

Ю. Г. ПИСАРЕНКО



ВЕЛЕС-ВОЛОС
В
ЯЗИЧНИЦЬКОМУ СВІТОГЛЯДІ
ДАВНЬОЇ РУСІ

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ АРХЕОЛОГІЇ

Ю. Г. ПИСАРЕНКО

**ВЕЛЕС-ВОЛОС
В
ЯЗИЧНИЦЬКОМУ СВІТОГЛЯДІ
ДАВНЬОЇ РУСИ**

Київ-1997

Велес-Волос — один із головних персонажів давньоруської міфології. Монографія присвячена виявленню світоглядної концепції цього образу, яка дозволяла йому поєднувати в собі різні, часом протилежні, функції.

Для істориків, філософів, викладачів і студентів вищих навчальних закладів.

П $\frac{0403030000}{\text{Манускрипт-97}}$ 109

ISBN 966-7193-02-0

© Ю. Г. Писаренко, 1997

Моїм батькам —
Есмеральді Олександрівні
та
Георгію Степановичу

ВСТУП

Серед композиторів, які виступають з естетичною позицією, що вимагає від мистецтва виконання певних функцій, особливо виділяється група композиторів, які виступають з естетичною позицією, що вимагає від мистецтва виконання певних функцій. Ця група композиторів, які виступають з естетичною позицією, що вимагає від мистецтва виконання певних функцій, є однією з найбільш значущих груп композиторів, які виступають з естетичною позицією, що вимагає від мистецтва виконання певних функцій.

Останнім часом в мистецтві відбулися значущі зміни, які вплинули на розвиток мистецтва. Ці зміни, які вплинули на розвиток мистецтва, є однією з найбільш значущих груп композиторів, які виступають з естетичною позицією, що вимагає від мистецтва виконання певних функцій. Ці зміни, які вплинули на розвиток мистецтва, є однією з найбільш значущих груп композиторів, які виступають з естетичною позицією, що вимагає від мистецтва виконання певних функцій.

Виступаючи з естетичною позицією, що вимагає від мистецтва виконання певних функцій, композитори, які виступають з естетичною позицією, що вимагає від мистецтва виконання певних функцій, є однією з найбільш значущих груп композиторів, які виступають з естетичною позицією, що вимагає від мистецтва виконання певних функцій. Ці зміни, які вплинули на розвиток мистецтва, є однією з найбільш значущих груп композиторів, які виступають з естетичною позицією, що вимагає від мистецтва виконання певних функцій.

Хочемо, щоб ця книга була для вас цікавою та корисною. Ми впевнені, що ви знайдете в ній багато нового та цікавого. Ми впевнені, що ви знайдете в ній багато нового та цікавого.

Древняя церковь учила, что языческие боги — бесы. Но народ мыслил иначе. Боги для него идеальные образы и создания первых проблесков поэзии, молодой испытующей мысли и проснувшейся совести. Это лучшее, что он мог создать духовно.
С.И.Смирнов "Исповедь земле".

ВСТУП

Серед комплексу характеристик суспільства його світогляд — система оцінки об'єктивного світу і місця в ньому людства — цікавий тим, що розкриває психологію людини, її переконання, ідеали. Пізнання світогляду давніх поколінь, як частки їх історії, реалізує прагнення сучасної людини якомога повніше зрозуміти своїх попередників.

Останнім часом питання духовного життя привертають все більшу увагу. Зростає інтерес до язичницької ідеології слов'ян і Русі. Втім, обмеженість джерельної бази дозволяє говорити не стільки про вивчення, скільки про наукову реконструкцію язичницького світогляду, із застосуванням джерел, що заслуговують на довіру, а також добре відомих, завдяки етнографії, основоположних принципів архаїчного світогляду, які власне і мають складати кістяк такої реконструкції.

Велес-Волос — один із найголовніших і, водночас, найзагадковіших персонажів давньоруського (ширше — слов'янського) язичництва. Незважаючи на те, що за кілька останніх десятиліть зусиллями істориків і філологів його образ вдалося поповнити багатьма новими рисами, цілісного уявлення про нього одержано так і не було. Зокрема, досі лишається незрозумілим одночасний зв'язок Волоса як з питаннями життя, так і смерті — його амбівалентність. З нашої точки зору, дана особливість Волоса якраз і заважає виділенню в нього "головної" функції. Швидше може йтися про з'ясування концептуальної ідеї, яка і дозволяла йому сполучати в собі різні, часом протилежні, функції. Саме визначення концепції образу Волоса і ставимо метою цієї монографії.

Хронологічні рамки нашого дослідження окреслюються умовно — від першої згадки божества під час укладення русько-грецького

договору 907 р. до 988 р. — введення на Русі християнства та повалення ідола Волоса у Києві. Слід також врахувати з одного боку — історію складення культу в надрах праслов'янської традиції й більш глибоке його загальноіндоєвропейське, й ще давніше, коріння, а з іншого — продовження шанування цього божества на півночі Русі після офіційного прийняття християнства і, зафіксовану “Словом о полку Ігоревім”, ще досить живу пам'ять про Велеса на півдні наприкінці XII ст.

Робота вміщує кілька нарисів, кожен наступний з яких підтверджує або розвиває висновки попереднього. Усі ці висновки синтезуються в останній главі. Деякі розглянуті в роботі сюжети набувають там нового звучання, в чому виявилась ступінчастість нашого пізнання обраної теми.

У кінці книги, окрім корпусу приміток та бібліографії, вважаємо доцільним додати текст досить рідкісної пам'ятки, “Сказания о построении града Ярославля”, першому виданню якої О.М. Лебедевим виповнюється 120 років.

ГЛАВА І. ДЖЕРЕЛА ТА ІСТОРІОГРАФІЯ

1. Джерела

Склад джерел, що дозволили б судити про культ Велеса-Волоса або про самий міфологічний персонаж, може оцінюватись по-різному. Якщо обмежуватись лише тими з них, котрі вміщують безпосередні згадування імені Велеса-Волоса, то таких небагато. Проте їх кореляція з даними, котрі цього імені не називають, дозволяє суттєво розширити базу матеріалів, що сприяє повнішому розумінню його образу. Саме у випадку з вивченням даного міфологічного персонажа комплексний аналіз джерел є найефективнішим. Ця сума джерел може бути підрозділена на кілька груп:

1) писемні — літописи, повчання проти язичництва, життя святих. Окремо стоять такі твори, як “Слово о полку Ігоревім” або “Сказание о построении града Ярославля”. Останнє, хоча і є досить пізнім, вторинним джерелом, однак передає ряд більш давніх переказів;

2) усні твори — казки, легенди, прислів'я, приказки, замовляння, місцеві перекази, пісні, билини тощо;

3) народні обряди. Група, пов'язана з попередньою, оскільки певні дії в обрядах супроводжуються вербальними (мовними) формулами;

4) дані топонімії, котрі є своєрідним індикатором поширеності у певних місцевостях культів тих або інших міфологічних персонажів. Топоніми дуже часто співіснують з відповідними місцевими переказами про поклоніння язичницькому божеству;

5) діалектні терміни, терміни умовних лексиконів, за рахунок яких розширюється знання семантики міфологічного персонажа;

6) пам'ятки матеріальної культури — язичницька скульптура, літописна мініатюра, риси поховальної обрядовості. Передумовою повноправного використання цього розряду пам'яток для вивчення культу Волоса є переконаність у їхньому зв'язку з божеством, що робить цю групу джерел залежною від попередніх.

Полідисциплінарність джерел обраної теми відповідає характеру сучасної археології. Останні два десятиліття “спостерігається повернення, звісно на більш високому рівні, до традицій російської науки ХІХ ст., коли поняття “археологія” містило в собі вивчення давнини у всьому її обсязі, звернення ж до рудиментів її в народній традиції вважалось одним із аспектів археологічної науки” /Велецкая, 1978. — С.44/. “...Сучасна археологія не є лише історією

матеріальної культури. Археологія вивчає будь-які сліди діяльності людини, всі сторони життя людства, в тому числі його ідеологічні уявлення, язичницький світогляд, етнографічні риси у поховальній та іншій обрядовості, в одязі, культах і т.п., тобто такі явища, які поряд з мовою виразно характеризують етнічні й племінні спільності" /Седов, 1988. — С.7—8/.

Оскільки дослідження слов'янської міфології, культу Волоса зокрема, давно вже ведеться у рамках порівняльної індоєвропейської міфології, в чому провідна роль належить порівняльному мовознавству, то майже всі вказані групи джерел постійно збагачуються за рахунок залучення аналогічних пам'яток інших індоєвропейських народів. Як зазначає В.М.Топоров, "якщо раніше і.-євр. паралелі до Велеса розшукувались, виходячи виключно або у першу чергу з мовної схожості, то у теперішній час вже можливо з достатньою широтою і свободою звертатися до матеріалів інших і.-євр. традицій в його змістовному аспекті з тим, щоби підтверджувати достовірність слов'янських реконструкцій та інтерпретацій, з одного боку, і визначати доцільну перспективу пошуків нових даних про Велеса у слов'янській традиції, з іншого боку" /Топоров, 1983. — С.51/.

Питання про джерела та їхню достовірність може розглядатись як окрема складова частка присвяченої культу Волоса історіографії.

Писемні джерела. "Повість временних літ" (ПВЛ), описуючи укладення русько-грецьких договорів 907 та 971 рр., згадує імена Перуна і Волоса. Зокрема, під 907 р. тут повідомляється: "Царь же Леонъ со Олександромъ миръ сотвориста со Олгом, имшеся по дань и ротъ заходивше межы собою, цѣловавше сами крестъ, а Олга водивше на роту, и мужи его по Рускому закону кляшася оружьемъ своим, и Перуном, богомъ своим, и Волосомъ, скотьемъ богомъ, и утвердиша миръ"/ПВЛ. — Ч.1. — С.25/. Під 971 р. наводяться слова клятви Святослава: "Яко же кляхъся ко царемъ гречскимъ, и со мною боляре и Русь вся, да схранимъ правая съвѣщанья. Аще ли от тѣхъ самѣхъ прежереченыхъ не съхранимъ, азъ же и со мною и подо мною, да имѣемъ клятву от бога, въ его же вѣруемъ в Перуна и въ Волоса, скотья бога, и да будемъ золоти, яко золото, и своимъ оружьемъ да исѣчени будемъ"/С.52/.

У науці досить поширена думка про недостовірність повідомлення літопису про похід і договір 907 р. /Сахаров, 1980. — С.84—89; Брайчевский, 1983. — С.276; Брайчевский, 1988. — С.80—82/. Тому, згідно з Х.Ловмянським, згадувана ПВЛ присяга 907 р. Перуном і Волосом лише штучно побудована на тексті договору 971 р.

Останній же, на думку вченого, взагалі подає єдину самостійну згадку Волоса /*Łowmiański*, 1986. — С.112—113. — Прим.241/. Проте А.М.Сахаров переконливо довів, що договір 907 р. послужив міжнародно-правовою базою для укладення русько-візантійського договору 911 р. /*Сахаров*, 1980. — С.89—146/. Отож немає підстав вважати першоджерелом згадування про Волоса саме договір Святослава.

Волос, в оточенні інших язичницьких богів, згадується в християнському повчанні проти язичництва, “Слове некоего Христолюбца, ревнителя по правой вере” у редакції збірника “Золотая цепь” XIV ст. Троїце-Сергієвської лаври. Твір застерігає християн молитись “огневи подь овиномъ, виламъ, Мокошьи, Симоу, Пероуноу, Рьглоу, Волосу скотью богу, Хърсоу, родоу, рожаницямъ и всѣмъ проклятымъ богомъ ихъ” /*Аничков*, 1914. — С.377/. Варіанти того ж повчання у складі двох інших збірників Паїсіївського XIV ст. і Новгородського Софійського кінця XV ст. — у відповідному переліку богів Волоса не називають /С.47, 52/. Причому, і сам цей перелік вважається вставкою /С.42—44/. Реконструйований Є.В.Анічковим текст першої редакції “Слова некоего Христолюбца” імен язичницьких богів взагалі не вміщує /С.369—373/. На думку Х.Ловмянського, джерелом згадування Волоса у збірнику “Золотая цепь” послужила стаття ПВЛ 971 р. /*Łowmiański*, 1986. — С.112. — Прим.241/.

Ще одну згадку про Волоса вміщує так зване “Обычное житие св.Владимира”, що зустрічається в кількох рукописах XV—XVII ст. /*Голубинский*, 1901. — С.224—225; *Соболевский*, 1888. — С.24; *Шахматов*, 1906. — С.24, 25/. Тут розповідається, як князь Володимир, повернувшись з Корсуня у свою столицю, Київ, “повелѣ испровреци и избити кумиры, овьи иссѣщи, а инья ижжещи, а Волоса идола, его же именоваху скотья бога, велѣ въ Почайну рѣку вѣврещи...” /*Голубинский*, 1901. — С.231; Див. *Соболевский*, 1888. — С.26/. На думку О.І.Соболевського, початкова редакція життя мала існувати вже у XIV ст. Дослідник вважав, що джерелом цієї пам’ятки послужила літописна розповідь про Володимира, оскільки в житті скорочено ряд епізодів, докладніше представлених в літопису. Він також вказав і на деякі відсутні в літопису подробиці, на його думку, вигадані автором життя. До числа таких нововведень автор відносить і, додану до розповіді про скинення Перуна, відомість про повалення ідола Волоса. Ця вигадка, як вважав дослідник, ґрунтувалась на літописних згадках, з одного боку, про Волоса — “скотья бога” (у клятвах), з іншого — про річку Почайну

/Соболевський, 1888. — С.10—11/. Цей висновок підтримали також В.Мансікка /Mansikka, 1922. — S.57/ та Х.Ловмяньський. Останній переконаний, що джерелом цього згадування про Волоса була та сама стаття ПВЛ про договір 971 р. /Łowmiański, 1986. — S.112. — Прим.241/.

На наш погляд, цьому суперечить конкретна топографічна прив'язка в житті ідола Волоса до Почайни. Складно зрозуміти, навіщо автору життя знадобилася така штучна історико-топографічна побудова, котра для його завдань мала явно другорядне значення¹. Так само, на наш погляд, не отримали задовільного пояснення О.І.Соболевським і деякі інші подробиці життя, що відрізняють його від літописної оповіді: згадування про 8 днів перебування послів Володимира у Царгороді й про 6 місяців облоги ним Корсуня, як він вважає, теж вигадані складачем життя /Соболевський, 1888. — С.11/. Тому правдоподібніший висновок О.О.Шахматова, що житійне повідомлення про знищення київського ідола Волоса сходить до початкової редакції повісті про охрещення Володимира /Шахматов, 1906. — С.96, 115/. На думку вченого, вона виникла у Києві наприкінці XI ст. і була добре відома як літописцям, починаючи з укладача Початкового зводу кінця XI або початку XII ст., так і авторам різних видів життя Володимира /С.104/.

Ще одне житіє Володимира, опубліковане О.І.Соболевським, так зване “Южнорусское житие”, відоме у двох списках XVII ст., згадує Волоса у своєрідному екскурсі “о болванох”, на другому місці після Перуна: “Вторый въ ныхъ богъ былъ Волось быдлярчій” /Соболевський, 1888. — С.42/. Інша редакція “Южнорусского жития” XVII ст., виявлена П.В.Владимировим у двох збірниках з бібліотеки Київського Софійського собору, напевно, на свій лад переробивши відомості “Обычного жития” про скинення ідола Волоса у Почайну, зазначає: “а волоса балвана (котории был мянованыи быдлярчии и лесныи богъ) казал /Володимир. — Ю.П./ в выход посполитыи вкинуть и вчестистях утопит” /Владимиров, 1889. — С.16; див.: Железняк, 1988. — С.148/.

Повідомлення про Волоса, близьке за формою до того, що наявне у “Южнорусском житии” О.І.Соболевського, знаходимо у статті “О идолохъ Рускихъ (під 988 р.) Густинського літопису XVII ст.: “Вторый Волось, богъ скотій, бяше у нихъ во великой чести” /Густинская, 1843. — С. 257/. Майже повний збіг наявних у цих двох творах описів різних язичницьких культів привів О.І.Соболевського до висновку, що складач Густинського літопису

(1670 р.) взяв цю оповідь саме з “Южнорусского жития” /Соболевский, 1888. — С.13/.

Натомість, Х.Ловмянський вважає згадку “Густинського літопису” про Волоса знову-таки запозиченою із літописного тексту про договір 971 р. Він зазначає, що компіляційним характером всіх вищезгаданих джерел пояснюється факт, помічений В.М.Топоровим /Топоров, 1961. — С.21/, що форма “Волос” виступає щоразу лише там, де джерело говорить про “скотья бога” /Łowmiański, 1986. — С.113. — Прим.241/. У зв’язку з цим звертає на себе увагу інша стаття Густинського літопису — “О погибели боговъ и о умножении благочестія въ Россіи”, у якій розповідається про зруйнування Володимиром у Ростові ідола Волоса: “... и тамо разруши идола Волоса, бога скотія (о немъ же ищи въ Житіи преподобнаго Авраамія Ростовского чудотворца)...” /Густинская, 1843. — С.258/. Ця нотатка XVII ст. може вважатись першим визнанням ідентичності імен “Волос” і “Велес” — факту, що ставився під сумнів деякими новітніми дослідниками, адже згадуване житіє Авраамія використовує саме форму Велес.

“Житие Авраамія Ростовского”, відоме ще під назвою “Повесть о водворении христианства в Ростове”, існує у декількох списках XV—XVII ст., котрі відбивають три різні редакції /Ключевский, 1988. — С.26/. Житіє у легендарних рисах зображує боротьбу архімандрита Богоявленського Ростовського Авраамія з язичництвом у Ростові. Один із списків першої редакції XVII ст. розповідає, як у Ростові “чюдескый конецъ поклоняшеся идолу камену” Велесу. Скрушити ідола Авраамію допомагає Іоан Богослов, на честь якого преподобний будує церкву, а крім того “вдрузи церковь малу на томъ мѣстѣ, идеже бѣ прежде идолъ Велесъ, въ имя святое Богоявление Господа нашего Іисуса Христа...” /Памятники, 1860. — С.221—222/. Згідно з думкою В.О.Ключевського, майже єдине джерело першої редакції житія, складеної не раніше XV ст., — усний переказ. У сказанні про боротьбу Авраамія з ростовським язичництвом крізь легендарні риси помітні й історичні факти /Ключевский, 1988. — С.30, 35/.

Форму “Велес” використовує також “Слово о полку Ігоревім”, в якому співець Боян називається онуком Велеса /Слово, 1987. — С.28/.

Про Велеса згадує й апокриф “Хождение Богородицы по мукам” у болгарському списку XII ст. (що можливо сходить до перекладу з грецької X ст. /Бокадоров, 1904. — С.64—65/). Ідеться про епізод, в якому архістратиг Михайло показує Богородиці грішників,

котрі “Трояна, Хърса, Велеса, Пероуна на боги обратиша...” /Тихонравов, 1863. — С.23/. Порівняння болгарського тексту з грецьким оригіналом виявляє, що перелік богів є вставкою. Отже, автор перекладу, болгарин, передав язичницькі вірування південних слов'ян /Бокадоров, 1904. — С.65—68; див.: Аничков, 1914. — С.130, 314/. Це заперечує думку Х.Ловмянського, що згадування у апокрифі Велеса є запозиченим із “Слова о полку Ігоревім” /Łowmiański, 1986. — S.108. — Прим.230/.

Цікавим, хоча і дискусійним джерелом, що вміщує відомості про Волоса, є “Сказание о построении града Ярославля”, вперше видане 1877 р. священником Власіївського приходу м.Ярославля О.М.Лебедевим, а пізніше двічі М.М.Вороніним² /Лебедев, 1877. — С.6—11; Воронин, 1941. — С.187—189; Воронин, 1960. — С. 90—93/. Оригінал твору знайти так і не вдалося. За свідченням О.М.Лебедева, текст “Сказання” він мав перед собою у вигляді старовинного рукопису з числа рукописних записок архієпископа Самуїла /Лебедев, 1877. — С.5/, який займав ростовську кафедру у 1776—1783 рр. /Воронин, 1960. — С.31, 32/. Проте, хто був автором цього рукопису, незрозуміло /С.29—30/.

Уже на думку першого видавця, О.М.Лебедева, “Сказання”, хоча й основане на народному переказі, проте вміщує частку історичної правди /Лебедев, 1877. — С.5, 11, 12/. М.М.Воронін, вказавши на пізню мову і неоднозначний характер змісту “Сказання”³, все ж припустив, що праця передає ряд поширених у минулому народних переказів, які зберегли подробиці заснування Ярославля /Воронин, 1960. — С.33, 37/.

Оцінюючи “Сказання”, В.В.Іванов і В.М.Топоров зазначають: “Незважаючи на те, що текст “Сказання” у відомому нам вигляді є пізнім і зберігає сліди редакторської обробки, безсумнівне те, що його редактор — “автор” користувався одним або кількома старовинними писемними джерелами, що до нас не дійшли, а, можливо, також і усними легендами. Тому, не визнаючи за стародавню всю конкретну словесну форму тексту на мовному рівні, уявляється можливим вважати “Сказання” одним із важливих вторинних джерел для реконструкції давньоруських язичницьких уявлень на більш високому надмовному рівні” /Іванов, Топоров, 1974. — С.55/. У зв'язку з цим вчені звертають увагу на думку І.О.Тихомирова, що оригінал “старовинного рукопису” міг бути знайдений Самуїлом у Ярославському Спаському монастирі, де був пізніше виявлений рукопис “Слова о полку Ігоревім” /Воронин, 1960. — С.29—30; Іванов, Топоров, 1974. — С.55/.

О.М.Рапов вважає, що у XVIII ст. підстав для створення пам'ятки, подібної до "Сказання" не було. "Навряд чи народна пам'ять зберігала майже вісім століть обставини виникнення міста на Волзі. "Сказання" майже не вміщує "чудових" елементів. Навпаки, наявний у ньому матеріал цілком узгоджується з характером описуваної епохи" /Рапов, 1988. — С.318/.

Автор цих рядків спробував показати, що у "Сказанні", за зображеною у стилі християнської пропаганди непримиримою боротьбою Ярослава з язичниками, читаються події, пов'язані з його першим одруженням. Згадана у творі клятва жителів "Медвежьего угла" "у Волоса" про сплячування Ярославу данини (оброку), одночасно могла супроводжувати угоду про шлюб князя з представницею цього селища /Писаренко, 1995. — С. 51—61/.

Говорячи про джерела, що згадують Велеса, не можемо не згадати про так звану "Влесову книгу" — текст, вміщений на дерев'яних табличках, дощках, в якому подається розповідь про історію східних слов'ян від початку I тис. до н.е. майже до кінця IX ст. н.е. Окрім згаданої самоназви /Дощ.16. — Творогов, 1990. — С.179. — Рис.1; С.203/, у тексті є звернення-молитва до "Влеса, отца наша" /Дощ.3-а. — С.185; Ребіндер, 1993. — С.63/. Докладно дослідивши цю пам'ятку і праці з цього питання зарубіжних та вітчизняних авторів, О.В.Творогов доходить висновку: "... аналіз мови ВК не залишає найменших сумнівів в тому, що перед нами штучна і вкрай невміло сконструйована "мова", створювач якої керувався, напевно, лише одним правилом — чим більше недоладностей виявиться у тексті, тим архаїчніше він буде виглядати" /Творогов, 1990. — С.232/. Приблизно такий же висновок зробили інші вчені /Буганов, Жуковская, Рыбаков, 1977. — С.202—205/. Отже, як джерело з будь-якого історичного питання, "Влесова книга" вважається дослідниками непридатною.

Усні джерела. Якщо писемні джерела лише намічають деякі загальні риси культу Волоса, то показати його справжню розмаїтість дозволяють пам'ятки усної народної творчості. Причому, як можна судити з численних праць В.В.Іванова і В.М.Топорова, а також книги Б.А.Успенського, більша частина з них зовсім не вміщує імені Велеса і проявляється завдяки кореляції з писемними джерелами.

Певним винятком виглядають наведені Є.В.Барсовим дані про мовний супровід обжинкового обряду в Росії: "У Новгородській губернії, Череповецькому повіті, у селі Хмеліні донині додержуються одного жнивного звичаю, котрий досить ясно і певно

характеризує народне і споконвічне поняття про це божество. Коли вижнуться, залишають на полі невеличкий кущик колосся і говорять одній жниці: “ты верти бороду Волосу, або Велесу, другояко скажут.” Та тричі ходить біля куща і, захоплюючи серпом пасма по 30-ть колосків, приспівує: “Благослови-ка меня, Господи, /Да бороду вертеть:/ А пахарю-то сила, /А севцу-то коровой, /А коню-то голова, /А Микуле — борода!”

Пасмо, що лишилось від кручення борода, перев’язують у вузлик і встромляють колоссям у землю; потім всі жниці сядуть довкола того місця, де бороду встромили, і почнуть скубити “тепенье”, тобто смикати із землі злакові залишки і кидати через голову, приспівуючи: “Нива, ты нива, /Вот твое поле! /Поле, ты поле, /Вот твоя жнива! /Жнива, ты жнива, /Отдай мою силу: /Я жала — в тебя силу клала.

Потім — усі, хто сидів довкола, припадають до землі спиною для одержання витраченої сили, і, перекинувшись через голову, всі піднімаються на ноги.

І цей давній обряд, і ця міфічна молитва вказують на те, — констатує Є.В.Барсов, — що у народній свідомості Велес був божеством сільського господарства — і борода його, як символ його особистої міці, пов’язується із землею, де криється “тяга земная”, джерело рослинності, життя і всіяких сил” /*Барсов*, 1878 — С.803—804; див.: *Барсов*, 1884. — С.358—359/.

Дані Є.В.Барсова відкривають цікаву рису божества Велеса-Волоса: літописний “скотій бог” і бог пісінної творчості “Слова о полку Ігоревім” виявляється до того ж богом врожаю, богом землеробським, що, як пише Б.О.Рибаків, дозволяє в ньому бачити “скотья бога” у комплексному, скотарсько-землеробському розумінні слова “скот” — багатство /*Рыбаков*, 1981. — С.427/.

Проте В.Ф.Міллер прямо звинуватив Є.В.Барсова у фальсифікації цього обряду /*Миллер*, 1879. — С.27—30/, чим заслужив рішучу відсіч з боку дослідника /*Барсов*, 1884. — С.358. — Прим.1/. Згодом дані Є.В.Барсова піддав нищівній критиці А.Ю.Кримський у статті «“Волосова борода”. З учено-кабінетної мітології XIX віку» /*Кримський*, 1927. — С.74—91/. Причому, роботу Є.В.Барсова він критикує разом з більш ранньою працею С.Сабініна, який писав: “У Костромській Губернії, в Нерехотському Повіті, селяни, вижавши жито або яровий хліб, залишають пасмо незжатого хліба, за їхніми словами, Волотку (вірніше, Володку) на бородку” /*Сабинин*, 1843. — С.47—48/. Тут ним дається така примітка: “Волотка або

волот не означає верх снопа або усілякий колос, ... але є Волод, зменш. Володок, або, що те ж саме, Волот, Волоток — грубіша вимова Слов'яно-Руського божества: “Волос, зменш. Волосок” /Сабінін, 1843. — С.48. — Прим.1/. З приводу цього фрагменту праці С.Сабініна можна зазначити, що незважаючи на те, що цей обряд явно вказує на існування якогось божества з бородою, очевидно, того ж Волоса, проте під “Волоткою” слід розуміти безпосередньо жменю колосся, що приноситься цьому богу на бороду. Згідно із “Словником російських народних говірок”, такі слова як “волоть, волотка, волоток” позначають стебло трав'янистих рослин, колосся, оберемок сіна /СРНГ. — V. — С.65—66/, хоча етимологічно зближуються із словом “Волос” /Потебня, 1989. — С.262; Иванов, Топоров, 1974. — С.62—63/.

Складно визначити, чи наступний епізод праці С.Сабініна передає реальність, чи є його власною побудовою: “у Воронежській Губернії, у Нижньодевицькому Повіті старі баби перед жнивами закручують Волосу бороду, тобто, зібравши жменю колосся і не вирываючи їх із землі, перегинають і зав'язують вузол, на знак того, щоб рука жниці вже до них не торкалась /Сабінін, 1843. — С.48/. А.Ю.Кримський, як і раніше М.П.Погодін, констатував, що свідчення С.Сабініна штучні й нарікав на те, що посилення на них осіли у працях таких серйозних вчених як Ф.І.Буслаєв та О.М.Афанасьєв /Кримський, 1927. — С.79—82/. Проте це ще не достатня підстава для висловлених В.Ф.Міллером і А.Ю.Кримським сумнівів у правдивості відомостей Є.В.Барсова. Якщо і припустити ймовірність фальсифікації, до якої, на їхню думку, вдався Є.В.Барсов аби оборонити міфологію “Слова о полку Ігоревім”, то логічнішим було б її спрямувати саме на ту функцію Велеса, що представлена у “Слові” — зв'язок з пісенною творчістю. Матеріали Є.В.Барсова здаються правдоподібними, оскільки термін “скотій бог” щодо епохи Давньої Русі цілком ймовірно включав в себе й відповідність за землеробську галузь господарства також. Відтак, можна погодитися з В.В.Івановим та В.М.Топоровим, котрі вважають скептицизм А.Ю.Кримського марним /Иванов, Топоров, 1974. — С.63/.

Як показав у своїй узагальнюючій праці щодо підсумків і перспектив вивчення образу Волоса В.М.Топоров, кількість джерел по вивченню культу Волоса постійно зростає, в міру одержання про нього тих чи інших додаткових характеристик /Топоров, 1983. — С.50—56/. У визначенні придатності джерел для реконструкції руського язичництва велика роль належить даним порівняльно-

історичного мовознавства. Наприклад, завдяки індоевропейським етимологіям встановлюється зв'язок Велеса (зі слов'янського *vel-, від і.-євр. *ṣel-) із замогильним світом, що дозволяє додатково залучити цілий пласт джерел, пов'язаних з відповідними віруваннями і обрядами давніх слов'ян.

Матеріальні (як рукотворні, так і нерукотворні) пам'ятки становлять особливу, хоча й досить обмежену за обсягом групу джерел, і у вивченні культу Волоса залучаються поки що в незначній мірі.

Так, мініатюра Радзивілівського літопису, що зображує змію у сцені клятви Олега в Візантії (907 р.), дозволяє Д.О.Мачинському і В.М.Топорову більш впевнено говорити про змієподібний вигляд Волоса /Мачинский, 1981. — С.127; Топоров, 1983. — С.53/.

Як спробували довести Р.С.Орлов і автор цих рядків, фреска "Мисливець на ведмедя" Софійського собору в Києві основою свого сюжету мала події боротьби Ярослава Мудрого з ведмедем-Волосом "Сказания о построении града Ярославля" /Орлов, 1990. — С.112; Писаренко, 1994. — С.13—17/. Ймовірність цього припускає і П.П.Толочко /Толочко П., 1996. — С.134/.

Самі за себе промовляють пам'ятки, безпосередньо пов'язані з іменем Волоса. Так у сучасній Білорусі добре відомі декілька льодовикових валунів, що в народі називаються іменем цього божества. Один з таких кам'яних "Вялесаў" донедавна містився неподалік від села Великі Дольні Ушацького району. За описом, він мав розміри приблизно 1,4—1,5 м й лежав поблизу хліву, у воді біля самого берега. Е.А.Левкову нещодавно пощастило зафіксувати такий Волос-камінь у лісопарку дачного селища Крижівка, неподалік від Мінська. Причому, старі люди пам'ятали і розповідали першим дачникам, що перед війною камінь лежав на невеличкій галявині, навкруги якої на деревах були розвішані черепи свійських тварин /Ляўкоў, 1992. — С.69—70/.

Ю.М.Золотов припустив належність до культу Волоса священного каменя на р.Кимерші (Дмитровський р-н, Московська обл.), хоча переконливішим здається його висновок, що з Волосом пов'язувалось шанування каменя, розташованого прямо на території Московського кремля, біля церкви Іоана Передтечі (також звалась храмом св.Уара) /Золотов, 1981. — С.269—273/. Остання була знесена 1848 р. за наказом Миколая I, саме через нехристиянське шанування цього місця. Під алтарем зруйнованого храму було знайдено кінський череп, кістки коня і корови — ймовірні залишки жертви Волосу. Крім того, московський митрополит Філарет, роздратований спробами цінителів старожитностей врятувати храм,

виголосив: "Простите меня, что я поклоняюсь древним иконам и прочей святыне, а не расседшимся камням Василия Темного" /С.273/. На думку Ю.М.Золотова, в словах церковника відбилась прихована зіставлення і заміна імені Волоса іменем Василия Темного, хоча храм був збудований не цим князем. Очевидно, тут «виявляється давня традиція руського духовенства пояснювати назву "скотій бог" від грецького слова *σκότος* — "темний", "похмурий", а також "сліпий"» /С.273. Порівн.: Вейсман, 1888. — Стб.1136/. "Василій" же виявляється одним із християнських імен, якими замінюється "Велес" /Топоров, 1983. — С.55; Успенский, 1982. — С.33, 69, 129, 131, 134/.

1969 р. при розкопках на київському Подолі, по вул. Оболонській, 25, В.М.Даниленком на глибині 6 м від сучасної поверхні була знайдена антропоморфна скульптура — дерев'яний виріб 154 см заввишки, примітивний, з грубо позначеним обличчям і очима, довгастою шиєю, без рук та розділеними короткими ногами. Автор розкопок досить суперечливо визначив знахідку як ідола і, одночасно, як можливу окрасу корми човна-насада /Даниленко, 1970. — С.27/.

Цей предмет було заміто у берег викопного ручаю, що колись протікав від гори Щекавиці і впадав у Почайну. Знахідка входила у комплекс залишків давньоруської верфі кінця VII—середини X ст. VIII-й деревоносний шар, в основі якого знаходився "ідол", утворився наприкінці VII—VIII ст. і перекривався шаром (VII), датованим IX ст. Одночасно, в основі VIII-го шару трапилося скупчення кісток людського черепа, що, на думку В.М.Даниленка, могло відбивати язичницький обряд освячення місця майбутньої верфі й, разом з ідолом, становити єдиний культовий комплекс. «Ідол, найімовірніше, відтворював подобу бога Велеса — патрона скотарства і судноплавства, іменем якого присягалася саме та частина дружини, яка була причетною до діяльності на великому шляху "з варяг у греки"» /С.34/.

Безумовно, вже саме місцезнаходження "ідола" — на Подолі, на дні одного з давніх притоків Почайни, викликає асоціації із відомостями "Обычного жития Владимира" про ідола Волоса, за наказом князя скинутого 988 р. у Почайну /Боровський, 1992. — С.70; Рис. — С.90/. Але буквальне ототожнення знахідки В.М.Даниленка із цим ідолом виключається, оскільки шар, де вона залягала, датується кінцем VII—VIII ст. /Даниленко, 1970. — С.34; 37—38/.

Б.О.Рибаков пропонує бачити зображення Волоса у всіх слов'янських кам'яних зображеннях бородатого чоловіка з рогом

достатку в руках /Рыбаков, 1981. — С.427/. Ця думка проблематична, хоча б тому, що й ряд інших східнослов'янських богів — Род, Дажбог, Перун, можливо, й інші невідомі нам чоловічі міфологічні персонажі, несли в собі семантику родючості. Крім того, серед атрибутів язичницького культу ріг був чи не найпоширенішим. Наприклад, роги-ритони, як і зброю, традиційно мали при собі ідоли балтійських слов'ян /Костомаров, 1930. — С.205, 209; Лейсцук, 1964. — С.36; 37. — Рис.10/. Вони ж супроводжували на той світ князя-жреця з кургану Чорна Могила в Чернігові /Рыбаков, 1949. — С.34; Рыбаков, 1987. — С.217/. Вже з цих зауважень бачимо, що специфіка монументальних язичницьких зображень полягає у тому, що переважна більшість з них потребує додаткових підтверджень свого імені, таких, як міфологічна назва місцевості, де знайдено пам'ятку, давнє писемне свідчення або переказ про колишнє шанування місцевими жителями бога, якому й міг належати відкритий археологами ідол /Золотов, 1985. — С.234—236/.

Інший спосіб реконструкції, лінгвістичний, вдало застосовує Б.О.Рибаков, визначаючи наявність Волоса серед персонажів, вирізьблених на гранях Збруцького ідола. У роботі проведемо кореляцію цих рельєфів з матеріалами одного давньоруського правового обряду, яка, на нашу думку, відіграє важливу роль у з'ясуванні місця Велеса-Волоса у дохристиянському світогляді давньої Русі.

* * *

Вивчення культу Волоса давно вже увійшло в стадію, коли відбір тих або інших джерел також є питанням реконструкції. Такі з них як обряди, повір'я, перекази, казки, билини, замовляння, прислів'я, матеріали іконографії й загалом дані історії культури, завдяки роботам В.В.Іванова, В.М.Топорова та Б.А.Успенського достойно увійшли в арсенал дослідників культу Велеса-Волоса /Іванов, Топоров, 1974. — 341 с.; Успенский, 1982. — 254 с./.

Саме на деяких з цих джерел зосередимось у цій роботі. Серед них літописне "Сказання про смерть князя Олега", східнослов'янські місцеві перекази про богатирів-волотів, билина про Волха Всеславовича, в яких діють персонажі, причислені до "велесова кола".

2. Історіографія

Культ Велеса-Волоса здавна привертає увагу істориків, археологів, філологів й філософів. Майже кожен з дослідників, хто

торкався питання русько-візантійських угод X ст. або ж займався “Словом о полку Ігоревім”, замислювався над роллю цього божества у житті дохристиянського суспільства Давньої Русі, не кажучи про тих, хто спеціально досліджував язичництво. Уже тому література, що згадувала б про культ Волоса, практично неосяжна. З іншого боку, обширність історіографії образу Волоса, мабуть, є прямим наслідком нестачі джерел. Дискусії вчених традиційно точилися навколо таких питань, як причина присутності “скотья бога” у текстах дипломатичних угод, а також — існування двох форм імені — “Велес” і “Волос”. Позначались ними два різних персонажі, чи вони належали одному і тому ж божеству? Якщо це форми імені одного божества, то як узгоджується функція “скотья бога” договорів з роллю “предка” співака Бояна “Слова о полку Ігоревім”? У якому відношенні знаходиться Волос до схожого, як за іменем, так і за своєю функцією християнського патрона худоби св.Власія? Чи не ставить існування останнього під сумнів факт колишнього існування язичницького Волоса? Проте це лише окремі питання на шляху до з’ясування тієї ролі, котру відігравав Велес-Волос у давньослов’янському і давньоруському пантеоні. Останнім часом ця проблема вирішується на рівні реконструкції сюжетних схем і навіть міфологічних текстів, виявлення персонажів тим або іншим чином пов’язаних з Велесом.

Обмеженість власне історичних джерел по даній проблемі і невпевненість вчених у достовірності ряду відомих джерел вже давно призвели до того, що головне слово у вивченні культу Волоса, як і усієї слов’янської міфології, перейшло до лінгвістів. За допомогою такого орієнтира, як корінь *vel-*, а також даних про відношення Волоса до худоби, згідно з літописом, і Велеса до пісенної творчості у “Слові о полку Ігоревім”, вони намагаються знайти однокорінні й разом з тим однофункційні персонажі в інших міфологічних системах у рамках індоевропейської традиції й — нарешті зрозуміти початкове значення самого імені Велес-Волос. Труднощі у лінгвістичному вивченні образу Волоса на початку 60-х рр. описав В.М.Топоров: “Незважаючи на велику кількість етимологій, які намагаються пояснити це слово, жодна з них не може бути поки що визнана задовільною. Цілком можливо, що серед пропонованих рішень знаходиться те, що є вірним, однак вибрати його і обґрунтувати цей вибір поки неможливо, оскільки немає або майже немає засобів для перевірки цього рішення з точки зору історико-міфологічних реалій. Одне з суттєвих ускладнень у дослідженні лінгвістичними засобами проблем слов’янської

міфології якраз і полягає в тому, що бідні свідчення про міфологічну систему не можуть скільки-небудь точно визначити пошукову ділянку для етимолога. З іншого боку, нерідкі випадки відсутності відповідних генетичних паралелей слов'янським назвам божеств в інших індоєвропейських мовах позбавляють дослідника ще одного засобу для перевірки вірності своїх міркувань" /*Топоров*, 1961. — С.18—19/. Наскільки складний шлях етимологічного дослідження імені Волоса демонструють, зокрема, роботи Ф.Є.Корша та В.М.Перетца /*Корш*, 1909. — С.52—58; *Перетц*, 1926. — С.74—77/. Водночас, саме лінгвістиці належить провідне місце у вивченні образу Волоса. Завдяки їй вдалося і значно розширити комплекс джерел з цього питання, зокрема, залучивши такі археологічні джерела, як літописні мініатюри та язичницька скульптура.

При розгляді образу Велеса-Волоса на першому місці традиційно ставиться питання про співвідношення двох форм "Велес" і "Волос", а також про відношення другої з форм до імені св.Власія. Ряд вчених вважали форми "Велес" і "Волос" між собою непов'язаними. Так, В.Мансікка, Х.Ловмяньський та ін. твердять, що "Волос" — це повноголосна форма запозиченого через Болгарію імені візантійського св.Власія, який прийняв мученицьку смерть у Севасії Каппадокійській у 316 р. і вважався покровителем худоби у південних, західних слов'ян й усій Західній Європі ще до проникнення цього культу на Русь /*Mansikka*, 1922. — S.386—392; *Łowmiański*, 1986. — S.106, 111; 108. — Прим. 230; 113. — Прим.241; *Топоров*, 1961. — С.21/. М.Фасмер, виключаючи будь-який зв'язок між "Велес" і "Волос" /*Фасмер*, 1986. — Т.1. — С.287/, водночас зазначає, що Волос, незважаючи на функціональний збіг із *Βλάσιος*, етимологічно з ним не ідентифікується /С.343/. Однак ряд дослідників звертають увагу на той факт, що у XII—XV ст. на Русі було поширене християнське ім'я Волос, зокрема, серед духовенства, що пояснюється лише з імені св.Власія⁴ /*Mansikka*, 1922. — S.386—388; *Łowmiański*, 1986. — S.107. — Прим.230; 109—110. — Прим.236; *Brückner*, 1985. — S.139; *Перетц*, 1926. — С.74; *Сабинин*, 1843. — С.27—28; *Іванов*, *Топоров*, 1965. — С.22. — Прим.41/. Багатьом це дає підстави вважати, що літописний Волос — "ско-тій бог", ніхто інший, як запозичений руськими язичниками від християн св.Власій. Так, В.Мансікка припустив раннє проникнення цього культу в давньоруське язичницьке середовище з грецьких колоній на Чорному морі /*Mansikka*, 1922. — S.391—392/. Х.Ловмяньський, на підставі відсутності імені Волоса у тексті

договору Ігоря 944 р. й — заперечення факту договору 907 р., пише, що у 971 р., під час договору Святослава, культ Волоса (тобто — оязиченого св.Власія), невідомий у 944 р., був на Русі ще зовсім свіжим, і цілком можливо, що його формування і кристалізація відбулись під час болгарських війн Святослава. У інших писемних пам'ятках, вважає він, ім'я Волоса існує лише як літературне запозичення із трактату 971 р. /*Łowmiański*, 1986. — S.111; 107—108. — Прим.230/.

Деякі вчені, серед них В.Ф.Міллер, а пізніше В.Мансікка, вважали прийшлою також і форму “Велес”. На їхню думку, вона потрапила у руські літературні пам'ятки, зокрема, у “Слово о полку Ігоревім”, через якесь болгарське книжне джерело /*Міллер*, 1879. — С.26; *Mansikka*, 1922. — S.289—290/. Перший, мотивуючи цей висновок, зазначав, що у руській топонімії відома лише форма “Волос”, тоді як у південних слов'ян, навпаки, можна зустріти гору Велес у Боснії й город Велес у Болгарії. Але вже Є.В.Барсов протиставив цьому ряд топонімів із коренем “Велес” у Росії⁵, а також рязанське діалектне “велес” — “розпорядник, повелитель” /*Барсов*, 1878. — С.801—802/. Х.Ловмяньський рішуче висловлюється проти аналогічної думки В.Мансікки, поділяючи аргументацію Є.В.Барсова. Найбільшу ж критику викликало ототожнення В.Мансіккою Велеса з біблійним Ваалом /*Mansikka*, 1922. — S.392—393; *Петець*, 1926. — С.75—76; *Łowmiański*, 1986. — S.113. — Прим.243/. Згідно з Х.Ловмяньським, Велес був руським демоном, який не мав нічого спільного, крім певної подібності імен, зі “скот'їм богом” Волосом /*Łowmiański*, 1986. — S.113; 108. — Прим.230/.

Згідно з Л.Нідерле, Велес належав до числа поширених, вірогідно загальнослов'янських, богів. Головною формою вчений схильний був вважати “Велес”, на що вказує його чеська форма *veles* і литовське *vėle* — *imago mortui* (порівн., також *vėlnas*, *vėlnias* — диявол). В основі уявлення про Велеса, вважав він, лежав демон з категорії домашніх богів, функцією якого була охорона господарства і черед. З часом, у зв'язку із значимістю притаманних Велесу функцій, він, напевно, став вище інших демонів, а згодом і богів. Відповідаючи на питання про походження другої форми — “Волос”, Л.Нідерле губився у здогадах: або тут слов'янське *Velesъ* зазнало впливу з боку скандинавської традиції, яка знає демона *Völur* (аналогічний грецькому Пріапу), або, правдоподібноше, відбився вплив св.Власія (*Βλάσιος*), що йшов з Малої Азії. Під цим впливом з грецького *Βλας* могла утворитись руська форма

Волось. Грецький епітет св.Власія *βουκόλος* (буквально — пастух волів), згідно з Л.Нідерле, в руському перекладі означає те саме, що і “скотій бог”. Щодо Велеса, то Л.Нідерле констатував, що він існував і раніше /*Нідерле*, 1956. — С.279—280. Пор. *Niederle*, 1924. — S.112—116/.

О.Брюкнер зазначав, що форми “Велес” і “Волос” відрізняються так само, як “волот” і “велет” або ж “Волыняне” та “Вельняне”, отже є формами імені одного персонажа. Але, лише за співзвуччям Волоса із св.Власієм отримав він, вперше під пером літописця XI ст., функцію бога черед, адже, на думку вченого, функція бога клятви, в якій виступав Волос, не могла поєднуватись в ньому з функцією бога худоби /*Brückner*, 1986. — S.34; 139—152; 197, 202, 243—245, 335, 343/.

Сучасне обґрунтування закономірності співіснування двох форм імені божества “Велес” і “Волос” знаходимо у Р.Якобсона /*Jakobson*, 1969. — P.592—593; *Якобсон*, 1970. — С.615/. Тому, щодо зв'язку між св.Власієм і Волосом, котрий, залежно від обставин, виступав то як ім'я язичницького бога, то як цілком християнське ім'я, напевно, найвдалішим залишається пояснення, запропоноване Є.В.Барсовим: “св.Власій, за співзвуччям із Волосом, міг справді сприяти тому, що ця повноголосна форма імені язичницького божества мала дуже рано у значній мірі витіснити давнє ім'я “Велеса”, як мало співзвучне християнському Власію, й через це таке, що більше відзивалося язичництвом” /*Барсов*, 1878. — С.803; *Барсов*, 1884. — С.46/.

Незважаючи на те, що договори Русі з Візантією здавалося б прямо називають функцію Волоса — “скотій бог”, вчені ніби не дуже цьому довіряли, не погоджуючись або не розуміючи того, що істота пов'язана з худобою, відтак, нижчого порядку, могла при-тягатись як гарант державного договору. Це загальне почуття дослідників добре помітне в роботі Є.В.Анічкова, котрий писав, що із текстів договорів “нічого не візьмеш про так звану природу обох названих тут Богів: Волоса і Перуна. Тільки визначення: “скотій бог” перебиралось /попередніми дослідниками. — Ю.П./ на всі лади, без того однак, щоби вдалося одержати будь-що певне” /*Анічков*, 1914. — С.310—311/. Проте ще до Є.В.Анічкова головною тенденцією у вивченні культу Волоса став пошук інших, прихованих його функцій.

У 1846 р. І.І.Срезневський визначив Велеса-Волоса як бога Сонця, знаходячи у ньому подібність до Аполлона, який, крім того, вважався дарувачем усіляких благ, божеством черед і пісень



“Велес — Божок тварин”. Картина П.Андрусіва, 1974 р.

/Срезневский, 1846. — С.52—54/. Погодившись з цим, Є.В.Барсов додав, що Волос був володарем “тяги земної” і покровителем народного сільського господарства /Барсов, 1878. — С.806—807/.

О.М.Афанасьєв припускав, що у Велесі-Волосі функція бога худоби і сільського господарства суміщалась із відповідальністю за атмосферні явища, від яких залежало його успішне ведення. Вже він пояснює значення імені божества із санскритського *vṛ*, *vaṛ*, що позначало як дошові хмари, так і шкіру, шерсть, руно /Афанасьєв, 1865. — Т.1. — С.680—681/. Як “скотій бог”, Волос завідував небесними, міфічними стадами, був їх володарем і пастухом, але потім, із втратою народом свідомого ставлення до своїх старовинних уявлень, йому приписане було покровительство і оберігання звичайних земних стад /С.694—695/. Атмосферний аспект культу Волоса обстоювався також О.О.Потебнею, котрий порівнював ім'я

Волоса із санскритським варшас — дощ, вршан — той, що дає дощ, запліднюючий (епітет Індри), врша — бик (як запліднювач), вказуючи, разом з тим, на назву сузір'я Плеяд волосожары, власожельци, власожелишти, власожилишти і повір'я, що від зірок залежить роса і дощ /*Потебня*, 1914. — С.22—23/. У наш час, спираючись на ці ж етимології, питання зв'язку культу Волоса із зоряним небом розробляв М.О.Чмихов /*Чмыхов*, 1990. — С.263/.

Що стосується власне економічного боку культу Волоса, то В.О.Ключевський, а слідом за ним Є.В.Анічков вважали, що характеристика Волоса — “скотій бог” могла вказувати на нього як бога багатства в широкому значенні слова, оскільки на мові літопису слово скоть позначало також і гроші /*Ключевский*, 1911. — С.138; *Аничков*, 1914. — С.312/. Це фактично підвело підсумок численним здогадкам про Волоса як бога багатства, ще починаючи з М.С.Арцибашева й С.Сабініна /*Сабинин*, 1843. — С.25; 25—26. — Прим.3; 29—30/.

Найпродуктивнішим, з точки зору виявлення нових функцій Велеса, стало його зіставлення з персонажами кореня vel- у балтійській міфології. Уже Й.Добровський у 1793 р. порівняв Велеса з литовським Велнасом, велінасом — дияволом /*Ягич*, 1897. — С.600/. Згодом М.М.Гальковський запропонував тлумачення імені “Велес”, виходячи з індоєвропейського кореня wel- “гинути”, звідки у литовців welis — “небіжчик”, wel'ei — “душі померлих”. “Відомо, що наш домовий, дух предка-небіжчика, доглядає за домашніми тваринами... Можливо, що спочатку Велес і домовий були поняття тотожні, котрі позначали предка-небіжчика, який піклувався про домашню худобу, що складала найцінніше майно сім'ї. Згодом при розвитку суспільного життя, Велес став покровителем стад і табунів, взагалі став скот'їм богом. Внаслідок такого узагальнення Велес втратив початкове значення предка-небіжчика. Домовий же, який продовжував бути патроном стада однієї сім'ї, у більшій чистоті зберіг давнє вірування” /*Гальковский*, 1916. — Т.1. — С.29—30/.

Найтисніше зіставлення імені Волоса з персонажами балтійської міфології кореня vel- належить О.Брюкнеру. Саме завдяки литовським і латиським паралелям він побачив у Велесі володаря підземного світу і померлих предків, котрий, крім того, виступав богом клятви, слова, договору /*Brückner*, 1985. — S.148—149 та ін./. Чи не вперше О.Брюкнер пов'язав з Волосом назву язичницького жреця-волхва, слов'янське vľschvъ /S.151/. Одночасно, цей дослідник, як і пізніше М.Фасмер, знаходив у імені Велеса відтінок

значення “великий”, ст.-слов. велі і /S.44, 139 та ін.; Фасмер, 1986. — Т.1. — С.287/.

Найбільший розвиток пошук аналогій Велеса-Волоса, похідних від індоєвропейського кореня **uel-*→**vel-*, одержав у роботах Р.Якобсона, В.В.Іванова і В.М.Топорова.

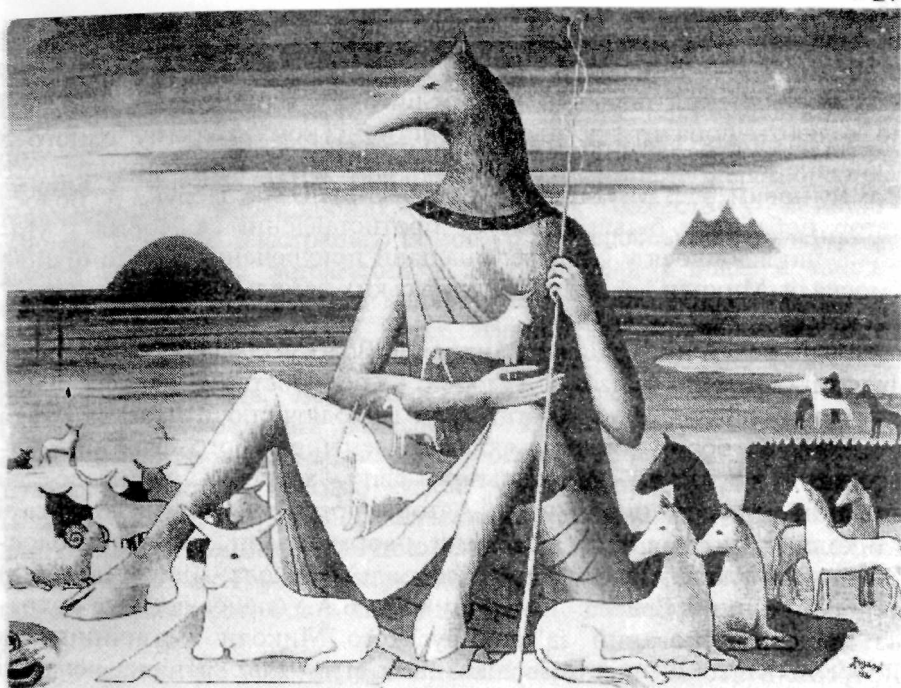
У 1967 р. Р.Якобсон написав статтю “Слов’янський бог *Veles* і його індоєвропейські родичі”, в якій доводив як лінгвістичну, так і функціональну спорідненість Велеса з цілою низкою міфологічних персонажів народів індоєвропейської сім’ї.

При розгляді балтійських аналогів Велеса, імена яких також мають в основі корінь *vel-*, вчений зазначає їх відношення до тварин. Литовський *Vėlinas* (демон, диявол) у народних легендах виступає як вправний мисливець і зіркий вчитель полювання. З іншого боку, він охороняє стадо і навіть сам приймає подобу бика. Прямий зв’язок між коровами і *Veli* — душами померлих — Р.Якобсон знаходить у латвійському обрядовому фольклорі /*Jakobson*, 1969. — Р.585—586/. Зв’язок литовських *Vėlės* — душ померлих — з Велесом-Волосом, на думку вченого, помітний і в тому, що, згідно з литовськими народними прикметами, побитий або вкушений цими душами (*Vėlės*), жовтіє і йде у небуття. Це перекликається із словами клятви 971 р. “да будемь золоти, яко золото”, де їх мають пов’язувати з Волосом. Спільним як для Велеса (зокрема, чеського), так і для *Velinas*’а є також зв’язок з водним простором і глибиною /Р.586—587/.

