛЬКЛОРНОГО СЮЖЕТУ «ДІВЧИНА-ВОЇН»: ГІПОТЕЗИ, ВЕРСІЇ, ІСТОРИЧНІ РЕАЛІЇ

Василь Балушок

кандидат історичних наук, старший науковий співробітник,
Український етнологічний центр, Інститут мистецтвознавства фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна),
e-mail: grigras@i.ua, ORCID: 0000-0003-1362-8270

Тетяна Шевчук

кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник, відділ української та
зарубіжної фольклористики, Інститут мистецтвознавства фольклористики та
етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна),
e-mail: shevchuk1712@ukr.net, ORCID: 0000-0003-4856-4430

Аналізуються та порівнюються культурно-історичні підстави і чинники появи у фольклорі українців та південних слов'ян фольклорного сюжету про дівчину-воїна. Теоретико-методологічною базою дослідження є методи історико-типологічного вивчення фольклору, а також антропологічна концепція Саладена д'Ангюра, що стосується так званої третьої соціальної статі. При встановленні культурно-історичної основи сюжету про дівчину-воїна в південних слов'ян визначено кілька її шарів і чинників формування. Один шар і чинник формування – інститут клятвених дів *бурнеш/вірджин/тобелій* – жінок, що шляхом ритуальної інверсії (яка включала ритуальну клятву целібату) перебирали на себе чоловічу роль очільника родини у балканських народів. Цей інститут найбільше відомий у албанців, а серед слов'ян – у Косові, Центральній Сербії, Воеводині, Чорногорії, Боснії та Герцеговині, Далмації (Хорватія), на півночі Македонії. Його спричинили архаїчні патріархальні традиції і норми звичаєвого права, пережити кланово-родового колективізму. Коли сім'я, як правило, велика (*задруга*) залишалася без чоловіка-годувальника й представника перед владою та общиною, його роль перебирала старша дочка. Ще один шар виникнення сюжету про дівчину-воїна створила боротьба з турецьким пануванням, участь жінок у якій загальновідома. Найдавніший шар основи сюжету про дівчину-воїна у південних слов'ян, можливо, слід пов'язувати зі степовим компонентом при їхньому етногенезі. Адже для номадів характерне в цілому високе становище жінки в суспільстві. До цього додамо спільність епічного фонду в балканських народів, а значить необмежені можливості запозичень.

В українців інституту клятвених дів не було, а при відсутності чоловіка жінки очолювали родину, не здійснюючи ритуальної інверсії та не приховуючи статі. Разом з тим умови Степового Кордону, який збігався з фронтиром між Заходом і Сходом, де до кінця XVIII ст. велися постійні війни, зумовили воєнізованість побуту, послаблення патріархальних порядків та періодичну потребу в додатковій військовій силі, у т. ч. за рахунок жінок. Ще один чинник існування сюжету про дівчину-воєчку – спадок скіфо-сарматського субстрату при етногенезі українців і постійні вливання груп ірано- та тюркомовних номадів, у яких статус жінки був високим й існували військові загони з жінок. Поєднання цього давнього спадку з умовами воєнізованого побуту Великого Кордону та можливість запозичення сюжету про дівчину-воїна в іммігрантів з Балкан у XVIII–XIX ст. зумовили його існування в українському фольклорі. Підставою появи в українців і південних слов'ян сюжету про дівчину-воїна також є ще один, спільний, чинник: інститут так званої третьої статі. У традиційному суспільстві, де в основу суспільного поділу праці покладений природний статевий поділ, у випадку нестачі людей (в нашому випадку чоловіків), її поповнюють особами протилежної статі (жінки).

Ключові слова: фольклор, дівчина-воїн, гайдуки, клятвена дівка, третя соціальна стаття

HISTORICAL ROOTS OF THE “MAIDEN-WARRIOR” FOLK PLOT (SOUTH SLAVIC-UKRAINIAN PARALLELS)

Vasyl Balushok

PhD in History, Senior Research Fellow at Ukrainian Ethnological Center,
Maksym Rylskyi Institute of Art Studies, Folklore Studies and Ethnology of
the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine),
e-mail: grigras@i.ua, ORCID, 0000-0003-1362-8270

Tetiana Shevchuk

PhD in Philology, Senior Research Fellow at the Department of Ukrainian and Foreign
Folklore Studies, Maksym Rylskyi Institute of Art Studies, Folklore Studies and
Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine),
e-mail: shevchuk1712@ukr.net, ORCID, 0000-0003-4856-4430

The cultural and historical bases and factors of the appearance in the folklore of Ukrainians and South Slavs of the “Maiden-Warrior” folk plot are analyzed and compared. The theoretical and methodological basis of the study are the methods of historical and typological study of folklore, as well as the anthropological concept of Saladin d’Anglure relating to the so-called third social gender. Several layers and factors were identified while establishing cultural and historical basis of the “Maiden-Warrior” plot formation by South Slavs. One layer and factor of formation is the institution of sworn virgins *burneshas/virgins/tobelijas*, the women who took over the male role of head of the family in the Balkan nations through ritual inversion (which included the ritual oath of celibacy). This institution is best known among Albanians, and among Slavs – in Kosovo, Central Serbia, Vojvodina, Montenegro, Bosnia and Herzegovina, Dalmatia (Croatia), and northern Macedonia. It was caused by the preserved archaic patriarchal traditions and norms of customary law, survivals of clan and tribal collectivism. When a usually large family (*zadruga*) was left without a male supporter and representative in front of the authority and the community, his role was taken over by the eldest daughter. Another layer of the “Maiden-Warrior” plot formation was created by the struggle against Turkish rule, in which the participation of women is well known. The oldest layer of the plot of the “Maiden-Warrior” in the southern Slavs is associated, perhaps, with a steppe component in the ethnogenesis of these Nations. After all, nomads are characterized by a generally high position of women in society. To this, we can add the common epic fund of the Balkan peoples which means unlimited opportunities for mutual borrowings. Ukrainians had no institution of sworn virgins; in case of the absence of a man, women became the heads of the families, but they did not perform ritual inversions or hide their sex. However, the conditions of the Steppe Border, which coincided with the civilizational Border of the macro-regions of West and East, where until the end of the 18th century there were constant military actions, caused militarization of life, weakening of patriarchal order, and periodically caused the need for additional military power, by force of women as well. Another factor of the existence of the “Maiden-Warrior” plot is the legacy of the Scythian-Sarmatian substratum in the ethnogenesis of Ukrainians, as well as the constant influx of groups of Iranian- and Turkic-speaking nomads, where the status of women was high and there were known military units of women. Combining this ancient legacy with the conditions of paramilitary life on the Great Border and the possibility of borrowing the “Maiden-Warrior” plot from Balkanian immigrants in 18th-19th centuries led to its existence in Ukrainian folklore. Despite the differences between the South Slavs and Ukrainians, all these circumstances give reason to explain the appearance of the “Maiden-Warrior” plot also by the action of one common factor: within the institution of the so-called third gender. In a traditional society, where the social division of labor is based on the natural sex division, in the absence of people of a certain sex (in our case, men), it is supplemented by persons of the opposite sex (women).