Розвиваючи думку Ф. де Соссюра (1907 р.) про генетичний зв’язок між литовським теонімом *vėlinas* і ведійським *Varuṇa*, Р.Якобсон додає до цієї пари слов’янського Велеса, вбачаючи спільне походження усіх трьох від індоєвропейського кореня **wel-* (*uel-*). Функціонально їх поєднує тісний зв’язок із худобою. Спільним же для Волоса і Варуни є те, що вони виступають як охоронці права і гаранті угод /Р.590/. Припускаючи спорідненість цих персонажів, вчений зробив цікаву спробу розшифрувати ім’я “*Veles*”. Значення кореня **wel-* він тлумачить, виходячи з такої провідної риси Велінаса і Варуни, як надприродний зір, пильність, передбачення /Р.588/. Розшифровуючи другий компонент імені слов’янського божества, -*es-*, дослідник звертався до визначення Варуни в “Рігведі” як “Варуна Асура” (могутній, господар), тотожного з іранським Ахура-Мазда, в іменах яких *asu-* та *aṇu-* (геній, голова) сходять до і.-євр. **esə-os* (*es-u*, дослівно “суший, суттєвий” від дієслова **es-* “бути”, відображеного у латинському *erus* < *esus* “господар”, грецькому *εὐς* і хеттському *aššus* “добрий,

годящий". На думку Р.Якобсона, пара складових, що виступають як два автономних слова в "Варуні Асурі", поглинається у сумі слов'янським *Velesъ*, котре, таким чином, має позначати "господар, геній проникливості" або "бог у баченні" /*Jakobson, 1969. — P.591—593; див.: Якобсон, 1970. — С.615/.*

Уперше дослідження культу Волоса у контексті міфологічного сюжету запропонували В.В.Іванов і В.М.Топоров. Їм належить реконструкція праслов'янського тексту про двобій Бога Грози і його змієподібного супротивника, що сходить до сюжету основного індоєвропейського міфа. Протиставлення у "Рігведі" Бога-Громовержця (Індри) демону Вала (варіант — Врітра), що володіє худобою, і наявність аналогічного поєдинку через худобу між Пяруном-Перкунасом і Змієм-нечистим у білоруському фольклорі та у литовських текстах, привернули увагу вчених до Велеса-Волоса. Його відношення до подібної ситуації визначається близькістю імені демону Вала, аналогічним зв'язком із худобою, засвідченим русько-візантійськими договорами, і згадуванням у цих текстах поряд з "громовержцем" Перуном. Остання деталь розцінюється вченими як деяке "протиставлення" Волоса і Перуна один одному /*Іванов, Топоров, 1974. — С.45/.* Одним із аргументів на користь висновку про поєдинок між Перуном і Волосом авторам послужила думка Є.В.Анічкова про певну соціальну відмінність цих культів /див.: *Аничков, 1914. — С.311—313/:* "Є деякі підстави для того, щоби розрізнити Перуна як бога князівської дружини і Велеса-Волоса як бога всієї іншої Русі. Ця ж відмінність може пояснити і географічну різницю між відомостями про Перуна, приуроченого до крупних адміністративних центрів, і Волоса, дані про якого практично відомі по всій півночі східнослов'янської території, причому вони зберігаються і у той час, коли відомості про Перуна вже відсутні" /*Іванов, Топоров, 1974. — С.45—46/.* Поряд з ростово-ярославськими відомостями про шанування Велеса-Волоса, увагу вчених привертають і дані про покровительство худоби у культі св.Власія, найбільш поширеному у тих же місцях і такому, що явно заміщає культ язичницького Волоса. Найближчий, на їхню думку, до розгляданого сюжету про Громовержця і Супротивника (у його варіанті — спалення чотирьох стад царя Зміулана царем Громом і царицею Маланкою, "блискавкою" /*С.39/*) був обряд, що побутував у Чембарському повіті Пензенської губернії, який наводився відомим етнографом С.В.Максимовим: "З іконою св.Власія обходять без священика хворих: вівцю, барана, коня, корову, зв'язаних хвостами і виведених на сільський майданчик. Після обходу заражених,



“Велес”. Картина Я.Зрзавого, 1929 р.

женуть їх за село, в яр і там, у пам'ять язичницьких обрядів, побивають тварин камінням і приспівують: “Мы камнями побьем и землей загребем, землей загребем — коровью смерть вобьем, вобьем глубоко, не вернешься на село”. Потім на трупи накидають старанно стільки тріски й соломи, щоб зробити вогнище, здатне спалити всіх чотирьох жертвних тварин без останку” /Максимов, 1994. — С.285—286/. Цей обряд, пишуть вчені, важливий для ототожнення Власія /Волоса (=Велеса) із супротивником Бога Грози у реконструйованому міфі /Іванов, Топоров, 1974. — С.47/. У ході доведення гіпотези про двобій Перуна і Волоса ними наводиться обширний етимологічний матеріал, що свідчить про широкі зв'язки образу Волоса в рамках слов'янської і взагалі індоєвропейської міфології, котрі демонструють справжню полісемію кореня **uel-*→**vel-* і, напевно, самого Велеса /Іванов, Топоров, 1974. — С.31—75/.

По суті, напрямок цієї й інших численних робіт В.В.Іванова і В.М.Топорова — реконструкція слов'янського язичництва, культу

Волоса зокрема, продовжила монографія Б.А.Успенського /*Успенский, 1982. — 245 с./*. У східнослов'янському культі св.Миколи Угодника вчений виявляє ряд реліктових язичницьких рис, які дозволяють побачити у цьому християнському святому одного з головних замісників Велеса-Волоса. Відбиття реконструйованого В.В.Івановим і В.М.Топоровим співвідношення Перуна і Волоса автор побачив у більш пізньому протиставленні св.Георгія і Миколи, що відбилося у їхній регіональній приуроченості — до півночі “москаля Миколи” й до південноруських земель “руського Юрка” /*Успенский, 1982. — С.32/*°.

Були розглянуті спільні Миколі й Волосу сільськогосподарські функції, зокрема, зв'язок із худобою і хліборобством, а також більш загальний зв'язок обох із багатством і плодючістю. Показана і така цікава риса образу Волоса, як амбівалентність його функцій: відношення до смерті, замогильного світу, хвороб і, водночас, до зцілення, народження, життя. Автор простежив зв'язок Волоса і Миколи з іншими фольклорними персонажами: паралелі Волос-Водяний-Микола; Волос-Ліший (ведмідь)-Микола; Ліший (ведмідь) як маніфестація Волоса. Таким чином, Б.А.Успенським був яскраво продемонстрований зв'язок руського Миколи з язичницьким Волосом-Велесом, що дозволило відкрити нові, раніше невідомі риси цього язичницького божества. Розкриті Б.А.Успенським широке гуманітарне значення образу Волоса далеко не вичерпувалось функцією бога худоби.

Цінними є наукові реконструкції не лише окремих сюжетів, таких як поєдинок Перуна і Волоса або зв'язок останнього із св.Власієм та Миколаєм, але і спроби дослідження культу в еволюційному плані. Одну з таких спроб зазірнути у передісторію давньоруського Волоса зробив В.Живанчевич /Живанчевич, 1970. — С.46—49/. На його думку, Волос — це давнє теріоморфне (від грецького *térion* — звір) божество, котре зберегло у нових умовах старе ім'я, що походить від “волосы”, “шерсть”, “шерстистый”. Перші сліди цього євразійського божества-ведмеда він пов'язує з пізнім вюрмським зледенінням. Тоді пізньопалеолітичні оріньяксько-солютрейські й мадленські мисливці на північних оленів і ведмедів ховали кістки печерного і бурого ведмедів, вірячи, що в такий спосіб відродять їх поголів'я, в чому проявилась давня ідея воскресіння в елементарній формі. У палеоліті ведмідь розумівся як хранитель роду, родоначальник життя, прародитель людей. Згідно з етнографією сучасних євразійських й північноамериканських племен, ведмідь виступає як старе тотемічне божество, у якого вже

закінчився процес антропоморфізації. Образ людиноведмеда був поширений у таких давніх народів, як елліни, фракійці, кельти, германці, слов'яни. Лісові істоти слов'янського фольклору: Ліший, Дідусь, Михайло Іванович, Топтигін, Іванко Ведмедко, Волос, походять від чорного волохатого божества — ведмеда, володаря лісу, дичини й худоби. Автор приділяє увагу феномену перетворення теріоморфних, звіроподібних мисливських божеств у демонів рослин. Типовою ілюстрацією їх нового землеробського значення є звичай обрядового запрягання у плуг ведмеда і вола, а також магічна роль у забезпеченні майбутнього врожаю перевдягнених у хутра святкових персонажів. Отож, згідно з В.Живанчевичем, “Волос не що інше, як пережиток, запізніле теріоморфічне божество слов'ян — Ведмідь, Волосатко, Влас, потомком якого є Боян (Артогенос, народжений ведмедем — Ведмежич), син ведмежого сина, онук Волоса-Велеса. Як богиня Артеміда, фракійська Вузбатос, Волос — володар худоби” /Живанчевич, 1970. — С.48/. Цікавий нюанс, що, за В.Живанчевичем, функція бога худоби була для Волоса вторинною, набутою. За своїми витоками “Волос не є богом худоби, як Гермес, антропоморфічний бог, а богом-скотом, у смислі тварина-бог, бог у вигляді тварини, теріоморфне божество” /С.48/.

Йдучи тим же шляхом, Б.О.Рибаков бачив витoki культу Волоса у добі мисливського господарства, проте, точнішого датування не дав, пов'язуючи ці витoki, то з ведмежим культом мустьєрських неандертальців /Рибаков, 1981. — С.107/, то з неолітом або бронзовим віком “у його північному мисливському вигляді”. Згідно з Б.О.Рибаковим, вказане В.В.Івановим і В.М.Топоровим значення кореня vel- “мертвий”, можливо, стосувалося “духа забитого звіра”, “духа мисливської здобичі”. Надалі, хазяїн лісових звірів міг переродитись у покровителя домашніх тварин і стати “скот'їм богом”, не втративши повністю свого попереднього значення /С.424/.

Комплексне, землеробсько-скотарське господарство праслов'ян “залишило Велеса “скот'їм богом” (у всій широті поняття “скот”) і в якійсь мірі воскресило архаїчний зв'язок цього божества з ідеєю смерті, котра тепер розумілась через призму аграрної магії: померлі, зрізані серпами колосся були разом із тим і вмістищем праху предків. Велес, котрий у часи тотемізму і віри в реінкарнацію пов'язував первісного мисливця із світом тварин, тепер доторкнувся до культу предків і аграрного кругообігу життя і смерті, став у якійсь мірі епіхтонічним божеством, пов'язаним з плодючістю

грунта, тобто став “скотьїм богом” у комплексному розумінні цих слів” /С.426—427/. У цьому зв’язку найцікавіше, що зображення бога вчений бачить у нижньому, підземному божестві, зображеному на Збруцькому ідолі: “Позитивна роль нижнього чоловічого божества висловлена тим, що на ньому, на його плечах, тримається весь середній світ, світ звичайних людей” /С.427/.

Цікавими є думки Б.О.Рибаківа з приводу реконструкції пов’язаних з Велесом календарних дат. Поряд з днем св.Власія (11 лютого ст.ст./, який виступав замісником Волоса у чисто скотарській функції, вчений вказує на дату 6 січня — день Хрещення-Богоявлення. Цей висновок робиться на підставі свідчення “Життя Авраамія Ростовского” про будівництво на місці Велесового капища церкви Богоявлення /С.420—429/. За етнографічними даними, до цього ж дня були приурочені магічні обряди, спрямовані на забезпечення плодючості худоби у наступному році, котрі супроводжувались рядженням учасників у вивернуті шуби. Особливо яскраво зв’язок святочних обрядів з Велесом показують болгарські сурвакари, які провадили заклинальні дії у шкурах усяляких звірів. За цими ж ознаками Б.О.Рибаків пов’язує з Велесом масляницю. Дохристиянська масляниця за часом співпадала з архаїчними комоїдицями — святом пробудження ведмеда й святкувалась 24 березня. Зв’язок свят Велеса з танками і піснями, перевдягнених у тварин людей, обрядністю, що носила первинно цілком сакральний характер, очевидно, пояснює назву у “Слові о полку Ігоревім” билинщика Бояна “Велесовим онуком” /С.430—431/.

Однак, найсвоєріднішим з аспектів культу Волоса, якого торкалися дослідники, нам здається його відношення до соціального устрою давньослов’янського колективу.

Вперше думку про представництво Волосом певної соціальної групи, відмінної від князя і його дружини, яка виступала в русько-візантійських договорах під назвою “Русь вся”, висловив Є.В.Анічков /Аничков, 1914. — С.311—313/. Незважаючи на очевидні вади у доказі цієї тези, висновок був прийнятий рядом дослідників /Напр.: Іванов, Топоров, 1965. — С.21—22; Іванов, Топоров, 1974. — С.45—46; Успенский, 1982. — С.55; Мартынов, 1989. — С.63/.

На наш погляд, наступною віхою тут можна вважати роботу В.М.Топорова (1961 р.), котрий підтримав точку зору Є.В.Анічкова, що Волос представляв “всю”, тобто не князівську, Русь /Топоров, 1961. — С.22/. Визнаючи, що у Х ст. з Волосом могли вже пов’язувати функції покровителя багатств або “скотья бога”, вчений.

однак, не міг визначити їх як первинні або ж головні для більш раннього періоду /С.23/. Автор зіставляє ряд термінів, що відносяться до суспільного устрою слов'ян — *volstь, *voldēti, *voldyka, *velijь — з назвою бога Велеса-Волоса, котрий мав відношення як до соціальної організації давніх слов'ян, так і до майна, що належить цій організації /С.32/. В.М.Топоров відніс Велеса до третьої функції богів, за системою Ж.Дюмезіля /С.26—28/. До нижнього ярусу світу й, відповідно, до трудової частини населення, відносить Велеса й Ю.В.Павленко /Зубарь, Павленко, 1988. — С.107—108; Павленко, 1994. — С.336/.

Питання про зв'язок Велеса і самого індоєвропейського кореня *uel- із соціальними поняттями торкався й ряд інших робіт /Іванов, Топоров, 1973. — С.51; Иванов, Топоров, 1974. — С.52, 74; Успенский, 1982. — С.180—181; Сиволап, Чмыхов, 1985. — С.5—6; Чмыхов, 1990. — С.262, 275/. Зокрема, згідно із думкою М.О.Чмихова, поняття Волос-влада-волесть сходять до понять так званого “круга ріти” — давньоіндійського універсального закону, у тій або іншій мірі відомого всім індоєвропейцям. Головними категоріями круга ріти є ті, що позначають: 1) порядок, закон; 2) територію (поширення закону); 3) час (дії закону); 4) спільність людей (підпорядковану закону).

Отже, В.М.Топоровим було поставлене важливе питання про роль Волоса по відношенню до соціальної організації слов'ян і про її сполучення з майновою функцією, хоча й не був показаний їх пріоритет і механізм взаємодії. Не знайшлося місця для цієї проблеми і у роботі вченого «Ще раз про Велеса-Волоса в контексті “основного міфа”», в якій він підвів підсумки у вивченні цього культу за 20 років і визначив його перспективи /Топоров, 1983. — С.50—56/. Найзначніші досягнення у цій галузі В.М.Топоров пов'язує з трьома темами: 1) індоєвропейська рідня Велеса і проблема реконструкції індоєвропейського божества по імені *Vel-; 2) Велес в сюжеті основного міфа; 3) трансформація Велеса і пов'язаної з ним сюжетної схеми. Серед актуальних питань, які плідно вивчаються дослідниками, він виділяє:

- 1) визначення пов'язаного з Волосом жіночого персонажа;
- 2) зв'язок Велеса і його трансформацій з водою, зокрема, з морем, джерелами, криницями;
- 3) зв'язок Велеса із смертю і замогильним світом;
- 4) уявлення про Велеса-Волоса як змія, дракона;
- 5) приуроченість пов'язаних з Велесом обрядів до стику Старого і Нового років;

6) поетична функція Велеса;

7) трансформації, варіації, двійники Велеса.

Останні поєднуються вченим під умовною назвою персонажів “велесова кола”. Таких “велесоцентричних” персонажів налічується чимало, починаючи від героїв різних фольклорних творів і закінчуючи християнськими святими-замісниками Волоса. Серед них — Волх, Вольга Всеславович, Всеслав (Полоцький), Віщий Олег, Вавило, Василій (від святого до новгородця Буслаєва), св.Власій, Флор і Лавр, Миколай та інші /Топоров, 1983. — С.55/. Про близькість цих героїв до розглядуваного міфологічного образу судять за різними ознаками, найчастіше за лінгвістичною (подібністю імен у звуковому відношенні), а також за наявністю в них вже відомих для Волоса функцій (відношення до худоби, врожаю, причетність до волхвування — чарівництва, вовкулацтва, зв'язок з музикою та поезією, протиставленість Громовержцю). Можна без перебільшення зазначити, що поширеність у різних галузях усної народної творчості і навіть проникнення у ранньоісторичну, літописну, традицію персонажів так або інакше пов'язаних з Волосом, свідчить про значну популярність цього божества і його міцну спаяність із життям давньослов'янського суспільства. З нашої точки зору, це виводить його роль за межі компетенції “скоття бога” й, зокрема, дозволяє припустити вказане В.М.Топоровим його відношення до соціальної організації давніх слов'ян. Спробуємо детальніше обґрунтувати це припущення із залученням сюжетів, пов'язаних із такими персонажами “велесового кола”, як Віщий Олег, волоти і Волх Всеславович.

Із загального огляду літератури про Велеса складається враження його справжньої поліфункціональності, котра, безумовно, свідчить про нерядове місце цього божества у язичницькому світогляді Давньої Русі, як і, напевно, всього слов'янського світу. Але ця розмаїтість народжує припущення про існування в нього якоїсь головної, вихідної ідеї, яку і сподіваємося виявити у цьому дослідженні.

ГЛАВА II. ВЕЛЕС-ВОЛОС У “СКАЗАННІ ПРО СМЕРТЬ КНЯЗЯ ОЛЕГА”

Пов'язання образу Волоса із “Сказанням про смерть князя Олега” ПВЛ вже має певну історію. У 1981 р. Д.О.Мачинський, коментуючи мініатюру Радзивіллівського літопису про діяльність Олега, зазначав, що у сцені клятви Олега “Перуном, богом своїм, и Волосом, скотьим богом” наявне зображення антропоморфного ідола Перуна та змії біля ніг Олега /РЛ. — Арк.16, див. Рис.1/, у якій слід бачити Волоса.

Зображення Перуна й відсутність змії на мініатюрі, що ілюструє аналогічну клятву Ігоря, відповідає реальній ситуації, оскільки Ігор клявся тільки перед ідолом Перуна. Таким чином, багаторазові спроби довести змієподібність Волоса, на думку дослідника, одержують вагоме підкріплення в мініатюрах Радзивіллівського літопису¹. “Безперечно, літописець і художник початку XIII ст. були переконані в антропоморфності кумира Перуна і змієподібності Волоса. Напевно, мініатюрист також вважав, що Волос-змій, покровитель худоби і особливо коней, і змія, що жила у черепі коня і вжалила Олега, — істоти тотожні або споріднені” /Мачинський, 1981. — С.127/.

Цей висновок підтримав В.М.Топоров і включив самого Олега до числа “велесоцентричних” персонажів /Топоров, 1983. — С.53, 55, 56/, чим визнав зв'язок Олегової долі з Велесом. Цікава, хоча й нічим не підкріплена думка Г.С.Лебедева: “Переказ про смерть Олега в Ладозі, від коня та змії (атрибути Велеса!) можна розглядати як фольклорну редакцію стародавнього ритуалу, котрий, в свою чергу, відтворює якийсь язичницький міф” /Лебедев, 1985. — С.215/².



Рис.1. Укладення князем Олегом договору з греками 907 р. (З мініатюри Радзивіллівського літопису. Аркуш 16. Фрагмент.)

Як буде показано далі, висновки про зв'язок історії Олега і образу Волоса є слушними, хоча те, як цей зв'язок доводиться Д.О.Мачинським, викликає зауваження. На мініатюрі Радзивілівського літопису — “клятва Олега” — зображено князя (у князівській шапці, обшитій хутром і довгому одязі), який стоїть з простягнутими до скульптури Перуна руками. Змія знаходиться зовсім не біля ніг Олега, як пише Д.О.Мачинський, а позаду князя, під ногами озброєного списом бородатого чоловіка — когось із дружини Олега /Рис.1/. Таке розташування змії на малюнку, звичайно, суперечить висновку, що художник зобразив у ній об'єкт, якому вклоняється Олег, тобто Волоса³. Отже, уважніший розгляд мініатюри ставить висновок Д.О.Мачинського під сумнів, і зображення на ній змії, напевно, висловлювало якусь іншу ідею.

Думка історика, викладена в роботі, присвяченій фольклорному персонажу Дунаю, якийсь час була нам невідомою. Проте, незалежним шляхом, на основі власне літописного тексту “Сказання”, ми зробили висновок про зв'язок Волоса із смертю Олега /Писаренко, 1986. — С.127—136/. Тепер він потребує перегляду дещо під іншим кутом зору. Якщо раніше, за висловом В.М.Топорова, робилася спроба “просвітити” образом Волоса літописний персонаж /Топоров, 1983. — С.56/, у даному разі — князя Олега, то тепер це співвідношення образів можна використати, щоби пролити світло й на постать самого Волоса.

1. Походження “Сказання”

Серед кількох літописних варіантів оповіді про смерть Олега найбільшою цілісністю і простотою виділяється викладений ПВЛ під 912 р. Згідно з ним, Олег помер у Києві, вжалений змією, яка ховалася у черепі улюбленого княжого коня, і був похований на горі Щекавиці /ПВЛ. — Ч.1. — С.29—30/. Руські варіанти цього переказу мають й іноземні паралелі, наявність яких вимагає поставити питання про первинність або вторинність нашого “Сказання” й, відповідно, вирішити, в якій мірі воно може бути пов'язане з вітчизняним язичництвом.

У одній сербській казці, записаній у середині XIX ст., турецький султан, дізнавшись про небезпеку, що нібито загрожувало йому від коня, велить покинути його у полі, де той зимою гине. Через кілька років володар випадково натрапляє на кінський череп, в якому жила рокова змія /Туандер, 1906. — С.241—242/. А.І.Лященко вважав казкову оповідь по відношенню до сказання про

Олега вторинною, бо селянин, від якого записана казка, походить з місцевості, багатої православними сербськими монастирями, де він міг почути літописний переказ /Лященко, 1925. — С.274—275/.

Найближче до давньоруського сказання стоїть ісландська сага про норвезького витязя Орвар-Одда, якого вважають реальною історичною особою другої половини IX ст. /С.262/. Згідно з найдавнішим записом саги (перша половина XIV ст.) Одду у дитинстві віщунка передрекла смерть на батьківщині від черепа коня Факсі. У віршованій же пісні (пізнішій) навіть говориться, що з черепа виповзе змія /С.263; Тиандер, 1906. — С.206—209/. Одд вбиває коня, споруджує над ним курган /Тиандер, 1906. — С.115, 210/ і згодом довгі роки мандрує, зокрема побувавши у Грік'ярікі (Греції) й Гуналанді⁴, який у деяких варіантах замінено на Гардарікі (Русь) /Лященко, 1925. — С.264—265; Рыдзевская, 1978. — С.189—190/. Розв'язка цієї історії виглядає вкрай нелогічно, оскільки, маючи вичерпну інформацію про смертельну небезпеку, що загрожує йому на батьківщині, навіть з точним указанням віку, Одд повертається додому. Він наступає на кінський череп /Тиандер, 1906. — С.220—221; Лященко, 1925. — С.265—267/, хоча й завалив колись труп Факсі величезним камінням. В свій час ця непослідовність саги привела К.Ф.Тіандера до висновку, що по відношенню до простого і логічного літописного сказання вона була вторинною /Тиандер, 1906. — С.243/.

Окрім цього, у Скандинавії були відомі й інші варіанти, ближчі до літописного переказу. Так, у XVIII ст. датський вчений Т.Торфеус знав сагу про Одда, де, як і в літопису, герою передрікається смерть саме від коня, а не від черепа і змії. Це справджується, хоча тварини вже давно не існує. Аналогічно розвивались події і у відомих Т.Торфеусу народних норвезьких переказах, що підтверджується пізнішим записом одного з них 1872 р. /Рыдзевская, 1978. — С.186/. Втім, наявність групи більш послідовних і близьких до літописного варіантів скандинавських переказів ще не свідчить, що вони були попередніми руському. З таким же успіхом можна припустити, що вони відобразили давнішу версію, колись занесену із Русі.

На перший погляд, деякі підстави зводити руське літописне сказання до скандинавських усних переказів дають відомості про Олега у Новгородському I літопису молодшого зведення /НПЛ/, котрі нібито віддалено вказують на існування якогось сказання про смерть Олега від жала змії “за морем”.

Тут під 922 р. розповідається, що після повернення з Царгороду в Київ, “Иде Олегъ к Новугороду, и оттуда в Ладогу. Друзии же сказуютъ, яко идущю ему за море, и уклюну змиа в ногу, и с того умре; есть могила его в Ладозѣ” /НПЛ. — С.109/. За О.О.Шахматовим, у цій частині літопису відбився звід, складений близько 1095 р., умовно названий ним Початковим Київським літописним зводом⁵, серед джерел якого він вбачав два більш старих — Найдавніший Київський звід 1039 р.⁶ і Новгородський — XI ст. На думку вченого, у Новгородському зводі читалося: “Иде Олегъ к Новугороду и оттуда въ Ладогу и тамо умре, есть могила его въ Ладозѣ”. Найдавніший же звід, за висновком О.О.Шахматова, містив такий текст: “Иде Олегъ к Новугороду и оттуда за море, и уклюну змиа в ногу, и с того умре”. Виходячи з того, що Найдавніший Київський звід мав зберегти, буцімто, найраннішу на Русі версію розповіді про смерть Олега, О.О.Шахматов констатував, що ця початкова версія не пов’язувала смерть Олега з Києвом, і що таке приурочення належало вже укладачу ПВЛ /Шахматов, 1908. — С.334/. А.І.Лященко і О.О.Ридзевська, вважали, що руське сказання, сліди якого реконструюються О.О.Шахматовим для Найдавнішого зводу, походило саме від скандинавської оповіді про Оддову смерть від укусу змії після його повернення на батьківщину /Лященко, 1925. — С.269; Ридзевская, 1978. — С.190—191/.

Проте наведена О.О.Шахматовим реконструкція здається суперечливою, і реальних підстав вважати первинною саме “заморську” версію сказання не дає.

Як впливає із праці О.О.Шахматова, важливою ознакою, за якою він розрізняв у складі Початкового зводу сліди двох джерел — новгородського і київського — було згадування у тексті місцевих топографічних орієнтирів — храмів, урочищ, могил /Шахматов, 1908. — С.290/. Тому самого вченого дивувало, що киянин — складач Початкового зводу зберіг повідомлення Новгородського зводу про ладозьку могилу Олега, тоді як у самому Києві її вказували у двох різних місцях /С.333/.

Навіть якщо вважати приурочення поховання Олега саме до Щекавиці помилкою літописця, як це припускав П.Г.Лебединцев, або ж особливим міфопоетичним заходом, як вважає Б.О.Рибаків /Рибаків, 1962. — С.37/, все одно Олегова могила неодноразово згадується літописами під час викладу подій XII ст. як добре відомий киянам орієнтир. П.Г.Лебединцев визначав її місцеположення приблизно між Золотими і Жидівськими воротами міста /Лебединцев, 1879. — С.22—27/. Очевидно, в цьому випадку так само

можна говорити про безперервну традицію назви, як і у випадках з могилами Аскольда в Угорському і Діра — “за святою Ориною” /ПВЛ. — Ч.1. — С.20/. Звісно, у Києві мали існувати і перекази, що пояснювали присутність тут цієї могили. Але О.О.Шахматов не надав особливого значення своєму спостереженню про відсутність у Початковому зводі київського походження власне київської версії про поховання Олега. Разом із тим, зрозуміло, що якби подібне київське джерело дійшло до нас у первинному, незміненому іншим, насамперед новгородськими, впливами вигляді, то у ньому згадувалася б передусім київська могила Олега.

Не переконує і запропоноване О.О.Шахматовим відтворення відповідного фрагменту для іншої київської пам'ятки — “Найдавнішого зводу”, яка, якщо й існувала, то навряд чи віддала би перевагу якійсь “заморській” версії про смерть Олега перед іншою, пов'язаною з Олеговою могилою у Києві і, без сумніву, відомою у столиці від часів смерті князя. Таким чином, відношення збережених НПЛ чуток про смерть Олега “за морем” до найдавнішого київського літопису сумнівне. В свою чергу, якщо цей варіант НПЛ передбачав знайомство з якоюсь скандинавською оповіддю, то висновки авторів, які приймають іноземну оповідь первинною для Русі, також можна поставити під сумнів.

Ще одна літописна версія оповіді про смерть Олега, котру вважають близькою до саги про Одда /Лященко, 1925. — С.267/, міститься в Устюзькому літописному зводі або Архангелогородському літописці /УЛЗ/, що був складений у першій чверті XVI ст. і зберіг сліди дуже давніх джерел /Сербина, 1946. — С.266—267; УЛС. — С.3/. У цьому варіанті, зокрема, наявна така близька до саги подорож, як наказ Олега вбити коня.

Під 922 р., після опису царгородської перемоги Олега, тут зазначається: “И приде Олг ко Игорю в Киев и принесе злато много и паволоки, и того ради прозваша его Олг Вѣщии. По семь иде Олг к Новугороду, оттудѣ в Ладогу.

Сеи же Ольг, княжив лѣтъ 33, и умре, от змия уяден, егда иде от Царяграда, прешед море, поиде полем на конѣх. Прежде же сих лѣтъ призва Олг волхвы своя и рече им: “скажите ми, что смерть моя?”. Они же рѣша: “смерть твоя от любимого твоего коня”. Бе же у Олга конь любим, на нем же всегда ѿдзаше. И повелѣ отроком своим, да изведше его далече в поле, и отсѣкут главу его, а самого повергут звѣрям земным и птицам небесным. Егда же иде от Царяграда полем, и наѣха главу коня своего суху, и рече боляром своим: “воистинну солгаша ми волхвы наша; да пришед в Киев, побию

волхвы, яко изъгубиша милово коня". И слѣз с коня своего, хотя взяти главу коня своего — сухую кость и лобзати ю, понеже съжалися по конѣ своем; и абие изыде из главы ис коневы, из сухие кости, змии и уязви Ольга в ногу по словеси волхов его, ему же прорекоша умерети от своего любимого коня. И оттоле же розболѣвся и умре; и есть могила его в Ладозѣ" /УЛС. — С.22—23/.

Ця розповідь дуже суперечлива. Між відомостями про повернення Олега з Візантії у Київ живим і згадуванням про подальший похід у Новгород, Ладогу, а також його могилу в Ладозі, вставлено текст, за яким Олег взагалі не дійшов до Києва, вжалений у полі змію. Сама побудова цього оповідання, подробиця про поховання Олега у Ладозі й датування 922 р. наближає цей варіант до викладеного у НПЛ. Зазначимо, що те місце, яке у розглядуваному фрагменті НПЛ займає "заморська" версія смерті Олега, в УЛЗ посідає версія "чорноморсько-київська".

Підкреслюючи цю подібність між фрагментами НПЛ та УЛЗ, нагадаємо, що О.О.Шахматов, а пізніше К.М.Сербіна вважали, що перша частина УЛЗ в цілому зберегла сліди якоїсь більш давньої й повної редакції Початкового зводу, ніж та, що відбита в НПЛ молодшого зведення. На думку вчених, ця невідома редакція Початкового зводу, разом з ПВЛ, була відображена у якомусь літописному зводі, попередньому УЛЗ /Шахматов, 1897. — С.52; Сербіна, 1946. — С.260—261/. Стосовно розглядуваного фрагменту, О.О.Шахматов писав, що смерть Олега в Архангелогородському літописці /УЛЗ/ викладена за ПВЛ, але з доповненням про знаходження могили Олега в Ладозі /Шахматов, 1897. — С.55/. Останнє, наявне у складі НПЛ повідомлення, вчений, як відомо, включив у свою реконструкцію Початкового зводу /С.40/. У той же час, версія смерті Олега за УЛЗ помітно відрізняється від викладеної у ПВЛ. По-перше, за цим варіантом Олег не просто розлучається з конем, а наказує його вбити, по-друге, він вмирає не на "пятое лѣто" після повернення з Візантії, а прямо по дорозі з царгородського походу до своєї столиці. Виходячи з цих й інших розбіжностей, можна зробити висновок, що устюзька розповідь про смерть Олега не походить з ПВЛ. За своїм характером вона взагалі не літературна і, очевидно, сходить до одного з поширених у Давній Русі варіантів усного сказання. Про це свідчать такі характерні епічні визначення, як "звери земные и птицы небесные", "сухая кость", передача емоцій — гнів Олега (на волхів), сум (за конем), бажання цілувати мертву конячу голову. Невідомо, чи входило це сказання у будь-яке з давніх київських джерел само по собі, але можна припустити, що

в якомусь попередньому УЛЗ зводі воно було механічно поєднане з “ладозькою” версією, якогось новгородського джерела, котра у наведений розповіді УЛЗ явно домінує.

У зв'язку із цим, здаються цікавими висновки М.М.Тихомирова про відношення між невідомим оригіналом УЛЗ і Початковим зводом, який історик, услід за О.О.Шахматовим, бачить у складі НПЛ молодшого зведення. Вчений вважав, що оригінал Устюзького літопису з'явився не раніше 60-х рр. XI ст., випереджаючи Початковий звід 1093 р. /Тихомиров, 1979. — С.51/. Розглянувши непослідовну розповідь УЛЗ про смерть Олега, він констатував: “Така явна суперечність між “полем” — степом по дорозі від Чорного моря до Києва й Ладогою на півночі призвела до того, що в Новгородському літопису залишилась тільки згадка про могилу в Ладозі й нема розповіді про волхвів і змію, тоді як “Повість временних літ” залишила розповідь про волхвів і смерть Олега від змії у дещо іншому вигляді із згадуванням про те, що Олега поховано у Києві на Щекавиці...” /Тихомиров, 1979. — С.54/. Але, як вище зазначалось, прямий зв'язок між відомостями про смерть Олега в УЛЗ та ПВЛ спірний. Вони мало схожі й, можливо, відбивають різні варіанти усних переказів. Так, до речі, вважає і Б.О.Рибаков /Рыбаков, 1987. — С.360/. Що ж до зауваження про склад цієї оповіді у НПЛ, то хоча М.М.Тихомиров випустив з уваги “заморську” версію смерті Олега, в цілому його висновок, що НПЛ запозичив розповідь невідомого нам оригіналу УЛЗ, скоротивши його, цікавий і викликає питання про відношення “чорноморсько-київської” версії УЛЗ до “заморської” НПЛ.

Розповідь про смерть Олега від жала змії за морем, що стоїть поряд із ладозькими подробицями, цілком природно асоціюється у свідомості з Варязьким, Балтійським морем. Водночас, в УЛЗ розповідь про смерть Олега йде безпосередньо за іншою — про заморський похід на Візантію. По суті текст НПЛ “друзии же скажуть, яко идущо ему за море, и уклону змиа в ногу и с того умре...”, взятий окремо, без північної, новгородсько-ладозької приписки, може бути сприйнятий або як указання на саме місце кончини — “за морем”, або, із врахуванням свого конспективного характеру, на просту послідовність подій: спочатку побував за морем, а потім помер. Цікаво, що А.І.Лященко, вважаючи, що заморська версія НПЛ відбиває переказ про смерть Олега за морем Варязьким, і на основі цього навіть ототожнює Олега з Оддом⁸, водночас, при розгляді тексту УЛЗ про повернення Олега з Царгороду, слідом за словами “прешед море” додає коментар: “за

море?" /Лященко, 1925. — С.267/. Цим він фактично припустив ймовірність тлумачення версії НПЛ відмінного від свого, "про-скандинавського", і побічно вказав на можливу спорідненість повідомлень НПЛ та УЛЗ.

Отже бачимо, що вставку у відповідному фрагменті НПЛ можна зіставити із вступною частиною розповіді про Олега у складі УЛЗ.

УЛЗ

"Сеи же Ольг, княжив лѣт 33, и умре, от змия уяден, егда иде от Царяграда, прешед море, поиде полем на конѣх."

НПЛ

"Друзии же скажутъ, яко идушу ему за море и уключу змиа в ногу и с того умре."

Очевидно, наведений фрагмент НПЛ є скороченням представленого в УЛЗ тексту, який не пов'язував смерть Олега з Північною Європою. Таким чином, головний аргумент прибічників походження руського сказання про Олегову смерть від скандинавського переказу, а саме — нібито наявність в НПЛ його відголосу, який гадаю входить ще у найдавніший київський літопис, можна відхилити. Хоча цей висновок не знімає самого питання про взаємовідносини між руською і скандинавською оповідями, проте виключає однозначність його "проварязького" вирішення.

Слід, однак, відзначити, що версія УЛЗ дійсно нагадує сагу. Згідно з нею, Олег, як і Одд, вбиває (наказує вбити) коня, а не розлучається з ним. Отже, хто у кого запозичив цей переказ?

Якщо погодитися з А.І.Лященком, що вбивство коня більше відповідає рішучому характеру скандинава /Лященко, 1925. — С.268/, то народжується припущення про поступове перетворення північного переказу, через посередництво варіанта УЛЗ, у варіант ПВЛ, який зобразив Олега "добродушним слов'янином" /С.268/. Але, малоімовірно, щоби літописець, котрий щойно намалював непривабливу, в очах будь-якого християнина, картину вбивства Аскольда і Діра, доклав би особливих зусиль аби показати гуманність Олега по відношенню до коня. Взагалі, перетворення варіанта із вбивством коня у той, де кінь залишається живим, а не навпаки, було би менш логічним. Оскільки передрікання говорить про смерть від живого коня, то залишити його живим — це значить зберегти потенціальну небезпеку здійснення пророцтва. Мабуть, розуміючи це як суперечність, оповідач вищезазначеної сербської казки про султана і коня, скоріш за все знайомий з версією ПВЛ, змінив цю розповідь таким чином, що герой не просто віддаляє, а

кидає коня, тим самим прирікаючи його на вірну загибель. Отже, перед нами зворотна тенденція — від простого розлучення з конем до його вбивства.

На нашу думку, у збереженні Олегом життя коню, за ПВЛ, слід бачити не прояв милосердя, а швидше відбиття культової язичницької практики слов'ян, відомої за описами західноєвропейських середньовічних авторів. Кінь, пов'язаний з передріканнями жреців, від якого залежить людська доля, на якого ніколи не сідають, але годують і бережуть, не може не нагадати храмових коней балтійських слов'ян. Це білий кінь, присвячений Святовиту, який утримувався при арконському святилищі на о.Рюгені і вороний кінь Триглава у Щетині /*Любавский*, 1918. — С.55—56; *Костомаров*, 1930. — С.206, 210/. Проводячи таку ж аналогію, Л.Слупецький знаходить свідоме порушення цього табу у відомому історичному факті — поверненні єпископа Хальберштадського Бурхарда у Саксонію із зруйнованої ним культової столиці полабських слов'ян Ретри (Радогощу) верхи на тамтешньому священному коні (1068 р.) /*Slupecki*, 1994. — Р.142; див.: *Ронин*, 1988. — С.197/.

Враховуючи, що переказ ПВЛ відбиває такі архаїчні язичницькі погляди, можна вважати, що він зберігає більш первісну форму, ніж викладена УЛЗ. Причому варіант із вбивством коня міг з'явитись на Русі, незалежно від будь-яких іноземних впливів, у результаті пізнішого переосмислення давнішої версії.

Уявляється, що додатковим аргументом на користь первинності слов'яно-руського, а не скандинавського переказу є князівський титул Олега. Не дивлячись на те, що у літописах змагаються дві тенденції, за якими Олег був то воеводою, то князем, безперечним доказом його князівського звання є укладення від його імені договорів з Візантією 907 і 911 рр. Оскільки ж постать князя була, так би мовити, центром культових уявлень давньоруського язичницького суспільства /*Толочко А.*, 1992. — С.13—22/, то це, як нам здається, взагалі виключало штучну прив'язку до образу князя будь-якого випадкового іноземного переказу.

Отже, доходимо висновку, що з двох подібних оповідей про смерть героя від коня — руської та скандинавської — раніше з'явилась руська, причому, за своєю початковою формою вона наближалася до відповідного уривка ПВЛ.

Визнання руського походження “Сказання про смерть Олега” — з одного боку, а з іншого — явно міфологічний характер цього сюжету — дозволяють шукати його коренів саме у язичництві наших предків.

2. Місце і роль міфознаків Волоса у “Сказанні про смерть князя Олега”

Розглянемо текст “Сказання про смерть князя Олега” за ПВЛ і покажемо моменти, які дозволяють пов’язати його з богом Волосом.

У “Сказанні” діють чотири персонажі: Олег, пророкувач — “кудесник один” або волхв, кінь і змія /ПВЛ. — Ч.1. — С.29—30/.

Постать протиставленого Олегу “кудесника” викликає певні питання, особливо, якщо звернутися до тексту ПВЛ у поширеному виданні 1950 р., де до найкращого і найдавнішого тексту ПВЛ у складі Лаврентіївського літопису зроблені доповнення з пізніших літописів. Так, у рядках “Бѣ бо преже въпрошашь волхвовъ кудесникъ: отъ чего ми естъ умърети?” /ПСРЛ. — 1846. — Т.1. — С.16/, читаємо: “волхвовъ и кудесникъ” /ПВЛ. — Ч.1. — С.29; Ч.2. — С.186. — Прим.11/. Відповідно, подальші слова “И рече ему кудесник один...” /ПВЛ. — Ч.1. — С.29/ сприймаються так, ніби Олег одержує відповідь не від волхвів, а від начебто не пов’язаного з ними “кудесника”. Саме так Б.О.Рибаков, враховуючи сполучник “и”, вважає, що волхви і “кудесники” — не одне й те саме, зокрема, під “кудесниками” він розуміє фіно-угорських чаклунів, шаманів (мовляв “кудеси” — відомі шаманські бубни) /Рыбаков, 1987. — С.359/. Але, на наш погляд, сполучник “и” у цьому тексті — пізніша недоречність і “кудесник” це — усього-лише епітет “волхва”. Про це свідчить подальший текст: “...Помяну конь, от него же бяхуть рекли волсви умрети. /.../ Олег же посмѣяся и укори кудесника, река: “То ти неправо глаголють волъсви...” /ПВЛ. — Ч.1. — С.29/. Давньоруське кудесь — “чари, чаклунство” /Иванов, Топоров, 1973/а/. — С.159/, отже “кудесник” може розумітися і як “чарівник”. Як констатував О.М.Афанасьєв, “у Нестора слова волхв і кудесник використовуються, як однозначущі” /Афанасьев, 1869. — Т.3. — С.423—425/.

Язичницький характер “Сказання”, насамперед, і визначається присутністю цього “кудесника”-волхва, до якого Олег звертається за пророкуванням. З нього і почнемо огляд персонажів.

Найконкретніше уявлення про культову функцію волхва допомагає одержати “Сказание о построении града Ярославля”. Згідно з цією пам’яткою, волхв був жрецем, котрий відправляв культ біля ідола Волоса на селищі “Медвежий угол”, де пізніше був побудований Ярославль: “Сему многокозненному идолу и кереметь створена бысть и волхв (жрец) вдан, а сей неугасимый огонь Волосу

держа и жертвенная ему кури. Тако егда прииде первый спут (спуск) скотия на пажити, волхв закала ему тельца и телицу, в обычное же время от диких зверей жертвенное сожигает, а в неких зело больных (лютых) днех — и от человек. Сей волхв, яко пестун диавола, мудрствуя силою исконнаго врага, по исхождищу воскресения жертвеннаго разумева и вся тайная и глагола словеса приключишися ту человеком, яко словеса сего Волоса. И вельми почтен бысть сей волхв у языцев. Но люто и истязуем бываше, егда огонь у Волоса преста: волхва по том же дне и часе реши керемети, и по жребию избра иного, и сей закла волхва и, ражже огонь, сожигает в сем труп его, яко жертву точию довольну возвеселити сего грозна бога” /*Лебедев, 1877. — С.6—7*¹⁰.

Наскільки узгоджується показана тут роль волхва, як жреця Волоса, з даними про волхів давньоруських літописів? Останні зображують волхів як виконавців язичницьких обрядів під час “голодних” заворушень XI ст. Так, 1024 р. “всташа вольсьви в Суждали, избиваху старую чадь по дьяволу наущенью и бѣсованью, глаголише, яко си держать гобино. Бѣ мятежъ великъ и голодъ по всей той странѣ...” /ПВЛ. — Ч.1. — С.99/. Очевидно, тут йдеться про здійснення волхвами обряду принесення у жертву старих людей, котрий, за язичницькими віруваннями, міг зупинити голод /*Велецкая, 1978. — С.66—67; Іларіон, 1992. — С.345—346*¹¹. Аналогічні обряди, але над жінками, провадилися волхвами 1071 р. “Бывши бо единою скудости в Ростовстѣй области, всташа два вольхва от Ярославля, глаголюща, яко “Вѣ свѣѣ, кто обилѣе держить”. И поидоста по Волзѣ, кдѣ приидуча в погость, ту же нарекаста лучшиѣ жены, глаголюща, яко си жито держить, а си медь, а си рыбы, а си скору. И привожаху к нима сестры своя, матере и жены своя. Она же в мечтѣ прорѣзавша за плечемъ, вынимаста любо жито, любо рыбу, и убивашета многы жены, и имѣнье ихъ отымашета собѣ” /ПВЛ. — Ч.1. — С.117/.

Крім того, що в останньому прикладі йдеться про дії “ярославських” волхів, котрих “Сказание о построении града Ярославля” зобразило як жреців Волоса, зазначимо, що функція волхів як добувачів достатку, зокрема, збіжжя, цілком узгоджується з даними про самого Волоса. Насамперед, власне у “Сказанні” є епізод, в якому мешканці “Медвежьего угла” моляться Волосу під час засухи, тобто у ситуації, аналогічній зображуванню — 1024 та 1071 рр.: “Бысть же во дни некия во области сей велия засуха, яко от люта зноя и травы и всяк злак сельный погоре, и бысть в тоє время скорбь велия в людех, понеже и скотии к смерти от глада

доходиша. В сицевой печали невернии сии человецы моли слезно своего Волоса, да низведет дождь на землю" /*Лебедев*, 1877. — С.9/.

Землеробську функцію божества доводить звичай росіян лишати кілька колосків на вижатій ниві "Волосу на бороду" /*Барсов*, 1878. — С.803—804; *Іванов*, *Топоров*, 1974. — С.63; *Успенский*, 1982. — С.52/. Аналогічний жниварський термін — "божја брада" — був відомий і сербам /*Велецкая*, 1978. — С.108/, хоча ім'я бога не збереглося. Цікаво, що Н.М.Велецька звичай "заламування бороди" (не вказуючи належність Волосу), розглядає у комплексі з іншими хліборобськими обрядами, пов'язаними з останнім снопом, який слов'яни називали "дідом", "стариком" або "бабою". На думку дослідниці, в обох випадках кілька колосків або сніп замінили людину-посланця на "той світ", яка у давнину приносилась у жертву на вижатому полі /С.107—109/. Саме цей ритуал у своєму початковому вигляді, як вважає автор, епізодично відтворювався волхвами 1024 р. /*Велецкая*, 1976. — С.21—22; *Велецкая*, 1978. — С.65—67/. Отже зафіксований у літопису обряд, також може відповідати функції волхвів як жреців Волоса.

Зазначимо, що оцінка надприродної істоти, якій нібито служать волхви, у поданні давньоруського літописця цілком співпадає як з характеристикою Велеса-Волоса у "Сказании о построении града Ярославля", так і у чеській старовинній традиції. Літописець приписує волхвам спір з боярином Яном Вишатичем, в якому вони нібито палко захищали диявола (Антихриста), котрий "сѣдить в безднѣ" і твердили, що він, нарівні з богом, претендує на роль творця людини і, крім того, на оволодіння її прахом після смерті /ПВЛ. — Ч.1. — С.118/. Подібно до цього, "Сказание о построении града Ярославля" характеризує Волоса: "в нем же бес живя", його ідол "многокозненный", а його служитель, волхв — "пестун диавола" /*Воронин*, 1960. — С.90; *Лебедев*, 1877. — С.6—7/. Як злий дух, демон, Велес зображений у чеських пам'ятках XV—XVI ст. /*Іванов*, *Топоров*, 1974. — С.66/. У цього духа закликає покинути прихожан свої гріхи Гуситська проповідь другої половини XV ст.: "O nechme již těch hřichuov u velesa" /*Niederle*, 1924. — S.114; *Jakobson*, 1969. — P.583/. У нижченаведеній цитаті з новели початку XV ст. "Ткач" (Tkadleček) Велес згадується як істота, подібна до чорта, здатна підбурювати людей один проти одного /*Jakobson*, 1969. — P.583; *Niederle*, 1924. — S.114; *Іванов*, *Топоров*, 1974. — С.66; *Успенский*, 1982. — С.57. — Прим.48/. Приказка, записана Т.Гаєком наприкінці XVI ст. "Ký veles jim jich pašerpe" зображує Велеса як лукавого шептуна /*Jakobson*, 1969. — P.583; *Niederle*, 1924. — S.114; *Іванов*,

Топоров, 1965. — С.59; Иванов, Топоров, 1974. — С.66/, чому в язичницькій традиції міг відповідати якийсь мовний супровід (шепотіння, замовляння) культових дій волхва, гаданого жреця Волоса. У перекладі німецької книги “Ісус Сірах”, що належить Т.Реселу (друга половина XVI ст.) є епізод, в якому чоловік, бажаючи позбутися злої дружини, мріяв, щоби вона перетворилась на дику гуску і залетіла б до Велеса за море: “někam k Velesu za moře”, що згідно з пізнішою парафразою М.Замрського, тлумачилось як те, щоби дружина йшла до “диявола” /Niederle, 1924. — С.114; Иванов, Топоров, 1965. — С.59/.

Очевидно те, що волхви були служителями культу Волоса підтверджується й етимологічним зв'язком слова “волхв” з іменем самого божества /Brückner, 1985. — С.151; Иванов, Топоров, 1974. — С.54; Успенский, 1982. — С.65. — Прим.63/.

Якщо погодитися з цим висновком, постає питання: чому Олег, керівник дружини, найважливішим для якого звичайно вважають культ Перуна, звертається за передріканням до волхва — жреця “скотья бога” Волоса? Але, як випливає з літопису, передбачення долі, зокрема смерті, це — традиційна функція волхвів. Так, спростування того, що волхви нібито можуть вгадати, коли прийде кінець, вміщене в літопису у зв'язку з розповіддю про ярославських волхвів та їхню страту Яном Вишатичем (1071 р.). “И тако погыбнуста /волхви. — Ю.П./ наушеньемь бѣсовьським, инѣмь ведуша, а своеа пагубы не вѣдуче. Аще ли быста вѣдала, то не быста пришла на мѣсто се, иде же ятома има быти; аще ли и ята быста, то почто глаголаста: “Не умрети нама”, оному мыслящю убити я?” /ПВЛ. — Ч.1. — С.119/. Найнаочніше хибність віри язичників у здатність волхвів до провидіння демонструється на прикладі зіткнення волхва з князем Глібом Святославовичем під час заворушення у Новгороді 1071 р.: “Глѣбъ же возма топоръ подь skutом, приде к волхву и рече ему: “То вѣси ли, что утро хоцеть быти, и что ли до вечера?” Он же рече: “Провѣде вся”. И рече Глѣбъ: “То вѣси ли, что ти хоцеть быти днесь?”. “Чюдеса велика створю”, рече. Глѣбъ же, вынемъ топоръ, ростя и, и паде мертвъ, и людье разидошася” /С.120—121/.

Як показав І.Я.Фроянов, на прикладі суздальських подій 1024 р., дії волхвів, які “избиваху старую чадь” у переконанні, що неврожай саме її (може бути, мимовільна) провина¹², ґрунтувались на властивому їм знанні таємних причин подій, що відбуваються в світі. Те, що в цьому випадку ми також стикаємося з волхвами у ролі провидців, засвідчують уміщені в кінці оповіді слова Ярослава

Мудрого. З християнської позиції вони заперечують здатність людини пізнати причини будь-якого явища: “Богъ наводитъ по грѣхомъ на куюждо землю голодом, или моромъ, ли ведромъ, ли иною казнью, а человекъ не вѣсть ничтоже” /ПВЛ. — Ч.1. — С.100; Фроянов, 1983. — С.29/¹³.

Отже, можна зробити висновок, що “Сказання про смерть князя Олега” показує лише одну і, ймовірно, не головну сторону провидецької функції волхва. Язичники цінували не стільки пасивне знання волхвами долі, скільки їх “спроможність” на цю долю позитивно впливати. З давніх часів найпоширеніше уявлення про щасливе існування асоціювалось з достатком харчових припасів. І, звісно, одним із найбільших нещасть був голод — природний наслідок неврожаю. Запобігти цій біді, за язичницькими віруваннями, можна було, приносячи надприродним силам — гаданим богам — жертви. Такі обряди здійснювались під керівництвом волхвів. Тому цілком об’єктивно, що в свідомості язичників влада над їхніми життям або смертю знаходилась у руках цих посередників між звичайним і потойбічним світом. Звідси і впевненість наших предків у знанні волхвами майбутнього, що відобразилась у сказанні про Олегову смерть.

Волхв розуміється на питаннях життя і смерті саме як жрець Волоса — “скотья бога”. Останній нібито видав необхідним для фізичного існування людей достатком, “обилием”, тим, що у переважно землеробсько-скотарському розумінні східних слов’ян обіймав термін “скот” /Рыбаков, 1981. — С.424—425/. І саме від Волоса залежало, чи дарувати безбідне життя, чи карати голодною смертю.

У зв’язку з останніми цікавими є висновки порівняльної індоєвропейської міфології, що ролі Волоса як “скотья бога” відповідає загальноіндоєвропейське уявлення про загробний світ, як пасовище, де один із богів пасе душі (худоби й людей). Самі позначення в індоєвропейських традиціях “світу мертвих” і відповідно “бога мертвих” сходять до загальноіндоєвропейського слова **uel-*, котре, як констатують вчені, початково позначало “пасовище”, “луг”, і до яких приєдналось значення “житло мертвих” (далі “бог мертвих” і “смерть”). До численних, індоєвропейських за походженням, термінів цього кореня відносять і давньоруське Велесь — “скотій бог” /Иванов, Топоров, 1974. — С.67, 71—72 и др.; Гамкрелидзе, Иванов, 1984. — Т.2. — С.824/.

Очевидно, з цими уявленнями було пов’язане ритуальне принесення у жертву худоби як при похованні, так і поминанні небіжчиків. Походження самого терміну “тризна”, “тризнище” пов’язують із

жертвним заколюванням трирічної тварини /*Успенский*, 1982. — С.57/. У XIX ст. до числа рудиментарних поховальних звичаїв селян Обонезького краю відносилось дарування родичами покійного якому-небудь бідняку корови-нетелі. Аналогічним пережитком тризни, напевно, було жертвування перших телят у монастир /*Успенский*, 1982. — С.57, *Куликовский*, 1890. — С.54/¹⁴. Відображені у культі Волоса скотарські уявлення про зв'язок худоби із загробним світом, очевидно, під впливом господарської еволюції, зазнали трансформації. Поєднання “Велесової бороди” і останнього снопа з мертвим, вижатим полем вже вказує на віру землеробів у предків, які лежать у землі й допомагають її родючості /*Рыбаков*, 1981. — С.425/.

Найбільш показово про зв'язок Велеса із замогильним світом свідчить вже згадана чеська відсилка “k Velesu za moře”, котра, при наявності даних про море (водний простір) як межу двох світів /*Успенский*, 1982. — С.56. — Прим.46/, може вважатись такою, що має відношення до смерті й означати, власне, “на той світ” /С.56/.

Дані про зв'язок Волоса із замогильним світом показують, що волхв — вішун смерті — в оповіді про кончину Олега персонаж не випадковий. Незважаючи на те, що для князів і їх дружин значну роль відігравав військовий культ Перуна, очевидно, тільки жрець Волоса визнавався провісником долі. Тому, за язичницької доби навіть найвойовничіші князі були змушені рахуватись з волхвами. Як свідчать, наприклад, билини Володимирового циклу, “волхи-волшебники” були серед почесних гостей на княжих бенкетах Володимира Красне Сонечко /*Гильфердинг*, 1950. — Т.2. — №79. — С.60; *Рыдзевская*, 1978. — С.193/. Важливе місце волхвам приділяла народна традиція у долі ще одного “вішого” князя, Всеслава Полоцького, “его же роди мати от вълхвованья” /ПВЛ. — Ч.1. — С.104/. Можливо, саме цей колишній зв'язок волхвів з князями мали на думці впіймані Яном Вишатичем волхви (1071 р.), наполегливо вимагаючи суду князя: “Нама стати пред Святославомь /Ярославичем. — Ю.П./, а ты не можеши створити ничтоже”, — вперто твердили вони боярину /С.118; див.: *Комарович*, 1960. — С.86/. Отже, функції волхвів певний час робили їх офіційно визнаною і однією з найвпливовіших соціальних груп Давньої Русі.

Те, що волхв у “Сказанні про смерть Вішого Олега” виступає саме від імені Волоса, підтверджується й такими персонажами, як кінь і змія.

В.В.Іванову та В.М.Топорову належить висновок про змієподібність супротивника Бога Громовержця “основного” індоєвропей-

ського міфа. Згідно з авторами, в міфології слов'ян таким супротивником виступав Велес-Волос /*Іванов, Топоров, 1974. — С.31—38 та ін.*/ Зв'язок Велеса та змія засвідчується у чеській новелі “Ткач” початку XV ст. у вигляді вигуку “Ký jest črt, aneb ký veles, aneb ký zmek tě proti mně zbudil?” (Який чорт, який велес або змій тебе на мене нацькував?) /*Jakobson, 1969. — Р.583; Niederle, 1924. — S.114; Іванов, Топоров, 1974. — С.66; Успенский, 1982. — С.57. — Прим.48*/. Міфологічний Змії, якого вважають прообразом східнослов'янського Волоса, пов'язаний із смертю і живе біля входу в загробний світ /*Успенский, 1982. — С.57—58*/. Ця функція Змія, як показав В.Я.Пропп, відбилася у народних казках, де він охороняє вхід у “тридесяте царство”, під яким розуміється царство мертвих (відповідно до уявлення, що мандрівка казкового героя “за тридев'ять земель” означає шлях у загробний світ) /*Пропп, 1986. — С.219, 263 и др.*/ У ряді християнських текстів пекло також уособлюється у Змії /*Успенский, 1982. — С.58*/. У стародавньому білоруському замовлянні йдеться про царя зміїного Іра та царицю Ірицю, в іменах яких простежується зв'язок змія з раєм — Ірієм /*С.59*/. Ірій безпосередньо співвідноситься зі зміями — туди вони нібито ховаються на зиму. За народними повір'ями, це відбувається на християнське Воздвиження, 14 вересня ст.ст. (27 н.ст) /*С.60, 87, 145; 87. — Прим.102; Афанасьев, 1869. — Т.3. — С.729*/.

Не виключено, що асоціація Волоса із Змієм відбилася у відомій билині “Добриня і Змії”. Добриня ігнорує застереження купатися у “Пучай-реке” — Почайні, унаслідок чого зазнає нападу Змія /*Гильфердинг, 1950. — Т.2. — №79. — С.54—58*/. Зв'язок Змія з небезпечною Почайною може натякати на те, що Волос, ідол якого був встановлений у Києві, на березі цієї річки (згодом, скинутий у неї), у свідомості киян асоціювався із Змієм /*Див.: Железняк, 1988. — С.157—158*/.

Очевидно, із мотивом змії пов'язані й відомості про те, що князя Олега буцімто поховали на Щекавиці. Б.О.Рибаков, спираючись на висновок М.Я.Марра, що ім'я “Щек” перекладається як “змії” /*Рыбаков, 1963. — С.26; Марр, 1924. — С.275, 276—278; 282*/, назву Щекавиці розумів як “Зміїна” гора, і припускав, що “саме назва гори справила вплив на те, що Щекавицю штучно пов'язали з Олегом” /*Рыбаков, 1962. — С.37*/. П.Г.Лебединцев, проаналізувавши кілька літописних згадувань Олегової Могили у XII ст., переконливо доводив, що вона знаходилась не на Щекавиці, навпроти Дніпра, а на західному схилі Старокиївського узгір'я, навпроти Либіді, поблизу Жидівських (Львівських) воріт міста /*Лебединцев, 1879. —*

С.22—27/¹⁵. На нашу думку, відомості про поховання князя на Щекавиці походили не від незнання кимось із авторів літописного зводу топографії давнього Києва, як вважав П.Г.Лебединцев¹⁶, а, можливо, від бажання авторів ще усної оповіді повніше представити атрибутику Волоса, особливо тісно пов'язану із змією¹⁷.

Отже, як змія, так і Велес-Волос корелюються одне з одним, насамперед, через зв'язок обох із замогильним світом.

Тісний зв'язок із замогильним світом встановлюється і для коня, важливого персонажа “Сказання”. Зокрема, цей зв'язок знайшов яскраве відображення у чарівних казках, які відбивають архаїчні світоглядні уявлення. На коні казковий герой переправляється у царство мертвих. При цьому, тварина співвідноситься з нижнім ярусом світу, — із стихіями води, землі, навіть безпосередньо — з могилою /*Пропт*, 1986. — С.171—181/. Водночас, обидві, і вода, і земля, взагалі нижній ярус світу, були середовищем як Супротивника в “основному” індоєвропейському міфі, так і самого Волоса /*Іванов, Топоров*, 1974/. У зв'язку з цим слід навести відомості про специфічні “кінські” жертвоприношення цим стихіям. Так, кінь або кінський череп були традиційними жертвами, що їх приносили “водяному” або “водному хазяїну”. Тварину топили, кидали у воду, або ж закопували у землю її череп /*Максимов*, 1994. — С.83; *Афанасьев*, 1865. — Т.1. — С.635—636; Т.2. — С.245; *Успенский*, 1982. — С.83; 83. — Прим.96; *Рыбаков*, 1987. — С.272/. За даними Б.А.Успенського, християнською іпостассю “водяного” був св.Миколай, який ще ідентифікується як один з найголовніших замісників Велеса (Волоса) /*Успенский*, 1982. — С.80—85/. Отже, Волос, Водяний і Миколай виявляються об'єднаними в один цілісний персонаж. Варто згадати і так звані будівельні жертви, які також приносились у вигляді кінських черепів. Поховання кінського (або скотячого) черепа під основу або піч нової хати, на думку західних українців, відвертає біду — “нещастя та хвороби падають на цей череп, а не на мешканців дому”. В інших випадках цим черепам приписується апотропеїчне значення /*Зеленин*, 1937. — С.27/, тобто вони мали відганяти ворожі сили. У центральних районах України селяни клали кінські черепи в основу гребель, щоби вони були міцнішими /*Седов*, 1957. — С.22/¹⁸. В.В.Сєдову під час розкопок у Новгороді у шарах Х—XIV ст. неодноразово траплялися будівельні жертви у вигляді кінських черепів, закладених під зруб. Якщо у XII—XIV ст. ці черепи закопувались неглибоко, то у ранніший час, у Х—XI ст. — на досить значну глибину, 0,6—0,7 м /С.23—26/. Це, гадаємо, свідчить про відношення цих

жертв до якогось підземного божества, котрим, напевно, і був Велес, зображений на Збруцькому ідолі під землею /Рис.2/.

Кінський череп із землею і волхвами-чарівниками поєднує одне цікаве зауваження О.М.Афанасьєва: “Українські знахарі ставляться з особливою повагою до тієї трави, що проростає крізь очні ямки кинутого кінського черепа, і стараються зібрати її для своїх чар” /Афанасьев, 1865. — Т.1. — С.636/.

Аргументом на користь зв'язку Волоса з конем та іншою худобою, служить його найменування у русько-візантійських угодах — “скотій бог”. Про ймовірну “належність” коня Волосу можуть також свідчити етимологічно пов'язані з іменем божества терміни, що позначають коня у стародавньому умовному лексиконі на території Білорусії: кінь — во́лот, кобила — волоті́ха, жеребець — волоті́к, лоша — волотёнок /Романов, 1890. — С.135; Иванов, Топоров, 1974. — С.62—63/.

Напевно, в окремих мотив “Сказання” слід виділити “кормління” коня за наказом Олега, тотожний відповідному казковому мотиву /Толочко О., 1990. — С.59/. Саме це спеціальне вгодкування, як показав В.Я.Пропп, дає тварині у казках чарівну силу /Пропп, 1986. — С.171/. Повторимо також спостереження, що пов'язаний з передріканнями жреців кінь, якого годують і бережуть, ніколи на нього не сідаючи, нагадує західнослов'янських храмових коней, які вважались конями певних богів /Любавский, 1918. — С.55—56; Костомаров, 1930. — С.206—210/. Отже, можливо, у “Сказанні” йдеться про коня, що належав самому Волосу.

У “Сказанні” також звертає на себе увагу певна символіка чисел. Так, наприклад, у ньому говориться, що Олег князував 33 роки /ПСРЛ, 1846. — Т.1. — С.16/, тоді як трохи раніше у ПВЛ період його князювання визначається як 31 рік /С.8/. Як відомо, принцип троїстості був особливо пов'язаний з іншим світом. Він виявився в обряді тризни, а також у казкових “тридев'ятому царстві” та ходінні “за тридев'ять земель” — термінах, які відносяться до царства мертвих /Пропп, 1986. — С.281—298 та ін./.

Про особливий зв'язок числа “3” з Волосом, ймовірно, свідчить і його трикратне зображення на Збруцькому ідолі. Можливо, ознакою культу Волоса є загалом непарність. Здається, на це вказують рядки “Сказання” “... и пребысть 4 лѣта, на 5 лѣто помяну /Олег. — Ю.П./ конь...” /ПСРЛ, 1846. — Т.1. — С.16/.

Указання саме на п'ятий рік, як строк виконання пророцтва жреців Волоса, волхвів, зустрічаємо і в іншій статті ПВЛ. Під 1071 р. тут розповідається про прихід до Києва волхва, який передрікав: “...Яко на пятое лѣто

Днѣпру потещи вспять и землямъ переступати на ина мѣста...“ /С.75/. Протиставлення числа “5” числу “4” можна порівняти з протиставленням дня Мокоші — п’ятниці, дню Перуна — четвергу /Іванов, Топоров, 1965. — С.90/, причому, Мокош, через свою опозицію до Перуна, вважається близькою до Велеса /Успенский, 1982. — С.135/.

Отже, підведемо підсумок моментам літописного “Сказання”, які, на наш погляд, дають підстави пов’язувати їх з богом Волосом /ПСРЛ, 1846. — Т.1. — С.16/.

“И приспѣ осень, и помяну Олегъ конь свой, иже бѣ поставилъ кормити, не всѣда на нь”.

“Бѣ бо преже въпрошалъ вольховъ кудесникъ: “отъ чего ми есть умьрети?” И рече ему одинъ кудесникъ: “княже! конь, его же любииши и ѣздиши на немъ, отъ того ти умрети.”

“...и пребысть 4 лѣта, на 5 лѣто помяну конь свой...”

“и вѣступи ногою на лобъ; и выникнуци змѣя, и уклону и въ ногу, и съ того розболѣвся умре.”

Осінь пов’язана з ідеєю старості, вмирання у природі. Вже зібрано врожай, остання жменя колосся зав’язана вузлом “діду” Волосу на бороду. Кінь, якого годують, але не сідають на нього — сакральний. Це — кінь самого божества, у даному разі — Волоса.

“Волхви-кудесники” — жреці Волоса, нібито володіють даром передбачення. Передрікання волхвом смерті відповідає одній з функцій Волоса, як бога смерті.

Кінь — посланець “скотья бога” Волоса. Через коня Волос має реалізувати свою функцію бога загробного світу.

Очевидно, число “5” особливо пов’язане з Волосом, оскільки передрікання його жреців, волхвів звичайно збуваються “на пятое лѣто.”

“Лобъ” — череп коня звичайно заміняв жертву самої тварини богу Волосу. Череп замінює коня і при виконанні пророцтва у “Сказанні”. Змія — головний атрибут Волоса, особливо тісно пов’язаний із смертю.

“...и погребоша ѣ на горѣ, иже глаголется Щековица; есть же могила его до сего дни, словеть могила Олгова.”

“И бысть всѣх лѣтъ его княжения 33”.

Пов'язання могили Олега із Щекавицею не відповідає дійсності. “Поховання” вжаленого змією князя саме на Щекавиці (“Зміїній” горі), напевно, на думку складачів усного сказання, було логічним завершенням його шляху. Можливо, згадування Щекавиці навмисне доповнювало атрибутику Волоса, наявну у “Сказанні”.

Число “33” — знак замогильного світу (“тридесятого царства”) і Волоса, якого на Збруцькому ідолі зображено триликим.

Із всього сказаного можна зробити висновок, що наявність у “Сказанні про смерть князя Олега” комплексу ознак, притаманних образу Волоса, свідчить про зв'язок божества із долею князя.

Нагадаємо також, що Волос — це саме той бог, яким, поряд із Перуном, Олег клянеться у Візантії.

Питання, в чому полягав зв'язок Волоса з Олегом, у будь-якому разі, поєднується з іншим — які справжні причини Олегової смерті криються за езоповою мовою “Сказання”?

Власне це питання здавна цікавило вчених. Вирішуючи його, всі вони констатують опозицію між Олегом і волхвом. Роль волхва як ватажка голодних заворушень XI ст. в очах деяких науковців закріпила за ним репутацію виразника народних інтересів, тому передрікання ним смерті Олегу, зроблене з підступною недомовкою, сприймається як прояв народного відношення до Олега. Так, наприклад, Є.О.Ридзевська, характеризуючи Олега як керівника напівварязької дружини, “завойовника”, “загарбника”, а відтак, і “великого любителя здобичі й багатой данини”, із врахуванням літописних подій 862 р. — відмовою варягам у данині та їхнім вигнанням /ПВЛ. — Ч.1. — С.18/ — припускає: “Волхв, кудесник, як представник місцевого суспільства, протиставлений Олегу, фігура цілком ймовірна” /Ридзевская, 1978. — С.192—193/. Більш упевнено про антиварязьку спрямованість “Сказання” пише Б.О.Рибakov: “Легенда про смерть Олега по суті є антиварязькою, оскільки руський кудесник передрікає варязькому конунгу, убивцю

руського князя зі старої династії Кия, неминучу смерть від свого власного коня" /Рыбаков, 1963. — С.50; див.179/. Сприймавши таку думку, автор цих рядків, спробував обґрунтувати присутність у "Сказанні" атрибутики Волоса (який вбиває Олега?) саме через призму гаданого антиварязького спрямування оповіді /Писаренко, 1986. — С.127—136/. Здавалося цілком логічним зіставити цей гіпотетичний антагонізм — руський народ (та від його імені жрець Волоса) — з одного боку і князь-нахідник (верховний жрець Перуна) з іншого — із висновками В.В.Іванова та В.М.Топорова щодо "основного" індоєвропейського міфа про боротьбу між Громовержцем і Супротивником (руським Перуном і Волосом) /Писаренко, 1986. — С.134—136; Писаренко, 1988. — С.281/. До цього спонукало і те, що запропонована вказаними авторами реконструкція сюжетної схеми міфа у слов'ян сама почасти спиралася на висновки про різну соціальну належність шанувальників Перуна і Волоса. Зокрема, вчені розглянули згадування богів у клятвах при укладенні договорів Олега — 907 р. і Святослава — 971 р. Думка Є.В.Анічкова, що Перун виступає у цих текстах як князівський і дружинний бог, а Волос, як бог "усієї Русі" /Аничков, 1914. — С.311—313/, стала одним із аргументів на користь висновку про їх міфологічний антагонізм /Іванов, Топоров, 1965. — С.21—22; Іванов, Топоров, 1974. — С.45—46/. Проте саме тексти договорів розрізняти цих богів за "соціальною" ознакою не дають підстав. У "Сказанні" ж будь-якої атрибутики Перуна не знаходимо взагалі, якщо тільки не припустити, що саме його тут репрезентує ватажок дружини Олег. Але, в такому разі, його звернення за пророцтвом до волхва — жреця Волоса, отже визнання авторитету представника "ворожого" культу — поза правилами "основного" міфа. Крім того, лідерство Волоса у "Сказанні" не вкладається у звичайну схему цього міфа, в якому перемога — на боці Перуна. Отже, хоча висновки про зв'язок "Сказання" з цим індоєвропейським міфом досить вкорінилися в літературі /Писаренко, 1986. — С.136, Толочко О., 1990. — С.58; Толочко А., 1992. — С.17; Петрухин, 1990. — С.407/, визнати бездоганим його не можна.

Щодо ідеї антиварязького спрямування "Сказання", то її шанси на існування теж поступово зменшуються, зокрема, якщо погодитися із гіпотезою походження версії НПЛ про смерть Олега за морем як переробки тексту повніше збереженого у складі УЛЗ, за яким він помер "прешед море", на шляху з Візантії у Київ. Існує також точка зору про належність Олега до однієї з заможних слов'янських династій Ладоги або Новгород, котрі, починаючи з

VIII ст., понад століття вбирали в себе і асимілювали варязький елемент. Звідси, можливо, і русифікована форма імені князя, від давн.-півн. Helgi /Лебедев, 1985. — С.215/.

Взагалі, висновки прибічників антиварязької спрямованості “Сказання” недосконалі хоча б тому, що на їхню думку, твір, який здавалося б висловлює крайню форму незадоволення князем — його вбивство (?), не відповідає такому у дійсності. Адже вони гадають, що під кінець життя Олег залишив Київ і пішов кудись на північ /Рыбаков, 1963. — С.50, 179/. Уявляється, що подібний переказ у завуальованій формі передає не просто відхід небезпечного князя, але його справжню смерть. Хоча безпосередній виступ з боку народу проти могутнього, оточеного дружиною володаря припустити важко. Принаймні, якби таке заворушення сталося, воно обов'язково зачіпило б не тільки князя, але і його найближче оточення і, звісно, знайшло би у літопису більш масштабного відображення, ніж є у “Сказанні”. Його таємнича форма не здається слушною для зображення наївного і стихійного народного протесту. У творі відчувається чиясь зацікавленість у тому, щоби навмисне приховати справжню причину смерті Олега, лише злегка на неї натякнувши.

Для розкриття цієї причини не останню роль має грати пояснення наявних у “Сказанні” міфологічних, культових мотивів. Навряд чи складачі оповіді могли вважати їх дієвими у виразі антиварязьких настроїв, у тому значенні, що руський бог покарав нахідника. Адже, як впливає, наприклад, з літописного тексту 907 р., Олег і його наближені, що мали норманські імена, самі визнавали руських богів. Посли Олега, направлені ним до візантійських царів — Карл, Фарлоф, Вельмуд, Рулав, Стемид /ПВЛ. — Ч.1. — С.24/ — це, напевно, саме ті “мужи”, котрі разом з князем у кінці уривка “по Рускому закону кляшася оружьемъ своим, и Перуном, богомъ своим, и Волосомъ, скотьемъ богомъ...” /ПВЛ. — Ч.1. — С.25/. Визнання князем-нахідником системи цінностей очоленого ним суспільства — явище одного порядку з традицією обрання народом володаря з числа іноземців, як це мало місце у випадку з Рюриком¹⁹ /ПСРЛ, 1862. — Т.9. — С.8—9; ПВЛ. — Ч.1. — С.18/. Прихід правителя зі сторони з його включенням у родові зв'язки населення країни, через одруження з представницею місцевої династії, відомий як мотив чарівних казок /Пропп, 1986. — С.333—341/, також простежується у міфологізованій ранньоісторичній традиції давньоруського та інших слов'янських народів /Толочко А., 1992. — С.18—19/. Отже, здобувши титул місцевого князя,

чужинець ніби автоматично перетворювався на одноплемінника²⁰. Відповідно, під міфологічною оболонкою “Сказання” слід шукати не антиварязького протесту, а якоїсь іншої причини смерті Олега.

Найвдалішу гіпотезу, принаймні щодо суто міфологічної ідентифікації сюжету твору, запропонував О.П.Толочко, на думку якого, у “Сказанні” “наявні всі міфознаки, характерні для міфологеми “забитого царя”, притаманні традиційній свідомості ранніх суспільств та її фольклорному осмисленню” /Толочко О., 1990. — С.59/.

Вбивство володаря, завдяки дослідженням Д.Д.Фрезера, добре відоме не стільки як міфологічний мотив, скільки реальний обряд, що здійснювався у суспільствах, які знаходились на стадії первісності /Фрззер, 1983. — 703 с.; Брагинская, 1988. — С.614—616/. Позбавлення життя царя в ритуальній практиці цих народів було невід’ємною часткою комплексу уявлень про його сакральність, особливу посередницьку роль між людьми і богами. Згідно з Д.Д.Фрезером, відпочатковою функцією носія влади у давньому суспільстві — архаїчного царя — було забезпечення благополуччя одноплемінників шляхом магічного впливу на природу. Він мав “виклика́ти” дощ або сяяння сонця, чим “створював умови” для визрівання плодів, приплоду худоби; у його функції входило “охороняти” посіви від сарани, “забезпечувати” багатий рибний вилов тощо /Фрззер, 1983. — С.17—18; 85—92 та ін./. Узагальнюючи погляди первісних людей на сутність царської влади, Є.В.Антонова та Д.С.Раєвський пишуть: “Інститут царів на ранніх етапах його історії — явище не стільки політичної, скільки ритуальної сфери. Від царя, за уявленням давніх людей, залежало благополуччя очолюваного ним колективу, що досягалося, у першу чергу, не конкретними практичними заходами, продиктованими зовнішніми обставинами, не характером рішень, що приймаються царем або законів, які ним видаються; таке благополуччя залежало від точності виконання ним певних ритуальних дій, зміст і форма яких, а також час і місце здійснення суворо наказувались традицією” /Антонова, Раевский, 1984. — С.161/. Відповідно, у випадку засухи, голоду, люди, вважаючи, що це наслідок неухважності або зловмисних дій царя, який “затримує” дощ тощо, спрямовують свій гнів проти нього, виганяючи його, або ж здійснюють ритуальне вбивство /Фрззер, 1983. — С.87—89/. Іншою причиною усунення, як правило вбивства, правителя могло стати його старіння, котре розглядалось як загроза нормальному ходу природних явищ.

Наприклад, люди боялись, що може загинути врожай або почнуть хворіти і вмирати вони самі і худоба /С.254—262/. “Існує єдиний спосіб відвернути цю небезпеку. При появі перших ознак занепаду сил боголюдину слід придати смерті, перевести її душу в тіло сильного наступника” /С.254/. Йшлося саме про перші ознаки старіння, тому, що плем'я було зацікавлене, аби він був ще достатньо здоровий й міць його тіла, а разом з нею і всього світу навколо, не прийшла у занепад /С.255, 257/. Цими поглядами якнайкраще пояснюються дані про ототожнення у багатьох давніх традиціях держави із плоттю царя /Романов, 1978. — С.26—33; Ардзинба, 1982. — С.23 й далі; Антонова, Раевский, 1984. — С.162/.

За висновками О.П.Толочка, літописні перекази IX—X ст. свідчать, що комплекс уявлень про “сакрального царя” справив вплив на генезу державної влади Русі. Причому, ці уявлення частково збереглися навіть після прийняття Руссю християнства /Толочко О., 1990. — С.51—63; Толочко А., 1992. — С.20/. У правомірності трактовки переказу про Олегову смерть, як осмислення дійсного колись ритуалу “заміни царя” через його вбивство, дослідника переконує наявність у літописній передачі переказу цілого набору знаків, характерних для відповідного міфа. “Осінь” передає ідею старіння, завершення життєвого циклу, втрати князем вітальної сили; кінь — тварина потойбічного світу, посередник між царствами живих і мертвих; його вгодовування передуює перенесенню героя на той світ; волхв — як оракул — необхідний персонаж аналогічних фольклорних переказів, котрий передрікає строк правління; сам цей строк — 33 роки, оснований на магичному сполученні чисел; змія як іпостась Волоса, божества смерті, і місце захоронення Олега — Шекавиця — “зміїна гора”, назва якої також веде до культу цього бога загробного світу /Толочко А., 1992. — С.17—18/.

Таким чином, О.П.Толочко, відкидаючи всі попередні спроби ув'язки легенди про смерть Олега з історичним контекстом діяльності князя, робить висновок, що переказ є осмисленням ритуалу “заміни царя” через його вбивство /Толочко О., 1990. — С.58—60/, не наважуючись, однак, відповісти, чи справді цей ритуал мав місце на Русі в IX—X ст., чи ні /Толочко А., 1992. — С.19—20/.

Дійсно, можна сперечатись, наскільки справжня причина смерті Олега була пов'язана із здійсненням архаїчного ритуалу, адже цього князя не можна вважати постаттю виключно сфери ритуальної. Як військовий та політичний лідер держави, він не міг бути настільки “міцно обплутаний різного роду звичаями, табу,

заборами" /Толочко О., 1990. — С.54/, як "архаїчний цар" у первинному вигляді. Втім, власне з огляду на присутність у "Сказанні" язичницьких рис, його зіставлення з міфологічним мотивом "царської смерті" здається слушним, оскільки у розгляданому творі також йдеться про протиприродну смерть князя, прославленого як "віщий", тобто — провидець і маг. Додамо, що суперечності у визначенні дати смерті Олега (912 чи 922 pp.) і місця його поховання (дві могили у Києві і могила в Ладозі) знаходять деяку паралель в завуальованості обставин смерті володарів, що спостерігалась етнографами у народів, знайомих з практикою ритуального вбивства царів. Вони не кажуть про правителя "він помер", а просто — "він пішов", або ж, що він нібито пропав без вісті /Фрээр, 1983. — С.257/.

Навіть якщо припустити, що Олег впав жертвою політичного заколоту найближчого оточення, то виправдати це вбивство в очах народу (можливо, через посередництво волхва) було найдоцільніше саме використовуючи традиційні язичницькі установки, намагаючись зобразити усунення негідного князя як ритуальне, здійснене для благополуччя всього народу. У даному розділі навряд чи варто виходити за рамки саме цієї — "міфологічної" причини смерті Олега, яка й могла проголошуватись офіційною.

Відповідаючи на головне питання — про сенс присутності у "Сказанні" атрибутів Волоса, можна констатувати, що їх наявність має безпосереднє відношення до відбитої у творі міфологеми вбивства царя. Розкриття відповідності "Сказання" цій міфологемі спонукає до висновку, що функція Волоса як бога смерті тут лише підпорядкована іншій ідеї. Як зазначалося, він був також "скотьім богом", ширше — богом плодючості, благополуччя взагалі. Якщо смерть Олега справді відповідала міфологемі смерті "архаїчного царя", то вона мала розумітись сучасниками як така, що сприяла цьому благополуччю, у найпростішому зображенні — тій же плодючості. Ця смерть нібито допомагала реалізації головної, "життедайної" функції Волоса. Роль останнього як божества смерті постає у "Сказанні" лише як проміжна, епізодична.

Складніше відповісти, чи був Олег жертвою Волоса чи, навпаки, сам обіймав деякі функції цього божества. Намагаючись це зрозуміти, слід пам'ятати, що у ряді архаїчних традицій сакральні правителі обожнювались /Фрээр, 1983. — С.254—256 та ін./.

Індоевропейський корінь **del-* іноді використовувався для позначення "царя, правителя" /Іванов, Топоров, 1974. — С.73; Петров, 1970. — С.67/. Цьому відповідають позначення "влади" і "володарів" у

слов'ян, наприклад, такі назви лідерів колективу, як “владыка”, “володыка”, а також співзвучні з іменем Велеса-Волоса російські діалектні терміни “велес” — повелитель, розпорядник, укажчик, “волос” — влада, “волосить” — володарювати, керувати /Іванов, Топоров, 1974. — С.74, 54/.

По-новому можна подивитись і на роль у “Сказанні” волхва. У розглянутих вище літописних статтях, волхви, вірогідно жреці Волоса, здійснювали жертвопринесення “старой чаді” — дідів, що мало врятувати решту людей від голоду. Якщо справді припустити, що смерть Олега якоюсь із соціальних груп усвідомлювалась як ритуальне вбивство престарілого сакрального правителя, то, враховуючи посередництво волхва, ми одержуємо схожу картину. Докладніше про подібність між обрядовими вбивствами володарів і престарілих людей та їхній зв'язок з культом Волоса йтиметься нижче.

ГЛАВА III. ВОЛОТИ-ВЕЛЕТІ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ І ВОЛОС-ВЕЛЕС

Серед термінів одного кореня з іменем “Велес-Волос” В.В.Іванов та В.М.Топоров називали такий, як велет-волот, поширений у східнослов'янському фольклорі як позначення “велетня”. На жаль, зауваження вчених щодо відношення цього імені до Велеса мають розрізнений характер і не одержали форми завершених висновків /Іванов, Топоров, 1974. — С.62—63; 69, 72, 73, 98/. На наш погляд, у зв'язку з реконструкцією образу Волоса, фольклорні велети-волоти заслуговують особливої уваги, зокрема, з точки зору мотиву їхньої смерті та відповідної йому назви “волотовками”, “волотками” курганів, головним чином, в басейні Західної Двіни, в районах Полоцька й Вітебська /Шафарик, II/3/. — С.97; Алексеев, 1966. — С.58—60; Сергеева, 1988. — С.67—72/. Водночас, міфологічне походження цих персонажів і придатність пов'язаних з ними джерел безпосередньо для вивчення міфології не є цілком очевидними, оскільки у ряді класичних праць по слов'янській історії та філології зустрічається твердження, що фольклорні волоти (а також назва курганів “волотовки”) походять від етноніму “велети”, відомого у середньовіччі як назва західнослов'янського племені “велети” (вільці, лютичі) /Шафарик, I/1/. — С.93. — Прим.6; Шафарик, II/3/. — С.87—112; Нидерле, 1956. — С.115; Буслаев, 1970. — С.459; Буслаев, 1887. — С.261; Веселовский, 1906. — С.14 сл./¹.

У той же час, П.Й.Шафарик та Л.Нідерле етнонім “велет” виводять із слов'янського кореня *vel-* “великий” /Шафарик, II/3/. — С.103—104; Развитие, 1982. — С.205; Нидерле, 1956. — С.114/. Це відповідає свідченню хроніста XI ст. Адама Бременського, що лютичами — етнонім, який замінив “велетів” — називали сильних людей /Развитие, 1982. — С.205/. Але, мабуть, цей висновок більш за все суперечить думці самих прибічників походження руського “волот” від етноніма “велет”, оскільки наочно демонструє протилежне: слово “велет-волот”, яке сходить до слов'янського кореня **vel-* (з індоєвропейського **cel-*) /Іванов, Топоров, 1980. — С.24/ як позначення велетня настільки поширене, що не передбачає обов'язкового первинного зв'язку з назвою етносу. Сам П.Й.Шафарик вважав слово “Велет” (волот) спорідненим із хорватським *velikaš* — “велетень” і словенським *veljāk* — “великий (велій) муж”, “вельможа” /Шафарик, II/3/. — С.104; Афанасьев, 1868. — Т.2. — С.652/. Сюди можна додати російське “великан”, українське

“велетень” і старопольське wielot /*Соболевский*, 1926. — С.2/. Ці зіставлення самі по собі виключають пріоритетність використання слова “велет” як окремої етнічної назви². Водночас, як покажемо надалі, опинившись у статусі етноніма, термін “велет” також успадкував якісь риси своїх міфопоетичних попередників — волотів.

З волотами-велетами пов'язано багато переказів, казок і повірь, головним чином, у Білорусії, на Україні й, частково, у Росії. Велети-волоти як на Україні, так і у Білорусі (де вони часто називаються “асілки”) — це героїчні велетні, які виривали дерева, пересували гори, витоптували озера, бавились, перекидаючи один до одного величезне каміння /*Бараг*, 1963. — С.31, 32; *Лявданский*, 1926. — С.222, 253; *Легенди*, 1985. — С.160/. Загальним для цих оповідей є мотив загибелі або зникнення велетнів. На західній Україні відомі перекази про велетнів, котрі жили у горах і перетворились на скелі. Це, зокрема, відбилося у творчості І.Я.Франка. Переказана ним “Легенда про тухольського Сторожа” (“Захар Беркут”) зображує царя велетнів, озброєного чародійним молотом, якого богиня смерті Морана заклала у камінь /*Франко*, VI. — С.29—30/. У нього також зустрічаємо рядки: “Чи велет предвічний заклятий /Тут, ставши скалою застряг?” (“Бубнище”) /*Франко*, XIII. — С.102/. За іншими текстами, волоти живими пішли у землю, їхні залишки бачать у величезних кістках викопних тварин, їхніми могилами вважають кургани, які називаються “волотки”, “волотовки” тощо /*Веселовский*, 1906. — С.17—18; *СРНГ*. — V. — С.64, 65; *Иванов, Топоров*, 1980. — С.37/.

Найменування курганів “волотовки” відоме, переважно, у Білорусі, поряд з назвами “кургани”, “сопки”, “капци”. За даними Л.В.Алексеева, котрий всі ці назви картографував, термін “волотовка”, найпоширеніший в районі Полоцька, а також на північ і схід від Вітебська (118 термінів). Іноді цю назву можна зустріти і на сусідніх із Білоруссю територіях, наприклад, у Західній Смоленщині /*Алексеев*, 1966. — С.58; 58 — Прим.120; 59 — рис.10/. Зокрема, як зазначав В.І.Сизов, “волотовками” називалися кургани відомого Гньоздовського могильника під Смоленськом /*Сизов*, 1902. — С.6/. За свідченням З.М.Сергеевої, котра докладніше розглянула місцеві назви курганів на Північному Сході Білорусі, більшість насипів курганів “волотовок” має напівсферичну форму, але зустрічаються серед них також довгі й овальні /*Сергеева*, 1988. — С.69/. Наявні у них поховання відносяться до різних типів, як до обряду тілоспалення, так і тілопокладення /С.70/.

З переказами про волотів пов'язані не лише назви курганів, але і топоніми. Найдокладніший перелік топонімів із коренем “велет-волот” наведений П.Й.Шафариком /*Шафарик*. — II/3/. — С.93—97/. У Білорусі набули поширення назви сіл типу “Волотовка”, “Волотовне”, “Волотнів”, “Велетовка”. Згадуються також хутір Волотово, дорога — Волотова гребля /*Веселовский*, 1906. — С.16; *Сергеева*, 1988. — С.70/. Серед пов'язаних з цими районами назв річок можна назвати такі, як Волотовка, приток Оболи, у басейні Західної Двіни у Вітебській губернії, по якій проходив шлях “з Варяг у Греки” /*Веселовский*, 1906. — С.16; *Соболевский*, 1926. — С.9/, Велетовка — притока Устрома, у басейні Дніпра, в Смоленській губернії, річка Волота, біля села Волоти, у колишньому Смоленському воєводстві /*Соболевский*, 1926. — С.9/. Досить близько до території Білорусі проходить ріка, що впадає у р.Судогость, Чернігівської губернії, Стародубського повіту, назва якої у російській транскрипції передається як “Волотенка” /*Шафарик*. — II/3/. — С.95/.

Взагалі, як зазначав О.М.Веселовський, подібні топоніми, з прив'язаними до них переказами про волотів, поширені на значній території — від Малоросії до Сибіру /*Веселовский*, 1906. — С.14/, отже не завжди пов'язані з наявністю могил “волотовок”. Серед цих назв можна вказати “Волотове поле” під Новгородом, що згадується літописом вже під 1352 р. /НПЛ. — С.362; ПСРЛ, 1848. — Т.4. — С.62/. У грамотах князів Василя Васильовича, 1462 р., та Івана Васильовича, 1504 р. згадується Велетово (волость і село) (недалеко від Ростова і Ярославля) біля Угличева поля, у грамоті того ж Івана Васильовича, 1504 р. — Волотова (“деревня”), у Радомлі, під Дмитровським. У грамоті царів Івана та Петра Олексійовичів, 1686р., назване місто Волотковичі — між Ніжином і Глуховим /*Шафарик*. — II/3/. — С.94/. Курган Волотова могила був відомий поблизу села Большого Яковлевського, Костромської губернії /*Веселовский*, 1906. — С.18. — Прим.4/. Селу Волотово, Тамбовської губернії, згадуваному О.С.Уваровим /*Уваров*, 1873. — С.272/, відповідає Волотова могила, яку називає у цьому ж районі “Книга Большому Чертежу” (XVII ст.) /*Книга Большому Чертежу*. — С.78/. Село Волотово було у Курській губернії, Новооскольському повіті /*Брокгауз, Ефрон*. — Т.VII. — С.103/. У Лопському краї й Сибіру фіксувався топонім “Волотове городище” /*Веселовский*, 1906. — С.15/.

У свій час висловлювалась думка, що назви населених пунктів з коренем “волот” походять не від міфічних велетнів — “волотів”, а

від імен їхніх засновників. Підставою для цього висновку стало те, що “Волот” було часто вживаним власним ім'ям, про що, зокрема, свідчать документи XV ст. /Марков, 1913. — С.58/. Але, це припущення може бути виправданим лише в окремих випадках, адже кількість таких назв значна. Проти однозначності такого тлумачення свідчить також поширеність аналогічних назв річок і давніх курганів.

З іншою гіпотезою, про зв'язок цих топонімів, як і самих легендарних волотів, з племенем велетів також погодитися не можна.

У одній із своїх праць Б.О.Рибаків згадав кургани-“волотовки” як доказ відношення Волоса до загробного світу /Рыбаков, 1974. — С.17/, отже припустив етимологічний зв'язок між назвою курганів й іменем божества. Втім, очевидно, що проміжною для слів “Волос” і “волотовка” ланкою є форма “волот”. Ще О.О.Потебня зазначав, що кінцеве “т” у слові “волот” не заважає його зближенню з “волос” /Потебня, 1989. — С.262/. В.В.Іванов і В.М.Топоров, вказавши на паралелізм форм Волос/Велес/Волот/Велет, одночасно констатували належність всього циклу легенд про білоруських волотів до того ж кола, що і міф про двобій Перуна і Волоса /Иванов, Топоров, 1974. — С.63/. Причому, іноді у осилків-волотів спостерігаються риси, що зближують їх з Богом грози (озброєність залізними або кам'яними палицями, молотами тощо), а іноді — з Супротивником. Зокрема, один із таких ісполинів Зюзя, за народним повір'ям, виступав ворогом Перуна /С.98; Бараг, 1963. — С.33—35/. Гадаємо, що про первинну спорідненість волотів саме із Супротивником, Волосом, свідчить, насамперед, лінгвістична близькість їхніх імен.

Функціональна подібність волотів і Волоса, на нашу думку, проявилась, насамперед, у зв'язку як перших, так і останнього із замогильним світом. Волосу були притаманні якості божества загробного світу. Зв'язок із потойбічним світом волотів можна припустити вже із назви могил “волотовками”, “волотками”. Крім того, за народними переказами, волоти — народ, що загинув, пішов у землю /СРНГ. — V. — С.64/. До думки про зв'язок велетів-волотів з якимось іншим світом приводить характерний для деяких переказів мотив зустрічі волотів з людьми сучасними. За свідченням Є.Р.Романова, у Волотові (погост у 2-х верстах від Гомеля) існувала легенда про те, що у давнину там жили богатирі. Зникнувши у другій половині XVIII ст., вони нібито “час від часу являлись обраним щасливцям і пізніше” /Веселовский, 1906. — С.16/. Одна міщанка,

розповідаючи про свою зустріч з таким богатирем (1867—9 рр.) як цілком реальну, зазначала, що він був без зброї і шкоди їй не заподіяв, “вона бачила в цьому для себе предвіщання надзвичайного щастя” /С.16/. Загальновідома українська казка про те, як юнак-велет зустрів у полі орача з плугом і волами та приніс цю дивину показати батькові або матері /С.17—18; Савур-могила. — С.39—40/: “— Ади, мамо, які там на полі хробачки риють!” А мама казала: “Віднеси, сину, назад, там, відки-с узяв, бо то по нас будуть такі люди!” /Легенди. — С.159/. Належність велетів до минулого і, водночас, їхнє існування паралельно до сучасності може сприйматися як прояв замогильного життя. У наведених уривках простежується обережне ставлення волотів до людей, яке нагадує відношення предків до нащадків. Існували і більш конкретні уявлення про покровительство волотів людям. Так, наприклад, за даними кінця минулого століття, у селі Сидорок Рославльського повіту Смоленської губернії, на кордоні білоруської та російської етнічних територій, волот Сидір — герой місцевих переказів — вважався родоначальником мешканців села. У місцевій каплиці, до самого ХІХ ст., як священна реліквія, зберігалось велетенське полінове топорище, нібито від сокири, що йому належала /*Бараг*, 1963. — С.35/. Цікаво і те, що у дореволюційній Білорусі у деяких місцевостях на кутю “запрошували” вже згадуваного велетня Зюзю /С.33/. У аналогічних запрошеннях (зокрема — діда Мороза) бачать пережиток поминання небіжчиків /*Пропп*, 1963. — С.17/. Це підтверджує загальна “поминальна” спрямованість східнослов’янських святочних трапез /*Пропп*, 1963. — С.15—17; *Воронай*, 1991. — Т.1. — С.72—74; *Килимник*, 1993. — С.23—27/. Л.Г.Бараг вбачав у переказах про осилків-волотів зв’язок із родовим культом предків. Найважливішим доказом цього є відомості, що “у багатьох місцевостях Білорусії ще у недавній час було прийнято відправлятися на радуницю (день поминання предків) цілими сім’ями на кургани-волотовки. Розповіді про волотів-осилків були традиційними під час свята “осенніх дзедов”, також присвяченого предкам” /*Бараг*, 1963. — С.38—39/. Отже, у волотах, як фольклорних персонажах, поступово впізнається більш давнє міфологізоване уявлення про небіжчиків-предків.

Про зв’язок поняття “волот” із загробним світом і Волосом може свідчити той факт, що Волотове поле, під Новгородом, було відоме як кладовище новгородських богатирів і як місце, де, згідно з місцевими переказами, у давнину був установлений ідол Волоса /*Макарий*, 1860. — С.567—569/. З точки зору цього співвідношення

слід нагадати, що Волос, який у зображеннях Збруцького ідола займає нижній, підземний ярус /Рис.2/, представлений у вигляді велетня-силача, котрий тримає на собі земну твердь, отже сам виглядає волотом.

Варто зазначити, що В.П.Петров, розглянувши етимологічні паралелі імені “Велес” як у балтійських, так й інших індоевропейських мовах, зокрема ті, що позначають поняття, пов’язані із замоги́льним світом, зробив висновок, що ці зіставлення дозволяють

говорити про персонажне втілення первісного общинно-родового культового уявлення про померлих прабатьків. “Вони — велі́, великі, велети” /Петров, 1970. — С.67/.

Про зв’язок волотів з Волосом, але вже у функції забезпечення плодючості, свідчить позначення словами із коренем “волот” понять, пов’язаних із врожаєм, іноді — худобою /Іванов, Топоров, 1974. — С.62—63/. “Словник російських народних говірок” вміщує значну кількість матеріалів, які свідчать про поширене у Росії використання слів типу “во́лоть” або “воло́ть”, “воло́тка” у значеннях “стебло трав’янистих рослин разом із плодом, колосом”, “верх снопа”, “оберемок сіна” тощо /СРНГ. — V. — С.65—66/, чому в українській мові відповідають тер-

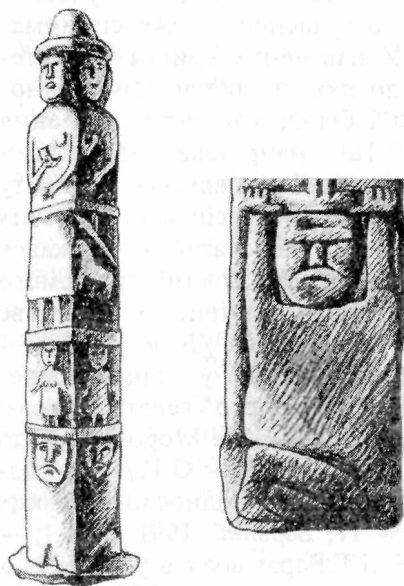


Рис.2. Збруцький ідол; Одне з трьох зображень підземного бога (Волоса) на Збруцькому ідолі

міни з таким самим значенням — “во́лот”, “воло́ток”, “во́лоть”, “во-ло́ття” /Словник. — С.732—733; Потебня, 1989. — С.262; Кримський, 1927. — С.88/. Про зв’язок слова “волот” з Волосом безпосередньо в іпостасі “скотья бога” можуть свідчити вищенаведені позначення коня в умовному білоруському лексиконі минулого століття: кінь — во́лот, кобила — волоти́ха, жеребець — волото́к, лоша — волотёнок /Романов, 1890. — С.135; Іванов, Топоров, 1974. — С.62—63/.

Прямий зв’язок врожайних термінів кореня “волот” з Волосом засвідчує хліборобський обряд “Волотка на бородку” — залишати

кілька колосків (волотей) на ниві невижатими /СРНГ. — V. — С.65/, котрий дорівнюють обряду закручування бороди Волосу — “Волосова борода” /Барсов, 1878. — С.803—804; Иванов, Топоров, 1974. — С.63; Успенский, 1982. — С.52/.

Значення “сили” і “пишності”, притаманні як врожайним, так і антропоморфним поняттям, що передаються за допомогою кореня “волот”, якимось чином пов’язані з загадковим зникненням волотів, їхнім відходом під землю. Таке парадоксальне, з сучасної точки зору, змішання понять, пов’язаних із смертю, й водночас, плодючістю, щастям зустрічається в усній народній творчості, у давньоруській літературі, а також знаходить ряд індоєвропейських паралелей.

У зв’язку з цим можна, наприклад, навести опис кривавої битви на р.Немізі 1067 р. у “Слові о полку Ігоревім”: “На Немізѣ снопы стелють головами,/ молотять чеши харалужными,/ на тоцѣ живють кладуть,/ вѣють душу отъ тѣла./ Немізѣ кровави брезѣ/ не бологомъ бяхуть посѣяни — / посѣяни костми рускихъ сыновѣ” /Слово, 1987. — С.45/.

Схожий прийом зустрічається у “Задонщині”: “... лежат трупы христианские, как стоги сена...” /Задонщина, 1980. — С.92/. У руській народній казці, коли богатир падає з коня, говориться: “пал на сырую землю что овсяный сноп!” /Афанасьев, 1985. — С.362/. Порівняння переможених або вбитих богатирів із збіжжям відповідає полісемії терміну “волот”. У свою чергу, ця особливість наведених уривків знаходить паралель у амбівалентній природі самого Волоса, який одночасно виступає і як божество замогильного світу, і як бог врожаю.

Метафоричне зображення загибелі богатирів, фактично тих же волотів, за допомогою хліборобських термінів нагадує характерне уявлення індоєвропейців про те, що принесення у жертву велетня — предка (волота) лежало в основі народження космосу і населяючих його людей. У давньоіндійському міфі “Рігведи” основою творіння стало принесення у жертву велетня (волота) Пуруші. З його черепа виникло небо, із мозку — море, з очей — сонце, з дихання — ефір, з пупка — повітряний простір, з ніг — земля. Різні частини тіла Пуруші дали також джерело кільком варнам індійського суспільства /Вейнштейн, 1909. — С.23—24/.

В ісландській міфології “будівельним матеріалом” для Всесвіту послужило тіло, принесеного богами у жертву велетня Іміра: “Имира плоть / стала землей,/ кровь его — морем,/ кости — горами,/ череп стал небом,/ а волосы — лесом./ Из век его Мидгард⁴/

людям был создан/ богами благими;/ из мозга его/ созданы были/ темные тучи” /Младшая Эдда, 1970. — С.18/.

Сліди уявлень про “жертвовність” Всесвіту зберіг духовний “Вірш про Голубину книгу” із “Збірки Кирші Данилова”. На запитання “От чего зачался наш белой свет...?” у ньому дається така відповідь: “...А и белой свет — от лица божья,/ Сонцо праведно — от очей его,/ Светел месяц — от темечка,/ Темная ночь — от затылочка...” /Кирша Данилов, 1980. — С.266/.

Отже, віра у “жертвону космогонію” була відправною точкою у світосприйманні давніх людей. Тому, не випадково, що у язичницьку добу в основі всіх починань лежало жертвопринесення. Уявленню про народження космосу внаслідок вбивства велетня-предка відповідало сподівання одержати суспільнокорисний результат шляхом ритуального вбивства людини⁵.

Про цікавий зв'язок, у архаїчних землеробських уявленнях, велетнів із померлими та благополуччям, конкретніше — врожаєм, свідчить зображення у “Пискарьовському літописці” (початку XVII ст.) заклиналих весняних обрядів, у яких 1545 р. брав участь молодий Іван Грозний: “Прииде князь великий на Коломну, и тут была у него потеха: пашню пахал вешнюю и з бояры и сеял гречиху, и инья потехи: на ходулах ходил и в саван наряжался” /Пискаревский летописец. — С.73—74/. На думку Б.О.Рибакіова, цей обряд становить єдиний аграрно-магічний комплекс: “збільшення людського зросту ходулями було пов'язане з магічним уявленням про вишину майбутнього колосся, а саван — з культом предків, котрі лежать у землі й допомагають родючості землі” /Рыбаков, 1974. — С.28/.

У цьому ритуалі наочно втілилась єдність уявлень про людину-велетня і колос, що відповідає обома головним значенням терміну “волот” — антропоморфному і аграрному. У ролі такого волота, можливо, і виступав сам Іван Грозний. Той факт, що князь, виконуючи цю роль, одягав саван, дає підстави бачити у волотах померлих предків, які нібито впливали на родючість землі.

Для того, щоби краще зрозуміти місце предків-волотів у системі міфологічних уявлень, звернемося до часово-просторової концепції хліборобів минулого, реконструйованої М.І.Костомаровим. Як писав вчений, народам Сходу, а також давнім слов'янам і германцям був знайомий поділ року всього на три частини: весну (добу сівби), літо (період зростання) та зиму (пору приготування до нової сівби), який співвідносився з трьома віхами в існуванні всього живого, у тому числі й людини: початком (народженням),

серединою (життям) і кінцем (смертю). Разом із тим, ці часові уявлення поєднувалися із просторовими — трьома світовими ярусами: небом, поверхнею землі та підземним світом. У системі цих поглядів небо мислилось як джерело всього й тому дорівнювалося весні; земля, як місце розвитку життя — літу (часу, необхідному для цього процесу), а підземний світ — зимі життєвій, тобто смерті /Костомаров, 1930. — С.209—210/⁶. Цією уявною відповідністю надр земних, куди ховають небіжчиків, зимі, мабуть, можна пояснити давньоруський звичай, незалежно від пори року, перевозити померлих на санках. Очевидно, коли Володимир Мономах звертався до нащадків, за його словами, “на далечи пути, да на санех сѣдя” /ПВЛ. — Ч.1. — С.153/, мав на думці — “наближаючись до зимі свого життя, тобто — до могили.”⁷.

Отже, зима, дорівнювана смерті, розумілась як час приготування до нової сівби. Тому, передзимова пора достиглості врожаю мала зіставлятись із старістю. За словами О.М.Афанасьєва, у Галичині вірили в існування так званого житнього діда, який мав три довгобородих голови і три вогняних язика /Афанасьев, 1869. — Т.3. — С.773. — Прим.2/. Трьохголовість цього персонажа нагадує зображення Волоса на Збруцькому ідолі. Волоса теж іноді уявляли з бородою, для якої залишали на полі кілька недожатих колосків, сприймаючи його як літню людину. Широко відомий слов'янам, як й іншим європейським народам, звичай називати останній сніп, що вивозився з поля, “дідом”, “стариком” або “бабою”, одягаючи його, відповідно, у чоловічу або жіночу одягу /С.772; Велецкая, 1978. — С.107; Фрззер, 1983. — С.376—379/. Його зерна вважали найбільш плодючими й домішували до посівних /Рыбаков, 1981. — С.425/.

Порівнюване із старістю достигле колосся — це, з одного боку, кінцевий результат минулого землеробського року (потім іде зима — “смерть”). З іншого — колосся провіщає рік наступний, адже саме воно забезпечує зерном нову сівбу (протягом “пори смерті” — зимі — готуються до неї). З цього випливає, що за язичницьким світоглядом, від старості вимагалася тільки найскоріша смерть. Вона відповідала вчасному збиранню врожаю, який, у свою чергу, дасть насіння для нової весни. Саме такі погляди, швидше всього, відбиває вже згадана літописна стаття 1024 р. про голодні заворушення в Суздальській землі. “Старая чадь” — діди, яких волхви звинувачували в тому, що вони “держать гобино” /ПВЛ. — Ч.1. — С.99/, продовжуючи своє існування, нібито затримували зростання хлібів, появу нового врожаю. Отже, їх смерть (здійснюване волхвами вбивство), навпаки, начебто мала цьому врожаю сприяти⁸.

Із сказаного можна зробити висновок, що старість, зіставлена з передзимовою достиглістю хлібів, та кінець життя разом із похованням відповідали поступовому переходу в умовну зимову пору, котрий супроводжувався переміщенням у підземний, “зимовий” світ. Зима передує повторенню річного землеробського циклу і значною мірою забезпечує долю майбутнього врожаю⁹. Таким чином, стає зрозумілою назва небіжчиків, і, передусім дідів, “волотами”¹⁰, їхнє порівняння з волоттям — колоссям. Ставши мешканцями нижнього, “зимового” світу, вони сприймалися як втілення ще нерозкритої потенції весняної прорості, помічники її розвинення і дозрівання влітку, тобто повинні були всіляко сприяти майбутньому врожаю, або ж, наче самі у ньому відроджуватись¹¹.

Отже під волотом, очевидно, розуміли небіжчика (померлого або принесеного у жертву) — посередника між общиною і замогильним світом — уявним першоджерелом врожаю, достатку.

З огляду на ідею відповідності етапів землеробського року періодам життя людини, цікаво простежити певне відношення між тими землеробськими обрядами, що пов’язані із старістю, й тими, що, навпаки, пов’язані з молодим віком. Смерть (вбивство) “старої чаді” — дідів вказує на зв’язок кінця землеробського року (жнив) з магічною роллю старості, яка через посередництво смерті — зими (приготування до сівби) передає естафету молодості — весні. На нашу думку, у вищенаведеному весняному обряді першої борозни за участю Івана Грозного особливу магічну роль мав відігравати саме молодий вік останнього. У 1545 р., коли відбувався обряд, Івану Васильовичу виповнилось 15. Цей вік на Русі вважався часом вступу у повноліття /*Владимирский-Буданов*, 1900. — С.368—369/¹². Аграрно-магічну роль 15-ліття, повноліття взагалі, доводять дані, що стосуються святкування 15-ліття у інших народів. Наприклад, у горному Дагестані, у деяких аварських селищах у день першої борозни святкувалось повноліття (п’ятнадцятиліття) хлопчиків села, котрі після проведення борозни, тут же на полі змагалися у бігу. Вважалося, що біг мав забезпечити швидкий ріст сходів. Як вважає А.Г.Булатова, “напевно, за найдавнішими магічними уявленнями..., юнаки, котрі щойно вступили у пору свого розквіту, зрілості, в цьому обряді посилювали родючість землі” /*Булатова*, 1988. — С.51—52/. Тобто, очевидно, вони відігравали таку саму роль, як Іван Грозний, виконуючи обряд першої борозни “на Коломне”.

Зв’язок обряду за участю Івана Грозного з повноліттям дозволяє зробити висновок про спеціальну “сакральну відзначеність” 15-літнього віку і по суті ставить цей ритуал у число відомих архаїці

втаємничувальних обрядів — вікових ініціацій, які знаменують перехід індивіда до лав повноправних, дорослих — шлюбно-спроможних членів архаїчного колективу /*Левинтон*, 1987/а/. — С.543/. Одягання Іваном під час обряду савану відповідає характерній для ініціацій ідеї тимчасової смерті. У цих обрядах ідея смерті й воскресіння є своєрідним релігійно-магічним виразом того факту, що той, хто втаємничується, переходячи до групи повноправних членів племені, ніби знову народжується і входить у нове життя /*Токарев*, 1990. — С.213/. Очевидно, у слов'яно-руській традиції, як і у багатьох народів світу, ініціації займали значний відрізок часу /С.209, 210/. Можна припустити, що з 15-літтям був пов'язаний лише їх завершальний етап. Початок ініціацій могли знаменувати дитячі пострижини /*Комарович*, 1960. — С.89—90; *Рабинович*, 1978/а/. — С.251; *Еремина*, 1991. — С.143—144/.

Постає питання, яким чином виконання Іваном ролі волота у всій повноті значення цього образу — людина-велетень, колос, померлий предок — пов'язане з віковими ініціаціями?

Як було вище показано, ідея волота — це своєрідна символічна єдність образів людини і рослини, що передбачала і магічний вплив людини на природу. Аграрно-магічна роль повнолітніх також вже зазначалась. Досягнення ними пори статевої зрілості не лише вважалося запорукою збереження людського складу племені /*Токарев*, 1990. — С.207/, але і добрих сходів, згодом — багатого врожаю. Можна також констатувати, що надії одноплемінників, пов'язані з повнолітнім, цього разу Іваном Грозним, фактично покладались на той порубіжний стан, в якому він знаходився як втаємничуваний, тобто — із звичайним для ритуалу ініціацій символічним тимчасовим перебуванням на тому світі. Наочним виразом цієї “смерті” було одягання Іваном савану. В такий спосіб реалізувалась вже наведена думка про “смерть, як запоруку продовження життя”, зокрема — появи нового врожаю і продовження роду людського.