Keywords: folklore, Maiden-Warrior, Haiducks, sworn virgin, third social gender

Війна завжди була справою чоловіків, а військові професії належать до споконвічних чоловічих занять. У той же час жінки теж не стояли осторонь воєнних подій, і їхня участь у війнах загальновідома. Нинішня російсько-українська війна служить цьому яскравим підтвердженням: в Україні багато жінок не лише забезпечують тил та рятують життя у шпиталях і лікарнях, а й узяли в руки зброю. І це не просто ситуація, характерна для України, дана тема знайшла вираження у фольклорі, закоріненому в глибину століть.

Літературні та фольклорні тексти, а також відповідні уявлення про войовничих жінок узагалі є важливою складовою культурного простору людства. Найвідоміші серед них амазонки, яких, до речі, фольклорно-літературна традиція ще з Античності теж пов'язує з Україною (Amazons 1911; Wilde 1999). Поміж іншого, вчених цікавлять соціально-історичні причини появи цього феномена, який випадає зі стереотипів суспільства, де здавна домінували чоловіки, особливо у військовій сфері. Такі сюжети відомі й у фольклорі різних народів Європи, включно зі слов'янськими (поляки та ін.) (Köhler 1892, 220–221; Köhler 1902, 221; Кржижановський 1963). Але особливо притаманні усній творчості слов'янських народів Балкан, відомі й в українській усній творчості, де виявляють певну схожість із південнослов'янськими. Йдеться про сюжет, відомий серед фольклористів під назвою *дівчина-воїн/воячка* (Antonovich і Dragomanov 1874; Franko 1912; Davy'dyuk 2007, 48 та ін.). Разом з тим, коли порівнювати південних слов'ян і українців, помітні як збіги, так і відмінності. Відразу впадає в око різниця в назві. У південних слов'ян це частіше *дівчина-воїн*. Вона здебільшого пов'язана з ритуальною інверсією – переодяганням на чоловіка та приховуванням справжньої статі. *Дівчина-воячка* ж, більше властива українцям, тут вона переважно залишається в жіночій іпостасі.

Одними з перших, хто ще в 1860-х рр. розпочав збирання та вивчення слов'янських фольклорних текстів, у т. ч. про дівчину-воїна, на матеріалах болгарського гайдуцького епосу були Йован Шевіч і Дімітр Міладінов (Shevich 1861, 328–329). Українці Володимир Антонович і Михайло Драгоманов теж належать до перших дослідників означеного сюжету (Antonovich і Dragomanov 1874). Видаючи двотомник «Історичних пісень малоруського народу», вчені поставили завданням відновити тяглість історичної пам'яті українців від часів Київської Русі. Для цього вони задіяли ряд архайчних за походженням сюжетів, включно з *дівчиною-воячкою*. Дещо пізніше Іван Сазонович (Росія) висловився на користь балканського походження слов'янських балад про дівчину-воїна (Sazonovich 1886, 74–92)¹. Відтоді сюжет про дівчину-воїна у слов'ян вивчають різні дослідники (Franko 1912, 25–52; Zhirmunskiy 1958; Sheptunov 1982; Davy'dyuk 2007, 37–45; Rangochev 2008, 27–29; Koviloski 2018). Разом з тим повністю дослідженою тему вважати не можна. Глибинні культурно-історичні причини появи сюжету *дівчина-воїн/воячка* в південних слов'ян і українців до кінця не з'ясовані. Тому ми на рівні гіпотези спробуємо визначити культурно-історичну основу виникнення сюжету, не претендуючи на всю повноту вирішення проблеми.

При виявленні культурно-історичної основи означеного фольклорного сюжету ми спиралися на дослідження вчених стосовно обставин існування різних соціумів і відображення їх у фольклорі (Tolstova 1984; Fialko 2015; Rangochev 2008; Vivod; Šarčević; Koviloski 2018; Koch 2020). Окремо відзначимо студії франкоканадського антрополога Саладена д'Англора стосовно так званої третьої соціальної статі (D'Anglure 1992). А теоретичним підґрунтям фольклористичної складової дослідження є методи історико-типологічного вивчення фольклору, зокрема положення про типологічний паралелізм та епічний підтекст (Zhirmunskiy 1958; Putilov 2006, 238).

На думку В. Жирмунського, образ дівчини-гайдука в південнослов'янському епосі відображає суспільні відносини епохи боротьби проти турецького поневолення (Zhirmunskiy 1958, 11, 55). І. Шептунов зауважує: «Народні пісні й перекази, а також свідчення сучасників, наприклад Д. Міладінова, розповідають нам про Бояну-гайдутку, про дівчат-гайдутток Драганку, Пену, Сірму-воєводу» (Sheptunov 1982, 10). К. Рангочев, окреслюючи хронологічні межі формування болгарської епічної традиції, вказує на кінець XIV–XV ст., хоч її фіксація почалася лише в другій половині XIX ст. Ще в XIX ст. ці пісні мали назву «Маркові пісні» або «чоловічий голос», адже належали до чоловічого репертуару. А записи 1990-х рр. уже засвідчують їхню належність до жіночого репертуару (Rangochev 2008, 27–28). І. Сазонович звернув увагу на болгарські народні пісні, в яких йдеться про дівчину, що виконує військову повинність, замість чоловічих членів родини. У Стояна немає синів, тому до війська йде молодша дочка Радулінка. Батько купує їй озброєння й обрізує косу. «Дев'ять років вона носить зелений прапор у війську. Одного

¹ Дякуємо Костянтинові Рахну за допомогу з пошуком літератури.

разу вона проспівала “Лазарицю”², цариця почула спів і сказала царю, що в його війську є дівчина» (Sazonovich 1886, 86). В іншій пісні йдеться про те, як запідозрили, що гайдутка Тодора є дівчиною. Проте вона не стала купатися з гайдутками, а пішла вперед, перепливши річку, тому її статі не викрили. Найповнішим варіантом пісні І. Сазонович вважав записаний у Софійському окрузі – «Мома Богдана войникъ отива»: батькові нікого послати до війська, однак його донька Богдана осідлала коня дванадцятьма підпругами, купила в Софії воїнський одяг і пішла на дев’ять років на царську службу. І. Сазонович гадає, що сюжет прийшов у Болгарію з Сербії і «прив’язався до побутових пісень про дівчину-гайдутку» (Sazonovich 1886, 59–60).