Ідея смерті, що народжує, була наявна і в інших “перехідних” обрядах — родильних, весільних і поховальних /*Еремина*, 1991. — С.121/. Початкова стадія ініціацій (пострижини), напевно, примикала до родильних, а кінцева — до шлюбних обрядів. У кожен з цих “сакрально відзначених” моментів — народження, весілля, смерть — людина виступає як порубіжна (за іншою термінологією — лімінальна) істота, котра вже втратила свій звичний статус, але ще не увійшла в наступний. Ця перехідна фаза, як правило, уподібнюється смерті /С.121, 137, ін.; *Тэрнер*, 1983. —

С.169/. Справжня смерть також розглядалась як тимчасова. За стійкими народними поглядами, будь-яке немовля — це повернений на землю небіжчик /*Еремина*, 1991. — С.29; *Смирнов*, 1913. — С.263—265; *Комарович*, 1960. — С.103—104/. Ця віра у воскресіння існувала вже у мисливському суспільстві, як у поглядах на людей, так і тварин /*Петров*, 1934. — С.152—156, ін.; *Живанчевич*, 1970. — С.46; *Токарев*, 1990. — С.546—547/ і навіть припускала ймовірність їх посмертного перевтілення одне в одного /*Рыбаков*, 1981. — С.268—269; *Еремина*, 1991. — С.28/. Згодом у світогляді землеробів старе уявлення про повторне народження людини — з одного боку, і її нова залежність від сезонних змін у житті рослин — з іншого, у синтезі призвели до міфопоетичного і обрядового ототожнення людини і рослини. Цікавий приклад схожих на слов'янські вірувань наводив С.І.Смирнов: “У афінян був багатознаменний звичай: на могильний насип вони сіяли хлібне насіння, щоби побудити материнську землю знову народити на світ душу померлого” /*Смирнов*, 1913. — С.264/. Напевно, саме такі погляди лежали в основі використання врожайних символів — зерна, хліба, соломи, сіна — у східнослов'янському поховальному обряді. У східних слов'ян вмираючого кладуть на соломі, подушку, що кладеться у труну, набивають сіном. У білорусів при виносі небіжчика з хати на труну або услід труні кидають зерна жита, а на місце, де вона стояла, кладуть хліб і сіль /*Еремина*, 1991. — С.130/. Яскравим прикладом ототожнення небіжчика із збіжжям є виготовлення із соломи опудал і ляльок, котрі замінили людей, які приносились у жертву в ритуалах проводів “на той світ”. Ще на більш пізній стадії їх найчастіше заміняли звичайним снопом з антропоморфними рисами у назві й у вбранні /*Велецкая*, 1978. — С.77, 81, 89, 107, 165, 166 та ін./.

Уподібнення людини, яка знаходиться на порозі смерті, спілому хлібу відбилось і у загальновідомому образі смерті — жниці з косою (одного з персонажів святочного рядження) /С.68/. Аналогічний погляд зберегли слова пророка Ісайї, що їх використував у своїх працях Г.С.Сковорода: “Всяка плоть — сѣно” /*Сковорода*. — Т.1. — С.181; 315/, що може розумітись так: “людина смертна, як і рослина”.

Ідея “через смерть до нового народження”, що найбільш наочно проявляється в обрядах, пов'язаних із фіналом життя, була також наявна і в інших обрядах “переходу” — родильному і шлюбному. Тому, напевно, застосування у них зерна, хліба, соломи, яке зовні дуже нагадує використання цих врожайних атрибутів у обрядовості поховальній /*Еремина*, 1991. — С.128—130/, символізує одночасно і

родючість, і смерть. Це підтверджується дослідженням В.І.Єреміної, яка, розглянувши “народження — весілля — смерть” як єдиний комплекс ритуалів, дійшла висновку, що у сімейних обрядах, зокрема — у родильних і шлюбних, так само, як і у календарних, “тільки смерть виявилася здатною дати продуктивну силу життю” /С.130/. Очевидно, як і у поховальному, у даних обрядах збіжжя виступає символом лімінальної істоти. Отже, така людина — образ небіжчика — відповідає псянтяттю про волота в усій його повноті.

Функція волота, як посередника між двома світами, котрий втілює в собі уявлення про життєву силу, достаток, необхідний всьому колективу, добре простежується в обряді за участю Івана Грозного. Саме завдяки цьому обряду, розуміння образу волота може бути розширене.

Б.О.Рибаков пов’язував тут дії Івана Грозного з загально-відомою, завдяки праці Д.Д.Фрезера, центральною роллю вождів племен і царів давніх держав у заклиналих та оберігаючих обрядах /Рыбаков, 1987. — С.737; Рыбаков, 1974. — С.28/. О.П.Толочко також вважає цей обряд свідченням того, що у давньоруській язичницькій свідомості князь наділявся магією забезпечення родючості /Толочко О., 1990. — С.57/. В якому відношенні ці висновки знаходяться до вищенаведеного — про те, що Іван виступав у ролі предка— волота?

У попередній главі вже йшлося про сакральність постаті царя в архаїчному суспільстві, віру первісних людей у особливу магічну здатність царської особи забезпечувати родючість. Згідно з цими поглядами, життя і смерть царя належали колективові. Його здоров’я, міць його тіла сприймалися як фізичні характеристики самого суспільства. Вбивство монарха мислилось як засіб збереження життєздатності колективу, який від моменту смерті старого володаря починав себе асоціювати із повним сил і здоров’я його наступником¹³. “Омолодження” царського престолу сприймалося як оновлення країни.

В.Я.Пропп звернув увагу, що, за матеріалами Д.Д.Фрезера, висновок одноплемінників про магічну “імпотенцію” царя, що врешті решт ставала причиною його вбивства, знаходився у залежності від чуток про зниження його статевої потенції /Фрезер, 1983. — С.255, 257; Пропп, 1986. — С.334/. Продовжуючи висновки Д.Д.Фрезера про колишній порядок заміни царів, В.Я.Пропп, на основі аналізу мотиву престолонаслідування у казках, дійшов висновку, що найдавнішим порядком наслідування престолу був

такий, коли, вбивши старого царя, його наступник женився на його дочці (дружині). Остання фактично виступала як передавачка престолу /*Пропп*, 1986. — С.332—341/. Таким чином, в архаїчному суспільстві, в якому головним виступало магічне начало, ідеалом царя був молодий правитель — “жених”. Приймаючи висновки О.П.Толочка, що літописні статті за X ст. якоюсь мірою свідчать про знайомство з таким порядком престолонаслідування Давньої Русі /*Толочко* О., 1990. — С.60—62/, уважніше поглянемо на “коломенський” обряд за участю Івана Грозного. З точки зору уявлень про архаїчного царя, виконавець обряду знаходиться у найкращій, “найвигіднішій” для керованого ним колективу, формі — у порі юності, розквіту, які в очах підлеглих давали йому магічну силу, що впливала на родючість землі¹⁴. 15-ліття Івана, вік юнака, котрий може вступати у шлюб, говорить, що у цій особі також можемо визнати ідеального “царя”, князя-“жениха”.

Слід підкреслити, що відмінність у соціальному стані виконавців обряду першої борозни на прикладі аварського і російського, “коломенського”, не заважає визнанню того, що їхня роль була однаковою, тому що в ініціаціях на перший план виступає досягнення дійовими особами статевої зрілості, передшлюбного віку. Оскільки логічним завершенням вікових ініціацій стає весілля, нагадаємо, що на цьому етапі звичайного юнака-жениха у східнослов'янській традиції називають “князем” /*Чистов*, 1987. — С.403/. Як зазначає В.М.Топоров, кожна людина у сакрально відзначений момент (народження, весілля, смерть) є образом царя /*Топоров*, 1982. — С.20/.

Ми вже говорили, що людина у такі моменти виступала як істота порубіжна — лімінальна, що також відповідало ролі небіжчика — волота. Рахуючись з висновком В.М.Топорова, можна констатувати, що роль предка-волота, котрий вмирає, але має воскреснути, яка виконувалась людиною під час ритуалу, це — та сама роль царя, на Русі — князя. Так, наприклад, ритуальне вбивство дідів, які нібито затримують зростання хлібів, і яких ми визнали волотами, може розглядатись як відповідність вбивству престарілого царя в архаїчному суспільстві¹⁵. В такій же мірі “царським” (князівським) як і для Івана Грозного, обряд вступу в повноліття мав бути і для будь-якого 15-літнього юнака. Обидва приклади демонструють, що роль посередника між світами земним і замогильним, у якій звичайна людина виступає тільки в окремі, вузлові моменти біографії, а цар (князь у слов'ян і на Русі) майже на кожному кроці свого ритуалізованого життя — це і є фактично

роль волота. У зв'язку з цим варто зазначити, що слово “волот”, яким згідно нашого припущення, позначались предки, зустрічається і як власне ім'я царської особи, зокрема у апокрифічній літературі й духовних віршах. Так, “Повість града Єрусалима” (запис I-ї чверті XVIII ст., опублікований Ф.І.Буслаєвим) — очевидно, прообраз “Вірша про Голубину книгу” — “найбільшого” з царів називає Волотом Волотовичем /Буслаєв, 1970. — С.461, 462/. У варіанті “Вірша про Голубину книгу” Кирші Данилова фігурує цар Волотомон /Кирша Данилов, 1980. — С.264—265/. В інших редакціях вірша ім'я “Волот” замінене ім'ям історичного князя Володимира /Буслаєв, 1970. — С.455—456/¹⁶.

Відомі у Давній Русі прояви віри у сакральність особи князя, зокрема, — у благотворний вплив його смерті на суспільство, з нашої точки зору, відповідають ідеї волота. Як один із пізніх прикладів цієї віри у сакральну природу князя, котрий, на нашу думку, дорівнює уявленню про волота, можна розглядати епізод київського повстання 1147 р., коли городяни збирали кров розтерзаного натовпом і кинутого на подільському торговищі Ігоря Ольговича /Толочко А., 1992. — С.16/: “Человѣци же благовѣрнии, приходяще, взимаху отъ крове его и отъ прикрова сушаго на немъ на тѣлѣ его, на спасение себѣ и на исцѣление...” /ПСРЛ, 1843. — Т.2. — С.34/¹⁷.

Образу жертви-волота міг відповідати й Ігор Старий, котрий, ймовірно, був підданий древлянами ритуальному вбивству /Толочко О., 1990. — С.58, Толочко А., 1992. — С.17/¹⁸. У значній мірі доведеною відповідність ролі “забитого царя” можна вважати для князя Олега. Тому, напевно, у відношенні до нього таке визначення, як “волот”, також буде справедливим. Цікаво, що у свій час Ф.І.Буслаєв писав: “...як від Волота названий волотовкою курган або могила давнього героя, так і Щекавиця була волоткою для Олега Вішого” /Буслаєв, 1887. — С.263/. Тут, очевидно, позначилось відчуття дослідником подібності героїчних постатей і загадковості смерті Олега і волотів. Для князя Олега вище був виявлений зв'язок з Волосом. Таким чином, через його посередництво можна додатково аргументувати близькість волотів і Волоса.

Отже, за рядом ознак, можемо визнати подібність між волотами і Волосом. Крім лінгвістичної близькості імен¹⁹, це — відношення до світу предків, а також родючості, тобто відповідність як волотів, так і Волоса ідеї “смерть, що народжує.”

Про їхню подібність свідчить, також, зображення Волоса на Збруцькому ідолі як силача-велетня (волота). З іншого боку,

існувало уявлення, що небіжчики (гадані волоти) також тримають на собі землю. Згідно із свідченням М.О.Максимовича, на Україні небіжчикам під час поминання на кладовищі бажали “легко лежати і землю держати, а на тім світі царство небесне!” /Максимович, 1877. — Т.2. — С.480/²⁰.

Яким же чином розподілялись функції волотів і Волоса? Б.О.Рибаков припустив, що три личини Волоса на Збруцькому ідолі символізують “множинність предків” /Рибаков, 1987. — С.247/. Очевидно, образ Волоса, як бога замогильного світу, помножувався на всю сукупність предків-волотів, міфологізоване уявлення про кожного з яких, у свою чергу, виявляє риси узагальнюючого персонажа — Волоса. Отже, на якомусь рівні, волот-предок — це, фактично, той самий Волос. Можна припустити, що роль волота, яку Іван Грозний виконував “на Коломне”, одночасно вважалася і роллю Волоса. Так само, визнаний волотом Віщий Олег своєю смертю міг наслідувати якийсь міфологічний сюжет про смерть самого Волоса, існування такого сюжету спробуємо довести у наступній главі.

У зв'язку з поміченою нами подібністю, майже тотожністю, образів волота і Волоса варто вказати на цікаву паралель до наших висновків, яку зустрічаємо у польського вченого О.Брюкнера. Дослідник вважав вірною трактовку імені Велеса-Волоса як “зростання, примноження”. Порівнюючи імена “Велес” і “Велет”, він бачив у Велесі те саме, що і у Велеті — велетня, силача — Wielkoluda /Bruckner, 1985. — S.139/, що пояснюється С.Урбаньчиком як те, що О.Брюкнер як у “Велет”, так і у “Велес” приймає той же корінь, що і в wiel-e (багато), wiel-ki (великий) /S.139/*/. Крім того, О.Брюкнер, спираючись на литовські паралелі, надалі висловлював припущення, що назва “дідів” (dziadów) для предків не обов'язково була первинною, може, як і литовці, “слов'яни звали їх *welami, а їх хазяїна Велесом” /S.149/. Очевидно, цей висновок може бути перенесений на велетів-волотів.

Щодо питання про відношення предків-велетів(волотів) та Велеса до племені велетів, лютичів, то В.В.Іванов та В.М.Топоров, поза будь-яким контекстом, зазначають, що у світлі вказаного ними зв'язку термінів “волот” та “Волос” дуже важливе повідомлення, за яким велети їли своїх предків /Іванов, Топоров, 1974. — С.69/. Але вчені не пояснюють, що ці повідомлення стосуються не велетів-волотів фольклору, а одноіменного племені. Звичай вбивати, закопувати живими, або, навіть, зварили, з'їдати престарілих, був поширений у балтійських слов'ян, зокрема, у велетів /Котляревский,

1895. — С.142—150/. Письменник XI ст. Ноткер писав, що “...Велети, котрі називаються також Вільцями і живуть в Германії, не соромляться твердити, що вони з’їдають своїх батьків з більшим правом, ніж хробаки...” /С.142/. Н.М.Велецька зазначила: “функціональний зміст ритуального з’їдання предків полягає переважно у прилученні до сили предків, утриманні цієї сили у своєму середовищі” /*Велецкая*, 1978. — С.63/. Звичай розглядається дослідницею у зв’язку з відомим фольклору і, частково, літописам вбивству, відправленню “на той світ” дідів, котрі, на нашу думку, дорівнюють поняттю про волотів. Отже вбивство старих людей (волотів) відповідає віруванню племені велетів. Хоча етнонім “велети” не може сприйматися, як такий, що дав початок фольклорним або міфологічним волотам, проте відбиває якісь спільні, загальнослов’янські вірування, напевно у кінцевому результаті пов’язані з Волосом. У зв’язку з цим цікаве й те, що пізніша назва велетського племінного об’єднання — лютичі, від Люта (давніслов’янське *лютъ* — жорстокий), у сполученні з прозванням велетів вільцями — вовками /*Нидерле*, 1956. — С.115; *Развитие*, 1982. — С.339/, може бути пов’язана із таким широко відомим фольклорним позначенням тварини, як “лютий зверь”. В.В.Іванов та В.М.Топоров дійшли висновку про початковий зв’язок цього персонажа з Волосом /*Иванов, Топоров*, 1974. — С.60/.

Хоча лютичам був властивий політеїзм /*Развитие*, 1982. — С.204/, а Велес традиційно зараховується до числа богів загальнослов’янських /*Нидерле*, 1956. — С.279—280/, свідоств про його належність саме велетам-лютичам не маємо. За давніми хроніками, головним богом лютичів був Сварожич /С.282/. Проте, така форма імені, як ім’я по батькові (від Сварог), гадаємо, може приховувати і якесь інше ім’я.

Враховуючи висновки лінгвістів про близькість форм “велет-волот” та “Велес-Волос”, можна припустити, що племінна назва велетів також вказує на їх особливий зв’язок з цим божеством. При цьому, нас не повинно дивувати, що ім’я усієї етнічної спільноти співпадає з реконструйованим нами, вже для східних слов’ян, прозиванням “волотами” предків (небіжчиків) й, ширше, людей у порубіжні моменти життя. У давнину предки і живе населення виступали у нерозривній єдності, утворюючи єдиний обшинний організм /*Еремина*, 1991. — С.31; *Петров*, 1970. — С.65/. Практично, ця відмінність між живими й мертвими і “зникала” у найвідповідальніші, порубіжні моменти життя, що позначались перехідними обрядами, важливими як для окремої людини, так і

всього колективу. Саме ця єдність між предками і нащадками схиляє до думки, що назва племені — “велети”, як і пізніша — “лютичі”, може бути своєрідним патронімом, тобто, підкреслювати зв'язок з певним обожнюваним предком (на зразок Люта), Велетом, в якому, можливо, слід бачити самого Велеса (?).

Підсумком даної глави можна вважати підтвердження висновку про існування персонажів, близьких до Волоса, так званих волотів, які у казках, легендах і переказах східнослов'янських народів виступають як богатирі, титани і, водночас, зберігають деякі риси давніших міфологізованих уявлень про небіжчиків-предків. Доведення відношення терміну “волот” до магічних землеробських обрядів, у яких головні дійові особи символізували ідею “смерть, що народжує” — ритуальні вбивства престарілих людей, обряд першої борозни за участю Івана Грозного (1545 р.) — проливає світло на механізм взаємодії ідей родючості і замогильного світу у культі Волоса.

Висновок про відношення до числа волотів так званих “архаїчних царів” — князів на Русі (тут особливо показовий давній ритуал їхнього вбивства, спрямований на збереження суспільного і космічного порядку), а з іншого боку — раніше підтримана нами точка зору про відповідність сюжету смерті Віщого Олега міфологемі “забитого царя”, дозволяє віднести до числа волотів і образ Олега. Це пояснює зміст виявлених нами у “Сказанні про смерть князя Олега” атрибутів Волоса. Ідея посередництва, жертвовності й здатності до відродження пов'язаних з Волосом персонажів — волотів — у кінцевому підсумку має відбивати риси, притаманні образу самого Волоса. Додаткові аргументи на користь цього наведемо у наступній главі.

ГЛАВА IV. ПІДЗЕМНЕ БОЖЕСТВО ЗБРУЦЬКОГО ІДОЛА І ОБРЯД КЛЯТВИ З ДЕРНОМ ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ УЯВЛЕНЬ ПРО ВОЛОСА

У роботі ми вже неодноразово згадували зображення Волоса на Збруцькому ідолі /Рис.2/¹. У загальній триповерховій композиції, що відбиває давнє уявлення про троїсту вертикальну структуру Всесвіту, зображення Волоса займає найнижчий ярус, який відповідає підземному світу. Божество стоїть на колінах і головою та руками підтримує плоску землю з людьми на ній. Це зображення, з деякими відмінностями, повторюється на трьох гранях пам'ятки — передній і бокових. На четвертій — задній, поле нижнього ярусу ніяких (принаймні, виразних) зображень не має. Переконлива інтерпретація зазначеного підземного персонажа саме як Велеса-Волоса належить Б.О.Рибакову /Рыбаков, 1981. — С.427, 408. — Прим.140; Рыбаков, 1987. — С.243—244; 247/. Роблячи цей висновок, вчений спирається на дані лінгвістів, що в індоєвропейських мовах один із семантичних відтінків кореня *vel- (<*uel-) пов'язано із замогильним світом, мертвими предками, які лежать у землі /Рыбаков, 1981. — С.421, 424; Гальковский, 1916. — Т.1. — С.29—30; Иванов, Топоров, 1974. — С.71—72. Див. також: Brückner, 1985. — С.149—150; Гамкрелидзе, Иванов, 1984. — Т.2. — С.824; Петров, 1970. — С.67; Успенский, 1982. — С.56—64 та ін./ Б.О.Рибаков зазначає, що “Волос — доброзичливий бог землі, в якій спочивають предки”. Він “бережно тримає на своїх плечах площину земного простору з людьми на ньому” /Рыбаков, 1987. — С.247/.

Можна погодитися із спостереженням І.С.Винокура та Р.В.Забашти, що у порівнянні з іншими, досить статичними зображеннями, які вкривають поверхню Збруцького ідола, “титана”, тобто Волоса, відрізняє “силова напруга, внутрішня експресія”, його характер “збагачено розповідним моментом” /Винокур, Забашта, 1989. — С.71/.

Цікавою паралеллю збруцькому “держателю землі”, яка, насправді, мов би оживляє цю постать і повніше розкриває місце Волоса в системі язичницьких вірувань Давньої Русі, є обряд, яким майже до кінця минулого століття вирішувались межові суперечки селян у Росії — клятва (обхід межі) з дерном на голові. Оpubліковані в літературі матеріали про цей обряд узагальнив М.П.Павлов-Сільванський /Павлов-Сильванский, 1988. — С.46—47; 486—492/. У меншому обсязі дані про клятву з дерном зустрічаються у роботах інших дослідників /Митрополит Евгений,

1826. — С.84—88; *Макаров*, 1828. — С.195; 197—198; *Афанасьев*, 1865. — Т.1. — С.147—150; *Максимов*, 1994. — С.212—214; *Смирнов*, 1913. — С.274—276; *Brückner*, 1985. — S.144—145; *Лавров*, 1951. — С.62; *Комарович*, 1960. — С.103; *Попович*, 1985. — С.137; *Ненадавец*, 1996. — С.42—43/.

Один з таких обрядів наводив М.М.Макаров: “Поблизу Сапожка (місто Рязанської Губернії) я бачив простолюдина, який осперюючи приналежність луки, з відчаєм вирізав дернину, поклав її собі на голову й, перехрестившись, клявся перед сперечальниками та свідками, що в тому разі, коли покіс не належить йому: тоді сама мати рідна земля прикриє його на віки!” /*Макаров*, 1828. — С.197/. Г.Соколов у 1878 р. описав вирішення суперечок про межі сіножаті у Каргопольському повіті Олонецької губернії: “Трапляється, що хазяї двох суміжних пожнин, забувши граничну рису, або просто з метою захоплення частини чужої сіножаті, заведуть спір про межу. /.../ Для вирішення суперечки, в декотрих селах Каргопольського повіту вибирають у судді між собою мати сиру землю. Один із суперечників говорить іншому: “пусть рассудит нас мать сыра земля”. Якщо на це вийде згода іншого суперечника, то один з них вириває шматок дерну з землею, кладе його на голову й іде по тому місцю, де на його думку має бути справжня гранична межа покосів. Якщо при цьому той, хто несе на голові землю, при обході граничної межі й захопить край пожнини сусіда, з котрим веде суперечку, останній не ображається й добровільно віддає своєму супротивникові всю обійдену ним землю, примовляючи лише, хрестячись: “С Богом! Бери, что обошел: так рассудила нас мать сыра земля!” /*Соколов*, 1878. — С.17—18/. Останнє зауваження найцікавіше.

Найдавніше згадування клятви з дерном містить давньо-слов'янський переклад слів Григорія Богослова (XI ст.), “Беседа св.Григория Богослова об избиении града”. Переклад доповнює грецький оригінал переліком слов'янських язичницьких забобонів, серед яких називається й присяга під дерном: “... Овъ же дрънь въскроушь /викраєний. — Ю.П./ на главѣ покладая, присягоу творить...” /*Аничков*, 1914. — С.94; *Будилович*, 1875. — С.243/.

У XVI ст. Російська держава та церква, викорінюючи язичницькі вірування, прагнуть замінити ходіння з дерном на ходіння з образом — “іконне ходіння”. Проте, присутність ікони (як правило — Богородиці) лише доповнила старі язичницькі обряди з дерном /*Павлов-Сильванский*, 1988. — С.487—488; Прим.15 *. — С.488/.

Такий же обряд присяги під дерном у суперечці про межу зустрічається в одному угорському акті 1360 р.: “Хома й Михайло Хапи, роззувшись і розперезавшись й поклавши на голову скибу землі, за існуючим звичаєм клястися землею, поклялись, що та сама земля, яку вони обійшли та відвели вищевказаними межами, від перших до останніх, є земля володіння їхнього “Полянка” й до неї належить” /С.488/. Найцікавіший, з нашої точки зору, варіант присяги з дерном практикувався у Сілезії в XVI ст. Оппелньський земський статут 1562 р. наказував присягати на межах за давнім звичаєм: “селяни повинні роздягтися до сорочки, стати на коліна в ямі, виритій на один лікоть у глибину, держати на голові дерн, не мати при собі ні ножа, ні зброї, і в такий спосіб промовляти присягу” /Афанасьев, 1865. — Т.1. — С.149; Павлов-Сильванский, 1988. — С.489/. За висновком М.П.Павлова-Сильванського, обидва свідчення не відносяться ні до угорців, ні до німців. “Сілезія була здавна слов’янською землею. Угорський же акт про межі “Полянки” (Polianka) й про позов між “Михайлом і Хомою Хапами” також, напевно, стосується слов’ян (де-небудь на кордонах Чехії або Галичини)” /Павлов-Сильванский, 1988. — С.489/. Два останніх приклади, котрі свідчать про більш широке знайомство слов’ян із зазначеною клятвою, дозволили М.П.Павлову-Сильванському впевнено відкинути версію про її можливе запозичення руськими, зокрема, від скандинавів. Вчений писав, що відоме останнім символічне використання дерну значно відрізнялось від руського /С.489/. На його думку, як обряди з дерном, так і весь символізм руського давнього права не запозичені, а лише споріднені з германськими, за спільною арійською (індоевропейською, у сучасному розумінні) прабатьківщиною слов’ян і германців /С.47, 506/.

Визнаючи можливою належність обрядів з дерном вже праіндоевропейцям, не можна замовчати такого факту. Звичай обходити спірну межу з дерном на голові був також відомий і часто використовувався у Грузії /Матвеев, 1878. — С.20/. Грузини ж до числа індоевропейських народів не належать. Разом з тим, як зазначають Т.В.Гамкрелідзе та В.В.Іванов, народ, що утворював картвельську (південнокавказьку) мовну спільність (зокрема, предки грузинів) впродовж IV тис. до н.е. знаходився у тісному спілкуванні з праіндоевропейцями /Гамкрелідзе, Іванов, 1984. — Т.2. — С.890 й далі/². Можна припустити, що до числа запозичень, з того або іншого боку, належав обряд обходу межі з дерном на голові.

Таке історичне пристосування обряду з дерном до часів панування родо-племінних відносин³ відповідає визначенню його ідеологічної природи як язичницької. Язичницький характер присяги з дерном зазначається перекладом слів Григорія Богослова. На користь цього ж говорить і згадування в клятві “Матері-сирої землі”, яка вшановувалась як язичницьке божество /Смирнов, 1913. — С.262. й далі; Рыбаков, 1981. — С.599—600; Рыбаков, 1987. — С.439, 447/. Таке визначення землі, що підкреслює її генетичне злиття з людиною, було зумовлене високим ступенем залежності суспільства від природи, характерним саме для первісності. У той же час, розглядуваний обряд пов’язаний із суперечками про землю. Чи сумісні вони з нашим уявленням про родове суспільство?

Властиве для цього укладу сприйняття землі як органічного продовження самого землероба виключало існування у відношенні до неї права власності, принаймні, у звичному для нас розумінні, адже ще було відсутнє протиставлення суб’єкта права (індивідуального або колективного) об’єкту права — землі /Гуревич, 1970. — С.28, 30; Удальцова, Бессмертный, Гуревич, 1985. — С.559/. Що ж до приватної власності на землю, то вона не могла виникнути ще й тому, що сама особа суцільно поглиналась колективом — родом, общиною, великою сім’єю. У докласовому суспільстві відношення окремої людини до землі було опосередковане родовою групою, до якої ця людина належала /Гуревич, 1970. — С.28/. Земля початково була “спільною матір’ю” для всього колективу кровних родичів і символом його цілісності. Це виключало будь-які суперечки про землю. За А.Я.Гуревичем, мова про виключні права на певні простори землі не заходила доти, доки не приходили у зіткнення два колективи (племені, поселення), які претендували на одну й ту ж землю. Аналізуючи причини появи індивідуальних претензій на землю вчений зазначав: “Питання про взаємні права сусідів на землі та про розмежування цих прав, про їхнє врегулювання виникало тоді, коли зростала чисельність населення й жителям села ставало тісно, а нових угідь не вистачало” /Гуревич, 1985. — С.110/⁴.

Висновки А.Я.Гуревича стосовно європейського раннього середньовіччя багато в чому прийнятні й для більш ранніх періодів історії. Так, наприклад, причиною розселення індоєвропейців за межі первинного району проживання, де вони мешкали у сусідстві з картвелами, вважається надто велика густота населення, що склалась унаслідок неолітичної революції /Гамкрелідзе, Иванов. —

1984. — Т.2. — С.886. — Прим.1/. Тому у процесі залишення цими племенами своєї “прабатьківщини” масові земельні суперечки мали бути типовим явищем, що утворювало необмежене поле застосування для відповідних юридичних обрядів, на зразок зазначеного обходу межі з дерном.

Із сказаного випливає, що немає ніяких протиріч у поєднанні клятви Матір'ю-землею з територіальними претензіями, які виникали ще у первіснородовому суспільстві й не мали нічого спільного ні з колективною, ні приватною власністю на землю. Земля була необхідною умовою існування людства. Вона належала оброблювачам, але і останні немов би належали їй /Удальцова, *Бессмертный, Гуревич*, 1985. — С.559/.

Про довге збереження такого відношення до землі навіть у членів пізнішої, сусідської общини свідчить використання клятви з дерном у середньовіччі та новий час. Приклад цих архаїчних поглядів демонструють згадані відомості про вирішення межового спору в Каргопольському повіті Олонецької губернії останньої чверті XIX ст. Селянин прощає суперникові перехоплену ним при обході межі з дерном на голові зайву смугу, вірячи, що так розсудила сама Мати-земля. Мірою правоти індивіда, його суддею продовжує виступати вся земля, населена общиною. Отже, над почуттям господаря ще переважає родова свідомість.

Пересвідчившись в архаїчному характері клятви з дерном, можемо перейти до нашого головного завдання — розкриття її відношення до міфологічних уявлень.

Вже на перший погляд, клятва з дерном зовнішньо нагадує зображення Волоса на Збруцькому ідолі. На користь цього зближення свідчить існування варіантів обряду в Сілезії, а також, за М.П.Павловим-Сільванським, десь на кордонах колишньої Угорщини з Чехією або Галичиною, тобто не так далеко від місця знахідки ідола. Щодо сілезького варіанта, в якому присягаючий з дерном на голові стояв на колінах у виритій ямі, то він взагалі тотожний збруцьким зображенням Волоса. Цікаве також і те, що поряд із згадуванням клятви на Рязанщині, в діалектній рязанській мові зустрічається слово “велес” — повелитель, розпорядник, укажчик /Барсов, 1884. — С.354; *Иванов, Топоров*, 1974. — С.54, 74/.

Постає питання про обґрунтованість зіставлення правового обряду і рельєфів, що відбивають міфологічні уявлення. В літературі вже зазначалось, що юридичні обряди до- і ранньокласових

суспільств у своїй термінології та символіці виявляють риси, пов'язані із сферою міфології та релігії /Гуревич, 1970. — С.100—101; 112—113/. Це пояснюється тим, що “право було лише одним із аспектів єдиного недиференційованого світогляду і поведінки — аспектом, який виділяє сучасна аналітична думка, але який у реальному житті давніх людей був тісно і безпосередньо пов'язаний з їхніми космологією, віруваннями, міфом” /Гуревич, 1985. — С.106/. У свою чергу, зв'язок між правовим обрядом і міфом, очевидно, може вважатися окремим випадком загальновизнаного співвідношення міфа і обряду. За визначенням С.О.Токарева, обряд становить немов би інсценізацію міфа, а міф виступає як пояснення або обґрунтування обряду, його тлумачення /Токарев, 1988. — С.235/. Значення багатьох символів у обряді — в нашому випадку, правовому — може бути реконструйоване за даними міфології. Водночас, завдяки такій кореляції слідів міфа та змісту обряду можна знайти ланки, яких бракує в самому міфі. Це особливо цінне у вивченні міфології слов'ян, що майже не збереглася.

Зовнішня подібність клятви з дерном на голові й зображень Волоса на Збруцькому ідолі, за якою впізнається типове співвідношення між обрядом і міфом, дозволяє зробити ряд цікавих висновків: 1) Виконавець обряду — селянин — уподібнювався міфологічному персонажу — Волосу; 2) Згадувана у клятві Матисира земля, відома як язичницьке божество, мала розумітися не тільки як “мати” селянина, який присягав, але й — самого Волоса. Отже, для нього вперше вдається встановити частку родоводу; 3) Вважаючись сином Землі нарівні з людиною, Волос повинен був виступати старшим, а через це виконувати роль першопредка, яка узгоджується з його замогильною функцією; 4) Клятва з дерном на голові підтверджує думку В.М.Топорова про зв'язок Волоса із давньослов'янською соціальною організацією /Топоров, 1961. — С.31—32/. Оскільки обряд оберігає цілісність суспільства, конкретніше, общини, Волос наче захищав общинний устрій⁵.

Просторова картина Збруцького ідола, що передає уявлення про підземний, замогильний світ, дозволяє краще зрозуміти символіку обрядів з дерном і може повніше розкрити нам характер самого культу Волоса.

Ситуація, в якій знаходиться той, хто присягає з дерном на голові, може характеризуватися як порубіжна. Уважалось, що він піддає себе іспиту, який міг коштувати йому життя. Наприклад, згідно із зауваженням І.Т.Посошкова до практики обрядів з дерном

у XVIII ст., “много и того случаетца, еже отьводя землю и неправедную межу полагаая, и умирали на меже” /*Посошков*, 1937. — С.262/⁶. Коли зіставимо це із схематичною структурою космосу на Збруцькому ідолі, то побачимо, що земна площина на ній служить межею між підземним світом мертвих і наземним — живих людей. Тому, селянин, який кладе дерн на голову, ніби пересуває цю лінію, символічно опускаючись під землю. Якщо після такого “самопоховання” він все ж залишається живим — “повертається з-під землі”, то, виходить, по праву претендував на ділянку землі, а якщо вмирає, назавжди залишаючись “під дерном”, то цього права не мав. Звісно, така смерть уважалась ганебною і не могла прирівнюватись до смерті рівноправного члена суспільства, котра передбачала майбутнє “відродження” /*Еремينا*, 1991. — С.29; *Смирнов*, 1913. — С.263—265; *Комарович*, 1960. — С.103—104/. Напевно, за уявленнями сучасників, ця довічна смерть обманщика дорівнювалась втраті вільного статусу — рабству. Наприклад, у тексті договору Ігоря з греками 944 р., смерть і рабство “въ весь вѣкъ в будущий” — найтяжчі й майже тотожні кари для клятвopушників /ПВЛ. — Ч.1. — С.35, 38/. У зв’язку з цим, зазначимо, що у Давній Русі самопродаж людей у холопи, тобто — у рабство, також супроводжувалася обрядом з дерном, звідки такі терміни, як “продать /у холопи. — Ю.П./ одерень” (тобто, назавжди, навіки), “дерноватый холоп”, “дерноватая челядь” — повні, довічні раби /*Павлов-Сильванский*, 1988. — С.490—492; *Смирнов*, 1913. — С.275; *Зимин*, 1973. — С.262—263/⁷. Тут, вірогідно, йшлося не про клятву з дерном, як гадав М.П.Павлов-Сільванський /*Павлов-Сильванский*, 1988. — С.490—491/, а саме про покладення дерну на голову. Учорашній вільний общинник переходив в особисту залежність від феодала як раб /*Свердлов*, 1983. — С.164/⁸. Обряд з дерном у цьому випадку був “символом, що позначав громадянську смерть, ніби поховання похолодпльованого...” /*Яковлев*, 1943. — С.43; *Зимин*, 1973. — С.263/. Подібність цього обряду фальшивій клятві з дерном цілком очевидна — вони обидва відповідали довічному “ув’язненню” під дерном і втраті повноправності. Звідси випливає, що правдива клятва, даного разу — клятва Матір’ю-землею, навпаки, мала повноправність підтверджувати.

Повноправний статус, правоздатність члена архаїчного суспільства визначалась його належністю до родової групи /*Гуревич*, 1970. — С.116/. Тільки як член останньої він був пов’язаний із землею. Отже відношення індивіда до землі — “матері” — дорівнювалось

його зв'язку із своїм родом і символізувало всю повноту його прав, його вільний статус. Втрата зв'язку із землею, як і втрата повноправності, була рівна смерті /С.196/. Слід гадати, що у пізніший час селянин, апелюючи у клятві з дерном до Матері-землі, хоча і боровся за індивідуальну ділянку, але, за традицією, доводив свій зв'язок із ширшим і давнішим поняттям — “рідною землею”, із родом, і теж відстоював свій повноправний статус.

Про те, що в докласовому суспільстві клятву з дерном застосовували не тільки в земельних суперечках, але і як клятву взагалі, у значенні символу повноправності, честі, свідчить принципово подібний обряд, засвідчений Тітмаром Мерзебурзьким у його “Хроніці” (початок XI ст.). Тут описано затвердження мирного договору лютичами, коли обрізувалась верхівка волосся, змішувалась з травою або шматком дерну і відбувалось рукобиття /*Котляревский*, 1895. — С.198; *Brückner*, 1985. — S.145/.

Складається враження, що цей варіант клятви, зовні спрощений відносно клятви з дерном на голові, за призначенням передував їй, адже, як вже зазначалось, у своєму первинному, архаїчному розумінні доказ індивідом чи колективом права “володіти” землею рівнозначний доказу своєї рівноправності, ідентичності — самого існування.

Як різновид клятви з дерном може сприйматися цікавий обряд, що супроводжував обрання кошового отамана на Запорозькій Січі. Старі козаки по черзі підходили до новообраного й сипали йому на голову пісок або мазали маківку грязюкою, щоби, мовляв, “він не забував про своє низьке походження і не прагнув би до підвищення над усім товариством” /*Яворницький*, 1990. — Т.1. — С.167/. У даному обряді помітний зв'язок соціального стану з рідною землею і колективом. Цей приклад віддалено вказує на можливість використання подібної обрядовості при виборах голови в осередках первісного суспільства.

Про те, що клятва з дерном у слов'ян могла грати роль визначнішу, аніж у вирішенні межових суперечок, побіжно свідчать способи використання дерну в обрядовості давніх германців. Так, у скандинавів спільне проходження під дерном й подальше змішування крові з землею робило людей побратимами. Цей обряд був відомий скандинавам поряд з іншим — очисним іспитом: від землі відділяли смугу дерну і піднімали так, щоби її кінці були прикріплені до землі, а під смугою могла пройти людина, яку випробували. Особа вважалась очищеною від звинувачення, якщо дерн на неї не заваливався /*Гуревич*, 1970. — С.103; *Павлов-Сильванский*,

1988. — С.47; 489/. В обох наведених випадках статус людей поєднується з уявленням про рідну землю, а там де йдеться про побратимство, до цих понять додається ідея співдружності, колективізму⁹.

Звідси випливає, що клятва з дерном — клятва землею¹⁰, передусім, доводила не право на землю, а утверджувала чесне ім'я, рівноправність людини (це, мабуть, демонструє справжнє значення будь-якої клятви взагалі), які у первісному суспільстві визначались її зв'язком з родовим колективом, рідною землею.

З цієї точки зору цікавий висновок В.П.Петрова, що погляд на землю, як на “мати” взагалі є вже пізньою деформацією більш ранньої тотожності понять “матері // місця”, “родової общини // місця поселення (села-жила)” /Петров, 1934. — С.150. — Прим.1/. Такого висновку вчений дійшов, розглядаючи етнографічний матеріал мисливських суспільств із пережитками материнсько-родового права. За його спостереженнями, у подібному суспільстві особлива роль належала уявленню про тотожність понять “матері” й “роду”, які виступали у єдності з третім — про “материнське, народжуюче місце” /С.149—150/. “Мати-рід” розумілась як “місце” — точка у просторі, розщілина в землі, яка “випускає” на світ новонародженого і “приймає” померлого, щоби знову його народити. Це відповідало уявленню давніх людей про нерозривність індивіда з родом (матір'ю) навіть після смерті — про довічний кровний зв'язок живих, мертвих і ненароджених — предків і нащадків /С.150—152/. Напевно, такі уявлення дійсно могли з'явитися у материнсько-родовому суспільстві — у часи, коли виникнення екзогамії, власне родової організації, об'єктивно зумовило належність людини до роду своєї матері /Див.: Семенов, 1966. — С.512; Флюер-Лоббан, 1990. — С.76/. Звідси й збіг понять роду, матері й місця поселення. Тож і залежність від матері-землі, що здається суто землеробською, насправді більш глибинна і має не стільки економічні, скільки соціальні витоки.

З цього напрошується висновок, що символіка клятви з дерном, як процедури доказу повноправності, полягала у тому, що земля (рід) знову мов би народжуючи общинника зі свого лона, доводила своє материнство, а його синівство, тобто повноправне членство у роді.

Вказане положення про відповідність між обрядом і міфом схиляє до думки, що так само як і селянин в обряді, вмирати і відроджуватись мав відповідний йому міфологічний персонаж — Волос.

Розширити уявлення про значення Волоса в житті давніх слов'ян дозволяють обряди, які можна визнати аналогічними клятві з дерном на голові.

У попередній главі ми говорили, що найвиразніший приклад зв'язку ідей смерті-відродження й повноправності члена архаїчного суспільства знаходимо в обрядах первісних вікових ініціацій. Під час них втаємничуваний у своєму попередньому статусі ніби вмирав і знову народжувався, вже як повноправний член суспільства /Левинтон, 1987/а/. — С.543—544; Токарев, 1990. — С.213; Фрззер, 1983. — С.646—654/. У слов'ян, як і в багатьох інших народів світу, характер ініціацій мали пострижини /Комарович, 1960. — С.89; Еремина, 1991. — С.143—144; Рабинович, 1978/а/. — С.251/¹¹. Як традиційне введення у статус, пострижини символізували тимчасову смерть: зрізана частка волосся падає на землю, змішуючись з нею, іноді закопується /Чистов, 1987. — С.400/, мов би лишаючись замогильному світу¹². Пострижини нагадують обряд “договору лютичів”, через посередництво якого їх можна порівняти з клятвою з дерном на голові, звісно — правдивою¹³, а також із “збруцькими” зображеннями Волоса. Про його зв'язок з пострижинами свідчить співзвуччя “во л о с (волосся) — Волос”, а також те, що пострижини входили у функції волхвів, ім'я яких теж пов'язується з Волосом¹⁴.

Обряд пострижин, як і взагалі ініціації, повинен би мати міфологічне обґрунтування. Так, згідно В.Я.Проппу, те, що переживав юнак при посвяченні, відбивало міфологічні уявлення про події, які відбувалися з предком, фундатором роду /Пропп, 1986. — С.354—355/. Раніше, на основі схожості клятви з дерном (Матір'ю-землею/ і “збруцького” Волоса, ми дійшли висновку, що останній виступав предком людей, народженим Землею. Тому те, що діялось з хлопцем¹⁵ при пострижинах, чи з людиною під час клятви з дерном (опускання під землю й “відродження” з неї), мало відбуватися з Волосом у міфі¹⁶. Отже він не був постійним мешканцем підземного світу. Оскільки смерть чесної людини вважалась тимчасовою, Волос, як предок, ніби мав народжуватись, вмирати і знову воскресати в історії кожної людини. А кожного похованого небіжчика мали уявляти людиною “з дерном на голові”. Цим підтверджується зроблений нами висновок, що небіжчики виступали у ролі волотів — велетнів, які ніби тримають на собі землю¹⁷. Стадія “воскресіння”, що відповідала одержанню нового статусу (як звичайною людиною, так і князем) і, одночасно, мала магічно-аграрне осмислення, могла виглядати як в обряді за участю Івана Грозного, який виступав у ролі людини-колоса.

Виникає природне питання, чи збереглися хоча б які-небудь сліди міфа про Волоса і Землю?

Фрагменти цього міфа можуть міститись у билинах про Святогора, там, де розповідається про його передчасну смерть — в історіях про тягу земну й про те, як Святогор лягає в труну /Былины, 1986. — С.30—55/. Мабуть, у східнослов'янському фольклорі важко ще знайти твір, де сила людини так тісно пов'язувалася б із смертю і землею, відходом до неї. До думки, що саме Волос був прототипом Святогора, схиляють і деякі висновки, зроблені з приводу цих билин у літературі.

Так, зокрема, існує думка, що в образі Святогора відбився міфологічний мотив велетня-предка /Левинтон, 1987. — С.228/, котра нагадує висновки, зроблені у відношенні Волоса.

Святогор, якого “земля не держить”, в одній з билин, зміг знайти собі притулок лише на горі, на якій лежить “сам як гора” /Былины, 1986. — С.49/. Отже, як пише Ф.І.Буслаєв, гора, з якою “ніби зрісся” Святогор, виявилась сильнішою за землю. Відповідність цьому образу билинної гори філолог знаходив у санскритській назві гори: “та, що держить землю” — Бу-дара (“б” та “д” придихові), складеному з “бу” — земля й “дара” — той, що тримає, несе /Буслаев, 1887/з/. — С.43. — Прим.1/. На думку вченого, “гора, за цією назвою, уявляється мов би п'єдесталом, для якої-небудь міфічної істоти, й саме для богині землі або матері-сирої землі” /С.43/, отже, гадаємо, виконує ту ж саму функцію, що і Волос на рельєфах Збруцького ідола.

В свою чергу, Є.В.Барсов писав, що Волос був покровителем сільського господарства, подателем сил і дарунків, потрібних землеробу — і, в цьому значенні, був володарем “тяги земної”, яка дає всі земні блага /Барсов, 1878. — С.805/. Поняття “тяга земная” — точка прикладення фізичної сили в билинах про Святогора, дослідник поширює і на таємні життєві сили землі, які наповнюють конкретним змістом роль Волоса, як бога скотарів і землеробів. Коли зіставимо цей висновок із зображеннями Волоса на Збруцькому ідолі, переконаємось, що і в звичному розумінні “тяга земна” підвладна Волосу, бо він зміг підняти і вдержати землю, хоча й не стоячи на ній, що неможливо навіть для чудового велетня, а опинившись під нею. Напевно, так само сталося і з билинним Святогором. У зв'язку з цим, більшу увагу привертають не стільки варіанти билин, де Святогор гине, увійшовши у землю по коліна, скільки ті, де таке “невдале” випробування сили лише передвіщає його “ув'язнення” у труні і поховання живим /Былины, 1986. — С.30—34/.

За контекстом билин, смерть героя сприймається як безповоротна. Але, стосовно розглядених нами обрядів, це відповідало б фальшивій клятві з дерном й втраті повноправності — рабству. Тому можемо припустити, що за рамками міфологічного фрагмента, викладеного в билині, прототип Святогора (Волос?), як і селянин, який присягає з дерном по правді або хлопець, який втаємничується, й, нарешті, людина, яка йде з життя, мав воскреснути.

В.Я.Пропп, уважаючи розповіді про “переметну суму” і про труну Святогора відпочатково властивими для нього сюжетами, писав, що ці билини викликають почуття закономірності смерті Святогора /Пропп, 1955. — С.72—73/. Але, на наш погляд, вчений надто поспішно відхилив зроблені до нього спроби зіставлення епізоду із труною з міфом про Осіріса /напр., Афанасьев, 1865. — Т.1. — С.582—583/. Останній також лягає в скриню-труну, віко якої зненацька зачиняють /Фрээр, 1983. — С.340—343/¹⁸. В.Я.Пропп гадав, що “аналогія ця хибна: Осіріс, бог рослинності, лягає в труну, щоби навесні з рослинами знову воскреснути. Його смерть — смерть тимчасова. Смерть Святогора є смерть назавжди. Він іде з життя тому, що його пора пройшла” /Пропп, 1955. — С.81/. Але, чому пройшла пора повного сил Святогора?

Билини про Святогора недвозначно дають зрозуміти, що причиною його смерті, очевидно, як і волотів, якраз і є його надзвичайна сила, обтяжлива для матері-землі. Нам здається, що ця ідея відповідає російському прислів'ю — “Не старый умирает, а поспелый” /Велецкая, 1978. — С.81/, адже як бачимо на прикладі термінів із коренем “волот”, поняття сили, росту, дорідності завжди тісно пов'язані /СРНГ, — V. — С.64; Зинквичюс, 1984. — С.19/. Отже, образ Святогора може розглядатись у рамках уявлень землеробів, в яких люди уподібнюються хлібам, рослинам, і які, в свою чергу, знаходять відповідність у культі Осіріса.

Третім подібним персонажем може вважатись Велес, який також вмирав і воскресав. Загальновідомий як “скотій бог”, він відповідав за родючість і у ширшому розумінні — був божеством врожаю. Як писав давньогрецький історик I ст. до н.е. Діодор Сіцилійський, “Осірісу були присвячені священні бики Апіс і Мневіс. Всім єгиптянам було наказано вклонятися їм як богам, тому що ці тварини більше ніж усі інші допомагали першим хліборобам під час сівби й з ними пов'язані великі блага від землеробства” /Цит. за: Фрээр, 1983. — С.343/. Отже Волос і Осіріс виступали в однаковій ролі. Додатково про це свідчить те, що головні дні Волоса і святкування народження Осіріса припадали на період зимового

сонцестояння — моменту повороту природи на весну /Рыбаков, 1981. — С.428—431; Рождество, 1983. — С.424/. Список спільних рис можна продовжити. Зокрема, Осіріс, за уявленнями давніх єгиптян, тримав на собі увесь світ і виступав у тій же ролі, що і Волос на Збруцькому ідолі. Зв'язок з царями (князями), вище зазначений для Волоса, був також однією з характерних рис культу Осіріса /Редер, 1988. — С.268/. Якщо наші предки, як ми з'ясували, уподібнюючи небіжчиків Волосу, називали їх волотами, то у Єгипті, починаючи з епохи Середнього Царства, до небіжчика зверталися так, ніби він був самим богом, “Осірісом таким-то”, додаючи до цього епітет “правдивомовний”, бо ця риса, також, була притаманна Осірісу /Фрэзер, 1983. — С.344/. Правдивість уособлював і Волос, якому уподібнювалась людина, котра присягала з дерном на голові.

Отже, на основі цієї схожості можна припустити, що прообразом Святогора, історія якого нагадує фрагмент міфа про бога єгиптян, був Волос.

Для Волоса, який освячував устрій слов'янської общини, функція “забезпечення” продуктами землеробства і скотарства, необхідними для її існування, була цілком природною. Безперечно, сам суспільний уклад, всі обрядові відправлення общини в кінцевому підсумку спрямовувались на самозабезпечення її цими продуктами, принаймні, ці дії завжди враховували взаємозв'язок суспільного організму і природи. Доказом цього є, наприклад, уявлення про Мати-землю, яке, з одного боку, демонструє настільки тісну, “біологічну” залежність людини від землі, що вона уявлялась “народженою” з землі рослиною, з іншого — було показником належності до родової общинної організації. Волос, як предок людини, її образ і також дитя Матері-землі втілював власне матеріальну залежність від землі і, одночасно, правове становище людини. “Смерть і воскресіння” у світі рослин, а саме ними годуються і люди, і худоба, пов'язувались із смертю й уявним воскресінням людини, а також з цими явищами, як стадіями переходу у новий статус. Невизначеність статусу члена родової общини шкідливо впливала на всю общину і природу (космос) в цілому. І навпаки, вчасною смертю в одному статусі й воскресінням в іншому забезпечувались природні умови, сприятливі для врожаю. Так “занадто довге” життя дідів нібито затримувало зростання хлібів. Але той, хто своєчасно перейшов до рангу предків, мовби воскресав у вигляді збіжжя. Волос мав безпосереднє відношення до статусу кожної людини, порядку в общині і, водночас, до плодючості, врожайності.

Отже, зіставлення зображень Волоса на Збруцькому ідолі та клятви з дерном на голові відкриває нові риси образу Волоса, які стосуються як його міфології, так і загального значення в житті давніх слов'ян. Очевидно, існував міф, за яким, Волос виступав як вмираюче і воскресаюче божество, народжене Матір'ю-землею. Крім того, Волос мислився як предок, предтеча людства, охоронець законів суспільства і, ймовірно, бог світопорядку.

ГЛАВА V. ВІДБИТТЯ МІФА ПРО ВОЛОСА В БИЛИНІ “ВОЛХ ВСЕСЛАВОВИЧ”

1. Історичні та літературні впливи в билині

Одним із джерел для реконструкції міфології Волоса є билина “Волх Всеславович”, яка у найдавнішому й найповнішому запису дійшла до нас у складі “Збірки Кирші Данилова” /Былины, 1986. — С.56—61/¹. Головного героя билини, Волха давно вже визнано персонажем “велесова кола” /Иванов, Топоров, 1974. — С.125; Топоров, 1983. — С.55; Иванов, Топоров, 1990. — С.129/. Окрім співзвуччя імен, важливою особливістю, яка дозволяє відносити Волха до числа пов’язаних з Волосом образів, є його вміння обертатися на різних тварин і птахів, що нагадує описану “Словом о полку Ігоревім” манеру співу “Велесова онука” Бояна. Ще про відношення героя билини до Волоса може свідчити генетичний зв’язок Волха із хтонічними силами (змієм), а також його належність до сфери билинної творчості, яка, згідно з тією ж характеристикою Бояна, перебувала під покровительством Велеса.

Проте, зв’язок Волха Всеславовича з Волосом показувався авторами поверхово, а головне — без урахування неоднорідності твору, в якому читаються сліди як літературних, так й історичних впливів. Не визначивши їх, не можна відокремити міфологічний шар билини. Але, передусім, наведемо її короткий зміст за класичним варіантом Кирші Данилова /Былины, 1986. — С.57—61/.

Билина починається описом чарівного зачаття Волха: його мати “молода княжна Марфа Всеславьевна”, якимось гуляючи по садку, скочила з каменя на “лютова на змея”; він обвивається навкруг її ноги та “хоботом бьет по белу стегну”. Скоро у Києві народжується могутній богатир на ім’я “Вольх Всеславьевич”. Його поява на світ вразила усю природу: дрижить сира земля, трясеться “царство Индейское”, риба йде у морську глибину, птиця злітає високо в небеса, звірі ховаються по горах, лісах й островах. Зростаючи, Волх навчається мистецтву обертатися на різних тварин: ясного сокола, сірого вовка, гнідого тура-золоті роги. У 12 років Волх почав набирати собі дружину й набрав її за три роки. Коли Волху та його воїнам було по 15 років, у Київ прийшла звістка, що на місто збирається напасти цар Індійський. Не очікуючи приходу ворога, Волх із своїм військом вирушає війною на Індійське царство. У поході князь годує і одягає дружину полюванням: “Дружина спит, так Вольх не спит:/ Он обвернетца серым волком,/ Бегал-скакал по темным по лесам и по раменью/ А бьет он звери сохатыя,/ А и

волку, медведю спуску нет,/ А и соболи, барсы — любимои кус./ Он заицам, лисицам не брезгивал./ /.../ Он обернетца ясным соколом,/ Полетел он далече на сине море,/ И бьет он гусей, белых лебедей,/ А и серым малым уткам спуску нет” /С.58/.

Вміння обертатися на звірів і птахів Волх використовує у боротьбі проти Індійського царя. Так, перетворившись на тура, він у два стрибки дістається до Індійського царства, ставши соколом, летить у білокам'яні палати й, сидячи на віконці, вивідує таємниці ворога. Далі він “горностаєм” сновигає по підвалинах й теремах, руйнуючи збройні запаси Індійського царя, неприступні стіни фортеці долає, перетворивши себе і своїх воїнів, на “мурашиков”. Дружина Волха знищує у царстві все населення, окрім “красных девиц”. Вбивши царя Салтика Ставрұльевича, Волх займає його трон: “И тут Волх сам царем насел./ Взавши царицу Азвяковну, /А и молоду Елену Александровну,/ А и те ево дружина хоробрый/ И на тех на девицах переженилися./ А и молоды Волх тут царем насел,/ А то стали люди посацкий,/ Он злата-серебра выкатил,/ А и коней, коров табуном делил,/ А на всякова брата по сту тысячей” /С.61/.

У радянській історіографії міфологічний шар билини досить довго ігнорувався. Найчастіше билина про Волха розглядалась як така, що у тій або іншій мірі відбиває реальну історичну мінувшину. Одні вчені вбачали у билині узагальнений образ цілої епохи /В.Я.Пропп/, інші ж були схильні у ній шукати відбиття окремих подій, або фактів біографії певної історичної особи /Б.О.Рибаків/.

В.Я.Пропп, в цілому, справедливо підкреслював наявність у билині багатьох рис, які відпочатково могли бути пов'язані з первісногородовим суспільством. У загальному вигляді його висновки такі:

1. Народження Волха у билині зберігає найдавніші тотемічні уявлення східних слов'ян про тварин як предків людини і про можливість народження великого мисливця і волхва безпосередньо від батька-тварини /Пропп, 1955. — С.68/.

2. Зображений герой характерний для ідеалів первіснообщинного ладу: це — великий мисливець і чаклун, який вміє підкорювати собі природу, і в першу чергу — тварин, від яких колись залежало усе життя людини /С.69/.

3. Ворог, на якого насувається Волх, не має певного історичного обличчя. Билина відбиває не ті історичні війни, котрі вела Давня Русь, а міжплемінні сутички, набіги, початково у пошуках мисливських угідь, пізніше — у цілях угону худоби. Набій носить

хижацький характер: усе населення знищується, худоба й майно розподіляються між переможцями. Між ними ж розподіляються жінки, й переможці залишаються жити на зайнятих місцях. Волх — ватажок цього набігу не як воєначальник, а як кудесник. Його чарівна майстерність забезпечує успіх справи /С.70—72/.

4. Билина склалася задовго до утворення Київської держави. Оповідь має деяку цікавість, але вже не відповідає ідеології ні Київської держави, ні київського епосу /С.63, 67, 72/.

Вірно помічені вченим архаїчні мотиви билини все ж не можуть вважатися повністю чужими давньоруському часу. Достатньо пригадати язичництво з його вірою у перевернення, вовкулацтво, магію і чаклунство. Сам В.Я.Пропп, називаючи героя “волхвом” /С.68/, використовує термін давньоруського язичництва. Як відомо, головним недоліком розглядуваної праці В.Я.Проппа якраз і є ігнорування давньоруського історичного матеріалу /Рыбаков, 1963. — С.42—43/.

Опонуючи В.Я.Проппу та Б.М.Путилову, який його підтримав /Былины, 1958. — Т.1. — С.6/, Б.О.Рибаков писав, що “словесний “звіриний” орнамент билини про князя-чародія, типовий для Х—ХІІ ст., дослідники прийняли за ознаку такого глибокого архаїзму, котрому мало би відповідати первісне мисливське господарство неоліту” /Рыбаков, 1963. — С.97/. Сам Б.О.Рибаков вважає, що за викладеним у билині криються факти біографії князя Всеслава Брячиславовича Полоцького /С.96—98/. Підставою для такого порівняння служить ім'я по батькові билинного героя з одного боку і якості історичного Всеслава — з іншого. Згідно з літописом, “его же роди мати от вълхвованья. Матери бо родивши его, бысть ему язвѣно на главѣ его, рекоша бо волсви матери его: “Се язвено навязи на нь, да носить е до живота своего”, еже носить Всеславъ и до сего дне на собѣ; сего ради немилостивъ естъ на кровопролитѣ” /ПВЛ. — Ч.1. — С.104². Відповідно, “Слово о полку Ігоревім” характеризує Всеслава як перевертня-вовкулаку: “Скочи отъ нихъ лютымъ звѣремъ/ въ плъночи изъ Бѣлаграда.../ скочи вълкомъ/ до Немиги съ Дудутокъ./ /.../ а самъ въ ночь вълкомъ рыскаше:/ изъ Кыева дорискаше до куръ Тматороканя,/ великому Хръсови вълкомъ путь прерыскаше” /Слово, 1987. — С.45/.

Б.О.Рибаков вважає, що похід Волха на царство Індійське є зображенням згадуваного “Словом” і невідомого літопису походу Всеслава Полоцького на Тматорокань /Рыбаков, 1963. — С.97/. Водночас, завоювання героєм царства (міста) — це звичайна ситуація у світовій історії і у фольклорних творах. В останньому, можна пересвідчитися на прикладі чарівних казок /Пропп, 1986. —

С.332—341/. Тому наведений висновок Б.О.Рибакова непереконливий, хоча сама схожість Волха Всеславовича із Всеславом Полоцьким сумнівів не викликає. Складніше визначити, котрий із двох персонажів був “попередником” іншого. Якщо ж обидва герої мали спільний, наприклад, міфологічний прототип, то хто з них в хронологічному порядку стояв до нього ближче?

Здавалося б перетворення імені Всеслава на ім'я по батькові Волха і навіть його матері Марфи, вказує на вторинність билини. Але її сюжет не є безпосереднім відбиттям історичної діяльності Всеслава Полоцького, а саме волхвування і псв'язані з ним язичницькі уявлення були відомі й до Всеслава й опісля нього. Тому, не можна виключити, що ім'я по батькові — “Всеславъевич” — увійшло в билину пізніше, принаймні, не є визначальним для цього билинного сюжету. Що ж взагалі до відбиття в билинному епосі слідів біографії Всеслава Полоцького, то, як зазначив сам Б.О.Рибаков, вони читаються у найрізноманітніших билинах, зокрема присвячених таким богатирям, як Василій та Ілля Муромець, і які, на його думку, відбивають події, пов'язані з київським повстанням 1068 р. /Рыбаков, 1963. — С.85—98; Рыбаков, 1991. — С.39—40/.

Найдокладніше дослідження билини про Волха належить Р.Якобсону та М.Шефтелю. Як і Б.О.Рибаков, автори розглядають билину у комплексі із згадуваннями про Всеслава Полоцького, як літописними, так і вміщеними в “Слові о полку Ігоревім”. На їхню думку, найвірніше припущення — це те, що три оповіді сходять до одного спільного джерела — усного епосу про Всеслава, який був викликаний до життя безпосереднім враженням, справленим подвигами князя на його сучасників /Jakobson, Szefiel, 1966. — Р.338/. Одночасно, в усіх трьох творах дослідники знаходять риси міфа про перевертня, що на їхню думку, в однаковій мірі вплинув як на саму літописну історію Всеслава, так і на билинну розповідь про Волха /Р.339—353/. Міф про перевертня, пишуть вони, очевидно, набагато давніший правління Всеслава, але його “пристосування” до особи полоцького князя цілком зрозуміле. Цьому сприяли його несподівані появи й зникнення, блискавичне захоплення славного Новгорода, раптове перетворення із в'язня у київського князя, перехід від небуття до тріумфу /Р.353/. Проте, слід зазначити, що запропонована цими авторами реконструкція “давньоруського міфа” про перевертня не дає більш-менш цілісного уявлення про міфологічний сюжет й не виходить за рамки стандартної характеристики народженого в сорочці кривавого вовкулаки /Р.352—353; Путилов, 1971. — С.71/.

Б.М.Путилов, визнаючи, що у розглядений реконструкції авторами були, напевно, знайдені істотні й реальні елементи архаїчного комплексу уявлень і мотивів, які мають відношення як до билини про Волха, так і до переказів про Всеслава, водночас, вважав, що генетичний зв'язок билини з реконструйованим епосом про Всеслава лишився недоведеним і, що немає достатніх підстав бачити в образі Волха епічне зображення Всеслава Полоцького /Путилов, 1971. — С.71—72/. Вчений писав: “Риси схожості і навіть деякі збіжності між тим і другим пояснюються двома причинами: по-перше, спільною міфологічною основою, показаною Р.Якобсоном; по-друге, тенденцією до історизації, закладеною в билині. Саме ця тенденція, така типова для нашого епосу, зблизила Волха із Всеславом вже на історичному ґрунті. При цьому можна навіть припустити, що переказ про Всеслава справив вплив на конкретний характер історизації сюжету. Але сам билинний сюжет... не може бути ні пояснений фактами біографії полоцького князя, ні зведений до епічного переказу про нього. Він прийшов у київський епос з більш давньої традиції, він зберіг виразні риси тієї ранньої форми додержавного героїчного епосу, котра ледве простежується за іншими сюжетами й котра нині все ясніше відкривається перед нами завдяки порівняльним дослідженням /слов'янського епосу. — Ю.П./” /С.72/.

Таким чином, згідно з Б.М.Путиловим, існував загальнослов'янський міф, на базі якого була складена якась невідома нам першооснова билини, а пізніше незалежний від неї епічний переказ про Всеслава, котрий згодом вплинув на билину про Волха у напрямку її історизації.

Ми поділяємо думку Б.М.Путилова, що фактів біографії Всеслава у билині немає. Спільною першоосною билини, як і епосу про Всеслава, міг бути міф, хоча не виключений і вплив початкового билинного сюжету на формування самого епосу про Всеслава. В свою чергу, пізніше епос про Всеслава міг незначно вплинути і на основу билини, наслідком чого могла стати поява у героя імені по батькові — “Всеславьевич”.

Отже, при всій відмінності думок, деякі дослідники все ж схильні бачити в билині про Волха відголос міфа. Але, намагаючись зрозуміти, що саме він собою являв, не можна пройти повз ще одного спостереження дослідників билини. Окрім міфічних та історичних елементів билини, як і всього “епосу про Всеслава”, Р.Якобсон та М.Шефтель звертають увагу і на наявність у ній літературних запозичень. Головний літературний вплив на билину, вважають автори, справила так звана “Олександрія” — роман про

Олександра Македонського /*Jakobson, Szeftel, 1966. — Р.353—357/*. Відомий на Русі роман про Олександра Македонського сховався до елліністичного роману початку II—III ст. н.е. — “Олександрії” Псевдокаллистрата /*Творогов, 1979. — С.15/*. Відносно докладна розповідь про Олександра, складена за вступною частиною Хроніки Георгія Амартола, читалася у “Хронографі по великому изложению” XI ст. /*Творогов, 1975. — С.22; 55—56/*.

На подібність між билиною про Волха і “Олександрією”, не згадану ні В.Я.Проппом, ні Б.О.Рибаківим, ні Б.М.Путиловим, вказав ще в одній із своїх ранніх робіт В.Ф.Міллер. Помічені ним спільні моменти такі /*Міллер, 1877 — С.126—132/*:

1. Олександр народжений дружиною македонського царя Олімпіадою від позашлюбного зв'язку з волхвом Нектенабом, який приймає зміїну подобу. Як і народження Волха, появу на світ Олександра сповіщають грім, блискавка, землетрус¹.

2. Так само як билина зображує навчання Волха, переказ про Олександра оповідає про його книжну науку в Аристотеля й про навчання “небецкой хитрости” у волхва Нектенаба.

3. Вбивству Олександром свого справжнього батька Нектенаба, за зауваженням В.Ф.Міллера, відповідає один варіант билини, що відноситься дослідником до Волха (під назвою “Билина про Змія Горинича” записана у Сибіру С.І.Гуляєвим /*Jakobson, Szeftel, 1966. — Р.302/*), в якому богатир відразу ж після свого народження хоче вбити свого батька Змія: “На десятой-то месяц чадо провещалось./ Провещалось чадо, проговорилось./ “Ужь ты гой еси, матушка родимая!/ Не дам я тебя змею во обиду./ Когда я буду на возрасте./ На возрасте пятнадцати лет,/ /.../ Тогда-то я, матушка буду со змеем воевать! / Я заеду-то к нему в пещерочки змеиные, /.../ Поднесу его головушку к твоему дворцу” /*Міллер, 1877. — С.128/*.

4. Якщо у билині особливо підкреслюється п'ятнадцятиріччя Волха і його воїнств, то в “Олександрії” зазначається, що у 15 років Олександр здійснює свій перший подвиг — перемогу на Олімпійських іграх.

5. В.Ф.Міллер вважає, що перевернення Волха на звіра, пташку, рибу (билина “Вольга” /*Былины, 1986. — С.92/*) відбиває винахідливі мандри Олександра — його політ на птахів, випробування морської глибини тощо.

6. Подібно Волху, перевдягнений Олександр вивідує таємниці ворога.

7. Загадкове “проникнення” у билину царства Індійського може бути пояснене тільки запозиченням з “Олександрії”. Похід Волха у царство Індійське, на думку В.Ф.Міллера, являє собою поєднання

походу Олександра проти Дарія Перського й Пора Індійського. Під час останнього з походів так само, як Волх шкодить силам свого супротивника, Олександр лякає слонів, пущених на нього індійським царем.

8. І у билині, і в “Олександрії” переможні походи закінчуються одруженнями. Зокрема, багато з воїнів Олександра женяться на персиянках. Сам же Олександр проміняв бідну Македонію на багаті царства Сходу, тоді як Волх і його воїни одружуються із жінками звоєнованого царства і лишаються в ньому.

Відповідно, у цій билині В.Ф.Міллер вбачав “скоріше відголос книжних переказів про Македонського царя, аніж згадування про руського історичного князя” /Міллер, 1877. — С.132/.

Не настільки песимістичним щодо оцінки цієї билини був М.Г.Халанський. Проводячи порівняльне дослідження руського і південнослов'янського героїчних епосів, він зауважив: “Подібно до багатьох інших творів слов'янського героїчного епосу, билина про Вольгу /≠Волха. — Ю.П./ — складне творіння, результат тривалої роботи народної творчої думки. Неясні історичні спогади про Всеслава Полоцького або якогось іншого князя в ній поєднувались з одного боку із поглядами міфологічними, а з іншого прийняли забарвлення книжних переказів про Олександра Великого” /Халанський, 1892. — С.140—141/. Думку дослідника фактично підтримали Р.Якобсон та М.Шефтель, зазначивши, що було б помилкою зводити всю билину про Волха до русифікації історії про Олександра Македонського. За оцінкою вчених, давній слов'янський міф, інтернаціональна літературна модель (“Олександрія”) і місцеві історичні факти тісно переплилися в епосі про Всеслава, у рамках якого вони розглядали билину /Jakobson, Szeftel, 1966. — Р.355, 356/. Зі свого боку зауважимо, що гармонійне співіснування в билині цих трьох елементів ще раз підтверджує думку, що надзвичайна популярність переказу про македонського царя у Давній Русі⁴ пояснювалась його ідеологічною відповідністю поглядам останньої /Рыбаков, 1987. — С.638—652; Орлов, 1990. — С.105—111/. Серцевиною цих поглядів, напевно, був міф про Волоса, що, як спробуємо довести, і послужив основою билини про Волха.

2. Міф про Волоса як основа билини

На наш погляд, слід зосередити увагу на найголовнішому мотиві билини — вовкулацтві Волха як ознаці майстерного мисливця. Перевертня Волха Р.Якобсон і М.Шефтель співставляють із “подібним до звіра” Олександром. Але, якщо в описі Олександра

лише один крок до лікантропічного образу, тобто образу людиновка /*Jakobson, Szeftel*, 1966. — Р.354/, то у билині про Волха цей мотив досяг свого апогею. Саме цей мотив найяскравіше засвідчує, що образ Волха не є результатом обробки будь-якого іноземного літературного твору. Герой, якого знаходимо у постаті Волха, напівлюдина-напівтварина за походженням і образом дій — у руському фольклорі не є винятком. Зокрема, у казках зустрічаємо таких персонажів як “Іванко-Медведко” або “Медвежье Ушко” — напівлюди-напівведмеді, народжені жінками від зв’язку з ведмедями /*Афанасьев*, 1984. — Т.1. — №152; Русские сказки, 1965. — С.106—108; *Рыбаков*, 1981. — С.103—104/. Нарешті, про незалежне знайомство з цим мотивом свідчить поширене у східних слов’ян повір’я про обернення людей на вовків й самі терміни “вовкулака”, “волкодлак” тощо /*Рыбаков*, 1987. — С.729—731/.

Для нас найголовніше, що розгляд мотиву вовкулацтва може вивести на міфологічну основу билини, адже є всі підстави пов’язувати його з Волосом. Про це, наприклад, свідчить опис гри “Велесова онука” Бояна в “Слові о полку Ігоревім”, згідно з яким він мов би “растѣкашется мыслию по древу, /сѣрымъ вѣлкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы” /*Слово*, 1987. — С.26/. Ритуальним відбиттям цього мотиву можуть вважатись новорічні й масляничні перерядження у різноманітних звірів, котрі, як довів Б.О.Рыбаков, були приурочені до днів вшановування Волоса /*Рыбаков*, 1981. — С.431/. Саме у ці дні, на його думку, могли користуватися особливою популярністю билини-старини, які виконувались “велесовими онуками”.

Давньоруські уявлення про обернення людей на тварин, які відповідають “оберненню” ритуальному, за своїм походженням набагато давніші. Мотив вовкулацтва, яке допомагає успішному полюванню, пов’язується етнографами з промисловим культом первісних народів. Складовою часткою магічних дій, які в нього входили, й спрямовувались на досягнення мисливської вдачі, було рядження мисливців у шкури тварин. В основі подібних дій лежали прийоми мисливського маскування, коли мисливець імітує тварину, щоб непомітно до неї підкрастися /*Токарев*, 1990. — С.229—230; *Семенов*, 1966. — С.323—327/. Отже, “вовкулацтво” у той час виступало як засіб впливу на природу з метою одержання мисливської вдачі.

У билині про Волха мисливською майстерністю, яка досягається, насамперед, здатністю до чарівного перетворення, одноосібно володіє Волх Всеславович. Якщо погодитися із В.Я.Проппом, що билина склалася задовго до утворення Київської держави, у

первісну добу /Пропп, 1955. — С.63, 67, 72/, то у цьому образі слід би бачити первісного вождя. Як зазначалось, етнографічні дані свідчать, що влада голови первісного (архаїчного) колективу базувалася саме на вірі одноплемінників у його надзвичайні здібності щодо впливу на живу природу, тобто у його сакральність /Фрєзєр, 1983. — С.17—18; 85—92/. Очевидно, саме такою, сакральною є влада героя билини. На думку В.Я.Проппа, навіть очолюючи військовий похід, Волх більш схожий не на воєначальника, а на чаклуна /Пропп, 1955. — С.71/.

Водночас, Волх Всеславович, в якому так багато рис первісного вождя, усе ж є князем — він народжений княжною і очолює дружину. І перш, ніж віднести цей титул на рахунок модернізації якогось більш раннього “докиївського” епічного твору, очевидно, маємо поставити питання: чи міг образ “первісного вождя” бути чимось близький давньоруським людям, або ж, чи було щось спільне в образі голови первісного мисливського колективу і давньоруського князя?

З давньоруських князів лише окремі характеризуються літописом як чарівники — “віщі”. Це, як правило, — Олег, Ольга і Всеслав. Їхні “чарівні” властивості сприймаються скоріше як додатковий аксесуар, аніж атрибут князівської посади. Що ж до Волха (Вольги) Всеславовича, то і його визначають в науковій літературі як “князя-кудесника”, чим засвідчують, що у сучасному розумінні він також перевершує звичайних князів. Відповідно, ведеться пошук його спорідненості з трьома вищезазначеними князями /Грушевський, 1992. — С.72; Пропп, 1955. — С.521—522/. Д.С.Лихачов, проводячи таку ж аналогію, втім, вважає, що образ Волха (Вольги) в основному “має коріння ще в дофеодалному періоді — в тій епосі, коли, як ми знаємо, князь міг бути одночасно і жрецем, “кудесником” /Лихачев, 1953. — С.200/. Тут автор посилається на реконструйоване Б.О.Рибаківим князівське поховання в кургані Чорна Могила Х ст., в інвентарі якого були не тільки доспіхи, але й атрибути носіїв язичницького культу — турячі роги, жертвні ножі, бронзовий ідол /Лихачев, 1953. — С.200. — Прим.2; Рыбаков, 1949. — С.34/. За висновком Б.О.Рибаків, тільки в особі князя могло поєднуватись воєнне і жрецьке. Аргументуючи цю думку, вчений писав, що у багатьох слов’янських мовах слова “князь” і “жрець” (служитель культу) звучать майже однаково /Рыбаков, 1949. — С.34; Рыбаков, 1987. — С.314; 294. — Прим.2; 730/: чеські — князь — kníže, жрець — kněz; польські — князь — książę, жрець — ksiądz. Літописні перекази, що походять з IX—X ст., справді дозволяють

говорити про сакральні чинники виникнення інституту князівської влади на Русі й, таким чином, розглядати постать давньоруського князя цих часів у рамках уявлень про архаїчного царя, який дорівнює вождю первісного колективу /Толочко О., 1990. — С.51—63; *Брагинская*, 1988, — С.614/. Очевидно, для періоду попереднього утворенню Давньоруської держави та її ранньої стадії жрецька, культова функція не була прерогативою окремих князів, таких як Олег, а пізніше Всеслав, але загальноприйнятою нормою образу князя. Мабуть, на цьому етапі до князя цілком підходить характеристика архаїчного царя, що її дають Є.В.Антонова та Д.С.Раєвський. Вірне виконання царем належних йому ритуальних дій, з позиції первісної свідомості, не тільки забезпечувало всі умови для прогонування членів суспільства (зміна пір року, родючість землі тощо), але також захищало територію соціуму від зовнішньої небезпеки, підтримувало стабільність соціальної організації, тобто оберігало космічний і соціальний порядок в усіх його аспектах. Цар мов би являв собою персоніфікацію всього очолюваного ним колективу і навіть території його проживання зі всіма її матеріальними реаліями, персоніфікацію, ідентифіковану з ними в ритуально-магічному плані /Антонова, Раевский, 1984. — С.161—162/. Отже, саме сакральність, виконання ритуальних функцій, забезпечували тоді голові колективу “світську” владу.

У слушності цих висновків переконує, також, билина про Волха Всеславовича. Сама родослівна героя: мати — княжна і батько — змії, вказує на зв'язок ідей князівського і хтонічного, природного. Одержана Волхом у спадщину здібність підкорювати природу, котра проявляється у сфері полювання, — якість чаклуна, але вона робить його і князем як таким. Чарівними ловами він годує й одягає дружину і навіть власне мисливськими, або ж, що те саме, вовкулацькими прийомами оволодіває царством Індійським. Таким чином, єдність якостей волхва і князя в билині відповідає первинному погляду на князівську владу як сакральну. Ця суть влади князя проявляється у сфері ловів.

У зв'язку з цим звертає на себе увагу особлива роль полювання у житті давньоруських князів. Чи не були лови первинно пов'язані саме з їх ритуальною діяльністю?

Так, “Повчання” Володимира Мономаха — хрестоматійна ілюстрація прихильності князів до справи полювання — свідчить про більш серйозне відношення до ловів, ніж до розваги. Зокрема, Мономах пише: “А се вы повѣдаю, дѣти моя, трудъ свой, оже ся есмь тружалъ, пути дѣя и ловы с 13 лѣт” /ПВЛ. — Ч.1. — С.158/.

Лови — важлива ознака князівської гідності й разом із військими походами входять до числа “трудів” — обов’язків, а не забав.

Установлення мисливських угідь було часткою заходів, що закріплювали владу князів над територією, разом із обкладанням даниною її населення. Під 947 р. ПВЛ згадує запроваджені княгинею Ольгою повинності — “оброки и даги”, місця збирання данини — “мѣста и повосты”, а також угіддя для ловитви звірів і птахів — “ловища” й “перевѣсища”, межі яких, очевидно, визначали згадувані цим же текстом “знамяня” /С.43/. Порушення кордонів князівських мисливських володінь, навіть ненавмисне, в розпалі гонитви за звіром, могло каратись як злочин. Напевно, як таке покарання сприймалося сучасниками вбивство Люта Свеналдича князем Олегом Святославовичем Древлянським, описане під 975 р. /Рыбаков, 1963. — С.55; ПВЛ. — Ч.1. — С.53/.

“Сказание о построении града Ярославля” підкорення Ярославом Мудрим території, де пізніше закладено Ярославль, зображує як наслідок “мисливської” перемоги князем “лютого зверя” /Лебедев, 1877. — С.10/, — очевидно, ведмедя /Воронин, 1960. — С.44/.

Данина, що накладалася на підвладне населення, часто обчислювалася у мисливських трофеях — “по чѣрнѣ кунѣ” /ПВЛ. — Ч.1. — С.20/ або ж “по бѣлѣ и вѣверицѣ от дыма” /С.18/. Цей принцип зберігає навіть символічна данина горобцями і голубами, одержана княгинею Ольгою з древлян /С.42—43/.

Отже, складається враження, що як і у даній билині, на Русі Х—ХІ ст. (напевно, за давнішою традицією) зв’язок князя з підвладною територією стверджувався, передусім, через його взаємодію з її тваринним світом — найпоширенішим символом поняття “землі”. Оскільки лови мали являти собою ритуальну процедуру (встановлення або підтвердження влади над землею), то, згідно попередньо зазначеної закономірності, вони мали відповідати певному міфу. Щодо розкриття його змісту, то найперспективнішим у цьому плані джерелом уявляється билина про Волха, котра і натякає на сакральну, отже й ритуальну суть князівських ловів.

На нашу думку, “проявити” міф, що лежить в основі билини, допомагає розповідь ПВЛ про лови київського князя Всеволода Ярославовича (під 1091 р.): “... Всеволоду ловы дѣюще звѣриныя за Вышгородомъ, замѣтавшимъ тенета и кличаномъ кликнувшимъ, спаде превеликъ змий отъ небесе, и ужасошася вси людье. В се же время земля стукну, яко мнози слышаша. В се же лѣто волхвъ явился Ростовѣ, иже вскорѣ погыбе” /С.141/.



Рис.3. Падіння змія під час ловів князя Всеволода, 1091 р. (З мініатюри Радзивілівського літопису. Аркуш 123, зворот.)

На думку В.Л.Комаровича, описане явище було нічим іншим, як “падінням” метеора⁵. Подібним метеорам — “зміям” часто приписувалась роль “небесного фалоса”, а в самому їх падінні на землю бачили “космічний статевий акт”. Вчений зробив висновок, що “мисливці князя Всеволода опинились, на думку літописця, мимовільними свідками шлюбних таємниць землі й неба” /Комарович, 1960. — С.102/. В.Л.Комарович гадав, що поява волхва в Ростові й була штучно пов’язана автором літописної замітки з цією таємницею. Це відповідало спільним для багатьох давніх релігій уявленням про волхвів (жреців) як синів землі. Цей же дослідник і вказав на схожість зазначеної літописної події з обставинами народження Волха Всеславовича в билині /С.101—102/. Так, ім’я “Волх” нагадує назву язичницького жреця “волхв”, яка іноді пов’язується з “волохатістю” ритуального вбрання волхвів — шкур тварин /Иванов, Топоров, 1974. — С.54; Рыбаков, 1981. — С.424, 426/. Як у літопису, так і у билині персонаж, який вміє волхвувати, постає після відповідних дій змія. Але, зіставляючи обидві ситуації, стикаємося і з певними розбіжностями.

Якщо у наведеному тексті 1091 р. В.Л.Комарович бачить завуальоване згадування про шлюб Неба-змія й Землі, то у билині парюю змія виступає жінка — княжна. Водночас, при народженні Волха, як і у 1091 р., “подрожала сыра земля”. Більш традиційна назва землі — “Мать-сыра земля” (родюча, зрошена дощем) якраз і

передбачає її “шлюб” з Небом /*Комарович*, 1960. — С.98/. Уподібнення земної природи материнській повсюдне як у слов'ян, так й інших народів світу.

Відповідно, і жінка зіставлялась із землею, нижнім ярусом космосу. От як в російській весільній пісні описується образ світового дерева: “... в кипарисне деревце было три угодыща: /Первое угодыще — трои пчелы ярые,/ Другое угодыще — звончатые гусельщи,/ Третье-то угодыще — душа красна девица” /Цит. за: *Виноградова*, 1982. — С.104/.

У зв'язку із співставленням — “жінка-земля” — може бути пояснена давня традиція, згідно з якою, завоювання яким-небудь князем, царем князівства або царства супроводжувалось його шлюбом з дочкою або дружиною переможеного правителя⁶. По суті, з цього видно, що будь-яка цариця (царівна) або княгиня (княжна) сприймалась традицією як втілення території конкретної країни. У самій билині Волх, зайнявши престол Індійського царя, одружується із вдовою поваленого володаря, а всі його воїни — з місцевими жінками. Переможці не повертаються додому, а лишаються жити на новозайнятому місці.

Промовисту ілюстрацію поглядів на матір як землю дає повість про Олександра Македонського, поміщена в Руському Хронографі, де до образної картини народження і перших слів героя додано цікавий коментар: “Падшоу же емоу /Олександру. — Ю.П./ на землю, и абіе бысть громи велици и молнія, яко всемоу миру подвизатися. И егда родися Александръ, проплака и рече: “до 40 лѣтъ възвращоуся к тебѣ, мати”, еже есть в землю” /Русский Хронограф, 1911. — С.186—187/. Отже, мати Олександра, Олімпіада ніби дорівнювалась самій Матері-землі.

Виходячи із сказаного, мати билинного Волха, Марфу Всеславовну можна визнати олюдненим образом тієї ж таки Матері-сирої землі.

Що стосується розбіжності в характеристиці двох зміїв — билинного, на якого наступила княжна, й літописного, що впав “от небесе”, то і вона може бути усунутою. У сербській традиції збереглися пісні про Вука-Вогненного Змія, які виявляють багато спільного з епосом про Волха (Всеслава) і мають в основі, очевидно, спільний слов'янський міф /*Jakobson, Ružičić*, 1966. — Р.369—379/. Враховуючи подібність двох героїв і реконструйоване для Вука походження від вогненного, тобто, небесного змія⁷ /Р.372—373/, можна з великою часткою достовірності припустити, що прототип змія билини про Волха також був вогненным і небесним⁸.

Таким чином, доходимо висновку, що у билині “Волх Всеславович” відбився давній міф про шлюб Землі й Неба, той самий, що ніби проявив себе у 1091 р. В обох випадках унаслідок цього шлюбу з’являється (народжується) особа причетна до волхвування, з тією відмінністю, що в билині цією особою є князь-мисливець, тоді, як у літопису, згідно із спостереженням В.Л.Комаровича, нею штучно представлений ростовський волхв. Той факт, що вишгородський “змій” так само, як і змій у билині, пов’язаний з князівськими ловами, на наш погляд, показує, що поєднання літописцем відомості про падіння змія саме з появою ростовського волхва (1091 р.) не відповідає сприйняттю цього природного явища його безпосередніми свідками. Здається, що вони мали вбачати у ньому зв’язок саме із ловами. Більше того, мабуть самий факт, що це явище мало місце під час ловів, і викликав у мисливців Всеволода жах. Це було своєрідне откровення — несподівано про себе нагадав міф, що лежав у основі ритуалу князівських ловів і одночасно у основі уявлення про князівську владу. Гадаємо, лови, як найбільш наочний прояв влади князя, у найстарішому її розумінні, вважались обрядовим відбиттям міфа про шлюб Неба і Землі. СENS зв’язку цього “космічного” шлюбу саме з ловами, або ж, згідно з билиною про Волха — народженням князя-мисливця — полягав у тому, що саме цей акт передумовлює чудесну владу особи князя над природою, владу, яка і ставила його у положення лідера колективу. У літопису ж відбулася своєрідна підміна образу сакрального князя, князя-мисливця образом волхва. Адже, ступінь сакралізації постаті князя на час зображуваних подій — кінець XI ст. — мав знизитися, а головне, що з позиції офіційного літописання постать християнського володаря явно не узгоджувалась з язичницькими прикметами. Автор замітки, аби не зупиняти уваги читача на двовірстві наближених князя, відвернув її на спеціально введену у виклад типово язичницьку постать волхва, ніби натякаючи на якийсь зв’язок між його появою і падінням змія⁹.

Звісно, що уявлення про виняткове значення ловів у житті людей походить з доби мисливської первісності. Але, навряд чи це дає підстави відносити до глибокої архаїки складення билини про Волха, скажімо, як це робить В.Я.Пропп /Пропп, 1955. — С.67—72/. Ймовірніше, з мисливської доби походить попередній билині міф. У відмінних умовах господарства середньовічних слов’ян і Русі цей міф, напевно, зберігався за традицією. Відомо, що мисливські мотиви займали не останнє місце у землеробсько-скотарських віруваннях населення Давньої Русі /Афанасьев, 1865. — Т.1. — С.718 та ін.; Рыбаков, 1981. — С.426—427; Семенов, 1966. — С.440—442/.

Тим більше у питаннях пояснення витоків князівської влади, яка розглядалась народною традицією як спадщина глибокої давнини, мали свято зберігатись найархаїчніші риси.

Отже, першооснова билини про Волха, очевидно, давній слов'янський міф, говорила про народження від шлюбу Землі й Неба міфологічного героя, якому в житті відповідав князь-мисливець або "сакральний" князь. Можна також констатувати, що у традиційній свідомості давньоруського суспільства князівські лови вважались місцем, де наочно проявлялась сакральність князя, його влада над землею, природою.

Князь у ловах як ритуалі, грав не лише роль пасивну, як син "космічної" пари, але й ніби сам вступав у шлюб із Землею¹⁰, що, напевно, символізувалось здобуттям мисливських трофеїв. Підтвердження тому, що лови могли уподібнюватись шлюбу князя, знаходимо у весільному фольклорі, в якому шлюб дуже часто зіставляється із ловами¹¹. При цьому самого нареченого під час весільної процедури називають "князем", а наречену "княгинєю" /Чистов, 1987. — С.403/, яка іноді уявлялась у вигляді мисливської здобичі — куниці, лисиці тощо. Це, в свою чергу, натякає на "хтонічність" самої жінки (з одного боку — образ землі-матері, а з іншого — княжна та княгиня як символ певної країни). Додамо, що згідно з вищезазначеним, саме через шлюб відбувається прихід до влади "архаїчного" царя, відповідність якому вбачається у образі князя /Пропп, 1986. — С.332—341; Толочко О., 1990. — С.60—61/. Цікаво, що на основі "Сказания о построении града Ярославля" встановлюється зв'язок мотивів "вокняжіння" і "мисливської перемоги" князя із реальним (першим) шлюбом Ярослава Мудрого. Цей шлюб, напевно, скріплювала клятва "у Волоса", яка згадується "Сказанням" /Писаренко, 1995. — С.57/. Сам Волх Всеславович займає престол Індійського царства, одружившись із Індійською царицею, яка виступає символом території царства. Досягти мети Волху допомагає обернення — якість вправного мисливця. Отже, мисливський мотив у билині виступає в союзі із шлюбним¹².

Із сказаного робимо висновок, що князь-мисливець, ніби вступаючи в шлюб із самою Землею, доводив свою відповідність титулу. Цей обряд, відтворюючи сакральний зв'язок князя з підвладною територією — важливу передумову соціального і світового порядку — мав бути значимим для всього народу.

Впливовість князівських "ловів-шлюбу" на широкі верстви населення засвідчується використанням князівських і мисливських мотивів на весіллі. Тут цікавим здається зауваження В.М.Топорова: "Як цар — образ деміурга, так і кожна людина в сакрально

відзначений момент (народження, весілля, смерть) — образ царя, і відповідні обряди (особливо весільні) моделюють перші прецеденти (пор., напр., весільну номенклатуру і т.п.). В цьому відношенні фігура царя — це та посередня ланка, яка, пов'язуючи людину з актом творіння, космологізує її” /Топоров, 1982. — С.20/. Жених наслідує князю так, якби той був його предком, а князь, у свою чергу, символічно одружуючись із Землею, ніби виступає у ролі якогось божества (хоча роль персонажа, якому уподібнюється князь, навряд чи може бути визнана саме роллю творця — деїурга). Подібне співвідношення відбиває і “Сказание о посте” (XII—XIII ст.), де бог християнський, звертаючись до людини, твердить: “А аз — твой бог, я же — твой царь, я же — твой прадед!...” /Цит. за: Рыбаков, 1987. — С.641/. За цією єдністю персонажів мало стояти певне узагальнююче уявлення — міф.

Розглядуваний нами міф про шлюб Землі й Неба за своїм значенням виходив за межі обґрунтування обряду князівських ловів, а також походження володаря — князя і пояснював виникнення в цілому людства. Небо і Земля вважались міфічними батьками всіх людей. Так літописне “Сповідання віри” Володимира, викриваючи латинян, які нібито “землю глаголють матерію”, зазначає: “Да аще имъ есть земля мати, то отецъ имъ есть небо...” /ПВЛ. — Ч.1. — С.79/. “Ты небо — отец, ты земля — мать” — говорилося у народному заклитті /Смирнов, 1913. — С.262/. Очевидно, персонаж, який у міфі народжувався від цього союзу, був попередником людей. Гадаємо, що саме цей герой-предок і виступав міфологічним прототипом билинного князя Волха Всеславовича.

У попередній главі ми дійшли висновку, що предок людей, народжений Матір'ю-землею, це — саме Волос. Це важлива риса, що ріднить його з міфологічним прототипом Волха Всеславовича, поряд із згаданою схожістю з самим билинним Волхом — звуковою подібністю імен і зв'язком з оберненням, вовкулацтвом¹³. Слід визнати, що оскільки традиційною міфологічною парою Землі є Небо, то, напевно, батьком Волоса мало виступати якесь божество, що уособлювало небо. У зв'язку з цим не можна не відзначити, що з небесною стихією у давньоруський час пов'язувався цілий ряд богів: Род, Дажбог, Сварог, Перун, Хорс, можливо Стрибог. У пошуках імені ймовірного батька Волоса звернемось, передусім, до Рода. Віддати перевагу саме йому нас спонукає “Коментар до Євангелія” в рукопису XV— початку XVI ст. (первинно, мабуть, XII—XIII ст.), виданий М.М.Гальковським під умовною назвою “О вдуновении духа в человека”. У ньому, зокрема, мовиться: “То ти не Род, седя на воздухе мечеть на землю груди и в том ражаются

дети. /.../ Всем бо есть творец бог, а не Род" /Цит. за: Рыбаков, 1981. — С.449/. В.Л.Комарович писав, що "груды" тут слід розуміти як каміння, тобто метеори (вірніше, метеорити) і наводив цей текст, розглядаючи літописне свідчення про падіння змія 1091 р. /Комарович, 1960. — С.102/. Отже, вогненний змій, якого спостерігали за Вишгородом, міг розумітись як прояв дій Рода. Б.О.Рибаков вказував на інший семантичний відтінок слова "груды", на його думку, пов'язаний із народженням дітей більш природно: "грудие" — краплі дощу /Рыбаков, 1981. — С.450/. Але можна навести й такі слова як "град", "грудка" (шматок твердої землі), "грудень" (місяць, коли твердіє земля). Про те, що ці "груды" бога Рода могли бути метеорами, тобто мати вигляд вогнених, побічно свідчить такий термін з коренем "род" як "родиа" — блискавка /С.452/.

Певну суперечність викликає попереднє визнання Волоса предком людей, адже такі поняття, як "народ", "родина" свідчать, що в ролі предка виступав саме Род. Але, завдяки припущенню, що Род вважався батьком Волоса, гадана суперечність усувається. Вони були предками, так би мовити, не одного класу. Род виступав батьком людей і творцем світу взагалі ("природа", рос. "родник" — джерело) /С.453/. Волос же був ніби старшим із людей і, ймовірно, представляв людство на міфологічному рівні.

Близькість між Волосом і Родом засвідчується ще двома момен-тами. Для них обох відзначається зв'язок із термінами, що позначають осередок соціальної організації — з Родом пов'язують термін "род", а з Волосом — "волость" /Топоров, 1961. — С.28, 32/.

Ще одним слов'янським богом, для якого засвідчена функція батька, виступав Сварог. Імена цього бога, а також названого його сином Дажбога доповнюють поміщену в Іпатіївському літопису під 1114 р. цитату з візантійської Хроніки Іоана Малали, де у відповідному тексті згадуються Гефест і Геліос /ПВЛ. — Ч.1. — С.198; Потебня, 1989. — С.257/.

Серед кількох тлумачень ролі Сварога, напевно, найвірніша саме та, що вбачає в ньому небесне божество, оскільки його ім'я можна зіставити із санскритським "свар, сварга" — небо /Потебня, 1989. — С.259; Костомаров, 1930. — С.204; Іларіон, 1992. — С.96; Петров, 1970. — С.71—72; Рыбаков, 1981. — С.10; Рыбаков, 1987. — С.447/. Оскільки загально визнаною "дружиною" Неба в міфології виступає Земля, то можна зробити висновок, що Земля вважалася дружиною Сварога /Смирнов, 1913. — С.262—263/. Отже, Сварог, як неодмінна пара Землі, міг бути і батьком Велеса-Волоса, тому виконувати ту ж саму роль, що і Род. Точки зору про тотожність Рода і Сварога дотримується і Б.О.Рибаков, додаючи до цієї пари

ще одне, на його думку, рівнозначне божество — Стрибога /Рыбаков, 1987. — С.439—440; 443, 447, 756/. У свою чергу, за походженням від Неба і Землі, Волос може бути зіставлений із літописним сином Сварога, Дажбогом. В науці висловлювались думки про подібність і навіть тотожність двох богів /Грушевський, 1991. — Т.1. — С.320—321; Успенский, 1982. — С.91. — Прим.115/.

Ми вже говорили, що для первісного суспільства, особливо мисливського, найтісніший зв'язок між рядовим членом общини і образом міфічного предка простежено в обряді ініціації, втаємничення, який оформлював становлення повноправного члена первісного колективу. Як писав С.О.Токарев, “важливі моменти ініціації складаються із серії фізичних і моральних випробовувань, що мають привчити юнака до життя мисливця і воїна, до витривалості, твердості й дисципліни...” /Токарев, 1990. — С.209/. Під час ініціацій молодь навчають шлюбним правилам, передають священні перекази і вірування племені /С.208—209/.

Міфи, які розповідались молоді під час ініціацій, фактично були викладом біографії родового предка і, відповідно, інсценізувались втаємничуваними /Пропп, 1986. — С.354—355/. Це зауваження ще більше переконує нас у тому, що за образом билинного Волха Всеславовича стояв міфічний предок, адже ця билина також виявляє зв'язок з ідеєю повноліття. П'ятнадцятирічний вік, в якому герой завершує навчання мисливській майстерності, здобуває царство і руку цариці, отже, у перекладі на мову нетитулованих осіб — стає дорослим чоловіком, відбиває усталений у Давній Русі вік повноліття /Владимирский-Буданов, 1900. — С.368—369/¹⁴. Тому мотив 15-ліття героя в билині виглядає цілком логічно, незважаючи на те, що цей вік окремо відзначається і “Олександрією”. Вище наводився спеціальний, пов'язаний з 15-літтям язичницький обряд, але вже цілком землеробський, який виконувався юним Іваном Грозним і який також можна пов'язувати з віковими ініціаціями¹⁵.

Давньоруські обряди типу ініціацій — наприклад, пострижини, святкування 15-річчя — відповідали міфам про предка, в якому є підстави бачити саме Волоса. Тому виявлення зв'язку з ідеєю повноліття билини про Волха може доводити, що її основою також послужив міф про Волоса.

Отже, почавши з розгляду мотиву обернення, вовкулацтва, на даному етапі можемо констатувати, що у билині про Волха Всеславовича, у дуже зміненому вигляді, заховався міф про героя, народженого від шлюбу Неба і Землі. Відповідаючи обряду князівських ловів, цей міф наочно відбивав архаїчний погляд на суть влади голови архаїчного колективу як, передусім, влади над природою.

Оскільки, серед народних вірувань “князівський шар” був, так би мовити, серцевинним, то, в свою чергу, реконструйований міф виявляє зв'язок із станом кожного повноправного члена первісного колективу. Цей соціальний статус фіксувався обрядами первісних ініціацій, зв'язок Волоса з якими вже був доведений. Билина, а разом і міф про Волоса, що за нею впізнається, описує історію героя-мисливця від його чарівного народження до повноліття і шлюбу, опанування ним мисливської та воїнської науки — саме те, що проходив кожний юнак і князь на шляху до його визнання зрілим чоловіком.

Що за п'ятнадцятирічними мисливцем Волхом і “орачем” Іваном Васильовичем слід бачити одного і того ж Волоса, доводиться висновками, що Волос пройшов еволюцію від бога первісних мисливців до божества скотарів і хліборобів /Рыбаков, 1981. — С.426—427/. Мисливська іпостась Волоса підтверджує його відношення як до билини про Волха, так і до розглянутого нами міфа про полювання-шлюб.

Очевидно, відрізок шляху героя билини, логічно завершений його шлюбом, не вичерпує всієї історії його міфологічного прототипу. Наприклад, за матеріалами сербських пісень про Змія-Вогненного Вука й за однією з вищезазначених билин, герой якої також відповідає Волху, головний персонаж вбиває батька-змія /Халанский, 1892. — С.136—137/. Щоби зрозуміти суть цього вбивства, маємо звернутися до висновків про співпадання головних моментів “змійного” циклу у віруваннях і фольклорі з аналогічним циклом, присвяченим ведмедю. Для нього також характерне вбивство героєм-ведмедичем батька /Попович, 1985. — С.80/. Врахуємо й такий же зв'язок культу ведмеда з Волосом /Живанчевич, 1970. — С.46—49; Рыбаков, 1981. — С.107, 426, 431 и др., Иванов, Топоров, 1988. — С.129—130/. Відоме фольклору вбивство героєм “Медведком” свого батька Б.О.Рыбаков зіставляє з ритуальним вбивством ведмеда, дослідженням етнографами у народів Північної Євразії, Північної Америки та ін. Вбиваючи звіра, мисливці називають його “рідним”, “батьком”, “дідом”, намагаючись його всіляко задобрити /Рыбаков, 1981. — С.103—104; Васильев, 1948. — С.80, 84/. Це нагадує вбивства слов'янами предків з метою перейняття в них життєвої сили /Велецкая, 1978. — С.63—65 та ін./. Так, зафіксовані у західнослов'янського племені лютичів — нащадків якогось Люта /Див.: Соболевский, 1926. — С.2; Niederle, 1924. — S.74/, вони, здається, можуть натякати на те, що у минулому в жертву приносилась не стара людина, а якийсь “лютий звір”, під яким могли розуміти вовка, ведмеда або будь-якого іншого хижака /Сумникова, 1986. — С.75/¹⁶.

Схожі вірування, напевно, передає мотив вбивства Зміїовичем батька, якого, між іншим, билини називають саме люти м змієм. В свою чергу, така паралель доводить мисливське походження культу Волоса.

Іншим мотивом, відсутнім у билині про Волха, але наявним у міфі, є смерть самого героя, очевидно, передчасна. Цей мотив добре простежується у сербських піснях про Змія-Вука /*Jakobson, Ružičić*, 1966. — Р.378—379/. Знаходячи певну подібність між образами Волха і Олександра Македонського “Олександрії”, зазначимо, що й Олександр задалегідь знав про свою ранню смерть. Така ж інтонація страждання, вразливості героя відчувається і у рядках “Слова о полку Ігоревім” щодо Всеслава Полоцького: “Аще и вѣща душа въ дръзѣ тѣлѣ,/ нѣ часто бѣды страдаше” /Слово, 1987. — С.46/. Можливо, саме маючи на думці такий несподіваний сюжетний хід міфа або епічного переказу про героя-тріумфатора, як його раптова смерть, Боян закінчував опис “перевертня Всеслава” зловіщим натяком: “Ни хытру,/ ни горазду,/ ни птицю горазду/ суда божиа не минути” /С.46/¹⁷. Попередній висновок, що у Волосі слід бачити вмираюче і воскресаюче божество, відповідав би подібній смерті повного ще сил героя. У зв’язку із князівським титулом билинного Волха, слід відзначити, що за даними міфологій світу, мотив “вмираючого і воскресаючого божества” дуже часто пов’язаний з мотивом смерті царя /*Гринцер*, 1982. — С.548/. Нагадаємо, що “передчасно” гинуть Святогор, вологи, а також Віщий Олег.

М.Г.Халанський, який бачив певний зв’язок між билинами про Волха (Вольгу) і переказами про Олега Віщого, зупинявся на двох, на його думку, послідовних мотивах — поход Вольги (Волха) в Індійське (або якесь інше) царство та смерть Вольги /*Халанский*, 1903. — С.35—40/. Так, літописну оповідь про взяття Олегом Царгорода він розглядав у зв’язку з поетичним символом, в якому взяття міста героєм означало його сватання і одруження, що відзначалось ним же у деяких билинах про Вольгу, які завершуються шлюбом героїв із жінками звоєнованого міста /*Халанский*, 1902. — С.352—354/. Що ж до смерті Олега, то М.Г.Халанський звернув увагу на одну з билин із збірки О.Ф.Гільфердінга, в якій Вольга, як і Олег, гине з вини коня. Останній спіткнувся, стрибаючи через камінь /*Халанский*, 1903. — С.38—39; *Гильфердинг*, 1949. — Т.1. — С.110 /№2//. Отже, ці зіставлення, можливо, додатково свідчать, що за межами фрагмента міфа, представленого в билині про Волха і завершеного походом-весіллям, мала наступити несподівана смерть героя¹⁸.

Можна припустити, що відбитий в билині міф про Волоса не лише відповідав уявленню про предка і описував ритуальну поведінку князя — “володаря-жреця”, але, в якійсь мірі, і самих жреців Волоса — волхвів.

Зараз складно зрозуміти у повній мірі, як розподілялись сакральні функції між князем і волхвами напередодні хрещення Русі. Очевидно, на цей час головною тенденцією було поступове віддалення князя від маси народу, зміцнення його зв'язку з дружиною й, відповідно, з дружинним, війським культом Перуна. Напевно, паралельно з цим відбувався процес переходу майже всіх поточних культових функцій у руки стану волхвів. Раніше волхви і князі мали між собою тісний зв'язок. Так, “Сказання про смерть Олега” свідчить, що князь прислухався до порад волхва, хоча і сам був “віщим”. Навіть пізніше літопис фіксує близькість волхвів до княжого домашнього побуту, як це засвідчує стаття 1044 р., наводячи обставини народження Всеслава Полоцького /ПВЛ. — Ч.1. — С.104; Комарович, 1960. — С.100/. Цього разу, народжений під опікою волхвів князь, знову-таки сам характеризується як “віщий”. Цікаво і те, з якою легкістю в літописному тексті 1091 р. відбулася підстановка образу волхва, що ніби функціонально замінив князя-мисливця.

Мабуть, зазначене свідчить, що за межами історії Давньої Русі образи князя і волхва мають спільні витоки. Щодо князів, то їх, напевно, можна вважати одним із прикладів наведеної Д.Д.Фрезером закономірності, згідно з якою, “у багатьох частинах світу верховний правитель походить по прямій лінії від давнього мага або знахаря” /Фрезер, 1983. — С.92/. Стосовно волхвів, на наш погляд, показова та роль, яку вони відіграли у повстаннях смердів XI ст.: “У 1024 р. волхви, затвердившись у Суздалі, підняли “мятеж велик” у всьому Верхньому Поволжі; у 1071 р. два “кудесника” розпоряджались на величезному просторі від Волги на 300 км на північ до Білоозера” /Рыбаков, 1987. — С.300/. Отже, волхви виступали у ролі поводитирів озброєного народу, чим фактично наблизилися до функції самих князів, причому у найпервиннішому її розумінні, оскільки й лідерство князя, згідно з архаїчним світоглядом, базувалося саме на вірі у його видатну здібність впливу на природу.

У всякому разі, на основі даних про давньоруських волхвів, на наш погляд, можна виявити деякі риси, властиві герою реконструйованого нами міфа:

1. *Поява (народження)*. Згідно з літописом, волхви, як правило, з'являються несподівано, що відбивається самою термінологією, котра описує цю появу. За винятком двох випадків — 1071 р., коли говориться, що волхв “приде” у Київ /ПВЛ. — Ч.1. — С.116/ й

1091 р. — “явися Ростовѣ” /С.141/, звичайно використовується термін “встаща” /С.99, 117/, “всталь” /С.120/, що підкреслює раптовість цієї появи /Фроянов, 1983. — С.27/. Волхв з’являється унаслідок шлюбу Неба і Землі — падає “змий отъ небес”, “земля стукну” (1091 р.) /С.141/.

2. *Вовкулацтво*. Волхви “можуть” обертатися на різних тварин, що у ритуалах виражається одяганням шкур тварин. Напевно, на це вказує і сама назва служителів язичницького культу /Рыбаков, 1987. — С.734/. Мотив чарівничих ловів, судячи з характеристики Бояна у “Слові о полку Ігоревім”, творчість якого, напевно, генетично сходить до розряду творчості волхвів /С.351/, був близький волхвам.

3. *Двобій з небом-батьком*. Волхв вступає у боротьбу з небом, про що, можливо, свідчать такі назви волхвів, як “облакогонештен”, “облакопрогоньники”, й навіть можуть з’їдати місяць або сонце /Рыбаков, 1987. — С.296, 730; Афанасьев, 1869. — Т.3. — С.442, 527/.

4. *Шлюб із землею*. У ХІХ ст. і навіть на початку нашого століття в Росії існував звичай качати по полю священика, щоби вродився багатий врожай /Зернова, 1932. — С.24; Рабинович, 1978. — С.131—132/. На думку Б.О.Рыбакова, православні священики виконували у цьому обряді ту ритуальну роль, котра у давнину належала волхвам /Рыбаков, 1987. — С.734/. Магічний смисл обряду “качання” вчений тлумачить у зв’язку з поширенням у минулому столітті у Росії обрядом ритуального коїтусу окремих подружніх пар на зораному полі /Рыбаков, 1987. — С.733/. Отже, можна констатувати, що обряд із священиком, а колись волхвом, за своїм значенням символізував шлюб із землею і мав принести їй плідність.

5. *Смерть (зникнення) — наступна поява (?)*. Волхв (волхви), котрий несподівано з’являється (з’являються) в одному з куточків Русі, дуже скоро вбивається, як у Суздалі /ПВЛ. — Ч.1. — С.100/, Білоозері /С.119/, Новгороді /С.121/ або ж невідомо куди зникає. Так у Києві у 1071 р.: “въ едину ношъ бысть без вѣсти” /С.117/, або ж у Ростові 1091 р. “волхвъ явися Ростовѣ, иже вскорѣ погыбе” /С.141/. Отже, волхви блискавично з’являються і щезають, можливо, щоб знову десь раптово “встати”.

На наш погляд, показану на давньоруських матеріалах причетність до міфа про Волоса князів, рядових членів суспільства, а також служителів культу можна пояснити лише генетичним зв’язком образу Волоса з епохою розвитку людства, що характеризувалася відносно слабкою диференційованістю суспільних функцій, тобто — з часами панування первіснородових відносин.

ГЛАВА VI. ІДЕЯ “ДОГОВОРУ” ЯК ПРОВІДНА В КУЛЬТІ ВОЛОСА

Найважливішим з поставлених питань, напевно, залишається те, яке значення має присутність імені Волоса в текстах русько-грецьких договорів за ПВЛ 907 та 971 рр., а також, що розумілося під визначенням “скотій бог”. Цікаве й те, чому у 944 р. руські язичники присягали лише одним Перуном.

Є.В.Анічков писав, що ім'я Волоса наявне у тих текстах договорів, де нібито є додаток, що разом з князем клянуться “Русь вся”, тобто в договорах Олега 907 та Святослава 971 р. Згадку одного Перуна у договорі Ігоря 944 р. вчений пояснює відсутністю там такого додатку. Отже, гадав дослідник, Волос, на відміну від Перуна — виключно дружинно-князівського бога, був ще й богом усієї іншої Русі. При цьому термін “Русь вся” тлумачився Є.В.Анічковим досить широко. По-перше, у його розумінні, це — та частина давньоруського суспільства, яка не входила у найближче князівське оточення. На його думку, про це свідчить відновлена О.О.Шахматовим Повість про охрещення Володимира (її фрагмент, наявний у “Обычном житии св.Владимира”), яка приурочує ідола Волоса до Почайни, Подолу — тобто периферійної частини столиці. В іншому випадку про це говорить зазначене “Житием Авраамия Ростовского” знаходження кам'яного ідола Волоса у далекому від Києва Ростові. По-друге, та подробиця, що у цьому місті ідол стояв у “Чудском краю”, вказує, за Є.В.Анічковим, на деяку різноплемінність шанувальників Волоса. По-третє, у термін “Русь вся” вчений включав ту частину населення Русі, котра займалася торгівлею, оскільки, як пояснював В.О.Ключевський, слово *скоть* у той час позначало не лише “худобу”, але і “гроші”, “багатство” /Аничков, 1914. — С.311—313; 320; див.: Ключевский, 1911. — С.138/. Аргументація Є.В.Аніčkova поділяється більшістю дослідників і у наш час /Іванов, Топоров, 1965. — С.21—22; Іванов, Топоров, 1974. — С.45—46; Мартынов, 1989. — С.63/.

Однак, сама посилка Є.В.Аніčkova, зорієнтована на наявність у договорах додатку “Русь вся”, нібито пов'язаного виключно з Волосом, невірна. Передусім, буквально наведене словосполучення є тільки у тексті договору Святослава 971 р.: “... Со мною /Святославом. — Ю.П./ боляре и Русь вся...” /ПВЛ. — Ч.1. — С.52/. У переказі процедури договору 907 р., всупереч показанню Є.В.Аніčkova, слів “Русь вся” немає. З Олегом клянуться лише “мужи его” /С.25/, хоча багатоплемінний склад війська Олега,

ймовірно, і міг би розумітися як “вся Русь” /С.23—24/. Але не менш повно, того разу з дипломатичної, а не воєнної точки зору, руські язичники були представлені у 944 р., коли згадували ім’я одного язичницького бога — Перуна. Згідно з текстом договору, “сьлы и гостьє” були відряджені до Візантії від імені Ігоря, а також “от всякоя княжья и от всѣхъ людей Руския земля” /С.34—35/, або ж, як вказується трохи нижче, “от Игоря и от всѣхъ боляр и от всѣхъ людей от страны Руския...” /С.38—39/. Отже версія Є.В.Анічкова про те, що різний склад богів у текстах договорів Русі обов’язково відбивав саме різну соціальну належність тих, хто ними клявся, має бути відхилена. Тому немає підстав бачити у зазначених літописних статтях протиставлення Перуна і Волоса саме за цією ознакою.