В Україні досліджуваний сюжет втілений у різних фольклорних жанрах: календарно-обрядових текстах, баладах, казках. Спільним мотивом південнослов’янського й українського фольклору є участь дівчини у війні через відсутність у родині синів. Але якщо в південнослов’янському фольклорі, як правило, присутня ритуальна інверсія – перевдягання героїні в чоловічий одяг, з метою приховування статі, то в українських текстах на цьому не акцентується. Часто про вбрання в останніх узагалі не говориться, хоча зброю та спорядження воячка використовує чоловічі. Ще жіноче начало в українських текстах проявляється в тому, що дівчину до війська відправляє мати-вдова, яка не має синів, а не батько, як у південних слов’ян. На війну погоджується йти наймолодша донька:

Була вдовоюка в кінець села,
Ой мала ж вона три донейки;
Ідна донейка, то Ганнуся,
Друга донейка, то Маруся,
Третя донейка, то Настуся.
Ой заказали ту вдовоюку,
Ой заказали на войноуку.
— Моя Ганнусю, моя донейко,
Ой поїдь, поїдь на войноуку!
— Бігме, матюноко, не поїду,
Бо я коника не всідлаю,
Бо я шабельки не впасаю.
— Моя Марусю, моя донейко,
Ой поїдь, [поїдь] на войноуку!
— Бігме, матюноко, не поїду,
Бо я коника не всідлаю,
Бо я шабельки не впасаю.
— Моя Настусю, моя донейко,

Ой поїдь, поїдь на войноуку! —
Бігме, матюноко, я поїду,
Я коничейка осідлаю,
Я і шабельку опасаю!³
Мати Настусю випроваждала,
Мати Настусі приказувала:
— Не їдь, Настусю, поперед войська,
Не їдь, Настусю, позад войська!
Поперед войська — тебе заб’ють,
Позаду войська — в полон уведуть.
Настуся матері не слухала,
Поперед войська виїхала,
Половину войська звоювала.
Ой то виїхав цар турецький:
— Ой а що ж бо то за таке,
Що Настуся войсько звоювала?
Ой узяв коня за гривуюку,
Ой а Настусю за ручейку...

(Lesya Ukrayinka 1977, 15–16).

В. Антонович і М. Драгоманов відзначають, що «дівчина йде на війну, ніби син вдови, та що вона (потрапляє в полон і) стає дружиною (татарина) в той час (чи після того, як вона перебрідає річку, при чому, слід думати) відкривається статі дівчини» (Antonovich і Dragomanov 1874, 316). Такий висновок вони роблять, залучивши для порівняння білоруський, моравський, чеський, словацький, італійський фольклорний матеріал, де присутній цей епізод. Але для українців він у цілому не характерний. Тому вважаємо, що викриття статі дівчини в текстах про дівчину-воячку для українців не було актуальним, навіть у випадку запозичення сюжету (що дуже ймовірно). Адже традиції українського народу не виключали участі жінок у бойових діях при потребі, й це не вимагало від них приховування статі, хоч одягати зручне для цього вбрання вони могли (Fialko 2015, 83).

² Пісня, пов’язана з обрядами лазарування, що виконуються дівчатами (*лазарками*) на день св. Лазаря.

³ Ідеться про опоясання ремнем, до якого кріпиться шабля. Ритуальне опоясання мечем було елементом посвячення в рицарі та княжі дружинники (Balushok 1998, 45).

Саме тому, очевидно, в більшості українських текстів не йдеться про ритуальну інверсію героїні й навмисне приховування нею статі. Але, як відомо, долання ріки (води) має символіку та семантику шлюбу. Про це говориться в українських весільних піснях. Тому В. Давидюк у текстах про дівчину-воячку бачить зв'язок з весільною обрядовістю (Davydyuk 2007, 37–45).

Прикметно, що пісня про дівчину-воїна характерна для білоруської купальської обрядовості, що засвідчує її давнє походження. Як купальська, а також щедрівка ця пісня зафіксована і в Україні на Волині (Lesya Ukrayinka 1977, 15; Davydyuk 2007, 49).

До аналізованого сюжету близькі пісні про *військо дівочьке*, неодноразово фіксовані ще з початку XIX ст. як календарні та весільні. Записаний у Волинській обл. сюжет про це представлений найбільш повно:

Круз наше село Турецькое
Перейшло войско дивочькое.
Котора дівка корогву несла,
То тим вона велика зросла.
А котора перепилочка,

То та виросла невеличка.
А которая барабан била,
Вона виросла, як калина,
Вона виросла, як калина,
Всеіке дивойке закрасила

(Denysyuk 2008, 97).

Ведучи мову про культурно-історичну основу сюжету *дівчина-воїн/воячка*, гадаємо, в південнослов'янських текстах (переважно про дівчину-воїна), як і в українських (частіше про дівчину-воячку), ймовірно, проглядають кілька шарів, а також чинників формування аналізованого сюжету. Хоча в українському випадку ця основа дещо інша, що й природно, зважаючи на відмінності в культурно-історичному тлі їхнього виникнення.

Першим, найзагальнішим, чинником появи сюжету, безумовно, слід вважати загальноісторичну ситуацію, коли в житті соціуму з'являлася потреба у додатковій військовій силі, яку не можна було заповнити руками чоловіків. Тоді до військових формувань залучалися й жінки, у першу чергу, молоді та незаміжні: «Жінки-войовниці реально існували – причому це не вузьколокальне чи вузькохронологічне, а загальноісторичне явище. І причинами, що спонукували жінок взятися за зброю, є воєнні конфлікти, які виникали практично всюди, де проживала людина, починаючи з періоду раннього палеоліту й закінчуючи 21 століттям...» (Fialko 2015, 91). Це загальна культурно-історична причина появи сюжету про дівчину-воїна/воячку, безвідносно до того, з'явилися відповідні тексти в результаті запозичення, в т. ч. у рамках мандрівної сюжетики, чи є питома місцевими. Та й узагалі широка розповсюдженість оповідей (міфів, легенд, іншожанрових фольклорних, а згодом і писемних текстів) про амазонок робить імовірність появи суто місцевих таких сюжетів дуже сумнівною.

Разом з тим були специфічно місцеві причини і чинники появи, зокрема в південних слов'ян, досліджуваного сюжету. До таких, незалежно від того, запозичений сюжет чи ні, доклалися існуючі в місцевому соціумі достатньо сильні патріархальні інститути, в умовах загального збереження архаїчних традицій у суспільному устрої і звичаєвому праві. Найперше, це пережитки кланово-родового колективізму. Коли сім'я в такому суспільстві – як правило, велика сімейна община (у балканських слов'ян «задруга»⁴) залишалася без чоловіка-годувальника й представника перед владою і громадою, його роль перебирала старша дочка. Такі жінки, що шляхом ритуальної інверсії переймають роль чоловіка в сім'ї, відомі й сьогодні у ряді країн: у Пакистані, Афганістані та ін., де статус жінок низький і вважається, що лише чоловік може очолювати родину та бути її представником перед органами влади і громадою. Сім'я у випадку відсутності лідера-чоловіка зазнає тут тиску громадської думки. Дівчата, що перебирають на себе роль чоловіків, у такому патріархальному соціумі сприймають зміну в цілому позитивно. Адже це дає їм доступ до освіти, властивих лише чоловікам професій, закритих для жінок установ, право вільного пересування та спілкування з протилежною статтю.