Те, що Волос у 944 р. не згадувався, своєрідно пояснює Д.О.Мачинський, думку якого підтримав В.М.Топоров. Грунтуючись на давньочеському повір’ї, що Велес живе “за морем”, вчений писав, що цей бог згадувався у клятвах лише за межами Русі — “за морем”, коли попереду було нелегке повернення дружин додому водним шляхом. Наводячи скандинавські поетичні кеннінги корабля — “морський кінь”, “кінь щогли”, “олень моря”, “бик тштивня” — дослідник припускає, що сам Волос розумівся напівскандинавською дружиною як покровитель усієї цієї “морської худоби” — тобто кораблів, від витривалості яких залежав успіх повернення війська до Києва /Мачинский, 1981. — С.128—132; Топоров, 1983. — С.53/. Аналізуючи обставини укладення договору 944 р., Д.О.Мачинський пише, що “при спокійному перебігу переговорів і укладенні договору, основний текст якого узгоджений у Києві й у Києві ж затверджується”, Волос був непотрібен /Мачинский, 1981. — С.130/. Але, на наш погляд, зауваження про покровительство Волосом “морської худоби” надто фантастичне, адже пояснити його відсутність у тексті договору 944 р. можна простіше.

У тексті цього договору і у самому переказі про його укладення, окрім язичницького Перуна, згадується його християнський еквівалент св.Ілля. Язичницька частина укладачів договору, у тому числі й сам Ігор, присягала біля встановленого на холмі Перуна, а християнська — у соборній церкві св.Іллі, оскільки, як зазначає літописець, “мнози бо бѣша варязи хрестяни и Козарѣ” /ПВЛ. — Ч.1. — С.39/. Рівноправна репрезентованість язичницького бога і християнського святого відбивала ідеологічну дуальність, яка, на думку дослідників, склалась у часи Ігоря в середовищі киян

/Голубинский, 1901. — С.64—74; Брайчевський, 1988. — С.83—88/. Звісно, що при такій ситуації згадування ще одного язичницького бога — Волоса — порушило б цю рівноправність, паритет. Отже, якщо раніше, при Олезі, й пізніше, при Святославі, два язичницьких боги, Перун і Волос, висловлювали якісь ідеї ідеологічно цілісної (принаймні — формально) громади руського посольства, то при входженні до її середовища ідейних християн головним було рівно представити обидва елементи руського посольства, а через його посередництво і всього суспільства Давньої Русі. Тому, напевно, форма клятви 944 р., з точки зору власне язичницької ідеології, розглядатись як повноцінна не може.

За Б.О.Рибаківим, у 907 та 971 рр. Перун міг представляти дружину, а Волос купців /Рыбаков, 1981. — С.422/. Проте, як бачимо, в обох випадках Перуном і Волосом присягає усе посольство на чолі з князем. Крім того, у літописному переказі про смерть Олега вгадуються атрибути того ж Волоса.

Якщо оповідь про Олегову смерть зберігає сліди пов'язаного з Волосом міфа, то так само відношення до міфа могла мати процедурна частина договору, адже, як зазначалося, в архаїчному суспільстві право було тісно пов'язане з міфологією. Крім того, як ми переконалися, людина, приносячи клятву, й сама могла уподібнюватись Волосу й ніби відтворювати фрагмент міфа про цього бога. Тому правомірним буде поглянути на сусідство Перуна і Волоса у текстах договорів 907 та 971 рр. саме з точки зору міфології.

На перший погляд сусідство цих богів у текстах мирних договорів дивує, оскільки, за реконструкцією В.В.Іванова і В.М.Топорова, вони виступають як міфологічні антагоністи. Перун, який посідає верх світового дерева, вражає каменем свого супротивника, який знаходиться біля коренів дерева, як правило, у воді /Иванов, Топоров, 1974. — С.5—6; 85 и др./. Водночас, атрибутика суперників знаходить цікаву паралель у дипломатичній процедурі балтійських слов'ян. Згідно з розповіддю Саксона Граматика (під 1160 р.) у звичай руян було скріплювати мирний договір киданням каменя у воду /Котляревский, 1895. — С.197/. Ця паралель якоюсь мірою пояснює зміст знаходження Перуна і Волоса поряд у текстах мирних русько-грецьких договорів. Якщо напрям удару Перуна описує вертикальну структуру світу (світове дерево) і, таким чином, відповідає акту світотворення, то присутність двох богів у тексті мирного договору, очевидно, відіграє ту саму роль для суспільства — відновлює порядок у ньому.

З цієї точки зору цікава полісемія самого давньоруського слова *миръ*, наявного у текстах договорів. Воно має кілька значень (найповніше представлених у російській мові), котрі позначають як просторове, так і суспільні поняття. Це — “населений світ”, “спокійне існування” і “селянська община” /Кошеленко, 1972. — С.78; Срезневский, 1989. — Т.2. — Ч.1. — Стб.147—151/. Усі ці значення тісно взаємопов’язані. Укладення дипломатичного договору — це відкриття мирної смуги життя, перехід від деструктивності війни до впорядженості миру. Таким чином, зв’язок двох перших значень слова “мир” наочний: якщо війна — це хаос і безструктурність, то мир — порядок і структура, що повністю відповідає розумінню про мир як Всесвіт, космос (російське *мир* = українському *світ*). Поняття про мир як общину включає в себе обидва ці значення: це — певний соціальний осередок, мікрокосм, члени якого живуть у злагоді, тобто — знову таки у мирі. Розглядаючи аспект сакральності договорів, слід зауважити, що слово *мир* (слов’янське **miǣ*) одного походження з іменем індоіранського бога Мітри і джерела обох, очевидно, сягають епохи індоєвропейської спільності. При цьому вчені не виключають, що під впливом іраномовних киммеро-скіфо-сарматських культур безособова ранньослов’янська категорія “мир” могла також, частково, розвинути у напрямку її персоніфікації /Кошеленко, 1972, — С.78; Топоров, 1989. — С.43; Лелеков, 1971. — С.186—187/. Тому, хоча Мітра, як особове божество серед слов’янських богів й відсутній, на наш погляд, саме цей образ певною мірою розкриває сенс договору, миру як сакрального поняття у слов’ян.

Для народів, пов’язаних з індоіранською культурною традицією, Мітра власне і був персоніфікацією ідеї договору, як основи соціального і всесвітнього порядку. У давньоіндійській релігійній пам’ятці “Рігведі” *Mitrá* — це бог і слово, що означає “друг”, “дружній договір” /Ригведа, 1989. — С.760; Дюмезиль, 1986. — С.61; Топоров, 1988/6/. — С.157/. У давньоіранській “Авесті”, зведенні текстів зороастрійського вчення, *mitra* — “договір” та ім’я бога Міфри (Мітри) /Дюмезиль, 1986. — С.47, 59, 61; Топоров, 1988/а/. — С.154/. Згідно з текстом “Рігведи”, Мітра забезпечує злагоду між людьми: “Мітра об’єднує людей” (РВ III, 59, I) /Цит.за: Топоров, 1989. — С.47/. Роль Мітри як наглядача за виконанням договорів знайшла відображення в тому, що ним клялись під час укладення угод. Хрестоматійним прикладом таких документів став договір між мітаннійським царем Маттівазою і хеттським царем Шуппіліуліумою (XIV ст. до н.е.), знайдений у м.Богазкьой в Анатолії (Турція), в

тексті якого мітаннійський зверхник називаю Мітру першим серед богів, що мали гарантувати додержання ним договору /Топоров, 1988/а/. — С.155; Дюмезиль, 1986. — С.17—18; Елизаренкова, 1989. — С.430/. В “Авесті”, Яшті (гімні) Х, спеціально присвяченому Мітрі, пильність Мітри відносно додержання договорів підкреслюється багаторазово. Зокрема, наводиться ціннісна шкала договорів, що охороняються Мітрою, котра, крім усього, демонструє як договірні начала пронизують усі сфери людських взаємин: “Двадцятикратний договір між двома друзями... тисячократний між двома країнами...” (Ав.Х 116—117) /Хрестоматія, 1980. — Ч.2. — С.66—67/. У цьому ж Яшті говориться: “Швидких коней дає Мітра, який володіє широкими пасовищами для худоби, тим, хто не порушує договору” (Х 3) /Цит. за: Топоров, 1988/а/. — С.154—155/. Впродовж всього Яшту прозивання Мітри “пильним” обов’язково поєднується з його визначенням як “багатопасовищного”: “Мітру багатопасовищного... пильного, ми шануємо” /Хрестоматія, 1980. — Ч.2. — С.65—67/. Там же зустрічається й такий епітет Мітри, як “випрямляч ліній (кордонів)” /Топоров, 1988/а/. — С.155/, де явище соціальне — договір — переноситься на середовище проживання людей, тобто одержує просторовий вираз.

Відносно космосу Мітра є таким же богом договору, оскільки грає роль посередника між верхнім і нижнім рівнями світу, небом і землею, зовнішнім і внутрішнім простором, божественним і людським /Топоров, 1988/а/. — С.156/. Як улаштовувач природного космосу, Мітра пов’язаний із сонцем, водами, його називають “наповнювачем вод”, завдяки йому йдуть дощі, виростають рослини, що відповідає його ролі хазяїна пасовищ (Ав.Х 61) /Топоров, 1988/а/. — С.156/. Він сприймався як дарувальник благополуччя. Мітра дає достаток, жир, череди, владу, синів, життя, добре існування, дарує причетність до Арти (Х 65) /Топоров, 1988/а/. — С.156; Хрестоматія, 1980. — Ч.2. — С.66/.

В індоіранській традиції договір, що уособлюється Мітрою, співвідноситься з універсальним космічним законом (Ріта-Арта)² і з рухом сонця /Топоров, 1988/б/. — С.157—158; Топоров, 1988/а/. — С.156/, в чому відбилась уявлення про це світило як загальне джерело життя і космічного порядку /Кошеленко, 1972. — С.83,84/.

Досліджуючи витоки індоіранського культу Мітри, Г.А.Кошеленко робить висновок, що “у своєму найдавнішому шарі, що відповідає добі індоєвропейської мовної спільності (лінгвістично) і розвиненій добі первіснообщинного ладу (соціально-економічно), Міфра ще не був божеством. Це було поняття общини, її ладу,

основ, традицій. У той же час воно розглядалося і в іншому плані — як деяка сакральна сила, втілена в ньому і ще невіддільна від нього, яка створюється самими індоєвропейцями, як щось іманентно властиве їхньому способу життя і, як таке, що визначає норми поведінки в середині общини” /Кошеленко, 1972. — С.79/. Можна припустити, що в образі Мітри функція бога космічного порядку є наслідком функції бога, а раніше — самої ідеї людського суспільного устрою /Див.: Попович, 1985. — С.101/. Цьому відповідає спостереження А.Я.Гуревича, що у дохристиянському світогляді будь-який упорядкований зв'язок у світі розумівся за прикладом правовідносин, в результаті чого право розумілось як невід'ємна риса світопорядку. Для варварського суспільства “правопорядок і світопорядок — майже синоніми” /Гуревич, 1972. — С.143/. Що ж стосується власне договірних, мирних відносин між людьми, то, як показала Є.А.Шервуд, у ті часи вони будувались за взірцем родових відносин /Шервуд, 1988. — С.86—90/. Отже зв'язок людей у рід, гадаємо, відповідав ідеальному уявленню давнини про гармонію у світі, цей же принцип складав і основу становлення культу Мітри.

На думку В.М.Топорова, “немає сумнівів, що стосовно теми договору загалом, контракту слов'янські дані не поступаються індоіранським, де Мітра виступає як втілений, персоніфікований договір... Проте статус слов'янських та індоіранських даних, які відносяться до договору, помітно розрізняється. Перші пов'язані насамперед з мовним локусом, другі — з концептуально-ідеологічним” /Топоров, 1989. — С.46/. Водночас, вище наводилось кілька давньоруських сюжетів, що відповідають одному з трьох значень слова “мир” або ж трьом аспектам ідеї “договору”, кожен з яких так або інакше пов'язаний з богом Волосом. Мирні договори Русі з Візантією відбивають найпоширеніше уявлення про договір як дипломатичну угоду, композиція Збруцького ідола дає уявлення про Всесвіт, а спосіб розв'язання земельних суперечок — клятва з дерном — виявляє зв'язок з миром-общиною. Клятва “у Волоса” “Сказания о построении града Ярославля” поєднує в собі кілька аспектів суспільного договору. Волос, який санкціонував норми життя селища “Медвежий угол”, тобто — общинний договір, закликається у роль гаранта зовнішнього договору — між жителями селища і князем. Причому, якщо вірне наше припущення, цей договір був одночасно шлюбним /Писаренко, 1995. — С.57/.

Чи не свідчить все це про функції Волоса, аналогічні Мітриним? Розглянемо вказані приклади саме під цим кутом зору.

Дипломатичний договір. Як було вище зазначено, згадки Перуна і Волоса при підписанні договорів Русі й Візантії 907 та 971 рр. могли мати той же зміст, що і кидання каменя у воду руянином. Ідея договору, як фактору порядку, упорядкування світу, сама по собі розкриває справжній зміст міфа про поєдинок Перуна і Велеса. Якщо укладення миру відновлює порядок, то відповідний міф несе в собі ту ж ідею: поєдинок відтворює космічну структуру, гармонію, або ж іншими словами — договір. Отже, міфологічна боротьба Перуна і Волоса не суперечить їхньому сусідству при укладенні договорів з Візантією, а навпаки, розкриває логіку цього сусідства.

У зв'язку із символікою договору і міфом, що за ним стоїть, звернемо увагу на те, що, згідно з реконструкцією В.В.Іванова і В.М.Топорова, поєдинок Перуна і Волоса відбувається через володіння худоною /Іванов, Топоров, 1974. — С.38—45/. Волос же в літописній передачі текстів договорів визначається як “скотій бог”^{2а}. Це визначення Волоса знаходить паралель з функцією авестійського Мітри — дарувати коней тому, хто не порушує договір. З сучасної точки зору, раціональність цієї характеристики Мітри пояснюється при погляді на нього як на уособлення суспільного миру, котрий знаходить звичайний прояв у можливості торговельних відносин. Традиційно вважається, що худоба, вже на початку розвитку скотарства, була сталим предметом обміну і виступала як перші гроші /Енгельс, 1950. — С.165/. У дазньоруській же мові скоть означає також “гроші” /Срезневский, 1989. — Т.3. — Ч.1. — Стб.387—388/.

Але слід зауважити, що в архаїчному суспільстві майновий вираз одержувала як така процедура укладення договорів. Вона полягала у обміні сторін дарунками. Ім'я самого Мітри пов'язують з індо-європейським коренем *mei-, що позначав “процес символічного дарування, котрий вимагав відповідного акту” /Попович, 1985. — С.100/. Проаналізувавши це явище, А.Я.Гуревич зазначив, що характер первинного обміну (зокрема худоною), що навіть зберігався у ранньому середньовіччі, був далекий від товарного обміну пізніших часів і являв собою засіб піддержання і розширення суспільних зв'язків, тобто — тих самих, різного рівня, договорів. Замість же матеріальної вартості предметів, що передавалися з рук у руки, на першому плані стояла “цінність” осіб, що між собою мінялися /Гуревич, 1968. — С.184—195; Гуревич, 1970. — С.63—82/.

Очевидно, у образі Мітри знайшов вираз ідеї договору, яка на практиці цілком конкретно втілювалась і буквально усвідомлювалась як “обмін худоною”. Отже, саме худоба виступала

осередням-виразником різноманітних зв'язків у скотарському суспільстві.

Значення худоби як символу миру, певно, мало накладати відбиток і на образ “скотья бога” Велеса, показуючи його роль як божества миру. В контексті мирних договорів з Візантією Волос, у парі з Перуном, який однозначно виступає в ролі бога війни, бачиться нам як бог миру, договору.

Всесвітній договір — космос. Найвиразніше уявлення про давньослов'янський космос одержуємо, розглядаючи композицію Збруцького ідола. Волос на ньому зображений підземним богом, з якого ніби виростає “світове дерево”. Божество несе на собі суспільство людей (зображення середнього ярусу), котре можна зіставити з миром-общиною, і небо з богами (верхній ярус), отож є опорою і для “мира” як космосу в цілому. До значення цього зображення близьке ведійське “Мітра тримає землю і небо” (РВ III, 59, 1) /Топоров, 1989. — С.47/, а також про Мітру, який “несе усіх богів” (РВ III, 59, 8) /Ригведа, 1989. — С.353/. Надійність опори, якою виступає Велес для світобудови, нагадує надійність договору, покладеного в основу мирного співіснування людей. З точки зору зв'язку між ідеєю всесвітньої єдності, представленої у Збруцькому ідолі, і договором суспільним цікаве і те, що ідол у давнину був встановлений на порубіжжі кількох східнослов'янських племен — волинян, хорватів і бужан /Рыбаков, 1987. — С.244/.

Тримаючи на собі усе “світове дерево”, “збруцький” Волос втілює ідею єдності світу у його тричасній структурі: зв'язок між небом, середнім — наземним простором і уявним — підземним світом. Ця функція, як і сама троїстість божества, зближує його із щетінським Триглавом, котрий керував відразу ж трьома царствами — небесним, земним і підземним /Рыбаков, 1987. — С.241, 244/. Що саме цю ідею містив у собі Велес, впливає також з характеристики, яка дається “Словом о полку Ігоревім” виконавській манері “велесового онука” Бояна. Останній своєю грою ніби охоплював всі яруси світового дерева /Слово, 1985. — С.65/.

Зв'язок поезії з Велесом ґрунтувався на особливій ролі, яку відігравало поетичне або ритуальне слово в архаїчному світогляді. Виголошене раз, воно утворювало новий порядок речей, ставало реальністю, несло в собі світотворчу силу /Кёйпер, 1986. — С.80; Топоров, 1982. — С.22—23/. Найактивніша діяльність співаків — “велесових онуків” — припадала на зимові свята й разом із танками, перерядженням у маски та шкури тварин, обрядами над худобою, замовлюванням злих сил, гаданням входила до складу

магічних дій, спрямованих на здобуття добробуту у наступному році. Як доводить ряд вчених, саме ці дні й вважались “велесовими”. На думку Б.О.Рибакова, про це, зокрема, свідчить зв’язок з Велесом останнього дня святку — 6 січня (за ст.ст.) — християнського Хрещення-Богоявлення, засвідчений “Житием Авраама Ростовского”. Згідно з останнім, святий “вдрузи церковь маю на томъ мѣстѣ, идеже бѣ прежде идолъ Велесъ, въ имя святое Богоявленіе Господа нашего Ісуса Христа...” /Памятники, 1860. — С.222; Рыбаков, 1981. — С.428, 430; Рыбаков, 1987. — С.420/. Згідно з висновком Б.О.Рибакова, сліди язичницького шанування Велеса зберіг відрізок святку з 1 по 6 січня /Рыбаков, 1981. — С.428—431/. Але, ще О.О.Потебня, вказуючи на подібність обрядів, що провадились з 24 грудня по 6 січня, вважав ймовірним, що всі ці дні відносилися до одного й того ж язичницького свята /Потебня, 1895. — С.19/. Отже, не виключено, що і перша половина святку — з 24—25 грудня по 1 січня також входила до “велесових днів”. Думку про приурочення обрядів, пов’язаних з Велесом, до стику Старого і Нового року (Різдва та ін.) висловлює також В.М.Топоров /Топоров, 1983. — С.53—55/, ним же у інших роботах показана роль новорічних ритуалів у “відновленні Космосу” /Топоров, 1982. — С.16—17/. Ймовірно, зв’язок з Велесом засвідчує назва “Святого вечора” (24 грудня) — Вілія, Вилія, Вілуя, що відзначався магією на одержання врожаю, гаданням, поминанням (пригощанням) небіжчиків, турботою про ближніх і худобу /Чубинский, 1872. — С.2, 262; Килимник, 1993. — С.14—17/.

Наприкінці минулого століття цікаву здогадку щодо відомого різдвяного звичаю “водити козу” (рядженого козою хлопця або чоловіка) висловив Хр. Ящуржинський. У колядках, що виконувались з цієї нагоди для господарів оселі, звичайно співалось: “Де коза ходить, там жито родить...” /Чубинский, 1872. — С.264—265. — №1/. На думку дослідника, ця коза (іноді козел) — ініціатор достатку представляє собою іпостась Велеса-скотця бога. Особливо цей зв’язок засвідчується однією, записаною П.П.Чубинським на Чернігівщині, колядкою: “А в полі, в полі, / Плужок ходить: А за тим плужком, / Сам Бог из рожком...” /С.428. — №161; Ящуржинский, 1889. — С.480, 484/.

Н.Ф.Лавров припускав, що шанування козла сходиться ще до часів мисливського господарства. Він же навів колядку, що свідчить про колишнє жертвопринесення цієї тварини на Різдво /Лавров, 1951. — С.65, 78³/. Очевидно, цей ритуал можна віднести до числа засвідчених Д.Д.Фрезером у багатьох народів Європи обрядів

“причащіння м'ясом тварини”, значна частка яких приурочувалась саме до Різдва. Суттєвими моментами цих обрядів є водіння тварини по домівках і суспільне поїдання її м'яса. “Раз на рік жертвну тварину, яку вбивають у особливо урочистій обстановці, перед смертю (або відразу після неї) приводять або приносять у кожен дім, щоб усі мали змогу одержати частку благодаті, яку ніби випромінює мертве або готове вмерти божество” /Фрззер, 1983. — С.504/. Іноді таке прилучення до боготварини поєднується з клятвою учасників свята у взаємопідтримці /С.500/, отже, символізує суспільний договір. Переносючи цей погляд на колядного козла-Велеса (?), можна констатувати, що, через поїдання-прилучення до цієї боготварини, громада ніби відроджувалась, відтворювалась як цілість у всій повноті матеріального ества. Це була важлива складова частка ідеї загального, космічного порядку, яка “реалізувалась” у новорічній обрядовості.

З точки зору зв'язку Велеса із “світовим деревом”, структурою світу і оновленням цієї структури, як головною ідеєю свята, цікаво, що образ “світового дерева” у вигляді явора, берези, дуба, сосни широко представлений у колядках /Золотослов, 1988. — №№1—5; Виноградова, 1982. — С.11; 102—104; 164—168/. У зв'язку з цим є найцікавішим початок чеської колядки (у записках XV ст.): “Vele, vele, dubec stojí prostřed dvora...” /Horalkova, 1969. — S.66; Виноградова, 1982. — С.11/. Підводячи підсумок багаторічної дискусії про значення рефрену “vele, vele”, Р.Якобсон підтримав раніше висловлену Л.Нідерле думку, що у ньому слід визнати кличний відмінок слова “Велес” /Jakobson, 1969. — P.596—598; Niederle, 1924. — S.114/.

У багатьох народів світу ці зимові свята пов'язувались із сонцестоянням. Так, у Римській імперії днем зимового сонцестояння і днем народження сонця вважалося 25 грудня за юліанським календарем. У цей день шанувальники Мітри святкували його появу на світ /Фрззер, 1983. — С.327/. Очевидно, значна популярність цього свята в імперії призвела до того, що у IV ст. Різдво Христове, яке раніше відзначалось 6 січня разом із Хрещенням і Богоявленням, було перенесене на 25 грудня /Рождество, 1983. — С.424—425/. Для нас цікаве, що одні й ті самі дні були пов'язані у першому випадку з Мітрою, а у другому — з Велесом.

Різде скорочення дня напередодні сонцестояння сприймалося давніми людьми як наближення Хаосу, а наступне “повернення” Сонця, а разом і поворот всієї природи до весни — як торжество космічного організуючого начала. Дні, коли світило доходило до

мінімуму своєї сили, вважалися найтрагічнішими, тому люди прагнули об'єднатися, провадили спільні трапези, згадували померлих предків /Попович, 1985. — С.118—120/. Отже, порубіжній ситуації у космосі відповідала ідея суспільного договору. Оскільки у обрядовості днів сонцестояння виступає символіка Велеса, то момент оновлення світового порядку виразно асоціюється з цим божеством.

У свою чергу, відповідність “днів Велеса” найважливішій сонячній фазі вважаємо свідченням його солярної функції. У зв'язку з останнім нагадаємо, що на Збруцькому ідолі зображення Сонця, у вигляді кола із шістьма спицями, поміщене на задній грані пам'ятки саме у нижньому “підземному” ярусі, до якого належать зображення Велеса /Leńczuk, 1964. — S.22/. Те, що підземне помешкання Сонця на збруцькій пам'ятці відповідає місцезнаходженню божества, збігається із зазначеним І.І.Срезневським співпаданням у чеській традиції між заморським царством Сонця і країною Велеса /Срезневский, 1846. — С.52/. Очевидно, знаходження Велеса під землею, так само як і Сонця, мислилось лише як тимчасове, адже, згідно обряду клятви з дерном, він мав воскресати. Вихід Сонця, яке асоціювалось з Велесом, з підземного — нічного або зимового — світу, згідно з новорічною символікою, розумівся як відновлення загального космічного порядку⁴.

Договір у мирі-общині. Поняття про договір у відношенні до миру — селянської общини тісно пов'язане як з уявленням про дипломатичний договір, так і про космос — “договір” всесвітній. Причому первиннішим з них було уявлення про зв'язок між членами родової общини.

Обряд клятви з дерном, в якому людина уподібнювалась Волосу, проливає світло на функцію останнього як бога общинного договору. Общинник, доводячи цим обрядом свій статус або ж, ніби саме існування, одночасно відновлює порядок в общині. При цьому слід враховувати, що статус людини за будь яких часів не був чимось цілком індивідуальним, адже він визначає роль людини по відношенню до інших членів соціуму. Щодо архаїчного суспільства, первинним осередком якого була родова община, то його вільний член у повноті своїх прав виступав невід'ємною ланкою у ланцюгу, що складали всі общинники⁵. Будь-яка невизначеність у статусі одного порушує усю структуру общинних відносин. А оскільки давнє суспільство не проводило чіткої межі між собою і космосом, то ця невизначеність розумілась і як така, що може негативно вплинути на ті природні процеси, від яких залежала життєдіяльність колективу. Тому у найважливіші моменти життя, під час так званих

“обрядів переходу”, повноправний общинник виступав як ідентичний усій общині й усьому світові, що символізувалося його “перевтіленням” у Волоса. Отож, і Волос ототожнювався із самою общиною-миром. Він її персоніфікував.

У зв'язку з цим звертають на себе увагу висновки про зв'язок з іменем Велеса-Волоса назви давньослов'янської общинної організації. На думку В.М.Топорова, у праслов'янському *vels-: *veles- можна бачити той же корінь, що і у *volstь (пізніше — волость). Останнє, “широко відоме за його спадкоємцями у різних слов'янських мовах і за балтійськими паралелями, напевно, позначало колись цілком певну ланку соціальної організації слов'ян і, як це дуже часто буває, одночасно і власність цієї організації. При цьому, звісно, слід враховувати, що у різні періоди по мірі зміни соціальної організації у слов'ян слово *volstь позначало різні форми суспільних об'єднань (іноді перенесені в географічний план) від рос. волость “округ, волость”, область (з *ob-volstь) до чеськ. vlast “вітчизна, батьківщина”. /.../ Враховуючи складності такого роду, можна, здається, вважати праслов. *volstь найдавнішим терміном суспільного устрою, орієнтованим на склад членів цього об'єднання... “ /Топоров, 1961. — С.29—30/. Цьому відповідають висновки М.П.Павлова-Сильванського, що у середні віки словом волость позначалась переважно саме громада осіб — “община”, а розуміння “територія, округ” було другорядним /Павлов-Сильванский, 1988. — С.180—181/. Причому, як можна судити з тих же даних М.П.Павлова-Сильванського, термін “волость” як позначення колективу-общини, “старости й усіх селян” співпадало із поняттям “мир” /Павлов-Сильванский, 1988. — С.164, 180—182, 219 та ін./.

В.М.Топоров, роблячи спробу визначити зв'язок між позначенням цієї соціальної організації й назвою її члена, а також верховної особи цієї організації, побачив його у триаді *volstь — *voldyka — *velijь /Топоров, 1961. — С.31/. Якщо праслов'янське *voldyka, як гадають, означало голову колективу, вождя /Трубачев, 1959. — С.185—186/, то у терміні *velijь В.М.Топоров вбачає позначення повноправного члена давньослов'янського колективу /Топоров, 1961. — С.31; Иванов, Топоров, 1974. — С.74/. Розглядаючи позначення суспільних понять, етимологічно пов'язані з іменем “Велес”, наведемо цікаву думку В.П.Петрова: «Надзвичайно важливі свідчення албанської мови, яка зберегла прадавні відтінки значення, що сходять до доби родового, первіснообщинного ладу: “родич”, “член родової общини”, “рід”, “община”. Пор. алб. vëllá “брат”, vëllám “побратим”, vëllazëri “братство”, vëllazërg “зближати”» /Петров, 1970. — С.67/.

Очевидно, саме під цим кутом зору слід подивитись і на походження давньоруських термінів “вольхвъ, вълхвъ” та “волоть”. Пов’язані з коренем *vel- / *vol-, вони служать назвами двох категорій давньослов’янського суспільства: перша — служителів культу, жреців, а друга — небіжчиків-предків, котрі сприймалися як рівноправні члени родового колективу⁶.

Виходячи з наведених даних, складення образу Волоса можна змодельовувати за прикладом виникнення індоіранського Мітри з індоєвропейської безособової категорії “общини” (миру). Уявлення про Волоса, напевно, стало результатом усвідомлення членами общини-*volstь своєї спорідненості. Волос-Велес постав як образна персоніфікація, предок-покровитель цього соціального осередку.

Спільний як для назви общини, так і для імені “Волос” корінь *vel- із традиційним значенням “великий”, народжує припущення, що община розуміла себе як щось велике, видатне⁷. У зв’язку з цим повернемося до розглянутого у попередніх главах. Як було показано, ритуальні вбивства престарілих, так само, як і архаїчних царів, свідчать, що давній колектив, запобігаючи їхній природній смерті, виявляв зацікавленість в успадкуванні від цих категорій одноплемінників якоїсь сили. У найбільш архаїчному вигляді, засвідченому в ритуальній практиці велетських племен, ця сила переймалась шляхом безпосереднього поїдання забитих батьків /*Велецкая*, 1978. — С.63/, в іншому, який спостерігався на прикладі вбивства “старої чаді” 1024 р., їхня сила мала повернутися до нащадків через посередництво землі, у формі нового врожаю, тобто, в даному разі йшлося про використання сили предків як аграрно-магічної. У зв’язку із зазначеним звертає на себе увагу спільний момент билин про Святогора, коли зачинений у труні богатир через щілину передає Їллі Муромцю свою силу шляхом вдиху. Причому, той відмовляється від надлишку цієї сили, боючись, що, як і Святогору, вона коштуватиме йому життя /*Былины*, 1986. — С.34, 41, 56; *Пропи*, 1955. — С.81—83/, адже останній вмирає від своєї надмірної сили, обтяжливої для Матері-землі⁸.

Момент символічного випробовування сили виразно виступає як у зображеннях Волоса на Збруцькому ідолі, так і у обряді клятви з дерном на голові, в якій дерн — це, безумовно, символ усієї землі /*Котляревский*, 1895. — С.198; *Гуревич*, 1970. — С.103/. Той, хто витримував на собі цей “тягар”, доводив свій повноправний статус. З цим добре узгоджується висновок В.М.Топорова, що повноправний член давньослов’янського колективу позначався терміном *velijь — “великий, дужий”. Як бачили, що силу йому дає тимчасове

перебування на “тому світі”. Отже, можна гадати, що існувало уявлення про деяку “міру сили”, що відрізняла “силу життєву” від значно більшої, характерної для загробного світу, а також — про обмін силою між двома світами. Уявним першоджерелом цієї сили, напевно, виступає Мати-земля⁹, вона ж — посередниця у її естафеті від минулих поколінь — волотів — до наступних. Ця взаємоперехідність сили в спілкуванні між живими і мертвими, напевно, складала важливий аспект уявлення про життєздатність общини. Можна навіть сказати, що зміст існування останньої полягав у збереженні цієї досить вразливої сили, у вигляді народонаселення і матеріальних благ — щастя, багатства, добробуту, накопичених сукупною працею попередніх поколінь. Уся община — це ніби жива персоніфікація поняття “сила” в усіх його аспектах або ж самого поняття про “життя”. У зв’язку з цим доречно навести російську приказку: “Мир /тобто община. — Ю.П./ — велик человек” /Даль, 1981. — Т.2. — С.331; Топоров, 1987/6/. — С.200; Топоров, 1989. — С.48, 51, 58 — Прим.61/, що, на основі спільного походження терміну “мир” та імені “Мітра” і зв’язку Велеса з коренем *vel- “великий”, може тлумачитися по-перше, як “мир (община) = Велес”, а по-друге, як “Мітра = Велес”.

Єдність общини, на міфологічному рівні освячена Волосом, під час ритуалу втілюється розглянутим нами класом волотів — порогових персонажів — посередників між світами. Окрім предків-небіжчиків, у цій ролі виступають люди у певні, перехідні моменти життя — народження, весілля, смерть, а також персонажі, котрим у світовій традиції відповідає термін “архаїчний цар” — у дохристиянській Русі — князь, *voldyka /Трубачев, 1959. — С.185—186; Топоров, 1961. — С.31—32/. Князь виступав у ролі посередника між суспільством і “потойбічними силами”, був своєрідною персоніфікацією підвладного колективу перед обличчям цих сил, як при житті, так, в якійсь мірі, і після смерті. Є.В.Антонова і Д.С.Раєвський дійшли висновку, що притаманна царю роль “центра світу” і особового втілення колективу, перед тим належала старійшині роду — головному носію священного знання і центральній фігурі общинного ритуалу /Антонова, Раевский, 1984. — С.163/. Напевно, у вигляді пережитку, до того ж у найкритичніший момент — загибелі, така роль спостерігається і для літописної “старої чаді”. Як було показано, давній колектив пов’язував з цими категоріями одноплемінників уявлення про певну магічну силу, що потребує збереження, іноді, як це не парадоксально, шляхом вбивства її носія.

Згідно з загальноіндоевропейською концепцією походження Космосу, що поділялася й багатьма іншими народами, в основі творіння світу лежало вбивство велетня (волога)-Першолюдини (Індійський Пуруша, ісландський Їмір та ін.). Гадаємо, сюди ж слід віднести і євангельську оповідь про спокутну жертву “іудейського царя” Ісуса Христа, що увібрала в себе ряд міфологічних і фольклорних рис. Переконаність первісних людей у необхідності посередника, здатного буквально втілити в собі Всесвіт, своїм тілом і кров'ю скріпити договір між людьми і богами, відбилась як у мотиві приреченості царя, так і у вищезазначеному ритуальному вбивстві престарілих. Ця ж ідея поширюється на віру у допомогу небіжчиків-предків, їх посередництво між людьми й силами іншого світу, допомогу живим у всіх починаннях.

Серед персонажів, пов'язаних з Волосом, в яких би знайшла вираз ідея цілісності суспільства — “суспільного договору” — найцікавіші літописний Олег і билинний Волх Всеславович, котрі відповідали образу “архаїчного царя”. Щодо посередницької ролі Волха, то вона, насамперед, помітна у тому, що він виглядає як зв'язуюча ланка між суспільством і природою. Народжений від змія, Волх одержує дар чаклунства, використовуючи який на полюванні, годує і одягає підлеглих. Як на ловах, так і у військовому поході його дружина відіграє досить пасивну роль, успіх справи вирішують індивідуальні дії Волха. Він виступає від імені всього колективу, фактично персоніфікує його. Реконструйований, із залученням билини про Волха, архаїчний ритуал встановлення або підтвердження влади князя над територією, або ж єднання з нею, також являє собою процедуру договору — “ряду”¹⁰. Ця процедура має своєрідну форму полювання-шлюбу. Виходячи з цього спостереження, традиційна виплата князю данини, “кун” може розглядатися також, як князівський “мисливський трофей” або ж своєрідний посаг. Виразний приклад такого “ряду”, напевно, демонструє “Сказание о построении града Ярославля”, де він до того ж, скріплюється “клятвою у Волоса” /Писаренко, 1995. — С.51—61/.

Якщо повернемося до образу Вішого Олега, якого небезпідставно порівнюють з Волхом (Волх-Вольга), то побачимо, що його переможність і кмітливість під час походу на Візантію нагадує манеру дій Волха, чому відповідає і саме прозивання князя “вішим”. Вже наводилась думка, що зображений літописом переказ про Олегову смерть осмислює ритуал “заміни царя” через його

вбивство /Толочко О., 1990. — С.59—60; Толочко А., 1992. — С.17—18; 140/. Відтак, постає питання: чи могло ритуальне вбивство з його звичайним вмотивуванням — старість царя — відповідати давньоруській дійсності IX—X ст. /Толочко А., 1992. — С.19—20/?

Напрямок пошуку справжніх причин смерті князя можуть підказувати дві мініатюри Радзивілівського літопису, що ілюструють укладання Олегом договору 907 р. і його смерть. Завдяки наявному на обох зображенню змії можна припустити зв'язок двох подій — смерті Олега і його договору. Обидва сюжети об'єднує також присутність Волоса. В одному випадку Олег клянеться ним у Візантії, у другому — атрибутка Волоса виявляється у оповіді про його смерть. Тому першим спадає на думку, що Волос, бог миру, карає Олега за порушення угоди, адже клятва богами передбачала покарання ними клятвopушників. Однак свідчень про такі порушення договору з боку Олега немає. Навпаки, 911 р. ним був укладений ще один договір з греками. Крім того, навряд чи охоронцями миру з християнською Візантією виступали б волхви. Саме вони провіщають смерть князю.

Отже волхв і Волос, від яких ніби зазнає покарання Олег, висловлювали якусь іншу ідею. У зв'язку з цим звертає на себе увагу думка, що погані передрікання волхвів ніби попереджали сучасників про небезпечність візантінізації Русі /Комарович, 1960. — С.102—103/.

Уже починаючи з часів Аскольда, спроби київської центральної влади налагодити мирні, торговельні стосунки з Візантією мали своїми наслідками прихід на Русь православних місіонерів, а іноді — хрещення самого князя та його наближених. З цього можна припустити, що встановлення миру з греками, створюючи сприятливі умови для поширення християнського віровчення, повинно було викликати активне невдоволення язичницької більшості руського населення. Крайнім проявом такого протесту, на думку ряду відомих дослідників, могло стати усунення самого князя, прихильного до нової віри. Так, В.М.Татищев припускав, що саме хрещення Аскольда забезпечило його ворогу язичницькому князю Олегу підтримку киян /Татищев, 1963. — Т.2. — С.208. — Прим. 63/. Згідно з наведеними істориком даними Іоакимівського літопису, князь Володимир Святославович узурпував стіл брата Ярополка завдяки зраді його воевод, обурених, що їхній князь “християном даде волю велику” /Татищев, 1962. — Т.1. — С.112/. Цим, власне, і була зумовлена відома літописам початкова ревність Володимира до язичництва /Соловьев, 1988. — Кн.1. — С.167¹¹.

М.Ю.Брайчевський, висловлюючи думку, що Ігорь Старий і Ольга охрестилися відразу ж після підписання договору 944 р., припускає, що трагічна смерть новонаверненого правителя наступного 945 р. була якоюсь мірою спровокована його охрещенням, котре язичницька частина його дружини повинна була розцінювати як зраду /Брайчевський, 1988. — С.93; Брайчевский, 1991. — С.17/¹². Припускаючи цілковиту ймовірність цих виступів, можна також гадати, що роль їх натхненників могла належати духовним наставникам руських людей — волхам, яких розповсюдження християнства загрожувало перетворити на “зайвих людей”.

Тому, незважаючи на традиційну оцінку Олега як безкомпромісного язичника¹³, зазначимо, що за його князювання також мало місце певне зближення з Візантією. Про це свідчить як факт підписання ним двох договорів з Візантією — 907 та 911 рр., так і подробиці укладення останнього. Тоді посли Олега зацікавились християнськими святинами, а гостинні греки “учаще я к вѣре своей и показующе им истинную вѣру” /ПВЛ. — Ч.1. — С.29/. Крім того, згідно з реєстром православних кафедр, вміщеному в Церковному статуті імператора Льва VI Філософа (886—912 рр.) під 61-м номером значиться Русь (ἡ Ῥωσία)¹⁴, що, як вважає М.Ю.Брайчевський, дає серйозні підстави твердити, що єпархія, заснована ще Аскольдом, продовжувала існувати і у часи Олега /Брайчевський, 1988. — С.60—61/. Навіть якщо Олег відкрито не підтримував християн, але і не переслідував їх, язичники могли дорікати йому, як і пізніше Ярополку, що він “дав волю” християнам.

Отже, можливо, історичний Олег проігнорував застереження язичницьких жреців про “небезпечність” зближення з Візантією і був вбитий, що в завуальованій формі відбилось в легенді про його смерть. Напевно, згідно з поглядами язичницької Русі, вбивство князя-відступника не було злочином, а лише необхідністю, адже відхід від віри самої “боголюдини” (хоча цей відхід міг значно перебільшуватись) мав розумітись як кінець світу. Нагадаємо, що останній прямо асоціювався з “огречуванням” Русі, про що свідчить передрікання волхва, зроблене киянам 1071 р.: “...Днѣпру потещи вспятъ и землямъ преступати на ина мѣста, яко стати Гречьскы земли на Руской, а Рускѣй на Гречьской...” /ПВЛ. — Ч.1. — С.116/. Напевно, боючись виправдання подібних прогнозів, кияни підтримали Олега, коли той відсторонив від влади Аскольда. Згодом, коли язичницька реакція змінюється новим примиренням з Візантією, сам Олег, очевидно, зазнає долі своєї жертви.

Уважний розгляд мініатюри літопису, яка ілюструє договір Олега 907 р., показує, що зображена на ній змія ніби прив'язана до ніг воїна, котрий стоїть позаду Олега /Рис.1/. Можливо, таким чином художник маркірував ті сили в Олеговій дружині, які могли здійснити настанови волхвів щодо усунення Олега. Відповідно, всупереч думці Д.О.Мачинського, пізній мініатюрист ніякого зв'язку змії з Волосом не бачив.

Зауважимо, що саме по собі “Сказання про смерть князя Олега” нічого не говорить про справжні причини смерті Олега, але зв'язок міфознаків оповіді з Волосом і одночасно — з міфологемою “забитого царя” спонукає до з'ясування міри, в якій вони все ж таки могли мати відношення до справжніх причин смерті князя, насамперед, з огляду на міфологічне світосприйняття очолюваного Олегом суспільства. Атрибути Волоса, які, згідно із “Сказанням”, нібито спричинили смерть Олега, не пов'язані із завданням бога охороняти мир дипломатичний. Їх наявність зумовлена роллю Волоса захищати общинний — “мирський” договір. Виходячи з того, що община-мир була первинним осередком і, разом з тим, моделлю давньоруського суспільства, можна зробити висновок, що Волос своїм відношенням до смерті Олега реалізував функцію захисника загальноруського порядку, який Олег, поживавивши зв'язки з Візантією, нібито піддав небезпеці. Припускаючи, що ідеологічним підґрунтям гаданого усунення Олега було язичницьке уявлення про царя (на Русі — князя), зважимо, що цар, як особове втілення очолюваного ним колективу, по суті виступав у тій же ролі, що і Волос. Вбивство князя і заміна його іншим, запобігаючи занепаду суспільства і оновлюючи його, мали сприйматися як смерть і відродження самого Волоса. Тому Волос, міг розумітися як міфологічний прототип легендарного князя Олега. Щодо носіїв його смерті — коня і змії, то це — атрибути Волоса і, водночас, самого Олега. Князь Олег був той самий “велик человек”, ідентифікований (в ритуально-магічному плані) із всім “миром” — усією Руссю (народом і територією), котрий пішов з життя тому, що, як і його міфічному попереднику Волосу, йому “прийшла пора” відновити свою силу. Уявленню про воскресіння божества відповідав прихід на місце Олега нового володаря.

Таким чином, гадаємо, що розкриття міфопоетичної мотивації усунення князя Олега дає один із прикладів зв'язку Волоса з ідеєю суспільного — общинного договору.

Як спробували показати, у давньоруському (ширше — давньослов'янському) язичницькому світогляді ідея миру, договору, у трьох її аспектах — “життя без війни”, “Всесвіт”, “мир-община” —

пов'язувалась з Волосом-Велесом, який, подібно до індоіранського Мітри, виступав богом договору.

* * *

Детальніше зупинимося на питанні: яким чином в уявленні про Волоса поєдналися з одного боку — роль божества людської спільності, договору, суспільних порядків, а з іншого — функція “скотья бога”, напевно, бога майна?

Згідно з О.Брюкнером, ці дві функції взагалі були несумісними. Він уважав, що у текстах договорів пояснення щодо Волоса — “скотий бог” — вигадане пізнім хроністом, на основі співзвуччя імен язичницького бога і пастуха волів (*βοικόλος*) св.Власія, оскільки, на його думку, бог худоби не міг би мати ніякого відношення до договорів. Ця, досить традиційна в літературі, констатація, як правило, і стимулювала вчених до пошуків справжніх функцій Волоса. Не дивлячись на те, що такий висновок О.Брюкнера не враховує всіх нюансів проблеми, він навів вченого на цікаве припущення: а чи не виступав Велес-Волос, поряд з Перуном, аналог якого Зевс називався “хибноприсягаючим” (*ἐπιόρκιος*)¹⁵, богом клятви, слова, договору? При цьому, відомі вченому боги, які закликалися у клятвах і жорстоко мстилися за порушення договору, були підземними (наприклад, грецький Гадес) й відносилися до світу предків. Побіжно торкаючись обряду клятви з дерном, він додає, що завалювання дерну на присягаючого — земна, тобто підземна ознака його зради. Що саме таким, підземним богом клятви був і Велес, на думку О.Брюкнера, свідчить те, що присутній у його імені корінь “вел-” наявний також у назвах литовських душ предків, а також злого духа: *weles* — “душі”, *welinas* — “диявол”, *Vielona* — “бог душ”, *veluokas* — “страшидло”, а крім того, у латиських *welu menesis* — жовтень (місяць задушний), *weli* — душі померлих. Можливо, пише він, звідси походить і давня литовська назва дерну — *welena* (єдина згадка Я.Ласковського), котрий ніби пристановище *welow* прикриває. З цим узгоджується і чеське уявлення про *veles'a*, як диявола. Отже, згідно з О.Брюкнером, можливо, Велес, котрий, ніби грецькі Плутон або Гадес, володарював над країною мертвих, закликався у клятвах для зміцнення присяги /*Brückner*, 1985. — S.148—150, 244—245, 339 та ін./.

Відаючи належне інтуїції О.Брюкнера, який, фактично, вперше пов'язав функцію Волоса з клятвою і договором і наблизився до того, щоб співвіднести клятву з дерном із цим божеством, втім помічаємо, що він дещо звужив це розуміння. Розгляд клятви з дерном показав, що уподібнюючись Волосу, обшинник ніби вмирав

і воскресав, і це мало відповідати загальним поглядам про відродження предків. Такий предок, якого справді знаходимо у образі Велеса, виступає не стільки покровителем загробного світу, скільки взагалі миру-общини, у всьому складі її членів, живих або тих, що існували будь-коли¹⁶. Щодо доказу О.Брюкнером неможливості стосунків між богом договору і худобою, то тут його аргументація невдала, оскільки наведені ним аналоги “підземного” Велеса з балтійської міфології, на зразок Віелони та вьяльняса, навпаки, виявляють найтісніший зв’язок з худобою /Іванов, Топоров, 1987/а/. — С.228—229; Іванов, Топоров, 1987. — С.228; Велюс, 1981. — С.260—269/.

На нашу думку, єдність соціальної і економічної сторін культу Волоса справедливо зазначив В.М.Топоров. Він дійшов висновку, що праслов’янське *volstь позначало як ланку соціальної організації слов’ян, так і її власність. Сліди такого стану дослідник вбачав у словенськ. last “власність, володіння”, чеськ. vlastnictví “власність”, болг. властник, с.-хорв. властник, чеськ. vlastník, а також у ряді слів інших слов’янських мов. Очевидний зв’язок у праслов’янській мові терміну суспільного устрою з позначенням майна, що належить відповідній організації, простежується і для інших індоєвропейських мов /Топоров, 1961. — С.30; Іванов, 1957. — С.43—45/. Щодо Волоса, В.М.Топоров констатував його “відношення і до соціальної організації давніх слов’ян, і до майна, що належить цій організації” /Топоров, 1961. — С.32/.

Для того, щоби ставити питання про пріоритетність для Волоса якогось з цих аспектів, передусім, слід врахувати специфіку розуміння власності в архаїчному суспільстві. Згідно із спостереженням А.Я.Гуревича, право власності тут це — “вираз тісної співпричетності володаря з предметом володіння. У речі, чи належить вона одній людині, чи групі людей, міститься, за тодішніми уявленнями, якась частка них самих. У такому уявленні відбивається загальне усвідомлення нерозчленованості світу людей і світу природи” /Гуревич, 1968. — С.184; див.: Гуревич, 1970. — С.64/. Як найяскравіша ілюстрація такого відношення архаїчних людей до, так званої, власності ним наводиться приклад із землею, котра належала людині у такій же мірі, як і людина належала їй. Це не звичайна метафора, оскільки, у найдавніших уявленнях земля пов’язувалась із поняттям про матір, або ототожнювалась з нею. Отже, вже на перший погляд, спостерігається включення найважливішого природного об’єкту, як найголовнішого, у систему родових зв’язків самої людини. Згідно із сучасними, аграрними за походженням, асоціаціями материнська природа землі невід’ємно

пов'язується з уявленням про родючість ґрунту. Водночас, як показав В.П.Петров, за цим, пізнішим нашаруванням лежить інша, більш давня ідея, яка сягає ще мисливських часів. Він вважав, що погляд на землю як на матір походив від характерної для материнсько-родового суспільства нерозривності понять матері, роду, місця поселення родової общини. В результаті, в загальновідомому терміні "Мати-земля" простежується підоснова "матимісце". Причому, це не просто місце, де живе мати, а, власне, місце (яма, розщелина, логовище, камінь), яке і є матір'ю, з якого з'являються на світ діти і куди відходять небіжчики, а мати, в свою чергу, це — осереддя кровноспорідненого зв'язку у первісній общині /Петров, 1934. — С.150. — Прим.1; 149—152 та ін./. Все це лише підтверджує, що пов'язаний з Волосом обряд клятви з дерном (його варіанти — ручкання лютичів на траві й волоссі при укладенні миру, спільне проходження під дерном побратимів у скандинавів) первинно не мав будь-якого майнового змісту. У ньому люди, подібно до Волоса, виступають дітьми певного роду-матері-місця, отже у цих обрядах стверджується ідея причетності до кровноспорідненого колективу. Причому, слід також пам'ятати, що саме на базі поняття про родинні зв'язки у давнину формувалися уявлення і про будь-який зовнішній договір, що дозволяє вченим говорити про загальну ідею "миру-спорідненості" /Шервуд, 1968. — С.86—90 та ін./. Отже, землеробське уявлення про землю як мати, накладається на давніше поняття про материнське (родове), народжуюче місце¹⁷, що показує, наскільки далеко відношення первісного людства до землі стояло від сучасного поняття власності.

Чи в такій же мірі, як у питанні про землю, виправдовувався погляд на власність у випадку із іншими цінностями архаїчного суспільства, такими, наприклад, як об'єкт полювання — дикі звірі, а на пізніших стадіях первісності — домашня худоба або збіжжя, до яких також мав відношення бог Волос? Якими поглядами викликано до життя, пов'язаний з цим культом, образ людини-перевертня — людинозмія, людинововка, людиноведмеда; скотарські за походженням казкові Іван Бикович та Іван коров'ячий син /Афанасьєв, 1984. — Т.1. — №№ 136, 137/, або ж суто землеробське змішання образу людини і збіжжя — волот?

Візьмемо відправною точкою літописне визначення Волоса "скотій бог" і наведемо яскравий приклад того, як уявлення про родові зв'язки співпадало з відношенням до худоби. Це — обряд пострижин у поляків: "Пострижини робив сам батько мідним ножем, тримаючи дитину у себе на колінах. Мати перед пострижинами клала на голову дитині кілька житніх колосків та кропила

свяченою водою. Острижене волосся поляки клали у горщик з гноем бика, а потім, разом з горщиком, закопували у землю” /*Воропай*, 1991. — Т.2. — С.353/¹⁸. Змішування символів людини (волосся) і тварини (гній) по-перше може тлумачитися як магічна дія, спрямована на забезпечення неофіту майбутнього достатку, по-друге, свідчить про єдність людства (даного роду) і худоби на рівні світу предків, вказуючи на існування родового предка, напів-людини-напівбика, очевидно, того ж Волоса, присутність якого у польській міфології припустив О.Брюкнер, а згодом В.Шафранський /*Brückner*, 1985. — S.244—245; *Szafranski*, 1959. — S.159—165/. Отже, даного разу, бог, якого можна було б визнати “скотьїм”, одночасно виступає покровителем соціальної організації. Додамо, що згідно із тлумаченням пострижин як ремінісценції обрядовості з дерном, поховання волосся, як символу тимчасової смерті людини, разом із гноем тварини, ніби стверджує відносини “побратимства” — своєрідного договору між худобою — биком і людиною. Тож, подальший достаток людини, зокрема, її забезпеченість худобою, мислився як встановлення між ними родового, кровного зв’язку. Напевно, обов’язкове використання у зазначеному обряді гною бика і саме мідного (бронзового) ножа виявляє походження ритуалу, як мінімум, з епохи праслов’ян, господарськими ознаками якої було виведення худоби і виплавка бронзи /*Павленко*, 1994. — С.100/. Ця атрибутика і символічне значення обряду відповідають даним, що встановлюються, також, для загальноіндоевропейської традиції, за якими загробний світ уявлявся як пасовище, де бог-пастух наглядає за душами людей, які дорівнюються худобі. Причому і назва самого бога, і цього світу пов’язані з коренем **cel-* /*Іванов, Топоров*, 1974. — С.67; *Іванов, Топоров*, 1980. — С.25; *Гамкрелідзе, Іванов*, 1984. — Т.2. — С.824/. Віра у посмертне перевтілення людей, зокрема в інших істот, — реінкарнацію, виникає у добу первісного мисливства і знаходить відбиття в уявленні про тотемічних предків, що поєднують у собі риси людей і тварин /*Рыбаков*, 1981. — С.268—270; *Токарев*, 1990. — С.74—75; *Семенов*, 1966. — С.336—337/. Можна констатувати, що наведений обряд пострижин зберіг колишнє уявлення про тотемічного предка людинобика, якого ототожнювали з Волосом¹⁹.

Типологічну паралель такої “родової” співдружності худоби і людей знаходимо серед даних, одержаних британським вченим Е.Еванс-Прічардом при дослідженні суданського племені нуерів у 30-ті роки. Уся соціальна поведінка нуерів пов’язана з худобою /*Еванс-Прічард*, 1985. — С.26—51/. Худоба уособлює собою всі узи в різноманітних соціальних, й, насамперед, генеалогічних,

відносинах. Місце нуера на статевіковій шкалі визначається у категоріях скотарства. Будь-які зміни у суспільному стані — ініціація, вступ у шлюб тощо конституюються відповідними змінами у відношенні людей до худоби — людина наділяється худобою або передає худобу іншим. Права людини у суспільстві одержують вираз у правах на худобу, а обов'язки — у обов'язках володіти і піклуватись про худобу. Тварини, в якійсь мірі, навіть ототожнюються із самими людьми. Показова, наприклад, поширеність звичаю давати жінкам і чоловікам імена корів і биків. Під час ініціації юнаку дають бика, по якому він одержує бичаче ім'я /С.220/. Худоба посередник як у соціальних контактах, так і у контактах із загробним світом /С.28/. Відносини людей і худоби оцінюються дослідником як взаємна підтримка. Люди і тварини становлять напрочуд замкнену спільноту. Цей зв'язок лаконічно характеризує вислів самих нуерів щодо худоби: “Вона загине разом із людством” /С.50/.

Дані етнографії щодо мисливських народів свідчать, що у них ведмідь іменується “дідом”, ведмедиця — “матір'ю” або “бабою”, ведмежа — “онуком”. Водночас, для ведмежати люди це — “діди”. Коментуючи ці уявлення, В.П.Петров писав: “Ведмідь є “дід” або “онук”, тому що “існувати” і “бути” це бути членом роду, “синівствувати”, “материнствувати” або “дідівствувати”, “знаходитися у родових відносинах”, бути у роді, належати до роду, займати певне родове місце у тій чи іншій статевіковій групі. Для нас визначення тварини — це визначення за її протилежністю людині; для епохи давнього родового суспільства тварина мислилась лише у відповідності з її перебуванням на тому або іншому ступені статевікових відносин у середині роду” /Петров, 1934. — С.148/. Як писав С.О.Токарев, “тісний, чисто матеріальний зв'язок людської групи зі своєю територією, з мисливськими угіддями, з тваринами і рослинами усвідомлюється як кровноспоріднений зв'язок. Тварини і рослини знаходяться між собою і з людськими групами (родами) у відносинах тієї ж кровної спорідненості, як і люди між собою” /Токарев, 1990. — С.68/. Згідно з дослідником, в цьому ж полягала основна ідея тотемізму.

Напевно, саме розуміння відносин з природою як споріднених, спричинило появу в міфології змішаних зооантропоморфних персонажів, характер яких традиційно приймали тотемічні предки /С.71; Семенов, 1966. — С.336/. Типовий образ такого предка, напівведмеда, витоки якого сягають епохи палеоліту, В.Живанчевич вбачає у Волосі /Живанчевич, 1970. — С.46—48/. Тотемічна основа культу Волоса простежується також у “Сказании о построении

града Ярославля", де він, у подібні ведмеда, виступає покровителем селища "Медвежий угол" /Воронин, 1960. — С.72/.

Тотемізм виник, як перша форма усвідомлення спорідненості у колективі людей, ще у дородовий період, в епоху людського стада /Толстов, 1931. — С.90—91; Толстов, 1935. — С.26; Семенов, 1966. — С.319—346; Фрейденберг, 1978. — С.24—25/. Згідно з Ю.І.Семеновим, передумовою зародження тотемізму стала спеціалізація первісних людських стад у полюванні на певний вид тварин, що, за археологічними даними, визначилась приблизно на початок другої половини раннього палеоліту /Семенов, 1966. — С.331/.

Багато хто з вчених чи не найважливіше місце у всій тотемістичній системі приділяє процедурі спільного поїдання людською групою м'яса тварини-тотема. Так Ю.І.Семенов зазначає: "М'ясо тварин вида, що був головним об'єктом полювання даного колективу, було основним видом їжі його членів. Це не могло не призвести до переконання, що у всіх членів колективу і всіх тварин даного вида одна плоть і одна кров, що всі вони істоти одного "м'яса", однієї породи" /С.332/. Як писала О.М.Фрейденберг, "і кров тотема належить усьому колективові, і кров колективу — тотемові. Вони і він єдині. Це ще не договір, але потенціал до нього — ідея взаємної спільності" /Фрейденберг, 1978. — С.68—69/. "Кровні узи не усвідомлювались. Родинні назви "брат", "сестра", "мати", "батько" мали значення не кровної спорідненості, але належності до спільного тотема, до спільного тим самим колективу. /.../ У скіфів смажили бика, сідали на його шкуру, ділили м'ясо, і хто з'їдав шматок, той ставав союзником. Етнографія знає масу прикладів крім цього геродотівського повідомлення, коли шляхом їжі або пиття (змашування) крові люди ставали немовби одноплемінниками (союзниками, кунаками) /IV, 70/. Обмін речами утворював той же інститут соціальної близькості, оскільки річ також уявлялась тотемом. Звідси виник звичай обміну дарунками" /С.31/. "В епоху, що не знала кровної спорідненості, участь у колективному розриванні тотема розумілась у вигляді родинного зв'язку, у вигляді спільної належності до одного тотема. На цьому згодом виросла ідея причасті. /.../ Тотем-річ розривалась, розбивалась, розламувалась; відбувався поділ часток, і учасники тим самим навіки зв'язувались нерозривними узами, які тільки були до поняття про кровну спорідненість. Тут лежить генеза таких великих за своїми наслідками для усієї майбутньої культури явищ, як ідеї договору і обміну./.../ "Приходень", "чужинець", що одержав частку тотема, ставав сам цим тотемом; він входив в даний тотемний колектив на правах рівного, і не тільки він сам, але

всілякий, до кого переходила ця частка розламаного тотема” /С.65—66/.

З.Фрейд, аналізуючи основні положення праці У.Робертсона-Сміта, в якій обговорюється роль обряду поїдання тварини у тотемізмі, зазначав: “Ми чули вже, що у пізніші часи спільна їжа, участь у тій же субстанції, котра проникає у їх тіло, утворює священний зв'язок між членами общини; у більш давні часи таке значення мала, напевно, лише участь у субстанції священної тварини./.../ Безумовно, реалістичне розуміння спільності крові, як тотожності субстанції, пояснює необхідність час від часу оновлювати її фізичним процесом урочистої трапези” /Фрейд, 1991. — С.327/.

На перший погляд, обряд причащення м'ясом тварини, як процедура скріплення договору, здається пріоритетнішим, ніж вищенаведені обряди з землею, в яких ідея спорідненості стверджується перебуванням під дерном. Втім, вважаємо, що обряд спільного поїдання тотема лише вторинно інтерпретує більш складне уявлення, на яке проливають світло саме обряди з землею. Зокрема, пострижини у поляків, крім поєднання людського і тваринного елементів, засвідчують й саме місце, де відбувається це злиття — землю, підземний світ. Отже, в уявленні про “ототемління”, як вступ у суспільний статус, договір, важлива роль належала також землі. Хоча в обрядах поїдання ця роль, принаймні спочатку, не помітна, проте дикий звір, пізніше — домашня тварина, що поїдається, завжди є образом хтонічним. Сама шкура тварини, на якій іноді сидять учасники трапези, побратими, натякає на деяку “ототемлену” ділянку, символізує територію, зайняту тотемічним колективом. Аналогію бачимо у саджанні на шкуру або шубу молодожонів або дітей під час втаємничувальних обрядів (пострижин, хрестин), що також символізували введення у суспільний статус, включення у общинний зв'язок /Семенов, 1966. — С.441; Успенский, 1982. — С.103—104; Воронай, 1991. — Т.2. — С.350; Рабинович, 1978. — С.239—240/. Ми бачили, що через полювання князя встановлювався його зв'язок із землею. Замогильний, отже, підземний, світ у казках дуже часто є саме теріоморфним, звіроподібним /Протт, 1986. — С.286—287; 355/. Знову ж таки, нагадаємо загальноєвропейське уявлення про підземне пасовище, де душі людей нероздільні з худобою /Іванов, Топоров, 1980. — С.25/.

Таким чином, між обрядами з дерном (землею) і обрядовістю поїдання тотемної тварини немає ніякої ідейної суперечності. Наприклад, побратимство у скандинавів встановлювалось проходженням ними під дерном і змішуванням своєї крові з землею. Таку

саму символіку несе в собі спільне поїдання тварини-тотема. Люди також ставали братами по крові, цього разу, через посередництво тварини, яка, відповідно, ніби символізувала ту саму землю, територію, населену тотемічним колективом.

У зв'язку з цим, звернемо увагу на висновки дослідників, котрі вважають, що сам по собі тотем (зокрема, тварина) у комплексі тотемічних вірувань головного місця не займав /Токарев, 1990. — С.65; 70—71/. На їхню думку, у тотемізмі головними моментами були вперше усвідомлена єдність колективу людей, а також відчуття цим колективом зв'язку із землею, територією і, передусім, її мисливськими угіддями /С.58; 71—73; Толстов, 1931. — С.90—91/.

Слід уточнити, що у світогляді суспільства, що знаходилося на стадії класичного привласнюючого господарства, зв'язок людей з природою не відокремлювався від внутрішнього зв'язку в середині самої людської групи. Внаслідок нерозчленованості суб'єкта і об'єкта, світ сприймався як ціле, що обіймало як людей, так і все навколишнє — тварин, рослини, елементи ландшафту тощо /Фрейденберг, 1978. — С.24—25; Гуревич, 1972, — С.48—49/. Тому відомі етнографам уявлення про загальну “родову” єдність істот та предметів району проживання того чи іншого сталого угруповання людей, напевно, мають свідчити, що взагалі в основі найдавнішого розуміння спорідненості лежав саме принцип збігу території, місця перебування, тобто — безпосередньої близькості будь-яких об'єктів. Подібне розуміння було позбавлене аналітичності та ґрунтувалося на глибинній, власне емоційній, прив'язаності первісних людей до всіх і всього, з чим вони стикалися у повсякденному житті. Переважання ж у світосприйманні якихось певних образів, зокрема, тварин або рослин, унаслідок чого природа і люди здавалися звірами, рослинами тощо, залежало від того, якою господарською діяльністю колектив займався, й що, насамперед, лежало у полі його зору.

Пережиток сприйняття спорідненості саме як єдності території, напевно, зберігся у понятті земляцтва як ідеї спорідненості за ознакою спільного походження з однієї місцевості. До таких же висновків схиляють і деякі дані, наведені С.О.Токаревим. Зокрема, за етнографічними даними, віра в тотемічних предків цілком певно виявляє зв'язок родової общини з територією. Міфи про цих предків цінні для певної спільності людей, насамперед, своєю конкретною прив'язкою до елементів географічного ландшафту. Сакралізована в такий спосіб місцевість сприймається як наочна історія, живе родослівне дерево роду /Токарев, 1990. — С.71—72/²⁰.

Висловлена думка про первинно “територіальний” характер спорідненості знаходить відповідність у висновку О.М.Фрейденберг,

що нерозчленованості уявлень найдавніших людей про природу взагалі відповідав деякий особливий просторовий план: “.. первісна людина уявно жила в особливому світі, не нашому реальному. Це не був ні той світ, ні цей. Суб’єкт (“я”) і об’єкт (“він”) одночасно, він являв собою особливий план, особливий сценарій природи-людини, ареальний, сполучення життя і смерті. Він метафорично виявлявся в горизонті, який уявлявся і небом і підземністю. Як назвати цей сценарій, де він? Це не життя і не смерть, а метафорично “країна”, “місцевість”: можливо, усього краще назвати його “місце появи” (і “місце зникнення” тим самим). Якщо придивитися, таке “місце появи” уявляється у міфі небом, світилом. /.../ Але у побуті, в житті це незмінно виявляється могилою, кладовищем, які й виникають завдяки такій метафористиці. /.../ Те, що ми називаємо смертю, те у первісній людини щось таке, що відповідає нашому життєвому плану. /.../ міф будує природу і людину у вигляді нерозчленованого цілого десь на горизонті неба-землі, з сильним забарвленням того, що ми називаємо хтонізмом” /Фрейденберг, 1978. — С.29—30/.

Ці спостереження дослідниці підтверджуються вищезазначеним зіставленням обрядів з дерном і — поїдання тварини-тотема. Якщо поїдання тварини, як процедура укладення договору, відповідало обряду з дерном, то, очевидно, як і останній, мало відбивати момент тимчасової смерті. Оскільки ж у первісному суспільстві будь-які індивідуальні дії не визнавались, то і смерть могла усвідомлюватися лише як співумирання. Що і спостерігаємо, адже обидві процедури (клятва землею і трапеза) символізують договір. Тому, власне кажучи, смерть дійсно не є смертю, у нашому розумінні, а лише прилученням до якоїсь “загальнородової”, колективної субстанції (користуючись терміном З.Фрейда). Це відбувається в одному випадку через “символічне” занурення у землю або ж — змішування крові з землею, в іншому — через суспільне поїдання тварини. Отже, ця субстанція мислилась у вигляді землі, населеної території, яка повністю зливалась із самими людьми, тваринами і рослинами, які на ній існували, що, до речі, показує усю умовність прийнятого нами терміну “територіальної” спорідненості, адже “територія” ця виступає своєрідним конгломератом. З іншого боку доходимо висновку, що опущення в землю, самé поховання людини — “одноплемінника” мало дорівнюватися поїданню “одноплемінника”-тотема. Ми бачили, наприклад, як балтійські слов’яни, зокрема лютичі, своїх старих або живими закопували у землю, або ж з’їдали /Котляревский, 1895. — С.142—143 й далі/²¹. Отже, практично, для тотемістів велетів (вільців, лютичів),

нащадків Люта або вовка, їсти предка і ховати його у землі це — одне й те саме — прилучати його і, одночасно, прилучатися самим, до усе тієї ж родової (=земляної, територіальної) субстанції. Напевно, взагалі суспільне поїдання звіра — ілюзійного члена колективу — або людини (ніби тієї ж тварини-тотема) дорівнювалось похованню. Це однаково було прилученням до суспільного, територіального зв'язку і, одночасно, його оновленням.

Можливо, ці висновки дозволять знайти справжню розгадку проблеми появи перших (неандертальських) поховань. Їх виникнення насамперед пов'язують з відмовою стадних людей від канібалізму /Семенов, 1966. — С.383—384/, хоча, як бачимо, “ідейний” канібалізм подекуди зберігався й значно пізніше, навіть у середньовіччі. З вищезазначеного ж випливає, що поховання у землі мали передавати тотемічну ідею прилучення до спільної, спорідненої або територіальної субстанції, її відновлення. Таким чином, перші, середньопалеолітичні поховання мали бути для їх сучасників скоріше не заміною поїдання одноплемінників, а ніби його варіантом, що зовсім не заперечує висновків, що в акті поховання проявляється турбота про співплемінника /Семенов, 1966. — С.385/.

Дехто з вчених писав, що скорченість пози перших поховань (звичайна й для ряду пізніших епох) передавала положення людського зародка в утробі матері, готовність до реінкарнації /Семенов, 1966. — С.391; Аедусин, 1967. — С.34—35/. Крім того, відоме посипання скорчених поховань червоною вохрою, на думку Б.О.Рибакова, якраз має символізувати кривавий колір материнської утробы /Рыбаков, 1981. — С.268/. Водночас, етнографічні дані свідчать, що найдавніші люди ще не усвідомлювали роль статевого акту у вагітності й народженні, у чому й полягають витоки ідеї про “непорочне зачаття” /Токарев, 1990. — С.75; Семенов, 1966. — С.436/. З цієї точки зору привертає увагу те, як зображується зачаття у чарівних казках. Найчастіше героїні цих творів вагітніють, унаслідок з'їдання чого-небудь /Афанасьев, 1984. — Т.1. — №№ 133, 134, 136, 137, 143/. Можна припустити, що, згідно з поглядами стадних людей, до народження дітей призводило знову ж таки поїдання тварини-тотема — центрального дійства так званих зоофагічних свят (від грецьких — зоо — “тварина” і фагос — “поїдати, жерти”). Оскільки ці свята знаменували повернення мисливців з полювання, то знімали тимчасове табу на свободу відносин статей під час підготовки й проведення полювання (так зване статеве мисливсько-виробниче табу) і супроводжувались оргіями /Семенов, 1966. — С.435—436/. За відсутності чіткого уявлення про справжню природу зачаття, поїдання м'яса тотемної

тварини якраз і могло вважатися причиною масової вагітності жінок і майже одночасного народження дітей²². Отже, найімовірніше, що й вагітність самої землі, злитої з усім її населенням, уявлялась не як наслідок втручання якогось міфічного батьківського начала (як пізніше — у вигляді неба, змія тощо), а первинно — від поїдання, поглинення нею небіжчика, що, втім, не відрізнялось від того ж з'їдання всім колективом свого сородича — чи то людини, чи то тварини, оскільки, як і останнє, означало їх співмирання, тобто прилучення до єдиної територіальної, природно-людської субстанції. Відповідно народження дитини, що, певно, як і смерть, вважалось актом безособовим, цілком колективним, уявлялось тоді як така ж сама поява з землі, народжуючого місця, оскільки й значно пізніше, навіть у Давній Русі, місце на землі, де відбулися пологи, виступало як таке, що поєднувало новонародженого із його родом, його предками, практично було місцем реінкарнації його предка. Саме місце уявлялось матір'ю, породіллею /*Комарович*, 1960. — С.103—104/²³. Отже, очевидно, уявлення про “материнство” землі, або ж власне місця (за В.П.Петровим), з'явилося раніше, ніж про саме материнство, й брало витоки у погляді на територію, як відпочаткову спільність усіх її мешканців — людей, тварин тощо. Здавалося б назва землі, території “матір'ю”, отже її уподібнення жінці, матері, як основі спорідненості, могла з'явитися одночасно з появою роду, коли кожен з двох окремо локалізованих сусідніх тотемічних стадних колективів, між якими підтримувались періодичні шлюбні зв'язки, остаточно стає екзогамним — материнським родом. Однак, як зазначає Ю.І.Семенов, те, що рід практично був материнським, на тій стадії ніяк не усвідомлювалось і не відігравало ніякої ролі. Формою усвідомлення єдності початкового роду, як і єдності пізньопервісного стада, був тотемізм /*Семенов*, 1966. — С.514—515/. Проте, не можна не враховувати великої кількості знайдених археологами пізньопалеолітичних жіночих статуеток, котрі, безумовно, свідчать про почесне місце жіночого начала у ранньородовій ідеології. Можливо, налагодження у рамках дуально-родової організації, регулярних статевих відносин і, у результаті, збільшення народжуваності поглибили уявлення про жінку, як символ локального роду (родової території), просторово відмінного від іншого. Ймовірно, саме у ці часи у суспільній свідомості уявлення про землю, територію роду все більше набувало жіночих ознак. Уявлення ж про поїдання як джерело вагітності, поступово змінюється уявленням про зачаття, щоправда, згідно з народними казками, батько знову-таки уявлявся будь-яким звіром, наприклад, ведмедем, змієм. Від цих надзвичайних шлюбів й народжуються

власне тотемічні предки — зооантропоморфні герої, що нібито започаткували родові закони.

Простежена нами доророва недиференційованість понять “поїдання-смерть/співумирання/-поховання-зачаття-народження”, веде до зоофагічного тотеміко-оргіастичного свята з його полісемією: смерть-відродження звіра, поминки членів колективу, розмноження людей і тварин /С.435—440/. Ясно, що це тотемічне торжество зосереджувало у собі весь комплекс вірувань давніх мисливців, багатий зміст якого, втім, зводився лише до однієї ідеї — періодичного оновлення-прилучення до спільної територіальної субстанції, що обіймала і людей, і тварин, і загальну умову життя — землю. Що ж до шляху, яким здійснювалось це прилучення, центральної дії зазначених свят — поїдання м'яса тотемної тварини, то він, насамперед показує, яке універсальне значення несла в собі процедура поїдання. Адже, у розумінні прадавніх мисливців, це не була суб'єктно-об'єктна дія. Звір, що вмирає (поїдається) і відроджується, одночасно є вмираючим і воскресаючим звірколективом, злитим з усією територією. Остання ніби і є втіленням поїданням: все на ній взаємопроникає так, ніби поїдається. Таким чином, процес їжі в ідеальній свідомості найдавніших людей виступає не як втамування нагальної фізичної потреби, а як спосіб осягнення нерозчленованої у їхньому уявленні реальності, як ритуалізація сценарію їх ілюзійного уявлення природного зв'язку. Все, що є на поверхні землі та у її надрах: “змішані” з землею люди, тварини, рослини тощо — все це причетне до землі, причащене землею, земля ототемлена усім цим, але і все це ототемлене землею.

Очевидно, саме тут і слід шукати джерела майбутнього уявлення про Волоса. Волос це — звір, але, одночасно, і співплемінник. Причому, як той, так і інший — не одиничні, а лише виступають узагальненням групи людей, вида тварин. Цей звір не знищується і не поїдається колективом, як об'єкт суб'єктом, а вмирає-відроджується в особі колективу. Образ Волоса породжений ідеєю причастя у родовій (=територіальній) субстанції, котра виступала конгломератом землі, людс^к, тварин, рослин. Найбільш наочним шляхом прилучення до неї було поїдання якоїсь з цих складових (у казках зустрічаємо, як той, хто присягає, їсть й саму землю /Афанасьев, 1865. — Т.1. — С.146—147/). Якщо ж з цього ланцюгу, цілком штучно, з точки зору первісних уявлень, виділити людину, то ми побачимо, що участь у цій субстанції, через їжу зокрема, не була для неї володінням або співволодінням, в сучасному смислі. Співучасть, право користуватись благами території означало для людини повноправність, честь, рівноправність, у найдавнішому

розумінні — саме існування, життя. Її життєвий інтерес, що бачиться нам як цілком матеріальний — їжа, власність — реально нею усвідомлювався лише як засіб збереження (придбання) зв'язку з місцем, “територією” у зазначеному широкому розумінні, що модернізовано, спрощено можна представити як збереження соціальних зв'язків. Якщо для сучасної людини “жити” означає “їсти”, то для первісної (колективної) людини “жити” означало “разом їсти”, “ділити їжу” — брати участь у спільній субстанції. Таке ж значення для члена людського стада (можливо, подекуди й роду) могло мати й поняття “бути з'їденим”, “розділеним”. “Умерти” ж для нього це — все рівно, що “бути з'їденим” і одночасно, знову ж таки — “прилучитись до спільної субстанції”. “Смерть” же одночасно була й “народженням”.

Як неодноразово зазначалося в літературі, одним із проявів консерватизму первісного мислення було те, що воно ніколи не перекреслювало традиційних міфологічних образів і схем давніших епох. В результаті, як писала, наприклад, О.М.Фрейденберг, “при виникненні нових землеробських уявлень про бога-хліб уявлення про бога-звіра не зникає. Бог-хліб залишається і богом-звіром. Це дає можливість говорити про стадіальну зміну образів” /Фрейденберг, 1978. — С.23/. Згідно з Ю.І.Семеновим, у східнослов'янських святах Коляди (Святок), Масляниці й Купали відчувається відлуння первісних тотеміко-оргіастичних свят. Зокрема, у святкових розвагах аж до ХХ ст. сполучались такі моменти, як обрядове заколювання і поїдання тварини, ритуальне відношення до її голови, ігри у вбивство тварини, рядження під різних тварин (ведмеда, козу, ін.), свобода статевих відносин, ігри й танки еротичного характеру, сцени жартівного поховання небіжчика. Вчений також вважає, що до вбивства, обрядового шанування тотемної тварини й наступного поховання її залишків сходять обряди вшанування і знищення (розривання, спалення, потоплення) чучел на Масляницю, Русальний тиждень і Купалу, що мали за мету забезпечити розмноження тварин і родючість землі. Як віддалені пережитки тотемістичних свят Ю.І.Семенов сприймає поминки, зокрема, язичницьку тризну та цілий ряд моментів весільної обрядовості, зокрема тих, що пов'язані з дикими та домашніми тваринами, використанням їх шкур тощо /Семенов, 1966. — С.440—442/.

Наведені приклади, як було показано вище, мають безпосереднє відношення до образу Волоса. Якщо його зародження пов'язане з комплексом тотемічних уявлень, ритуалізованих зоофагічним святом середнього палеоліту, то заключний етап існування — із

скотарсько-землеробським суспільством язичницької Русі та, через його християнських замісників — св. Власія, Миколая та ін. — з по-
зужим шаром народно-християнських вірувань /Успенский, 1982/.

Жертва-співумирання колективу разом із звіром, представником тотемного вида тварин, перетворюється в аналогічне дійство з домашніми тваринами, а пізніше із злаками-“вологами”, снопи яких називались також “дідами” та “бабами”, отже асоціювались із співплемінниками, що “вбивались” і “з’їдались”. Зберігаються іноді й уявлення про необхідність безпосередніх людських жертв (або оцінка як жертв померлих своєю смертю), що спостерігається як у лютичів, так і в ритуальному вбивстві “старої чади” й гаданому усуненні князів-царів на Русі. Усі ці образи волотів асоціювались із врожаєм, благополуччям і, водночас, персоніфікували весь колектив, нероздільний в первісних уявленнях із землею, засобами виробництва і виробленими продуктами — тваринами і збіжжям. З нашої точки зору, зазначені образи були варіантними Волосу. Як тотемічний предок, Волос уособлював причетність людини до території, що означало причетність (причастя) до всього, що є на цій території, зв’язок, який з появою роду став дорівнюватись кровноспорідненому. При цьому, ясна річ, що пріоритет того, чи іншого вида господарської діяльності відбивався на характері тотемічного предка, його подоби (звідки зовнішньо неусталений — “вовкулацький” вигляд Волоса), а також — на тому природному об’єкті (дикий звір, домашня тварина, рослина), у вигляді якого мислилась посмертна реінкарнація, посередником для якої традиційно уявлялось “материнське” — земляне лоно.

Сказане сприяє повнішому розумінню пов’язаного з Волосом праслов’янського терміну *volstь. Реконструйований В.М.Топоровим як позначення общини та її власності, він одночасно позначав і “територію”. Отже, можна припустити, що, всупереч вищенаведеним думкам В.М.Топорова і М.П.Павлова-Сільванського, первинним для цього терміну було усе ж значення “території”, хоча відпочатково це поняття за змістом було більш широким і включало в себе не лише “угіддя”, але і “людей”, “тварин”, “збіжжя”, тобто охоплювало й такі відтінки слова *volstь, як соціальна організація та її власність.

Гадаємо, що під зазначеним кутом зору можна сприймати і первинне розуміння власності на речі взагалі, чим, зокрема, пояснюється помічене А.Я.Гуревичем у скандинавів уявлення, що у човнах, мечях, золоті втілювались певні якості їхніх володарів /Гуревич, 1968. — С.195 та ін./.

Погоджуємося з М.В.Поповичем, що в цьому відбилосся архаїчне уявлення про перехід на речі “життєвої сили”

або “сили-сутності” їхніх володарів /Попович, 1985. — С.64, 69, 136/, адже цей близький зв'язок людини і речі також ще усвідомлювався як характерний для родової, первинно територіальної, єдності.

З цієї точки зору цікаве лінгвістичне спостереження, що німецьке *eigen* (eign) — “власний” початково позначало лише “той, що належить до роду”, “підданий”, “залежний”, з чого роблять висновок, що поняття власності на речі розвинулось із відносин між особами /Гуревич, 1968. — С.195. — Прим.57; Гуревич, 1972. — С.42/. Але, як бачили, за цим стоїть ще більш давній загально-територіальний зв'язок. Так, наприклад, дикий звір, пізніше худоба, сприймається, як невід'ємна частка території проживання людського колективу — стада, пізніше — роду, відповідно, замість відносин власника (людини) і об'єкта власності (тварини) стоїть кровна (=територіальна) спорідненість між ними. Передача ж тварини третій, сторонній особі, яка не належить ні до роду, ні до його території (або ж тій особі, що саме вступає у статус під час ініціації), символізує залучення цієї особи до кровноспорідненого зв'язку. Вищенаведений приклад скотарів нуерів демонструє сприйняття власності на худобу, як деякого братерства з нею, одержання ж людиною суспільного, родового статусу визначалося у категоріях володіння, а скоріше прилучення до худоби. Отже, відносини між людьми ніби посередковувались худобою. Людина їх суспільства — це скотар. Та вона не власник худоби. Худоба наче є часткою людини (усього суспільства), вони — складові однієї й тієї ж субстанції. Одне неможливе без іншого.

Очевидно, у рамках саме такого бачення власності на худобу слід сприймати й літописне визначення Волоса — “скотій бог”. Якщо джерела образу Волоса ми знаходимо у ранніх мисливській первісності, то походження вказаного визначення можемо пов'язати з пізньою первісністю, що характеризувалась підвищеною зацікавленістю людей у худобі. У підтексті польського, праслов'янського за походженням, обряду пострижин знаходимо міфічного сина землі, території, фактично злитого з нею людинобика. Тут “скотій бог” одночасно виступає і як “бог-предок”. Образ Волоса у вигляді людинобика, своєрідного тотемічного предка, висловлює територіальну (=родову) єдність людей і худоби. Прилучення ж людини до худоби, що символізується в обряді змішуванням дитячого волосся із гноєм бика, як і поховання цієї суміші у землі, — це співумирання-договір, рівне ритуальному поїданню худоби, показник одержання людиною повноправного статусу, тобто вступу у договір суспільний.

Отже, у часи пізньої первісності складається погляд, за яким “володіння”, прилучення до худоби є важливою ознакою належності до роду, або еквівалентом рівноправності, доброчесності, додержання договору, так саме, як і причетність до родової території, що доводилась клятвою з дерном або ж, раніше — участю у поїданні забитого на полюванні тотемного звіра. Безпосередньо про це свідчить характеристика авестійського Мітри, який дарує коней тому, хто шанує договір. Тобто, повноправний, виконавець договору (насамперед — повноправний у роді), ніби найхарактернішою часткою самої території проживання, яка тоді розумілась як пасовище, відзначався худобою. Цим пояснюється, очевидно, й показана А.Я.Гуревичем особливість первісного погляду на майно (у тому числі й худобу) не як на засіб збагачування і економічної могутності, а як засіб піддержання і розширення соціальних зв'язків, що звичайно реалізувались шляхом постійних обмінів дарунками /Гуревич, 1968. — С.184—190/. Встановлені в такий спосіб відносини співдружності (первинно — спорідненості), як і при проходженні під дерном, розумілися як кровні. Як земля, так і її “хтонічна” частка — дикий звір, а пізніше худоба, скріплювали ці стосунки за принципом причастя.

Можемо констатувати, що біографія Волоса передає історію світогляду первісного людства. Хоча в цьому образі, певною мірою, й читається еволюція господарства — починаючи від привласнюючого, насамперед мисливства, й завершуючи відтворюючим — скотарством і землеробством, проте ці зрушення в економічному житті представлені у Волосі лише опосередковано. Унаслідок зазначеної вище особливості первісної оцінки “об’єктів власності” (землі, тварин, рослин) як учасників інституту спорідненості, а отже (нарівні з іншими його членами) і посередників у родових відносинах та засобів їх розширення, можна констатувати, що у Волосі, саме з точки зору давніх людей, економічний аспект життя відбивався побічно. Головною ідеєю, яку протягом епох зберігав цей образ, була єдність території, що, в розширеному сенсі розумілась як земля, “змішана” з людьми, тваринами і рослинами. Ця територія послідовно чисто зовнішньо виступала для людей то як мисливські угіддя (відповідно, зливалась зі звіром), то як пасовище (однозначуще худобі), то — нива (-збіжжя).

Якщо у Волосі можна бачити персоніфікацію благополуччя (забезпеченість худобою, хлібом, ін.), то останнє розумілось лише як суспільне благополуччя. Воно було невід’ємною характеристикою поняття “суспільність”, “належність до суспільства”,

“причастя” (звідки пізніше — “участь”, “доля”). Звідси випливає, що замість таких пізніших ознак благополуччя, як “сила”, “щастя”, “багатство” могли стояти лише “належність до роду”, а найпервинніше — до родової території. Багатство та убозтво, як вияви прилученості до бога (Волоса) або позбавленості бога /Успенский, 1982. — С.106/, у найдавнішому розумінні, є власне “причетністю до колективу” (=благополуччя) або відстороненістю від нього. Як-що уявити собі ситуацію голоду, недороду, то жертва, що приноситься Волосу, наприклад, убивство “старої чаді”, — це пережиток з’їдання члена суспільства (або звіра-тотема), співумирання-оживлення, одержання причастя, відновлення (прилучення до) спільної — територіальної — субстанції, договір. Сам Волос — це, фактично, людина-предок, образне узагальнення колективу, завжди нерозривного із землею та її благами. Не міняючи своєї суті, він лише змінював свою личину й “перевертався” у мисливця, скотаря (напівтварину), хлібороба (напівзбіжжя). На пізній стадії він уособлював населення “Руської землі” (можливо, усієї Русі) загалом. Відповідно, Волос-“скотій бог”, насамперед, є уособленням суспільства скотарів, що ніби саме зливалось із худобою.

* * *

Ми переконуємося у тому, що визначення Волоса як “скотья бога” під час укладення договорів 907 та 971 рр. не є пізнішою вигадкою літописця. Проте, поняття “бог худоби” або “бог багатства” одержували тоді зовсім інше тлумачення, ніж може собі уявити наш сучасник. Володіння худобою, багатством (у будь-якому його вигляді) виступало ознакою залученості людини у соціальні, первинно — родові відносини. Худоба (багатство) виконувала посередницьку, комунікативну, функцію, цілком буквально виступаючи засобом розширення соціальних зв’язків. Отже, “скотій бог”, насамперед, бог миру або роду, колективу, колективізму.

Щодо згадок цього бога у присягах, то, по-перше, слід відхилити думку, що вони належали одному лише стану купців, отже, нібито стосувалися торгової сторони угоди. Це не відповідає дійсності хоча б тому, що в 907 та 971 рр. князь і його послі, присягаючи Перуном і Волосом, виступають як моноліт, не поділяючись на категорії (дружинників, купців, ін.). Власне ж торгова угода звичайно передбачає наявність конкретного предмета торгу, показує товар лицем. Безглуздо присягати, а тим більше вірити присязі у чесності усієї суми торгових угод, що тільки можуть бути укладені у майбутньому. Крім того, чесність у торгівлі — це лише конкретний вияв норм загальнолюдських взаємин.

Отже, насамперед, доходимо висновку, що процедури договору і присяги Перуном і Волосом 907 та 971 рр., підводячи рису бойовим діям, стосувалися самого факту укладення миру, встановлюючи лише найзагальніші принципи післявоєнних русько-візантійських відносин, що вже згодом могли набувати різних форм (торгівля, наємництво тощо). У зв'язку з цим, уявляється, що тексти присяг мали відповідати формальній процедурі мирного договору, передбаченій “руським законом”, за яким, згідно літопису, присягав в Візантії Олег /ПВЛ. — Ч.1. — С.25/, — тобто нормами руського звичаєвого права. Свого часу, було помічено, що ці клятви приймають поетичну форму язичницьких замовлянь-заклять, яка була чітко розроблена й відрізнялась значною сталістю. Оскільки цим формулам приписувалась магічна сила, то від того, хто їх промовляв вимагалось їх точне відтворення, яке тільки й могло дати бажаний результат /Робинсон, 1951. — С.143/. Ясно, що такі міфопоетичні клятви-замовляння мали бути, в якійсь мірі, ідеальними й відстороненими від далекосяжних практичних цілей, що переслідувались договорами. Це відповідало б зазначеному А.Я.Гуревичем консервативному характеру звичаєвого права, який, передусім, проявлявся у формі процедур, міцно пов'язаних з сакральними уявленнями, прикметами, закляттями /Гуревич, 1970. — С.87, 107/. “Ефективність нормативних ритуалів не була пов'язаною з їх зрозумілістю. Принципово важливим було те, що ритуал сходив до споконвічних часів, що ним користувались предки, що він не підлягав ніяким змінам” /С.108/.

Очевидно, такою ж даниною давній традиції є збереження у текстах присяг 907 та 971 рр. визначення Волоса — “скотій бог”. Як зазначалося, воно найкраще пояснюється з аналогічної функції “багатопасовищного” авестійського Мітри (середина I-го тис. до н.е.) наділяти кіньми виконавців договору. Ще перед початком розселення індоєвропейців у IV тис. до н.е. череди і табуни стають у центрі господарської діяльності, а також, відповідно до архаїчного світогляду, — ніби “продовженням” самих людей і їх суспільних відносин. Із виникненням природного для скотарів більш рухливого способу життя пов'язана і поява грізного бога-войовника, риси якого зберігає в собі слов'янський Перун. “В епоху озброєного розселення північних індоєвропейців-скотарів до архаїчного Велеса додався Перун... Велес оберігав і примножував стада, що належать племені, а Перун надихав на захоплення чужих стад і нових пасовищ” /Рыбаков, 1981. — С.425/. Очевидно, Волос, при всій традиційності його функції внутрішнього, вузькотериторіального договору, більш зрозумілої й пізніше широким масам населення

Русі, вже у період індоевропейського розселення та більш пізніх пересувань праслов'ян і слов'ян, пов'язаних з перерозподілом земель, все більше набував зовнішньодоговірної функції “обміну худобою”, прояв якої, в свою чергу, міг йти лише слідом за силовими діями дружин, які “надихав” Перун як на захоплення чужих, так і на захист своїх пасовищ. Оскільки договори Олега і Святослава, вінчаючи кровопролитні походи, були цілком у дусі цих варварських, давньослов'янських традицій, то таким же споконвічним лишилося у них і визначення Волоса — “скотій бог”.

З іншого боку, враховуючи, що ці договори укладалися Руссю із країною зовсім іншої віри, по суті, можна констатувати, що присяга при їх укладенні була нічим іншим, як підтвердженням колективного, “родового” статусу руського князя та його дружини, адже чесність людини в архаїчному суспільстві не стільки визначалась її конкретними вчинками, скільки передумовлювалась її належністю до свого роду, тілесним зв'язком з рідною землею, що наділяло особу усією повнотою прав і гарантувало додержання нею договору /Див.: Гуревич, 1970. — С.108—109; 131, 136—139/. Отже, клятви Олега і Святослава Перуном і Волосом, за нормами “руського закону”, буквально мали відповідати проголошеному 911 та 944 рр. “мы от рода рускаго” /ПВЛ. — Ч.1. — С.25, 34/ і явно протиставлялися рабству “въ весь вѣкъ в будущий”, за текстом 944 р. /С.35, 38/, — тобто безстатусності, втраті родової повноправності, як ознаці безчестя. У найдавнішому розумінні, відповідно до ідеалів осілого селянського життя, цей статус мав визначатися “наслідуванням” “скотью богу” Волосу, богу скотарів, тотемічному предку (напівлюдині-напівтварині), що уособлював собою генетичний зв'язок між людьми і рідною, родовою землею-пасовищем. У часи Олега і Святослава цією територією, волостю (прасл. *volstь) мала виступати державна (родова) територія Русі, як найважливіша етновизначальна ознака руського народу. Для руських же князів та їхніх дружин, окрім приналежності до рідної землі й пов'язаного з нею Волоса, цей статус визначався ще й зв'язком з богом війни і зброї Перуном.

Як зазначалося у попередніх главах, обряд присяги, що одночасно підтверджував і повноправний статус людини, і відновлював родовий порядок, мир, вміщував в собі момент “смерті-безстатусності” й, одночасно, — “поновлення статусу”, що символізувалося тимчасовим “уходом” під землю. Звідси, напевно, і значення самого слова “присяга”, як “сягання” (доторкання) землі й схилення до неї /Brückner, 1985. — S.269/. Ймовірно, що такий же обов'язковий момент був закладений і у клятвах руських посольств.

З цієї точки зору, показова процедура язичницької присяги Ігоря у Києві 944 р.: “Заутра призва Игорьь слы, и приде на холмъ, кде стояше Перунъ, и покладоша оружье свое, и щиты и золото, и ходи Игорьь ротъ и люди его, елико поганыхъ Руси...” /ПВЛ. — Ч.1. — С.39/. Аналогічно — у тексті договору: “А некрещеная Русь полагають щиты своя и мечъ своѣ наги, обручъ своѣ и прочаа оружья...” /С.38/. Відомо, що як зброя, так і золоті прикраси, насамперед “обручъ” — шийні гривни, персні, пояси були важливим показником статусу воїна-варвара. Покладення ж всього цього, разом із зброєю, на землю, очевидно, мало позначати тимчасову безстатусність, символічні смерть, рабство. У традиціях багатьох давніх народів саме “обручі”, головним чином, металевий ошийник та перстень підкреслювали зв’язок воїна з рідною землею, общиною, яким він служив, а, крім того, надавали йому деякого хтонічного, звіриного відтінку воїна-вовка. Очевидно, аналогічну роль відігравав на у з князя-перевертня Всеслава Полоцького /Кардини, 1987. — С.115—117; Залізняк, 1994. — С.156—158; Афанасьев, 1869. — Т.3. — С.552—554; 532; Рыбаков, 1987. — С.731; 735—736/. Незважаючи на те, що клятва 944 р. називає лише Перуна, а Волоса не згадує, що, як зазначалося, було викликано специфікою напівхристиянського складу руського посольства, можемо припустити, що традиційно як зброя пов’язувала воїна з Перуном, так і металеві “обручі”-наузи — з рідною землею та її богом-перевертнем, Волосом.

Остаточного можна визнати, що присутність Волоса, поряд з Перуном, в клятвах русів у Візантії 907 та у Болгарії 971 рр. не вказує на якийсь економічний аспект договору й взагалі не стосується деталей подальшого співробітництва двох країн, а лише стверджує загальний принцип “миру і любові”. При цьому зберігається і найпервинніше значення клятв Перуном і Волосом як таких, що визначають статус Олега, Святослава та їх дружин, як “родовий” статус Русі.

У той же час, не виключене, що за межами ідеальних, сталих за формою, клятв, змістове наповнення терміну “скогій бог” могло коливатись, залежно від розуміння “скота” як худоби (можливо й жита) у селянському середовищі, до значення “гроші” у рухливій, етнічно неоднорідній масі руських дружинників і купців. Але, чи означає це, що Волос набував безпосередньої майнової функції?

Першому із зазначених полюсів відповідає зображення культу Волоса в селищі “Медвежий угол”, часів князювання Ярослава Мудрого в Ростові (незадовго до 1010 р.) /Писаренко, 1995. — С.51—61/. Згідно “Сказанию о построении града Ярославля”, клятва “у

Волоса", яку дають мешканці селища Ярославу, тобто встановлення між ними і князем договірних відносин, супроводжується виплатою йому данини (оброка), ймовірно, у вигляді скори (хутра). Поєдинок же князя з ведмедем, очевидно, був пов'язаний з місцевим зоофагічним святом. Ці свята звичайно носили родовий характер, а крім того у багатьох народів мали відношення до шлюбу. Можливо, це свідчить про більш тісні стосунки Ярослава з "Медвежьем углом" — шлюбні, тим більше, що закладена ним, одночасно із заснуванням Ярославля, церква на честь св. Ілії (а не Георгія — власного християнського патрона) може вказувати на сина Ярослава Ілля від невідомої, першої дружини. Ймовірно, що вона походила саме із цього селища і, що події одруження з нею князя приховані у першій частині "Сказання". Відповідно, сплачена йому данина може виступати своєрідним посагом, приданам — матеріальним виразом налагодження родових відносин. Для їх встановлення виявляється недостатнім самого союзу з жінкою-представницею роду, адже в архаїчному суспільстві поняття "Я" кожної людини — в широкому сенсі — колективне, родове, причому воно одержує вираз не лише у зв'язках із сородичами, але і майном, яке вміщує в собі таку ж родову суть /Порівн.: Романов, 1978. — С.31. — Прим.21/. Особливо ж це стосується жінки, яка асоціювалась із землею, родовою територією. Одружуючись, одержуючи "оброк"-посаг, згодом вбиваючи ведмедя (й вкушаючи його м'ясо на бенкеті), зять, Ярослав одержує причастя в родовій, територіальній субстанції. Жінка, ведмідь, данина — моносемантичні об'єкти, що однаково вміщують в собі фізичну субстанцію родової території. У самій назві селища — "Медвежий угол" можна бачити злиття понять про місце і рід, що асоціюються із тотемом-ведмедем²⁴, як іпостассю Волоса. У цьому родовому селищі культ Волоса явно зберігає свою найархаїчнішу форму, засвідчуючи, що благополуччя, зокрема, забезпеченість худобою — головним багатством селища, є невід'ємною властивістю "угла" як родової території /=соціальної організації/. Волос, як тотем-ведмідь (як і сама худоба), символізує спільну родову, територіальну субстанцію. Багатство і колектив виступають тут синонімами.

Після цього цікаво було б з'ясувати, які особливості мало вшановування Волоса у міському середовищі, зокрема, у давньоруській столиці — Києві, де його ідол стояв на Подолі, біля Почайни. Згідно з М.Ф.Берлинським, місцезнаходження ідола Волоса, а отже і функція були безпосередньо пов'язані з київським пасовищем /Берлинський, 1990. — С.110—111; 193/. Відповідно, М.В.Закревський і якийсь час М.О.Максимович розміщували капище Волоса

на Оболоні /Закревский, 1868/а/. — План 1; Максимович, 1877. — Т.2. — С.95/. Крім того, розташування Волоса на березі Почайни, десть біля згаданої літописом гавані /ПВЛ. — Ч.1. — С.45; Толочко П., 1996. — С.121/ і археологічно засвідченої верфі VII—X ст. /Даниленко, 1970. — С.37/, пов'язувало його не лише із скотарством, але і судноплавством — діяльністю на шляху “з Варяг у Греки” /С.34; Мачинский, 1981. — С.132/.

О.М.Рапов, намагаючись зрозуміти, чому Волос не був введений Володимиром у свій пантеон, й залишився на Подолі, там, де жили ремісники й торговці, констатував: “Волос більше шанувався у “демократичних верств населення” Київської держави. Він, напевно, покровительствував не лише скотарям, але і купцям, почасти землеробам, а також вважався покровителем музики й пісень /.../ Все це мало шокувати київську знать, якій здавалась образливою наявність ідола “пастушого”, “плебейського” бога в аристократичному районі Києва” /Рапов, 1988. — С.41/.

Безумовно, місцеположення Волоса, відповідало демократичній атмосфері подільського життя. Проте, клятви князівських дружин 907 та 971 рр. не могли усе ж обійтись без цього “народного бога”, який власне і посвідчував “споконвіку руське” походження князя і бояр, відбивав їх зв'язок з рідною землею, зберігаючи пережиточне уявлення про єдність князя з широкими народними колами. Це відповідало загальнослов'янській фольклорній традиції, підкреслювати народність князя, насамперед, указанням на його просте походження. У східних слов'ян такими зображуються “робичич Володимир” і “Кий-перевізник” /Толочко А., 1992. — С.19/. Як відомо, літописець Нестор спростовував легенду, згідно з якою великий засновник Києва, князь Кий був простим перевізником через Дніпро /ПВЛ. — Ч.1. — С.13/. Отож, витоки “київської цивілізації” колись пов'язувались не з князівськими горами, а саме з дніпровським перевозом, відповідно Подолом Києва. Відголос уваги фольклору до київського перевозу зберегли колядки, в яких зображується дівця, яка біля Києва держить перевіз /Чубинский, 1872. — С.316, 317; Яшуржинский, 1889. — С.484/ — ймовірно, власне персоніфікація “матері городів руських”, Києва. В.М.Даниленко прямо припускав, що Київ виник завдяки перевозу, який, згідно вченому, мав примикати до Почайни /Даниленко, 1970. — С.11—12/. Нагадаємо, що десть на її березі знаходився ідол Волоса. У будь-якому разі, район перевозу у масовій свідомості виступав “народним” осереддям Києва, яке поєднувало його соціальні верхи, у тому числі й генетично, з його низами, Подолом²⁵, як споконвічною територіальною основою міста, що тлумачилась цілком

міфологічно, хтонічно, у зв'язку з низом "світового дерева". Це цілком відповідало і показаній договорній функції Волоса, головний ідол якого на Русі стояв саме на Подолі.

Для самого Волоса звичність міфологічної локалізації внизу "світового дерева" доводиться, зокрема, місцеразташуванням його зображень на Збруцькому ідолі. У східних слов'ян "низ дерева" звичайно вкритий шерстю (худобою), а також пов'язаний із змією /Іванов, Топоров, 1974. — С.31—32, ін./, жінкою (=землею, територією міста), водою, межею замогильного світу. Усе це, переважно, і є міфознаки Велеса, які нерозривно пов'язують його з Подолом. Так, зв'язок змії із Подолом підтверджується билиною про бій Добрині і Змія на Почайні (Пучай-реке). Можливе й міфологічне тлумачення даного прибережного району столиці, як межі "цього світу". Відомо, що, кидаючи при похованні у могилу гроші, українці нібито платили земельному хазяїну або перевізнику душ, дідьку за перевіз небіжчика через загробну ріку. Певна асоціація з такою рікою Дніпра (й Почайни?) і перевозу через нього, напевно, відбилася у назві "Рае м ъ" задніпровського двору Юрія Долгорукого, згаданого літописом під 1158 р. /ПСРЛ. — 1843. — Т.2. — С.81; Успенский, 1982. — С.56. — Прим.46/. Відповідно, Волос, ідол якого стояв на київському березі, й сам, здається, міг вважатись міфічним перевізником через замогильну ріку.

Отже, з точки зору міфа, Волос і Поділ — це одне й те саме. Іншими словами, Волос виступав уособленням функцій Подолу, в їх міфологічному осмисленні, а можливо й уособленням споконвічної функції Києва, як певної "низової" території разом з її населенням та худобою. В останньому напрошується певна паралель з роллю Волоса у селищі "Медвежий угол".

Очевидно, широка комунікативна роль киево-подільського ідола Волоса проявлялася у кількох аспектах. Зокрема, з ним асоціювалось уявлення про єдність руського народу, як у вищезазначеному становосоціальному, так, напевно, і у географічному плані. Останній аспект полягав у тому, що ідол розташовувався безпосередньо біля водної магістралі, яка поєднувала Київ з лівобережжям "Руської землі" (через перевіз), а також з землями басейну Дніпра на південь і північ від столиці. З іншого боку, буде логічним припустити, що біля ідола Волоса укладалися суспільні угоди, контракти (торгові, шлюбні тощо) і чинилися суди²⁶.

Особливості торговельної функції Волоса можна уявити за розповіддю арабського письменника Ібн-Фадлана про життя купців-"русів" у столиці Волзької Болгарії, місті Булгарі в 922 р. Зокрема, цей автор спостерігав, як купець-рус молився біля

дерев'яного ідола невідомого бога і просив свого “володаря”, щоби той послав йому купця з “численними динарами і дирхемами”. Ця молитва супроводжувалась жертвопринесенням певної кількості голів худоби і, якщо купцю довго не таланило із продажем, могла багаторазово повторюватись /*Ибн-Фадлан*, 1939. — С.79—80; *Херманн*, 1986. — С.69—70/. Згадування в цій оповіді маленьких, встановлених навколо центрального, ідолів, що ніби зображували жінок і дітей головного бога, скоріше свідчить, що це був скандинавський Один /Див.: *Мелетинский*, 1982. — С.241/. Проте, досить просто у такій ролі можна побачити і Волоса /*Аничков*, — 1914. — С.358; *Успенский*, 1982. — С.64. — Прим.62/. Окрім того, що функціональна подібність обох богів зумовлювалась їх спільним загальноіндоевропейським прототипом /*Сабинин*, 1843. — С.29—52; *Иванов, Топоров*, 1974. — С.72/, власне купці-руси, серед яких переважали “обрусілі” норманни, могли дещо змішувати їх між собою.

Цікаво, що гості-купці були самі включені в систему міфологічних уявлень. Купець — це, звичайно, мандрівник на той світ, що розташований десь за рікою або за морем. Цей світ асоціюється із багатством, золотом. Зокрема, назва “багатим гостем” билинного Садка пояснюється його роллю мандрівника на той світ /*Успенский*, 1982. — С.105. — Прим.146/. Слово “багатий” іноді може тлумачитись як “божественний” /С.105—106; Прим.146. — С.106/. Бачимо, що у Фадлана багатий купець-партнер має виступати посланцем самого бога (Волоса?). Отже, власне “ритуал” купівлі-продажу ніби відбувався у замогильному світі, “за морем”, при посередництві божества-хазяїна цього світу. Враховуючи ж ту велику кількість їстівних припасів, що жертвувались божеству в Булгарі, пригадуємо те, як зображується ірій скандинавів — палата Одина, Вальгалла. Там кожного дня, у присутності божественного володаря, загиблі герої б'ються між собою насмерть, а потім бенкетують. Бенкет виступає як символ миру /*Младшая Эдда*, 1970. — С.38; *Гуревич*, 1972. — С.212—213/. Це відповідає давній процедури встановлення побратимства, що зазвичай складалася з двох часток — міряться силою, а потім миритись, зокрема, обмінюючись своїми “сутностями” через спільну їжу, питво (іноді змішане з власною кров'ю) або подарунки /*Былины*, 1986. — С.191; *Максимов*, 1955. — С.201; *Фрейденберг*, 1978. — С.548; *Зализняк*, 1994. — С.165—166/. Очевидно, саме в такому неекономічному обміні — мирному договорі (укладенні побратимства) й лежали витоки пізнішої торгівлі, оскільки сама процедура торгової угоди зберігає в собі пережитки поединку, суперечки: звичай торгуватись,

бити по руках в знак угоди тощо. Власне кажучи, сама торгівля вперше з'являється як зовнішня, як процедура примирення ворогів. Згідно з О.М.Фрейденберг, цей акт виглядав таким чином: "... гость приходить у бойовому озброєнні, готовий до сутички, і починає з бойових дій. Місце, куди він приходить, розташоване на межі двох кланів ("горизонт"). Гості кладуть речі-тотемами і йдуть собі. Їм виносять інші речі "замість" тих. Так народжується майбутня торгівля; так "гість" одночасно стає "купцем". /.../ Взагалі, архаїчний обмін речами не мав економічного значення; у побуті так і залишився такий обмін, що не мав нічого спільного із торгівлею і перетворився в обмін подарунками, обмін одягом, обмін дружинами т.ін., — і кожного разу це означало обмін сутностями. Основні елементи торгівлі — покупка, продаж, обмін — початково не мали економічного значення" /Фрейденберг, 1978. — С.69/. З цієї точки зору, насамперед, звертає на себе увагу назва купця на Русі "гость", що асоціюється з процедурою пригостання, спільної трапези, дружніми відносинами, побратимством. Взагалі ж, те, що торгівля на Русі у Х ст. ще продовжувала сприйматись як деякий міфологізований ідеальний акт обміну дарами, характерний для договірних відносин, здається, знаходить підтвердження, якщо зрозуміти справжні цілі придбання багатств давньоруськими дружинниками і купцями. Згідно з текстами договорів Русі з Візантією Х ст., серед них переважали норманни. Для них слово "скот", певно, вже означало "гроші". Відповідно, за межами сталої, традиційної трактовки Волоса у клятвах як "скотя бога", він мав сприйматись ними, як "бог грошей". Проте, як свідчать матеріали, наведені А.Я.Гуревичем, гроші і вироби з дорогоцінних металів не були для норманнів засобом забезпечення матеріального добробуту, хоча й виступали ознаками престижу. Можна зробити висновок, що між людиною та її багатством (коштовностями, монетами) встановлювались більш тісні стосунки — своєрідного побратимства, як і раніше між людиною і худобою (й взагалі — будь-яким "об'єктом власності") /Гуревич, 1968. — С.190, 195/. Про це, на наш погляд, говорить і звичай наносити на срібні монети свої особисті знаки /Лебедев, 1985. — С.236. — Рис.53/. Те, що це побратимство, як завжди, скріплювала земля, свідчить велика кількість знайдених у Північній Європі скарбів, які, той, хто їх закопав, ніколи не передбачав діставати із землі: "срібло і золото, заховані у землі, назавжди залишалися у розпорядженні володаря і його роду, втілюючи в собі їх вдачу і щастя, особисте і сімейне благополуччя" /Гуревич, 1968. — С.192/. Сам Один, нібито звелів, щоби кожен загиблий у битві являвся до нього із своїм багатством, що

супроводжувало небіжчика на поховальному багатті або було ще за життя заховане ним у землю /*Стурлусон*, 1980. — С.14; *Гуревич*, 1968. — С.192/. Брак такого багатства, очевидно, якраз і відповідав рабству “въ весь вѣкъ в будущий”, за клятвою 944 р., отже означав безстатусність, неповноправність, відсутність зв'язку із сородичами, позбавленість причастя у родовій субстанції. Виступаючи співпричетним суспільному статусу людини, багатство мовби символізувало потенцію соціальних зв'язків особи і було посередником у встановленні (піддержанні) відносин з іншими членами суспільства.

Особа для давніх скандинавів була тим значніша, чим більше у неї зв'язків з іншими членами суспільства, а відтак і матеріальних ресурсів для їх розширення, адже звичайними засобами встановлення і збереження міжособових відносин було влаштування бенкетів і обмін дарунками /*Гуревич*, 1972. — С.201 й далі/. Отже, багатство служило людині не для того, щоби “насичуватись” самій, а щоби ділити трапезу з іншими, воно дозволяло їй стверджуватись через соціальні стосунки.

Саме ідея взаємності народжувала уявлення про благополуччя, як необхідну умову життя. Вождь, конунг, роздаючи під час бенкетів підлеглим коштовні дарунки (кільця, гривни тощо), й натомість одержуючи хвалебну пісню, не лише поширював свою владу на найближче оточення /*Гуревич*, 1972. — С.198—199; 202, 209/. Бенкет, як комунікативне осереддя, ніби справляв магічний вплив на цілу країну, забезпечуючи її благополучне існування. Вважалось, що у роки правління щедрого на бенкети й дарунки, удачливого конунга панував мир, у країні водилася худоба, земля приносила хороші врожаї. Такого конунга називали “благополучним для врожаю”, “сприятливим для достатку” /*Гуревич*, 1968. — С.193/. По суті, розподіляючи своє багатство, конунг поширював на підданих свою “сутність”. В цьому читається давня тотемічна ідея причастя, в особі ж конунга вгадуються риси тотема. Особливо це засвідчує випадок, коли після смерті конунга Хальвдана Чорного, його тіло було розчленоване й поховане по кількох районах Норвегії, щоби населення могло рівномірно користуватися наслідками його прижиттєвої вдачі та сподіватись на багатий врожай /*Стурлусон*, 1980. — С.42; *Гуревич*, 1980. — С.615/. Отож, багатство конунга, що одержує вияв у його щедрості на дарунки і пригошення, виступає як тіло самого конунга, тіло усієї землі, країни і, одночасно, як життя (благополуччя) народу. Багатство володаря, як і кожної людини, зберігає свою колективну природу. Сприйняття благополуччя усієї землі, як наслідків бенкетів і обмінів дарунками, комунікативних актів, генетично сходить до тотемічного

принципу причастя у спільній, родовій, початково територіальній субстанції. Таким чином, на прикладі суспільства середньовічних скандинавів, переконуємося, що “і власницькі права, і свобода-повноправність члена варварського суспільства були функцією його належності до цього суспільства і до ланок, що його утворювали” /Гуревич, 1970. — С.196/.