⁴ Типологічно відповідає українському «дворищу» середньовічно-ранньомодерних часів.

Саме на Балканах відомі такі жінки, оскільки в ряді районів тут склалися відповідні для їхньої появи культурно-історичні умови (Kovalevskiy 1911, 6). Слід зазначити, що такі порядки зафіксовані історико-етнографічними джерелами тут не повсюдно, навіть у одного народу. Це – наслідок великої етнографічної строкатості Балканського регіону, яку спричинили особливості гірського рельєфу й історичних обставин, включно з різною субстратною і адстратною етномовною спадщиною, політичним партикуляризмом домодерного часу, османським пануванням, міграціями тощо.

Чи не найтиповішим народом на Балканах, у якого зафіксовані означені порядки, вважаються албанці – переважно мусульмани і частково православні та католики. В них жінки, про яких іде мова, звуться *бурнеші*, а останні з них, уже достатньо літнього віку, відомі в Албанії й нині. Тут, особливо на півночі країни, підставою для їхньої появи служили норми архаїчного звичаєвого права, кодифіковані під назвою «Канон» ще в XV ст. Його норми застосовувалися переважно в Албанії й Косові, причому не лише серед мусульман, але і православним та католицьким населенням. Це класичний випадок, коли жінки, маючи низький суспільний статус, проходили ритуальну інверсію, повністю «перетворюючись» на чоловіків. Оскільки таке перетворення відбувалося в молодому віці, вони отримували відповідне виховання й імена, одягали чоловічий одяг, переймали чоловічі заняття, засвоювали навички поведінки (паління тютюну, вживання алкоголю тощо), мали необхідні атрибути (зброю та ін.). Про біологічну стать жінки під загрозою смерті ніхто не смів говорити. Інверсія відбувалася в ході відповідних ритуальних дій: перед дванадцятьма старійшинами дівчина урочисту клялася прийняти довічно відповідну чоловічу роль та дотримуватися цілібату (Elsie 2010, 435, 484, 493; Warner 1994, 25–45).

Відомі такі клятвені, чи обіцяні (від ‘обіцянка’) діви й у слов’ян – переважно на заході Балкан: у Косові, Центральній Сербії, Воєводині, Чорногорії, Боснії та Герцеговині, Далмації (Хорватія), на півночі Македонії. Для їхнього позначення вживаються різні терміни: *virđžina* (*virgjiněshë*) в мусульманських общинах, а назва *tobelija* – чорногорцями, сербами, валахами, циганами й турками. Побутують і інші терміни: *tomak-devojka*, *muška-devojka*, *junak-žena*, *muškobana*, *ostajnica* (Vivod). У болгар та македонців побутування інституту *вірджин* нам виявити не вдалося, хоча аналізований сюжет у них теж зафіксований (Sazonovich 1886, 86). Разом з тим, зважаючи на етнографічну строкатість регіону Балкан і часті міграції, вчені відзначають, що «південні слов’яни володіють єдиним епічним сюжетним фондом», мають характерний спільний класичний епос (Putilov 2006, 263). Звідси й необов’язковість побутування тих чи інших суспільних порядків та інститутів у етнічних спільнот, в яких зафіксовані конкретні сюжети.

Слов’янські *вірджини*, як і *бурнеші*, мали чоловічі імена (версії імен), зачіску, одяг і манери, носили зброю, їм були притаманні недоступні для жінок заняття. Життєво важлива роль соціального інституту *вірджин* чи *тобелій* на Заході Балкан – забезпечення виживання клану. Такі порядки були проявом місцевих форм трайбалізму й патріархальних порядків, коли людина під тиском громадської думки заради інтересів колективу жертвувала одним набором прав та обов’язків, отримуючи інший набір. Це закріплювалося в архаїчних нормах звичаєвого права (Vivod; Šarčević).

Найвичерпнішу типологію відомих випадків посвячення на *вірджин* запропонувала Лільяна Гаврилович (Сербія), яка виділяє п’ять типів, для яких спільним є обітниця жити у безшлюбності, й це спричиняє зміну соціального і гендерного статусу (Цит. за: Koch 2020, 69–70): 1. У разі відсутності в родині дорослих чоловіків дівчина, не даючи публічно обітниці, бере статус *вірджини*, отримуючи обмежену правоздатність. Коли підростав хтось із чоловіків, він перебирав роль голови; тепер жінка могла одружитися, чого, однак, практично не траплялося. 2. Подібний випадок із тимчасовою обітницею безшлюбності в разі загрози для чоловіків сім’ї кровної помсти з боку сусідів. 3. Обітниця *вірджини* з перебиранням чоловічої ролі, з метою розірвати заручини. Коли ж така жінка виходила заміж, попередній наречений мав право на кровну помсту. 4. Обітниця в колі двох сімей задля розлучення. Жінка не змінює жіночої ролі, хоча підстригається та отримує деякі додаткові права (напр., спілкування з чоловіками), якщо ж вийде повторно заміж, у родині попереднього чоловіка з’являється право на кровну помсту. 5. Коли не було дітей чоловічої статі, вважалося, що це притягує до клану чи регіону нещастя, включно з хворобами, голодом, посухою. Православні християни вірили, що святий покровитель не

захищатиме сім'ю, в якій немає чоловіка, що вшановував би його на щорічному святі Слави. Тому дівчину з дитинства виховували як чоловіка, справжню статтю тримали в секреті. Жінка користувалася чоловічими правами та привілеями. Це могло потягти за собою тілесні зміни чи калічення, наприклад, перев'язування грудей. Є записи про відсутність менструації – «жіночої квітки» (Vivod).

Пояснення існування цього звичаю вченими даються різні: від пережитків античних вірувань і ремінісценцій матриархату до запобігання розпаду існуючих соціальних та економічних відносин тощо. Проте, на нашу думку, всі численні їх варіанти мають дещо спільне. Річ у тім, що архаїчні патріархально-кланові порядки й достатньо низький статус жінки в традиційному балканському суспільстві, чи принаймні в частині місцевих соціумів, закономірно породжували *підвищену потребу в чоловіках*, яких часто в цілому виявлялося недостатньо для нормального функціонування колективу. Нагадаємо, що такі архаїчні патріархально-кланові порядки не обов'язково мали існувати повсюдно, де зафіксований фольклорний сюжет, який нас цікавить, адже спільність класичного епосу створювала сприятливі умови для його поширення у різних народів і їхніх етнографічних групах. А така ситуація (включно з інститутом *вірджин*) може бути витлумачена у рамках концепції «третьої соціальної статі», сформульованої згаданим вище С. д'Англором. Досліджуючи ескімосів Канади, він дійшов висновку, що поряд з двома відомими біологічними статями, які служать базою для цілого ряду культурних інститутів, існує ще й суто соціальна стаття. Вона не пов'язана прямо зі статтю біологічною, а також і з явищами гомосексуалізму, гермафродитизму та трансвестизму, не збігається (в усякому разі повністю) з відомим в антропології феноменом *бердачів* (Про них див.: В. С. on Gender).

Феномен *третьої соціальної статі* полягає в тому, щоб у архаїчному чи традиційному суспільстві, з його природним, статево-віковим поділом праці, у випадку нестачі людей певної статі, за допомогою ритуальної інверсії поповнити її особами, що мають протилежну статтю. В ескімосів це має свої особливості, в т. ч. включення в міфологічну картину світу, а також те, що людей для ролей протилежної статі обов'язково готують з раннього дитинства, і виконують вони ці обов'язки лише до настання статевої зрілості, повертаючи потім справжню статтю. Разом з тим С. д'Англор наголошує, що у ширшому розумінні інститут третьої соціальної статі може застосовуватися для пояснення різних культурних явищ людства (D'Anglure 1992, 836–844).

У випадку з балканськими *вірджинами* ми теж стикаємося з нестачею осіб протилежної статі. Це нестача абсолютна, якщо в родині чи клані немає чоловіків, або відносна, коли додаткові виконавці чоловічих ролей не є лишніми. Випадки виховання дівчаток з раннього віку як чоловіків, а також тимчасове (навіть номінально) перебування в статусі *вірджини* фактично збігається з порядками в ескімосів. Виявляють схожість балканські народи з останніми і в тому, що в них аналізований соціальний інститут теж служить поєднанню поколінь: «По суті, *вірджини* – це мости між двома поколіннями – між померлим спадкоємцем чоловічої статі й новим спадкоємцем, який ще не народився» (Vivod). Щоправда, в ескімосів, на відміну від балканських народів, це відбувається шляхом отримання дітьми – кандидатами на роль представників «третьої статі», імен бабусь та дідухів, з їхніми особистостями. Про успадкування ж на Балканах імен предків нам наразі не відомо. Тобто в основі балканського феномену *вірджин* лежить виявлена С. д'Англором потреба соціуму в поповненні нестачі людей певної статі особами іншої статі. Враховуючи всі, пов'язані з цим інститутом звичаї та порядки, можемо говорити про специфічно *балканський тип третьої соціальної статі*.

Хронологічно ж найпізніший, шар культурно-історичної основи виникнення сюжету про дівчину-воїна створила боротьба з турецьким пануванням, яка додала специфічно балканський мілітарний аспект. Адже участь жінок у тривалій збройній боротьбі народів Балкан не можна заперечити (Shevich 1861, 328–329; Koviloski 2018, 33–41). І ці конкретні випадки, що стосуються навіть ХХ ст., не могли не накластися на уявлення та практику інституту *вірджин* (Šarčević). Хоча, слід зазначити, що участь жінок у визвольній боротьбі *юнаків і гайдуків*, а також *клефтів* у греків, сама по собі не передбачала перетворення їх на *вірджин*. Наприклад, відома болгарська і македонська героїня, Сірма Воеводка в епосі, або ж Сірма Крстева у житті, виконувала роль ватажка гайдуків таємно, переодягнувшись хлопцем. Коли ж її статтю викрили, вона повернулася до звичного життя і вийшла заміж

(Koviloski 2018). У деяких фольклорних текстах така амазонка взагалі не переодягається в чоловіче вбрання. Йдеться тут, безумовно, не про *вірджин*.

Окрім названих шарів культурно-історичної основи, у досліджуваного сюжету про дівчину-воїна, гіпотетично, міг бути ще один, найдавніший. Його слід пов'язувати зі степовим компонентом при етногенезі балканських народів, зокрема болгар, а можливо, і сербів та хорватів чи й інших. Річ у тім, що в цілому високе становище жінки в суспільстві характерне для номадів. Особливо високий суспільний статус мали, як вважається, жінки в іраномовних народів Великого Степу. В певних історичних умовах у середовищі номадів потреба в збільшенні числа воїнів зростала, і їхні жінки залучалися до війська (Fialko 2015). Індоевропейські народи були причетні до етногенезу сербів та хорватів (Stryzhak 1991). Крім того, іранські, а потім тюркські номади мігрували степами зі сходу й осідали на Балканах та зливалися з місцевим населенням (згадаймо булгар хана Аспаруха і Перше болгарське царство). Отже, на рівні гіпотези можна припустити, що на формування фольклорного сюжету про дівчину-воїна у балканських слов'ян могли вплинути якісь глухі ремінісценції, пов'язані зі степовими амазонками.

Торкаючись питання про українські паралелі означеного сюжету, нагадаємо, що в українців переважно йдеться не про дівчину-воїна, а про дівчину-воячку. В більшості сюжетів не передбачає в них і ритуальної інверсії героїні – «перетворення» на чоловіка шляхом переодягання. Адже в Україні часів Середньовіччя – раннього Модерну, таких архаїчних порядків трайбалістсько-патріархального типу, як у ряді регіонів Балкан, не фіксувалося. А статус жінки в українському суспільстві взагалі був на порядок вищим, ніж там. У цілому ж, у появі в українців сюжету про дівчину-воячку, яка йде у військо замість відсутніх братів чи (рідше) батька, справді, не обійшлося без запозичення, найімовірніше з близьких географічно Балкан, хоча проглядають тут і певні місцеві корені та реалії.

Так, ведучи мову про культурно-історичну основу сюжету про дівчину-воячку, можна припустити вищу ніж у випадку з південними слов'янами ймовірність присутності у ньому архаїчного шару, який має давнє субстратне походження. Масмо на увазі спадок, пов'язаний зі скіфо-сарматами, які, як відомо, склали етнічний субстрат при етногенезі українців (Balushok 2008, 53–55, 65–71). Адже жінки в скіфів і сарматів мали високий суспільний статус та служили у війську, складаючи особливі зағони, можливо, в рамках інституту вікових класів. Пізніше народи, в етногенезі яких взяли суттєву участь степові іраномовні спільноти (каракалпаки, приаральські узбеки, осетини), характеризувалися досить високим суспільним статусом жінок, а в їхньому фольклорі зафіксовані сюжети про дівчат-воїниць (Tolstova 1984, 186–206; Fialko 2015, 60–83). Крім того, аж до кінця XVIII ст. українці постійно вбирали в себе групи степовиків – іранців і тюрків, високий статус жінки в яких, а також відповідні фольклорні тексти мали сприяти як достатньо високому становищу жінок в українському суспільстві, так і появі відповідного сюжету в фольклорі.

А наявність у предків українців в архаїчну епоху згаданого інституту вікових класів, з виділенням дівочької верстви, простежується на етнографічному матеріалі та у фольклорних текстах (Grushevs'kyj 1993, 252–258. Про виконання дівчатами воїнських ролей у більшості з них не йдеться, проте є й такі, де, можливо, присутній далекий відгомін таких подій. Це, зокрема тексти, в яких фігурує *військо дівочьке*, що його, а також *дівчину-воячку*, Іван Денисюк і Ольга Мікула пов'язують (на нашу думку, все ж занадто прямолинійно) з міфічними амазонками (Deny'syuk 2008; Mikula 2011). Гадаємо, цей сюжет українського фольклору, як і *дівчина-воячка*, може мати генетичний зв'язок зі скіфо-сарматським спадком.

Система архаїчних вікових класів із виділенням у їхньому складі дівочької верстви, можливо, проглядає й у веснянці, записаній на Поділлі в кількох варіантах: «А у Губчі серед села, / Там стояло дівок сорок...» (Chebanyuk 1987, 92). Формула «дівок сорок» знаходять паралель у степовиків-тюрків. Сорок – це взагалі визначне число в культурі тюркських народів, а «Сорок батирів» – епічний цикл дастанів (сказань) у тюрків Північного Кавказу, Поволжя, Казахстану, Західного Сибіру (Santal, 13–15). Каракалпацький же епос «Кирк из» (40 дівчат) розповідає про дівочу воїнську дружину з сорока амазонок (Tolstova 1984, 193–195). Але в Україні у давньоруські часи мешкали свої каракалпаки – чорні клобуки Надросся й інших місцевостей. Адже їхні назви тотожні («чорні шапки»),

а самі вони є переважно тюркизованими іранцями-массагетами з Приаралля. І частину чорних клубуків асимілювали українці, решту ж монголи після завоювання перемістили в степи, у т. ч. в район Аралу, де нині мешкають каракалпаки (Bubenok, Golovko 2021). Тому припускаємо, що зв'язок між українськими й каракалпаськими фольклорними «40 дівчатами» не є неймовірним.

Сприяли появі сюжетів про дівчину-воячку та військо дівочьке й умови знаходження України на Великому Кордоні Європейського і Східного макрорегіонів, що характеризувалися слабкістю державно-правових інститутів і постійними війнами аж до кінця XVIII ст. (Brexunenko 2011). Це сприяло суттєвому підвищенню суспільного статусу жінок. Чоловіки, особливо воїнських станів, таких як боярство, шляхта, козаки, не лише часто відривалися від дому під час далеких походів, але й гинули в безперервних війнах. У результаті, жінки отримували фактично домінуюче становище в родині. З причини частої загибелі чоловіків, наприклад, українські шляхтянки репродуктивного віку в пізньосередньовічно-ранньомодерний час у більшості змушені були виходити заміж по кілька разів (Starchenko 2001, 27). Звідси, ймовірно, і першорядна роль матері-вдови в піснях, включно з тими, де йдеться про дівчину-воячку. Джерела пізньосередньовічно-ранньомодерного часу та археологічні дослідження засвідчують не лише достатньо високий статус жінок в українському суспільстві, але й їхню то більшу, то меншу (залежно від обставин) участь у війнах. Наприклад, під час археологічного вивчення цвинтаря козацького містечка Стайки (Київська обл.) виявлена дуже значна кількість кісткових останків з отриманими в бою травмами, включно з заживленими. Причому, це стосується й жінок, з-поміж поховань яких у 16,7% вибірки відзначені травми черепа, а пошкодження посткраніального скелета в 57,1%. Археологи констатують «агресивність популяції й участь населення у воєнних конфліктах» без великої різниці за статями (Fialko 2015, 83).

Саме означені умови, що наклалися на давній спадок субстратно-адстратного характеру, пов'язаний зі степовими іранцями й, дещо менше, тюрками, гадаємо, спільно з іншими чинниками, такими як мандрівна сюжетика (особливо з урахуванням балканських запозичень), імовірно зумовили появу досліджуваних сюжетів в українців.

До цих обставин можна додати міркування В. Давидюка щодо зв'язку цього сюжету з весільною обрядовістю. Зокрема, він вважає, що українські пісенні тексти про дівчину-воячку/воїна позначені впливом весільної обрядовості, схожої з болгарською й сербською. Адже у весільній обрядовості українців наречену, як і в баладі, беруть у полон, що означає заміжжя (Davydyuk 2007, 42–50).

Нарешті, гадаємо, що при визначенні культурно-історичної основи сюжетів і *дівчини-воячки/воїна*, і *війська дівочького* в українців, їх теж можна інтерпретувати в рамках концепції *третьої соціальної статі*. Адже у випадках участі жінок у бойових діях – чи то в рамках системи архаїчних вікових класів, у т. ч. в скіфо-сарматських предків українців, чи то в збройних загонах періоду козацьких війн, ідеться саме про заповнення нестачі воїнів-чоловіків.

Отже, порівняльний аналіз матеріалу виявив, що у південних слов'ян та українців і в самому фольклорному сюжеті *дівчина-воїн*, і в культурно-історичній основі та чинниках його появи спостерігається багато як схожого, так і відмінного. І це закономірно, адже така важлива підстава його появи, як інститут клятвених дів та відповідні суспільні порядки, в українців, на відміну від балканських народів, були відсутні. Натомість умови Великого Кордону, з його слабкістю центральної влади, офіційного права та патріархальних інститутів, призвели в українців до достатньо високого суспільного статусу жінок. Певною мірою схожими там і там були причини воєнізованого побуту, проте відзначена різниця в суспільному статусі жінки вплинула на фольклор. Звідси – достатньо чітка ритуальна інверсія дівчини-воїна у фольклорі південних слов'ян та переважно відсутність такої в українців, як і різниця в назві (*дівчина-воїн* у перших і частіше *дівчина-воячка* в других). А до появи самого сюжету в українців могли значною мірою спричинитися запозичення від іммігрантів з Балкан.

Ще одним чинником появи означеного сюжету міг бути архаїчний субстратний спадок номадів. Проте його дія у південних слов'ян мала проявлятися набагато слабше, ніж в українців, у яких степові іранці склали головний етнічний субстрат при етногенезі, а значні групи степового населення постійно вливалися до їхнього складу (адстратний вплив).

Разом з тим була ще одна, спільна, підстава для появи сюжету про дівчину-воїна/воячку, а саме інститут так званої третьої соціальної статі. У традиційному суспільстві, де в основу суспільного поділу праці покладена природна статеві-вікова градація, у випадку нестачі людей певної статі (в нашому випадку чоловіків), її в разі необхідності поповнюють особами, що мають протилежну стать (жінки). Саме це і спостерігалось в багатьох випадках у часи пізнього Середньовіччя та раннього Модерну на Балканах і в Україні, хоча причини такої нестачі чоловіків були у них переважно різними.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Amazons. 1911. *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 1. Cambridge University Press, p. 790.
- Antonovich, V. i Dragomanov, M. (eds.) 1874. *Istoricheskie pesni malorusskogo naroda*, t. 1 [Historical Songs of the Little Russian People, Vol. 1]. Kiev, Printing house M. P. Fritz, XXIV, 336 c. (In Russian and Ukrainian).
- Антонович, В. и Драгоманов, М. (составит.) 1874. *Исторические песни малорусского народа*, т. 1. Киев, Типография М. П. Фрица, XXIV, 336 с.
- B. C. on Gender. The Berdache Tradition. URL: <http://www.bcholmes.org/tg/berdache.html> (Date of the application 28.10.2021).
- Balushok, V. 1998. *Iniciaciyi ukrayinciv ta davnix slov'yan* [Initiations of Ukrainians and Ancient Slavs]. L'viv; New York, MP Kocz', 263 s. (In Ukrainian).
- Балушок, В. 1998. Ініціації українців та давніх слов'ян. Львів; Нью-Йорк, МП Коць, 263 с.
- Balushok, V. 2008. *Ukrayins'ka etnichna spil'nota: etnogenez, istoriya, etnonimiya* [Ukrainian Ethnic Community: Ethnogenesis, History, Ethnonymy]. Bila Cerkva, Publisher O. Pshonkivsky, 304 s. (In Ukrainian).
- Балушок, В. 2008. Українська етнічна спільнота: етногенез, історія, етнімія. Біла Церква, Видавця О. Пшонківський, 304 с.
- Brexunenko, V. 2011. *Kozaky` na stepovomu kordonі Yevropy`* [The Cossacs in the Europe's Steppe Frontier]. Ky'yiv, Insty'tut ukrayins'koyi arxeografii ta dzhereloznavstva NAN Ukrayiny', 504 s. (In Ukrainian).
- Брехуненко, В. 2011. Козаки на степовому кордоні Європи. Київ, Інститут української археографії та джерелознавства НАН України, 504 с.
- Bubenok, O. B., Golovko, A. B. 2021. *Naselenie Porosya v predmongolskiy i zolotoordynskiy periody* [The Population of the Ros' River Basin during the Pre-Mongol and Golden Horde Periods]. *Zolotoordynskoe obozrenie*, t. 9, no. 3, s. 478–505. (In Russian).
- Бубенок, О. Б., Головкин, А. Б. 2021. Население Порося в предмонгольский и золотоордынский периоды. *Золотоордынское обозрение*, т. 9, № 3, с. 478–505.
- Chebanyuk, O. Yu. (ed.) 1987. *Kaledarno-obryadovi pisni* [Calendar-ritual Songs]. Ky'yiv, Dnipro, 392 s. (In Ukrainian).
- Чебанюк, О. Ю. (упоряд.) 1987. Каледарно-обрядові пісні. Київ, Дніпро, 392 с.
- D'Anglure, B. S. 1992. Le «troisième sexe» [The "Third Sex"]. *La Recherche*, no. 245, juillet-août, p. 836–844. (In French).
- Davy'dyuk, V. F. 2007. *Konceciyi i recepciyi* [Conceptions and Receptions]. Lutsk, Tverd'y'nya, 288 s. (In Ukrainian).
- Давидюк, В. Ф. 2007. Концепції і рецепції. Луцьк, Твердиня, 288 с.
- Deny'syuk, I. 2008. *Materialy` do dy'skusii pro amazonok* [Materials for the Discussion of the Amazons]. *Mifologiya i fol'klor*, no. 1, s. 96–99. (In Ukrainian).
- Денисюк І. 2008. Матеріали до дискусії про амазонок. *Міфологія і фольклор*, № 1, с. 96–99.
- Fialko, Ye. Ye. 2015. *Amazonki vo vremeni i prostranstve* [Amazons in Time and Space]. *Arxeologiya i davnja istoriya Ukrayiny`*: *Zbirny'k naukovy'x prac'*, t. 4 (17). Ky'yiv, Insty'tut arxeologiyi NAN Ukrayiny' [Institute of Archeology of the NAS of Ukraine], s. 46–99. (In Russian).
- Фіалко, Є. Є. 2015. Амазонки во времени и пространстве. *Археологія і давня історія України: Збірник наукових праць*, вип. 4 (17). Київ, Інститут археології НАН України, с. 46–99.
- Franko, I. 1912. *Studii nad ukrayins'ky'my` narodnimy` pisnyamy`* [Studies on Ukrainian Folk Songs]. *Zapysky` Naukovogo tovary'stva imeni T. Shevchenka*, t. CXI. L'viv, s. 25–52. (In Ukrainian).
- Франко, І. 1912. Студії над українськими народними піснями. *Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка*, т. CXI. Львів, с. 25–52.
- Elsie, R. 2010. *Historical Dictionary of Albania* (2nd ed). Langham; Toronto; Plymouth, UK, The Scarecrow Press, Inc., 587 p.
- Grushevs'ky'j, M. 1993. *Istoriya ukrayins'koyi literatury`*, t. 1 [History of Ukrainian Literature, Vol. 1]. Ky'yiv, Ly'bid', 389 s. (In Ukrainian).

Грушевський, М. 1993. Історія української літератури, т. 1. Київ, Либідь, 389 с.

Koch, M. 2020. 'Zaprzysiężona dziewica' – *virđina/virginěshē* – jako fenomen społeczno-kulturowy na Bałkanach. Reprezentacja w literaturze i filmie ['The Sworn Virgin' – as a Social and Cultural Phenomenon in the Balkans. Representation in Literature and Film]. *Kultury dziewictwa* [Virginity Culture]. Pod redakcją A. Gajewskiej i M. Michalskiego. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza; Wydział Historii UAM, s. 65–85. (In Polish).

Köhler, R. 1898. Kleinere Schriften zur Märchenforschung, 1830–1892, Bd I. [Smaller Writings on Fairy Tale Research, 1830-1892, Vol. I]. Weimar, Verlag von Emil Felber, 634 s. (In German).

Köhler, R. 1902. Kleinere Schriften, Bd. III [Smaller Writings, Vol. I]. Berlin, Verlag von Emil Felber, 696 s. (In German).

Kovalevskiy, M. 1911. Rodovoy byt v nastoyashchem, nedavnem i otдалennom proshlom [Family Life in the Present, Recent and Distant Past]. Sankt-Peterburg, Brokgauz-Yefron, vyp. I, 312, VIII s. (In Russian).

Ковалевский, М. 1911. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. Санкт-Петербург, Брокгауз-Ефрон, вып. I, 312, VIII с.

Koviloski, S. 2018. Kniževnoto i istoriskoto za Sirmo vojvoda [The Literary and Historical for Sirmo Vojvoda]. *Godišen zbornik*, god. 9, no. 12, filološki fakultet. Štip, Univerzitet Goce Delchev, s. 33–41. (In Macedonian).

Ковилоски, С. 2018. Книжевното и историското за Сирма војвода. *Годишен зборник*, год. 9, no. 12, филолошки факултет. Штип, Универзитет Гоце Делчев, с. 33–41.

Krzyszczanowski, Yu. 1963. Devushka-yunosha (k istorii motiva «peremena pola») [A Young Girl (to the Story of the "Sex Change" Motive)]. *Russkiy folklore*, vyp. 8. Leningrad, Nauka, p. 56–66. (In Russian).
Кржижановский, Ю. 1963. Девушка-юноша (к истории мотива «перемена пола»). *Русский фольклор*, вып. 8. Ленинград, Наука, с. 56–66.

Lesya Ukrayinka. 1977. Zibrannya tvoriv u 12 tomax, t. 9 [Collection of Works in 12 Volumes, Vol. 9]. Eds. O. I. Day and S. J. Hritza. Ky' yiv, Naukova dumka, 431 s. (In Ukrainian).

Леся Українка. 1977. Зібрання творів у 12 томах, т. 9. Упорядк. О. І. Дея і С. Й. Грици. Київ, Наукова думка, 431 с.

Mikula, O. 2011. Do py'tannya pro isnuvannya amazonok na tery'toriyi Ukrayiny` (na osnovi rozvidky` Oleny` Pchilky` «Ukray`n'sky'e kolyadky`») [On the Question of the Existence of Amazons in Ukraine (Based on the Intelligence of Elena Pchilka "Ukrainian Carols")]. *Naukovi zapysky` Nacional`no-go universy`tetu Ostroz`ka akademiiya*, vy'p. 7, s. 431–437. (In Ukrainian).

Мікула, О. 2011. До питання про існування амазонок на території України (на основі розвідки Олени Пчілки «Українські колядки»). *Наукові записки Національного університету Острозька академія*, вип. 7, с. 431–437.

Putilov, B. N. 2006. Teoreticheskie problemy sovremennoy folkloristiki [Theoretical Problems of Modern Folklore]. Sankt-Peterburg, State University of Technology and Design, 315 s. (In Russian).

Путилов, Б. Н. 2006. Теоретические проблемы современной фольклористики. Санкт-Петербург, Государственный университет технологии и дизайна, 315 с.

Rangochev, K. 2008. Bolgarskiy yunatskiy epos: sovremennoe sostoyanie [Bulgarian Youth Epic: Current State]. *Zhivaya starina*, no 1, s. 27–29. (In Russian).

Рангочев, К. 2008. Болгарский юнацкий эпос: современное состояние. *Живая старина*, № 1, с. 27–29.

Santaş, S. Türk Mitolojisiinde Öneomi Sayılar [Significant Numbers in Turkish Mythology], 15 s. URL: https://web.archive.org/web/20121021060857/http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/2501/mod_resource/content/2/14.%20HAFTA.pdf (Date of the application 28.10. 2021). (In Turkish).

Sazonovich, I. P. 1886. Pesni o devushke-voine i byliny o Stave Godinovich [Songs about a Warrior Girl and Epics about Stavri Godinovich]. Varshava: In the Printing House of M. Zemkevich, VIII, 173 s. (In Russian).

Сазонович, И. П. 1886. Песни о девушке-воине и былины о Ставре Годиновиче. Варшава: В типографии М. Земкевича, VIII, 173 с.

Sheptunov, I. M. 1982. Khaydutsкое dvizhenie v folklore yuzhnykh slavyan i bolgarskoy literature [Hajduts Movement in the Folklore of the South Slavs and Bulgarian Literature]. Moskva, Nauka, 269 s. (In Russian).

Шептунов, И. М. 1982. Хайдуцкое движение в фольклоре южных славян и болгарской литературе. Москва, Наука, 269 с.

Shevich, Yo. 1861. Balgarski narodni pesni, sobrati od bratya Miladinovtsi i izdani od Konstantina [Bulgarian Folk Songs, Collected by the Miladinov Brothers and Published by Constantine]. Zagreb, In the Printing House of A. Jakich, 538 s. (In Bulgarian).

Шевих, Јован. 1861. Български народни пѣсни, собрати одъ братья Миладиновци и издани одъ Константина. Загребъ, В книгопечатницата на А. Якича, 538 с.

Starchenko, N. 2001. Shlyubna strategiya vdvi i kil'ka problem navkolo [Widows' Marriage Strategy and a Few Issues Around]. *Ky'yivs'ka starov'y'na*, no 4 (340), s. 20–42.

Старченко, Н. 2001. Шлюбна стратегія вдів і кілька проблем навколо. *Київська старовина*. № 4 (340). С. 20–42.

Šarčević, P. Virdžina – žena koje nema [Virginia – a Woman who Does not Exist] (Montenegrina – digitalna biblioteka crnogorske kulture i nasljedja) http://www.montenegrina.net/pages/pages1/antropologija/virdzina_zena_koje_nema_p_sarcevic.htm (Date of the application 29.10.2021). (In Montenegrin).

Tolstova, L. S. 1984. Istoricheskie predaniya Yuzhnogo Priaralya: k istorii rannikh etnokulturnykh svyazey narodov Aralo-Kaspiyskogo regiona [Historical Legends of the Southern Aral Sea Region: to the History of the Early Ethnocultural Ties of the Peoples of the Aral-Caspian Region]. Moskva, Nauka, 248 s. (In Russian).

Толстова, Л. С. 1984. Исторические предания Южного Приаралья: к истории ранних этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона. Москва, Наука, 248 с.

Vivod, M. Virdžina/Tobelija (Montenegro, Bosnia and Herzegovina, North Macedonia, Serbia, Kosovo). URL: [https://www.in-formality.com/wiki/index.php?title=Vird%C5%BEina_/Tobelija_\(Montenegro,_Bosnia_and_Herzegovina,_North_Macedonia,_Serbia,_Kosovo\)](https://www.in-formality.com/wiki/index.php?title=Vird%C5%BEina_/Tobelija_(Montenegro,_Bosnia_and_Herzegovina,_North_Macedonia,_Serbia,_Kosovo)) (Date of the application 10.05.2021).

Warner, M. Six Myths of our Time: Little Angels, Little Monsters, Beautiful Beasts, and More. New York, Vintage Books, 1994, 164 p.

Wilde, L. W. 1999. On The Trail of the Woman Warriors: The Amazonsin Myth and History. New York, Macmillan Publishers, 213 p.

Zhirmunskiy, V. M. 1958. Epicheskoe tvorchestvo slavyanskikh narodov i problemy sravnitel'nogo izucheniya eposa [Epic Creativity of the Slavic Peoples and the Problems of the Comparative Study of the Epic]. Moskva, Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 149 s. (In Russian).

Жирмунский, В. М. 1958. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. Москва, Издательство АН СССР, 149 с.

Дата подання статті до редакції – 20.10.2021 р.