Повертаючись до давньоруського Волоса, зазначимо, що, хоча скандинави і клялися ним від імені Русі, проте, звісно не вони визначали його природу. Та, водночас, нове розуміння слова “скот”, як гроші, що культивувалось переважно у князівському оточенні, не перекреслювало його змісту, притаманного більш традиційному значенню цього слова. Володіння грошима для норманізованої верхівки Русі, як і худобою для решти руського населення, символізувало причастя людини у родовій субстанції. Благополуччя вважалось невід’ємною властивістю колективу. Багатство людини було ознакою її належності до родового цілого, засобом розширення соціальних зв’язків, без яких самої особи начебто не існувало. Отже, і торгова функція Волоса могла проявлятися лише у рамках договірної, комунікативної. Він виступав ідеальним посередником між купцями-контрагентами. Торгівля була різновидом договору, а одержані купцем за скору і рабів “динари і дирхеми”, якщо ним і витрачались, то переважно не в комерційних цілях, а на зміцнення суспільних зв’язків, які й давали тоді людині справжній престиж.

* * *

Пересвідчившись у важливому соціальному значенні Волоса, не можемо не торкнутися досить традиційного питання — про його відношення до трьохфункціональної системи індоєвропейських богів Ж.Дюмезіля, котра відбиває трьохчасну структуру давнього індоєвропейського суспільства: жреці, воїни і виробниче населення. Відповідно, боги представляли собою три функціональні рівні: верховну — магіко-юридичну, військову та економічну, пов’язану з матеріальним процвітанням і достатком /Дюмезиль, 1986. — 234 с./.

Спробу визначити у цій системі місце Волоса зробив В.М.Топоров. Верховну функцію вчений визнавав за Стрибогом, ім’я якого тлумачив як “бог-батько”. З Перуном він пов’язував функцію другого ступеня — воєнну, мовляв, ним клянуться дружина, а з Волосом — третю, мирну /Топоров, 1961. — С.20—25, табл. — С.26/. Акцентуючи увагу на відношенні Волоса до соціальної організації давніх слов’ян і до її майна, вчений зауважив: “при цьому лише слід мати на увазі розширення функції Волоса,

пов'язане із зміною старих форм суспільного устрою і з перетворенням Волоса в бога, котрий представляє “всю Русь” /С.32/²⁷. До того ж, дослідник зазначав, що потрійне функціональне поділення східнослов'янського пантеону, порівняно з міфологічними системами інших індоєвропейських народів, менш виразне /Топоров, 1961. — С.25/.

Соціальна класифікація богів Ж.Дюмезіля сама не раз ставала об'єктом критики. Зокрема, голландський вчений Ф.Б.Я.Кьойпер, розглядаючи визначену Ж.Дюмезілем тріаду ведійських богів, писав, що у ведійській релігії соціальні функції богів є вторинними, відносно їх космогонічної ролі, тобто їх зв'язку із стихіями природи. Деякі ж з міфологічних персонажів, на будь-якому історичному етапі, не можуть бути віднесені до жодного розряду системи Ж.Дюмезіля /Елизаренкова, Кёйпер, 1986. — С.24; Кёйпер, 1986. — С.39—40; Елизаренкова, 1989. — С.505—506/. Г.А.Кошеленко вважає точку зору Ж.Дюмезіля неісторичною, оскільки, згідно з останньою, трьохступенева структура суспільства продовжує існувати практично в усі епохи, у всіх індоєвропейських народів без зв'язку з реальною картиною соціального та ідеологічного розвитку суспільства /Кошеленко, 1972. — С.76, 80/. Але, на наш погляд, найцікавіше зауваження зробив сам Ж.Дюмезіль, застосовуючи своє відкриття до германців, балтів, слов'ян і скіфів. Спільною рисою цих давніх суспільств є те, що у них “політична влада менш виразна, немає великого корпусу жреців — суспільна релігія в основному справа вождя групи, батька сімейства або голови племені; саме суспільство утворює сукупність, в якій відмінності, такі сильні у більшій частини решти індоєвропейців, пом'якшені. Все це не могло не вплинути на організацію ідеології” /Дюмезиль, 1986. — С.136/. Зокрема, на думку вченого, ця особливість відбилася у образі Волха або Вольги, котрий представляючи першу функцію, тобто виступаючи як шаман, був одночасно і князем-воїном /Дюмезиль, 1986. — С.136/. Для нас, насамперед, цікаве, що Ж.Дюмезіль бачить виняток з виведеного ним же правила на прикладі Волха (Вольги), котрого є всі підстави пов'язувати з Волосом. Відповідаючи князівсько-жрецькій функції, Волос — прообраз Волха — таким чином, охоплює два рівні схеми Ж.Дюмезіля, котрі, втім, самі опиняються “змішаними”. Певна суперечність виявляється і між висновками В.М.Топорова про належність князя (військового лідера) Волха до числа “велесоцентричних” персонажів /Топоров, 1983. — С.55/ і про відношення самого Волоса до третьої функції богів /Топоров, 1961. — С.26. —

табл./ . А відтак, складається враження, що у Волосі містяться, принаймні у зародку, всі три основних соціальних функції, що, на наш погляд, цілком логічно впливає із уже зазначеного його зв'язку з первісною давньослов'янською суспільною організацією і традиційною для найдавніших суспільств слабкою диференційованістю різних сфер соціальної діяльності. Як вище намагалися показати, загальнодержавне значення Волоса у Київській Русі полягало у тому, що він уособлював зв'язок усіх станових категорій її населення з рідною землею, “руським родом”.

Приклад Волоса може бути наведений і як найбільш наочний компроміс між точкою зору Ж.Дюмезіля щодо примату в міфології соціального начала та Ф.Кьойпера (щоправда, на прикладі ведійської міфології) — про первинність у ній космогонічної, природотворчої ідеї, оскільки цей міфологічний персонаж класично демонструє властиву для архаїчного світогляду первинну нерозчленованість уявлень про людей і природу. “Міфопоетичний світогляд космологічного періоду”²⁸ виходить із тотожності (або, принаймні, пов'язаності) макрокосму і мікрокосму, природи і людини. Людина як така один із крайніх елементів космологічної системи” /Топоров, 1973. — С.114/²⁹. Ідея, що поєднує в образі тотемічного предка — Волоса риси людини і тварини або рослини, зокрема, проявилась у сприйнятті необхідних людям збіжжя або тварин як посмертної реінкарнації самих людей. Приклад цього зустрічаємо у вбивстві старих людей, яке нібито веде до появи врожаю (причому снопи, також, називаються “дідами”, “бабами”, аналогічна полісемія терміну “волог”). Ми вже зазначали, що убивство “старої чаді” генетично сходить до первісних обрядів з багатою семантикою: поїдання-співумирання (з одноплемінником або звіром-тотемом) — відродження (реінкарнація) = прилучення до спільної, родової субстанції (її оновлення), договір. “Старая чадь” — ніби, образ всього колективу, жертва Волосу і втілення Волоса — водночас. У будь-якому разі, в світлі тотемічних поглядів, періодична жертва (= смерть) необхідна, оскільки без неї не буде відродження, реінкарнації, загине сама субстанція роду (території), що полягала у зв'язку землі, людей, тварин і рослин, припиниться фізичне існування цього “договору”. Власне у цьому і зміст убивства волхвами “старої чаді” (1024 р.), життя якої “держало” (стримувало) врожай, стояло на заваді оновленню територіальної субстанції, договору. Звісно, Волоса, як предка, усе це пов'язувало з комплексом ідей “своєчасності” (відходу-приходу, смерті-відродження), “міри”, “постійного руху”, “циклічності”, “зміни станів”, “обміну”, що також

може сприйматись як своєрідний прояв його властивості “переворнення”. Концепцію цього божества світопорядку можна ідеально висловити рядками “Книги Еклезіастової”: “Для всього свій час, і година своя кожній справі під небом: час родитись і час помирати, час садити і час виривати посажене...” /Біблія, 1988. — С.821/³⁰.

Особливої насущності ідея циклічності набула у аграрному суспільстві. Причому, згідно з А.Я.Гуревичем, та обставина, що у цьому суспільстві час регулювався природними циклами, визначала не лише пряму залежність людини від змін пір року, але і загалом структуру її свідомості. Оскільки у природі вбачалося регулярне повторення, то ритмічний круговий рух ставав у центрі всього духовного життя давнього людства. Не новизна, а саме повторення, традиція була визначальним моментом його свідомості й поведінки /Гуревич, 1972. — С.87/. У самому житті простежувався такий же принцип циклічності: померлий ніби знову народжувався в одному із своїх потомків. У межах роду передавались імена, а разом і якості їх носіїв. Минуле відновлювалось, персоніфіковане в людині, яка повторювала характер і вчинки предка. “Час — це солідарність людських поколінь, що змінюються і повторюються подібно до пір року” /С.90/.

Причому, це була не просто подібність, а тісний магічний зв'язок /див. Главу III/. Вірогідно, у Волосі, вже унаслідок його тотемічного походження, втілювався принцип синхронізації цих двох циклів — людського і природного. Цей принцип одержує наочний вираз у ритуалі — моменті найвищого єднання суспільства і космосу. У ритуалі переживався акт творіння — ситуація “на початку часів”, яка щоразу відновлювалася на стику Старого і Нового Року, старого і нового статусів /Топоров, 1973. — С.114—115; Топоров, 1982. — С.16—18; Гуревич, 1972. — С.88/ та в інших порубіжних ситуаціях, коли головна дійова особа, що являла собою реальну або уявну жертву, уподібнюючись Волосу, вмирала, щоби відродитись, відтворюючи або ж оновлюючи усталені соціально-космічні зв'язки.

ЗАКЛЮЧЕННЯ

У роботі було здійснено спробу визначити місце Велеса-Волоса у світогляді язичницької Русі. Комплексне використання різноманітних джерел дозволило зробити такі висновки:

— Волос, який згадується під час укладення договорів Русі з Візантією 907 та 971 рр., був богом миру, договору, подібно до індоіранського Мітри. У загальному плані, окресленому колом таких джерел, як тексти русько-візантійських угод, рельєфи Збруцького ідола, обряд клятви з дерном на голові, Волос виступав покровителем миру в його трьох головних проявах: “мирне життя”, “космос”, “община”. Оскільки уявлення про зовнішні договори будувалось за принципом відносин у первісному роді, то Волос, передусім, був пов’язаний з общинно-родовою організацією і, фактично, її персоніфікував.

— Визначення Волоса у літописній передачі договорів як “скотьа бога” приводить вчених до висновків про належність йому майнової функції, про що додатково свідчать землеробський обряд “Волосова борода”, етимологічний зв’язок імені Волоса з врожайними термінами типу “волот”, “волотка”, а також із термінами слов’янських мов, що позначають “володіння”.

Розкриття основи співвідношення цієї функції з договірною проводимо із врахуванням особливостей архаїчного (первісного) світогляду, з характерною для нього нерозчленованістю уявлень про людство і природу, відпочатково властивою суспільству із привласнюючою економікою. Згідно цьому світогляду, об’єкти природи і господарської діяльності людства, які пізніше виступають об’єктами власності — дикі тварини, здобуті на полюванні, худоба, рослини, знаряддя — безпосередньо включались у родові відносини колективу. Такий погляд на світ, у своїй класичній формі, знайшов відображення у тотемізмі, що уособлював ідею нерозривної єдності людей з навколишнім середовищем у всій повноті останнього. Ці міркування приводять нас до висновку про тотемічне походження культу Волоса і про те, що відбита у цьому культі ідея спорідненості об’єктивно виступала як “спорідненість” територіальна, що об’єднувала всі матеріальні об’єкти території проживання давнього колективу людей. В основі неусталеного, “вовкулацького” вигляду Волоса, напевно, лежала тотемічна ідея реінкарнації.

— Зв’язок Волоса із територією, землею, як основою єдності роду, пізніше Русі (руського народу) підтверджують розглянуті нами

твори фольклору — “Сказання про смерть князя Олега”, билина про Волха Всеславовича, а також комплекс уявлень про волотів. Окрім раніше виявленого відношення цих сюжетів до Велеса, простежується і їх зв'язок з міфологією образу “сакрального царя”: його народженням, шлюбом-воцарінням, смертю-втратою престолу. Особлива роль належить спільній як для Волоса, так і “царя”-князя ідеї злиття з територією, землею. Періодична смерть і воскресіння (але вже в образі наступника) царя, відновлення його магічної сили, що розумілось як відновлення втраченого зв'язку з територією країни та її населенням, відповідає мотивам смерті й воскресіння, реконструйованим для самого Волоса. Не виключено, що подібні уявлення позначились на “міфології поведінки” прибічників язичництва на Русі початку X ст., які могли фізично усунути князя Олега, котрий у заключний період князювання сприяв поживленню ідеологічних контактів з Візантією. В них мало вбачатися порушення князем єдності з рідною (“Руською”) землею, як основи етнічної (первинно — родової) самосвідомості руського народу. Жертвопринесення царя, в даному разі князя Олега і його заміна іншим, широкими масами могли розумітися як оновлення, ледве не втраченої назавжди, природно-людської, територіальної спорідненості. У Волосі бачимо міфологічний прототип образу язичницького князя й конкретно Вішого Олега, у його осмисленні давньоруською народною традицією.

— Основою доведення багатобічного зв'язку Волоса із землею служить обряд клятви з дерном на голові, який зіставляємо із зображенням “держателя землі”, Волоса на Збруцькому ідолі. Волос виступав “сином землі” — прообразом, тотемічним предком людства у його споконвічній єдності з територією проживання.

— Одним із проявів уособленого Волосом зв'язку із землею є те, що тварини або збіжжя вважались посмертною реінкарнацією самих людей. Приклад зустрічаємо в убивстві “старої чаді” — найстаріших членів роду, занадто довге життя яких ніби перешкоджало появі врожаю. Волоса, як предка, це пов'язує з комплексом ідей “своєчасності”, “міри”, “циклічності”, які власне і лежали в основі найдавніших уявлень про світопорядок.

Підсумовуючи вищесказане, зазначимо, що хоча архаїчний світогляд передбачав численні тлумачення одного й того ж явища, однак на прикладі давньоруського Велеса-Волоса переконаємось, що за цією різноманітністю стоїть певна концептуальна ідея. Для розуміння, що собою являв образ Волоса, такою виступає ідея “договору”.

Глава I

¹Питання про місцезнаходження капища Волоса у Києві — дискусійне. 1820 р. М.Ф.Берлінський, посилаючись на одну виписку 1696 р. з Київського магістратського архіву, мова якої виявляє давнє походження її першоджерела, місцезнаходження капища Волоса визначав на місці дерев'яної церкви Введення Пресвятої Богородиці, побудованої 1718 р., де перед тим знаходилась церква св.Власія, знищена пожежею 1651 р. Він додає, що вулиця, котра веде сюди від Воскресенської церкви до пізніх часів називалась “Быдлогонною”, “по той причине, что оною к капищу от города пригоняли скотину (bydło)” /*Берлинский*, 1990. — С.110—111/. “Близость скотопасного луга (оболони) может быть причиною, что сия божница устроена была так далеко от города” /С.193/.

Думку М.Ф.Берлінського підтримав М.В.Закревський, нарікаючи, проте, що попередній автор не приклав до своєї праці списку знайденого ним документу /*Закревский*, 1868. — Т.1. — С.212—213/. Відповідно у своїх “Планах города Киева” М.В.Закревський поміщає капище Волоса на Оболоні (план до 988 р.) і на цьому ж місці Власіївську церкву (план до 1240 р.) /*Закревский*, 1868/а/. — Плани 1; 2/.

М.О.Максимович у роботі “Обозрение старого Киева” /1840 р./ писав, що на Оболоні кияни пасли свої стада і вклонялись скотью богу Волосу /*Максимович*, 1877. — Т.2. — С.95/. Проте згодом /1868 р./, відповідаючи на “Описание Киева” М.В.Закревського, він критично оцінював поміщення тим на своїх картах капища Волоса і церкви св.Власія, які не згадуються ні Нестором, ні “Синописом” усіх трьох видань, вважаючи існування відомого М.Ф.Берлінському міського акту фактом недоведеним /*Максимович*, 1877/а/. — Т.2. — С.86—87/.

Ще одне зауваження було зроблене М.В.Закревським відносно Волосської (Волошской) вулиці, яка проходила від Царе-Костянтинівської до Введенської вул. : “Чи не вела вона у давнину до капища Волоса, від якого і одержала свою назву?” Але, тут же відповідаючи на це питання, автор констатує: “Лише в такому разі назва її була б Волосова” /*Закревский*, 1868. — Т.1. — С.217/. З етимологією “Волоська” від “Волос”, здається, погоджується Я.Є.Боровський /*Боровский*, 1992. — С.28, 70/. Вірнішою все ж є думка М.В.Закревського — про зв'язок цієї назви з волохами або влахами /*Закревский*, 1868. — Т.1. — С.217/, оскільки одна із відомих

у старому Києві Волоських (молдавських) слобід знаходилась якраз поряд — на північ від головної заселеної частини Подолу. Її функціонування припадало на другу половину XVII— першу половину XVIII ст. /Київ, 1985. — С.109; *Алферова, Харламов*, 1982. — Див.: План, 1695 р. (авторська реконструкція)/.

Втім, плутанина між термінами “волох” і “Волос” займає окреме місце власне у історіографії культу Волоса.

Загальновідомий, наприклад, початок словацької колядки, введений у науковий обіг І.П.Сахаровим: “Пасли овцы велесы / При бетлемском салаше” /*Афанасьев*, 1865. — Т.1. — С.695; *Корш*, 1909. — С.54; *Боровський*, 1992. — С.29/. Водночас Ф.Є.Корш наводить галацький приспів: “Radujte se, valasi /V Bethlehemschem salasi” /*Корш*, 1909. — С.55/, де valasi — валахи — пастухи. Відповідно, у чехів valaska, valastice — пастуший топірець /С.55/. Це, здавалося б, ставить під сумнів достовірність форми “велесы” у І.П.Сахарова. Проте Ф.Є.Корш, аналізуючи походження імені божества Волоса, виводить його із назви пастуха і одночасно етноніма “волох” /С.55—57/. Версію про зворотний зв'язок між цими двома термінами останнім часом пропонували В.В.Іванов і В.М.Топоров /*Іванов, Топоров*, 1980. — С.23—26/. Термін “волох”, щодо позначення романців міг, на їхню думку, походити від слов'янського *vel- (з індоєвропейського *cel-), як кореня, що позначав сферу скотарства і, водночас, замогильного — “несвого”, “чужого”, “нечистого” світу. “Загальнослов'янське слово, яке або прямо сходить до індоєвропейського, або переосмислене як з ним пов'язане, у пізньозагальнослов'янський період стало використовуватись по відношенню до тих груп населення карпато-балканського ареалу, котрі споконвік займались скотарством і пастушеством” /С.25/.

Повертаючись до вихідного питання — про капише Волоса у Києві, слід зазначити, що ні М.Ф.Берлінський, ні М.В.Закревський, ні М.О.Максимович не посилались на свідство “Обычного жития Владимира” про скинення ідола Волоса у Почайну. Незважаючи на дискусійність висновків про точне місцезнаходження капища Волоса у Києві, факт колишнього його існування у давньоруській столиці безперечний.

²“Сказання” може бути розбите на дві частини. Перша присвячена історії створення Ярослава й попередній боротьбі Ярослава з місцевими язичниками, а друга — остаточному викоріненню культу Волоса і побудові у Ярославлі церкви св.Власія /*Воронин*, 1960. — С. 36—37/.

Спочатку розповідається, що на місці впадіння р.Которослі у Волгу існувало селище “Медвежий угол”, населення якого вклонялось Волосу. “И сей Волос, в нем же бес живя, яко и страхи мнози твори, стояше осреди логовины, нарицаемой Волосовой, отселе же и скотии по обычаю на пажити изгоняше” /*Лебедев*, 1877. — С.6 /. Одного разу Ярослав Мудрий, який тоді князував у Ростові, стає свідком нападу жителів селища на купецький караван. Покаравши злодіїв, він закликає місцеве населення охреститись. “И людии сии клятвою у Волоса обеща Князю жити в согласии и оброцы ему даяти, но точию не хотяху креститися” /С.7—8/. Під час наступного приходу Ярослава “Медвежий угол” зустрів його не менш ворожо. На нього випустили “от клети” якогось “лютого зверя”, як гадають дослідники, ведмедя /*Воронин*, 1960. — С.44; *Иванов, Топоров*, 1974. — С.87; *Иванов, Топоров*, 1973. — С.57—58/, якого Ярослав зарубав топірцем. Князь соромить язичників, котрі порушили дану йому клятву: “кто убо вы, не суть ли тии людии, кои клятвою уверяше пред вашим Волосом верно служитьи мне, Князю вашему? Кий же он бог, яко и клятву при нем створенну сами преступи и попра?” /*Лебедев*, 1877. — С.8/. Епізод закінчується закладенням храму Пророка Іллі, в день якого відбулася перемога над звіром (20 липня ст.ст), і закладенням міста Ярославля /С.8—9/.

Після заснування Ярославля, жителі “Медвежьего угла” продовжували жити осібно і вклонятися ідолу Волоса. Та ось під час сильної засухи вони благають Волоса про дощ, але марно. Пресвітер Іллінської церкви, який випадково проходив біля “керемети Волосовой”, звертається до людей з проповіддю про безсилість язичницького бога. Дощ, що нібито пішов лише після його християнської молитви, змушує мешканців селища відвернутися від Волоса, знищити його мольбище і встати на шлях християнства /С.9—10/. Однак і після цього, на місці недавнього вшановування Волоса нібито відбувались “мнози страхования”: “ту и сопели и гусли и пение многажды раздавашеся и плясание некое видимо бываше; скотии же, егда на месте сем хождаху, необычно худобе и недугу предавашеся” /С.10/. Новонавернені християни, боючись помсти Волоса за зруйнування його кереметі, звертаються до пресвітера, котрий настановлює народ просити князя і єпископа “на месте, идеже стоя кереметь, построить ту храм во имя святого Власия, епископа Севастийскаго, яко сей угодник Божий вельми силен своим ходатайством к Богу розорити наветы диавола и сохранили скотие людей христианских”. Саме побудова на місці, де

стояв ідол, дерев'яної церкви св.Власія нібито дала бажаний результат, захистивши людей та їхню худобу від підступів диявола /С.10—11/.

³На думку М.М.Вороніна, спеціально підроблена “під давнину” мова твору, за деякими особливостями, дозволяє віднести його до кінця XVIII— початку XIX ст., що приблизно збігається з часом діяльності Самуїла. Дослідник вважає, що у даному вигляді “Сказання” з'явилося саме під пером Самуїла Міславського /Воронин, 1960. — С.31, 33, 38/.

Найбільші сумніви у вченого викликали саме згадування у “Сказанні” Волоса, введення якого нібито стало для Самуїла ланкою між покровителем худоби “лютим звіром”-ведмедем і ярославською церквою св.Власія /С.77/. Зокрема, виходячи з цих міркувань, він вважає, що “Волосова логовина” була введена Самуїлом замість пізніше відомого урочища “Медведица” /С.38/. Крім того, М.М.Воронін на підставі даних про існування у ряду сибірських народів так званої “ведмежої клятви”, вважав, що саме такою клятвою, а не “клятвою у Волоса” насправді присягали Ярославу жителі “Медвежьего угла” /С.45, 60; 76—77/.

Проте, як нам здається, для цих сумнівів немає достатньо вагомих підстав, адже сам автор зазначає деякі риси, що дозволяють пов'язати культ Волоса з шануванням ведмеда. “Цілком ймовірно, — пише М.М.Воронін, — що між культом Власія-Велеса і шануванням ведмеда існує більш глибокий історичний зв'язок, ніж ми зараз можемо уявити. /.../ так, сузір'я Плеяд, що називається у давній народній термінології “волосожары”, “волосижар”, “волосыни”, “власожельцы”, пов'язується з прикметами по ведмежому полюванню: яскраве сяяння Плеяд передвіщає успішне полювання на ведмеда” /С.46. — Прим.1/. З іншого боку, вчений наводить цікаві дані про використання російськими селянами анатомічних частин ведмеда — лап, кісток і черепів у своєрідній магичній функції “ског'я бога” /С.61/.

Про обґрунтованість згадування Волоса у “Сказанні” свідчать й інші дані, що стосуються Ростово-Ярославського краю. Так, Д.О.Крайнов, досліджуючи Волосово-Данилівський могильник фатьянівської культури (II тис. до н.е.) у с.Волосово Данилівського р-ну Ярославської області, познайомився з місцевим переказом, що у селі, саме на вершині пагорбу, зайнятого могильником, у давнину стояв дерев'яний ідол Волоса. “Дуже ймовірно, — пише дослідник, — що перекази про бога Волоса тягнуться з фатьянівських часів і можливо, самі фатьянівці вклонялися богу Волосу (Велесу) —

покровителю худоби. Про вірогідність даного припущення свідчать численні факти, пов'язані з існуванням у фат'янівців культу ведмеда у тій же функції покровителя худоби, що простежується у Верхньому Поволжі з глибокої давнини до пізнього історичного часу" /Крайнов, 1964. — С.68; Див. С.81. Про цю функцію ведмеда у фат'янівців: Там же. — С.81; Крайнов, 1972. — С.142, 198, 199, 268/. Належність культу Велеса фат'янівцям не виключає і Б.О.Рибаков. /Рыбаков, 1981. — С.107. — Прим.32/. Питання про взаємозв'язок культів ведмеда і Волоса знайшло відображення у цілому ряді праць /Живанчевич, 1970. — С.46—49; Иванов, Топоров, 1965. — С.161—162; Иванов, Топоров, 1973. — С.55 та ін.; Иванов, Топоров, 1974. — С.46, 57—60; Иванов, Топоров, 1988. — С.129—130; Рыбаков, 1981. — С.107, 424; Успенский, 1982. — С.86—89/.

“Наприклад, у НПЛ під 1187 (6695) р.: “Томъ же лѣтъ преста-вися игумень Моисѣи, у святѣя Богородиця Антонове манастири, и поставиша на мѣсте его Волоса” /НПЛ, 1950. — С.38, див.229/; під 1230 (6738) “... а Волоса Блуткиница на вѣчи убиша...” /С.69, див.276/; “Духовная Антония Римлянина” (не пізніше 1147 р.): “... Волосъ з женою и з детми одерень...” /ГВНП, 1949. — С.160. — №103/; “Данная Варлаама Спасо-Хутынскому монастырю на землю с угодьями, челядью и скотом” (біля 1192 р.): “Се въдале Варламе святому Спасу... 1) отрокъ съ женою, 2) Вьлос[ъ], 3) дѣвѣка Феврония...” /С.161. — № 104/; “Договор Новгорода с немецкими купцами о спорных делах” (1338 р): “... договорились о Волосе, который был убит... и о товаре Волоса” й далі /С.71—72. — №40/; “Данная шунжан Петра Адкина с племенем и других церкви св.Николая в Шунге на земли в Шунге и Толвуе” (XV в.): “Се даша шунжане землю святому Николѣ Петре Адкине з детми... Волосе Петрове з братьею...” (й далі) /С.309—310. — №323/. Див. також: Арциховский, 1954. — С.53. — №50: “Волосе ... с Волосомо”.

Є.В.Барсов, наводить такі російські топоніми з основою “Велес”: Велесово (Володимирської губ. та повіту), Велеса (Смоленської губ.), Велеса (ліва притока Західної Двіни). У Ярославській губернії, Романовському повіті, біля с.Гавшино, є височина овальної форми із назвою Велесово ребро. У с.Ангелово Ростовського повіту вказували місцевість з назвою Велесово дворище. Крім того у с.Поклони, очевидно, у тому ж районі, перекази говорили про шанування саме бога Велеса. Є.В.Барсов пише: “у селищах поблизу скасованої “Волосової пустині”, Володимирської губернії існує також легенда, в якій

являється те саме божество з іменем “Велéса” /Барсов, 1884. — С.353—354; див. також: *Золотов*, 1985. — С.235/.

⁶У зв'язку з припущенням про заміну Волоса св.Миколаєм, увагу Б.А.Успенського привертає і Волосов Миколаївський монастир, що колись існував у Володимирському повіті при р.Колочці. За переказами цей монастир був заснований на місці капища Волоса, звідки й назва монастиря, та цього місця — Волосово. У монастирі знаходилась чудотворна ікона Миколи, котра являлась на дереві, висячі на волоссі. Разом з тим, у Петербурзі у церкві св.Миколая у Трунилові знаходився образ Миколи з написом “Никола Волосовской” /Успенский, 1982. — С.33/.

⁷Проте у оцінці Є.В.Анічковим Волоса спостерігається певна суперечність, оскільки, в іншому місці він зазначає, що Волос виступає у договорах від імені усієї держави: “Торговий бог одержує і державне значення, оскільки — так було у договорах між Руссю і Візантією — він опиняється посередником і при стиканнях двох, що воювали між собою та домовляються про мир, народів або якихось більш або менш державних організацій” /Аничков, 1914. — С.358/.

Глава II

¹Д.О.Мачинський вважає мініатюри Радзивіллівського літопису скопійованими з мініатюр Володимирського зводу 1212 р. /Мачинський, 1981. — С.127/. Думку про походження Радзивіллівського літопису від Володимирського зводу 1212 р., напевно лицьового, висловлював ще М.Д.Присьолков /Подобедова, 1965. — С.51/. Але, як дає зрозуміти дослідження О.І.Подобедової, походження мініатюр Радзивіллівського літопису значно складніше. Її висновки більш обережні: “Незважаючи на те, що пізніші нашарування пов'язують мініатюри Радзивіллівського літопису з художньою культурою XV й початку XVI століття, її основи належать до більш віддаленого періоду складення історичної ілюстрації давньої Русі” /С.99/. “Як такий, що містить в своїй основі найдавніші зведення руського лицьового літописання, він /Радзивіллівський літопис. — Ю.П./ має послужити майбутнім дослідникам джерелом для реконструкції київського і володимиро-суздальського лицьового літопису” /С.98/.

²“Крім того, у Г.С.Лебедева наявна неточність. Літописна версія, яку має на думці автор /НПЛ, 1950. — С.109/, називає лише могилу Олега у Ладозі, не пов'язуючи її ні з конем, ні зі змією.

³Дивує, що В.Я.Петрухін, побачивши, що змію на мініатюрі прорисовано не біля ніг Олега, а у нього за спиною, все ж бачить у ній Велеса-Волоса, яким клянеться князь /Петрухін, 1990. — С.407/.

⁴Ототожнення Гуналанду з Києвом /Лященко, 1925. — С.265/ — безпідставне, оскільки у своїх географічних творах скандинави Hunaland, Hunland (землю гуннів) поміщають у Південно-Східній Європі, на схід від Германії. Ця земля вважається пограничною з Польщею. Згідно з картами, розташована між верхів'ями Дуная і Дністра) /Мельникова, 1986. — С.207; Карти/.

⁵За О.О.Шахматовим — “Начальный Киевский летописный свод”.

⁶В оригіналі — “Древнейший Киевский свод”.

⁷Під впливом цих висновків, про скандинавське походження оповіді про смерть Олега знаходився і автор /Писаренко, 1986. — С.128/.

⁸Висновок А.І.Лященка про тотожність Одда з Олегом /С.270—271/ приймає Б.О.Рибаков /Рыбаков, 1987. — С.361/, який давно визнав Олега варязьким конунгом і більш схильний довіряти розповіді НПЛ про смерть Олега десь на Півночі /Рыбаков, 1963. — С.50; 178—179/. Зокрема, вчений підтримує тлумачення А.І.Лященком відомості про місце, де нібито князував Одд саги, він же нібито Олег, — Гуналанд — як Київ /Лященко, 1925. — С.265/. Продовжуючи цю думку, Б.О.Рибаков припускає, що один з двох народжених тут синів Одда, Асмунд, може відповідати літописному Асмуду /Рыбаков, 1987. — С.361; 361. — Прим.123/ — вихователю Святослава /ПВЛ. — Ч.1. — С.40/. Але, вже те, що, згідно із сагою, побратима Одда також звали Асмундом /Лященко, 1925. — С.263 та ін./, свідчить про те, що це ім'я було серед норманнів досить поширеним. Головне ж, що наявний у найдавнішому списку саги Гуналанд, куди йде герой, це у скандинавських географічних творах земля Гуннів /Мельникова, 1986. — С.207/. Заміна цієї назви у деяких, більш пізніх, списках Оддової саги на “Гардарікі” (Русь), згідно висновку Є.О.Ридзевської, — усього дише данина пригодиницькій романтиці, притаманній сагам другої половини XIII—XIV ст. Саме Rossica саги про Одда, на думку дослідниці, — найслабкіша підстава для зближення переказів про Олега і Одда /Ридзевская, 1978. — С.189—190/. Серед подальших, досить суперечливих, висновків дослідниці щодо відношення між двома творами — сагою і “Сказанням” — хотілося б всеж виділити одне, безумовно вірне, зауваження: масштаби діяльності князя на Русі, особливо, укладення ним договору 911 р., свідчать, що його від’їзд з

Києва на Північ (за НПЛ), навіть якщо припустити норманське походження Олега, виглядає досить несподіваним /*Рыдзевская*, 1978. — С.190/.

⁹О.М.Афанасьєвим наводяться багаті дані про зв'язок слів кудеса, кудесник з язичницькою обрядовістю: “Одна з назв, які знаменують чарівництво: кудеса в новгородській губ. служить для позначення обрядового перерядження, обкручування у кудлаті шкури: кудес — замаскувала людина (кудесник, кудесница), кудеситься — маскуватися...” /*Афанасьев*, 1869. — Т.3. — С.526—527/. Звідси ж, напевно, кудлатый, кудель тощо. “Кудесник — за поясненням Памви Беринди: чарівник; в рязанській губ. оку́дник — чаклун, кудесить — чаклувати, ворожити, кудеса — в новгород. та вологод. губерніях: святочні грища й гадання, а у тульській — чара, що здійснюється чаклуном або вмилюстити розгніваного домового шляхом обрядового заколєння півня...” /С.423—424; див. до с.425/.

¹⁰На думку М.М.Вороніна, можливо, останнє запозичене Самуїлом з Густинського літопису, де, зокрема, йдеться про Перуна: “ему же яко Богу жертву приношаху и огонь неугасающий зъ дубового древія непрестанно паляху; аще ли бы случилось за нерадѣніемъ служащаго іерея когда сему огню угаснути, такового іерея безъ всякого извѣта и милости убиваху” /*Густинская*, 1843. — С.257/.

¹¹І.Я.Фроянов, спираючись на дані Д.Д.Фрезера про ритуальні вбивства вождів, вбачав у терміні “старая чадь” не просто старих людей, а вождів-старійшин /*Фроянов*, 1983. — С.30, 34, 37/. На думку вченого, у цьому терміні узгоджувались два моменти — старшинство і старість /С.30. — Прим.83/. Водночас, І.Я.Фроянов звернув увагу на відмінності у визначенні різними літописами категорії людей, що позбавлялась життя 1024 р. Так, свідчення Новгородського ІV літопису, що волхви перебили “старую чадь бабы”, тобто старих жінок, які “держат гобино и жито” й “голод пушають”, вчений розуміє як знищення чаклунок /С.34—37/. Пояснення Н.М.Велецької щодо тексту ПВЛ 1024 р. як позбавлення життя дідів /*Велецкая*, 1978. — С.67/, І.Я.Фроянов вважає найбільш прийнятним до відповідної статті Володимирського літописця, за якою волхви під час голоду вбивали старих “муж и жен” /*Фроянов*, 1983. — С.36—37/. На його думку, з умовами Русі XI ст. узгоджуються усі три літописних варіанти /С.37/. Підкресливо лише, що спільною рисою усіх трьох прикладів є старість тих, хто вбивався волхвами.

¹²Б.О.Рибаков також вважає, що “дёржать гобино” означає “затримують достаток, врожай”. Розуміти провину “старої чаді” не у фактичному володінні запасами збіжжя, а у якомусь власне язичницькому впливі на хід землеробського господарства, на його думку, дозволяє те, що вижити тоді людям допомогла не розправа волхвів над “старою чаддю”, а, як зазначає літопис, лише купівля жита в Болгарії /Рибаков, 1974. — С.19/ — “идоша по Волзѣ вси людье в болгары, и привезоша жито, и тако ожиша” /ПВЛ. — Ч.1. — С.99—100/. Цю думку поділяє, також, І.Я.Фроянов /Фроянов, 1983. — С.29—30; 30. — Прим.81/.

¹³Саме така відмінність між християнським провіденціалізмом і язичницьким передбаченням долі, напевно, є найважливішим аргументом проти припущеного М.Ю.Брайчевським існування якоїсь первинної редакції оповіді про Олегову смерть, в якій пророками виступали не язичницькі жреці, а християнські пастирі /Брайчевський, 1988. — С.82/.

¹⁴Зв'язок жертвування худоби бідним або у монастир з уявленнями про загробний світ, очевидно, пояснюється поглядами на чернецтво та убозтво як деякі втілення замогильного життя /Див.: Еремина, 1991. — С.144/.

¹⁵Б.О.Рибаков, не наводячи висновків П.Г.Лебединцева, і не враховуючи свого власного — про штучність пов'язання могили Олега із Щекавицею (1962 р.), двічі повторив іншу думку. Погоджуючись, що “Олегова могила” — це урочище саме на Щекавиці, він припустив, що це поховання належало не князю Олегу, а було одним з останніх язичницьких курганів Києва, насипаних над боярином Олегом, воеводою Володимира I /Рибаков, 1963. — С.179. — Прим.48; Рыбаков, 1987. — С.361. — Прим.123/. Цього Олега двічі згадує “Житие Владимира особого состава”, за т.з. Плігінським списком XVII ст. як свата Володимира, вперше — до корсунської князівни, а вдруге — до візантійської царівни : а) “...І послаше /Володимир. — Ю.П./ воеводу свого князя Олга х Корсунському граду князю прошати за собя дщери его” /Шахматов, 1906. — С.46/; б) “...І посла воевод своих Олга да Ижберна въ Црьград къ црю Константину да к Василию прошати за себя сестры их Анны...” /С.47/. Про Олега, як посланця до Константинополя, згадує також “Распространенное проложное житие Владимира” за Румянцевським “Торжественником” кінця XV ст. Згідно з О.О.Шахматовим, ця “поширена” (распространенная) редакція виникла з короткої проложної редакції житія /див. наприклад: Соболевский, 1888. — С.28/, доповненої вставками з літопису і вищезгаданого “Жития

Владимира особого состава". До числа запозичень з останнього О.О.Шахматов відносить відомості про Олега: "... И посла Олга воеводу своего съ Ждѣберномъ въ Царьградъ къ царемъ просити за себе сестры ихъ" /Шахматов, 1906. — С.32—33; див.: Соболевский, 1888. — С.30; Голубинский, 1901. — Т.1. — С.247. — Прим.2/.

Висновок Б.О.Рибаківа про належність "Олегової могили" у Києві боярину Володимира, а не князю Олегу, очевидно, підпорядковувався намаганню вченого довести, що під кінець життя князь Олег, знехтувавши Києвом, "вирушив у напівварязьку Ладогу й Швецію" /Рибаків, 1963. — С.179/, як нібито дає підстави вважати текст НПЛ. Аналізуючи думку дослідника, можна зазначити:

1) Щодо місцезнаходження "Олегової могили", то переконує висновок П.Г.Лебединцева, що згідно з літописними статтями XII ст., вона знаходилася в районі нинішньої університетської обсерваторії /Лебединцев, 1879. — С.27; див.: ПСРЛ, 1843. — Т.2: під 1146 /С.24/; 1150 /С.51/; 1161 /С.89/; 1169 /С.96/; ПСРЛ, 1846. — Т.1, під 1146 /С.136/. Окреме від Щекавиці місцезнаходження Олегової могили особливо засвідчує стаття 1151 р.: "Вячеславъ же, Изяславъ и Ростиславъ повелѣша Володимиру пойти с Берендѣи, и съ вѣжами и съ стады ихъ пойти ко Олговѣ, и стаща мѣжи дѣбрьми отъ Олговы оли и въ огородъ святаго Іоана, а сѣмо оли до Щковицѣ..." /ПСРЛ, 1843. — Т.2. — С.60/.

Що стосується "Олегової Могили" у Ладозі, місті, з яким був, очевидно, пов'язаний лише початковий період діяльності цього князя, то археологи відкрили у ній поховання, здійснене за обрядом кремації, що датується IX ст., отже, не може належати Олегу, який помер у першій чверті X ст. /Лебедев, 1985. — С.214—215/ — за ПВЛ — 912 р., а за НПЛ і УЛЗ — 922 року. Як констатує Г.С.Лебедев, "є підстави бачити у цьому величному насипу не "могілу", "місце поховання", а "Олегів Горб", ритуальне сидалище, на якому виконувались якісь суспільні та культові функції" /Лебедев, 1985. — С.215/.

2) Припустити належність боярину Олегу могили-кургану у Києві, на місці обсерваторії чи будь-якому іншому, навряд чи можна. Адже його посередництво при сватанні Володимиром візантійської принцеси, як відомо, увінчалася охрещенням самого Володимира і офіційним прийняттям християнства Руссю. Мало-ймовірно, щоби повірений князя, яким був боярин Олег, не охрестився слідом за своїм патроном. Відповідно, після смерті він мав бути похований не у язичницькому кургані, а за християнським звичаєм.

¹⁶Появу відомості про поховання Олега на Щекавиці П.Г.Лебединцев пояснював невірним тлумаченням одним із авторів літопису, який являв собою зведення, відомості про зустріч Юрія Долгорукого із Володимиром Галицьким “на болоньї” біля могили Олега (Іпатіївський під 1150 р.) /ПСРЛ, 1843. — Т.2. — С.51/. Ймовірно, літописець гадав, що мова йшла про дніпровську оболонь — між рікою і Щекавицею. Водночас, інші згадки Олегової могили дають підстави пов'язати її місцезнаходження з р.Либідь, що за літописом також мала свою оболонь — низький берег, що заливається весняною повінню /Лебединцев, 1879. — С.25—27/.

¹⁷У зв'язку із включенням Щекавиці у “Сказання”, в якому наявна атрибутика “скотья бога” Волоса, слід навести дані Я.Є.Боровського: “Влітку 1986 р. під час будівельних робіт на горі Щекавиці — за 100 м від будинку по вул.Лук'янівській, 30, над Глибочицькою вулицею (а в давнину — над Глибочицьким ручаєм) було виявлено жертovníк із прошарками вугілля та попелу і кількома десятками бичачих черепів з рогами. На жаль, усі ці знахідки не вдалося зберегти” /Боровський, 1992. — С.74—75/. На думку автора, цей факт засвідчує шанування в Києві бога Тура /С.74/.

Докладніше про Щекавицю у системі “змійної” топонімії Києва див.: Писаренко, 1988. — С.27—29.

¹⁸Про використання кінських черепів у народній обрядовості див.: Афанасьев, 1865. — Т.1. — С.635—637.

¹⁹Проте, О.М.Рапов, наприклад, вважає, що факт клятви руськими богами, а не Одним і Тором, скоріше засвідчує, “що князі, які захопили владу у Київській державі, та їх мужі з самого початку були язичниками-слов'янами” /Рапов, 1988. — С.118/.

В.М.Топоров, навпаки, писав, що визнаючи Перуна, норманни бачили у ньому Тора, бога війни і блискавки /Топоров, 1961. — С.24/. Виходячи з цього, незрозуміло, як у клятви норманнів потрапив Волос, за словами автора, — “чисто слов'янське божество, до якого зверталась “Русь вся”” /С.23/.

²⁰Цей висновок може вважатись і додатковим аргументом на користь того, що варязьке походження Олега не було перешкодою до його включення у власне руську оповідь міфологічного характеру.

Глава III

¹Пояснити вченим цей гаданий перехід назви племені, що проживало на досить великій відстані від східнослов'янських територій, дозволяють висновки про те, що предки середньовічних велетів

колись мешкали значно східніше. Дослідники спирались на свідчення олександрійського географа II ст. н.е. Птолемея, що якийсь народ вельтів, *Ουέλται*, тобто, як вважають, предки пізніших велетів, проживав на балтійському узбережжі на схід від Вісли, за вендами /*Шафарик*, I/1/. — С.348—349; *Нідерле*, 1956. — С.114; *Веселовский*, 1906. — С.11; див.: *Боднарский*, 1953. — С.321/. П.Й.Шафарик визначав район їх найдавнішої осілості на березі Балтійського моря, приблизно між устям Вісли й Немана або Віндави /*Шафарик*, II/3/. — С.87 сл./. І якщо П.Й.Шафарик і Л.Нідерле бачили у Птолемеєвих вельтах слов'ян, то О.М.Веселовський, вслід за К.Мюлленгофом, вважав їх балтами, припускаючи, що пізніше їхня назва перейшла на західнослов'янське плем'я /*Веселовский*, 1906. — С.12—13/. Згодом (у VIII—XI ст.) народ велетабів, вельтів або вільців згадується далеко на захід на тому ж узбережжі Балтійського моря, між ріками Варною, Одером і Гавелем (від середньої течії Ельби й Одери до о.Рюгена) /С.12/.

Очевидно, одним з аргументів на користь пов'язання терміну “волот” з одноіменним етнонімом науковцям служив поширений у багатьох народів колишній звичай називати велетнів іменами давно зниклих народів, котрі, як правило, ворогували з їхніми предками. У цьому відношенні характерне, наприклад, польське *olbrzym* (давн.-пол. *obrzum*) — “ісполин, велетень”, в.-луж. *hobr*, чеське *obr*, словацьке *obor* і словенське *óbar* “велетень”, пов'язані з обрами, аварами /*Иванов*, *Топоров*, 1980. — С.37; *Шафарик*, I/1/. — С.90; *Левинтон*, 1974. — С.64, 65/. ПВЛ також характеризує обрив як ворогів слов'ян, велетнів, що безслідно зникли: “Быша бо обръѣ тѣломъ велици... и помроша вси, и не остася ни единъ обръинъ. И есть притѣча в Руси и до сего дне: погибоша аки обръ...” /ПВЛ. — Ч.1. — С.14/.

Руське “исполин”, “сполин” виводять від племені спалів, згадуваних Плінієм Старшим (I ст. н.е.) на Дону та Йорданом (VI ст.) у Причорномор'ї /*Шафарик*, I/1/. — С.90; I/2/. — С.82—83; *Левинтон*, 1974. — С.64/. Термін “чудь”, більш відомий як етнонім, у давньоруських рукописах, іноді у формі “шудь”, згадується як позначення гіганта /*Шафарик*, I/2/. — С.33—34; прим.74. — С.34; *Левинтон*, 1974. — С.65—66; *Веселовский*, 1906. — С.14/. На півночі та сході Росії (у Пермському й Вотському краї, в Архангельській, Олонецькій, Вологодській губерніях та Лапландії) й у Сибіру фіксувались перекази про чудь, народ, що вимер, пішов під землю. Лопарським і чудським курганам Лапландії й Корелії у Вологодській губернії відповідають чудські могили /*Веселовский*, 1906. — С.19/.

Традиція називати велетнів та їх могили за іменами зниклих народів спостерігається також у Німеччині. Кургани тут називаються Hünengräber — могили велетнів /Уваров, 1873. — С.272/. Відповідно, давньонімецьке hüne — “гігант” походить від етноніму “гунн” /Шафарик, I/1/. — С.92. — Прим.6/.

О.М.Веселовський намагався довести, що волоти східнослов'янського фольклору — це відбиття існування вельтів (велетів) Птолемея і, що уявлення як про тих, так і про інших збереглися під іменем вільтинів або вількинів у скандинавській “Сазі про Тідрека Бернського” середини XIII ст., у тій її частині, котра виділяється дослідниками у так звану “сагу про вільтинів” /Веселовский, 1896. — С.235—277; Веселовский, 1906. — С.20—21, 25 сл./. У згадуваному сагою Vinland'i або Vindland'i який, поряд із шведськими й датськими територіями, входив до складу володінь конунга Вільтина (Вількіна) /Веселовский, — 1906. — С.5, 134; Веселовский, 1896. — С.236/ — так званого Вільтиналанда — вчений бачить район між Віндавою й Західною Двіною /Веселовский, 1906. — С.14—15, 5, 6/. Він підкреслює, що поширені у Подвінні перекази про волотів, а також відповідні їм топоніми й назви могил “волотовками” можуть вказувати на давню осілість вельтів, тобто вільтинів саги /С.14—15/. У той же час, як випливає вже із переліку земель Вільтиналанда самою сагою /С.5, 134/, народ вільтинів це досить різноманітна за своїм складом група, до якої входили мешканці Швеції, Данії та інші. Сам же Віндланд згадується у давньоскандинавських географічних творах як земля, розташована між Польщею і Данією, що відповідає району розселення вендів (слов'ян) на південному узбережжі Балтійського моря /Мельникова, 1986. — С.65, 96, 219; Карті — А, Г/. Сумніви у тому, що Вільтиналанд включав в себе район Західної Двіни, викликає власне текст саги. Конунг Вільтин (Вількін) здійснює похід на Польщу, а потім і Русь, вже як володар царства, названого на його честь Вільтиналандом. Серед кількох руських міст він оволодів Полоцьком, що лежить на Західній Двіні /Веселовский, 1906. — С.6, 134/. Отож, до території самого Вільтиналанда район Західної Двіни сага не відносить.

“Тідрек-сага”, як оповідає пролог, є переказом якоїсь німецької саги /С.3, 131/, у якій, за словами самого О.М.Веселовського, багато нижньонімецьких рис /С.4, 5; див.: Стеблин-Каменский, 1978. — С.28/. Вчений припустив, що Вільтин і вільтини, які прийшли в сагу з нижньонімецьких оповідей та пісень, в останніх з'явилися, разом із назвати руських міст й руськими іменами, внаслідок спілкування німецьких купців з населенням Західної Русі у XI—XIII ст.

/Веселовский, 1906. — С.21—25/. Німці, котрі прийшли у Двінський край, на його думку, познайомились там із “великою сагою”, переказом про вільтинів, який ще й нині доживає у волотах місцевого повір'я, а крім того могли чути пісні-оповіді про “старого” Володимира та Іллю /С.25/. Щодо героїв саги, Вальдемара та Іллі — двох братів і синів руського короля Гертніта /С.7 й далі/, то, як на наш погляд, вони повністю позбавлені будь-яких історичних або традиційних билинних рис. Найбільші ж сумніви викликають висновки О.М.Веселовського щодо зв'язку вільтинів саги з руськими волотами. Саме внаслідок ознак німецького походження саги, здається переконливішою точка зору інших вчених, що Вільтин або Вількин це — епонім західно-слов'янських вільців-велетів, і сага про нього склалась серед саксів, як віддзеркалення їхніх війн з вендами (вільцями й поляками), котрі виступали проти них у союзі з датчанами, починаючи з X ст. /С.8—9/. Звісно, логічніше припустити, що німецьке першоджерело саги зобразило у вільтинах західнослов'янських велетів, з якими безпосередньо стикались його складачі, ніж відоме лише за “відгомінном” одноіменне плем'я (якщо взагалі погодитися з існуванням такого, за Птолемеем) на Західній Двіні. Зазначимо, що П.Й.Шафарик Вількиналанд цієї саги також розумів як край, населений лютичами-вільцями /Шафарик, II/3/. — С.86, 100 та ін./.

Цілком очевидно, що в сазі сюжет про вільтинів пов'язаний із Руссю шгучно. Як припустила Г.В.Глазиріна, історичні або ж епічні знання про Русь, Іллю та князя Володимира могли бути привнесені в німецький сюжет уже скандинавським складачем цієї саги в середині XIII ст. /Глазырина, 1978. — С.201/. Тож, всупереч твердженню О.М.Веселовського, вільтини “Саги про Тідрека Бернського” не підтверджують ні колишнього проживання на території Західної Русі племені вельтів, ні їхнього відношення до східнослов'янських епічних волотів.

Вихідним пунктом висновків про зв'язок останніх з вельтами Птолемея (II ст. н.е.) є вказання давнього автора на проживання цього племені на Балтійському узбережжі на схід від Вісли. Якщо, слідом за П.Й.Шафариком і Л.Нідерле, припустити, що це свідчення стосується слов'ян, то можна було б також навести повідомлення Помпонія Мели та Плінія Старшого (I ст. н.е.), що південне узбережжя Балтійського моря, як на правому, так і на лівому берегах Вісли займали сармати-венеди. Але, як зазначив В.Д.Баран, якщо ці автори розуміли під вендами лише одну етнічну спільність — слов'янську, то таке її розташування не

підтверджується ні археологічними, ні лінгвістичними джерелами /Славяне, 1990. — С.6/. На рубежі — початку нашої ери ці землі займали германці й балти /С.177. — Рис.36/. Щодо припущення О.М.Веселовського й інших авторів, що ім'я вельтів у часи Птолемея належало балтам, а пізніше перейшло на слов'ян /Веселовський, 1906. — С.12, 13/, то його також, за браком конкретних даних, довести не можна.

²Крім того, якщо йти за П.Й.Шафариком і Л.Нідерле, котрі визнають вельтів (велетів?) Птолемея слов'янами, то передбачалось запозичення цього імені у середньовічний фольклор у межах власного, слов'янського етносу, тоді як у вищенаведених прикладах — навпаки, велетнів називали іменами інших народів (обрі, чудь, спали тощо). Відповідно, слово “волооти” саме розшифровує “етнізовані” назви велетнів. Так, у Хронографі, редакції 1494 р.: “Тогда бо быша чюдове на земли рекше волотове” /Цит. за: Срезневский. — Т.1. — Ч.1. — Стб.295/.

³Як пише архімандрит Макарій (Мик. Миролюбов), на Волотовому або Богатирському полі новгородські язичники ховали своїх князів і богатирів. Наприклад, тут знаходиться курган, що нібито був могилою новгородського князя Гостомисла. У березні 1821 р. його розкопав З.Я.Долуга-Ходаковський /Макарій, 1860. — С.568—569; Прим. 355. — С.568/. У 80-х рр. минулого століття Н.Г.Богословський розкопав на Волотовому полі близько сотні кістяків /Конецкий, Носов, 1985. — С.92/.

⁴Мідгард — світ людей у скандинавській міфології /Младшая Эдда, 1970. — С.19 та ін./.

⁵Див. здогадку М.О.Чмихова про відношення Волоса до числа богів-пуруш, з тіла яких народились світ, природа, люди /Чмыхов, 1990. — С.275/.

⁶Ця світоглядна концепція у досить довільній формі була поєднана М.І.Костомаровим з описом слов'янського бога Триглава, поданим монахом Еббоном (XII ст.). Раніше це призвело до невірної тлумачення нами висновку вченого про зіставлення слов'янами трьох ярусів світу з трьома порами року, як слів самого Еббона /Писаренко, 1988. — С.127/. Але, як впливає з наведеного Л.Нідерле фрагменту Еббонового тексту, у ньому йшлося лише про відповідність трьох голів ідола трьом ярусам світу, без указання на зв'язок цих ярусів із певними сезонами /Niederle, 1924. — S.150. — Прим.4/.

⁷Останнім часом цю думку поділяє Я.Є.Боровський /Боровський, 1994. — С.104—105/.

⁸Як показала Н.М.Велецька, ритуал проводів “на той світ”, тобто обрядове вбивство з метою забезпечення колективу благополуччя, у найдавніший час відтворювався не епізодично, як це мало місце у 1024 р., у зв’язку із стихійним лихом /*Велецька*, 1978. — С.65—66; 70—71/, а як звичайна складова частка усієї традиційної, зокрема, календарної, давньослов’янської обрядовості /С.79—170/. Його функціональне призначення якраз полягало в попередженні подібних катастроф /С.70/.

⁹Уявлення про одержання живлющої сили з могили (нижнього ярусу світу), що асоціювалась із зимою, зокрема, відобразилося у звичаї “ховати” жениха у сніг — вивалювати, або навіть закопувати його у виритій у снігу ямі. “Молодий, таким чином, “померши” й “воскреснувши”, одержував особливу живлющу, запліднюючу силу” /*Еремина*, 1991. — С.121/.

¹⁰“Волоти”, як предки, асоціюються, насамперед, з літніми людьми, оскільки найприродніша смерть у похилому віці. Водночас, для давнього колективу, “цінність” померлого визначалась не його віком, а самим фактом “відходу”. Невипадково, у білорусів померлого у будь-якому віці відносили до “дзядоў” — предків /*Штыхаў*, 1982. — С.36/. З цієї точки зору цікаве і російське прислів’я “Не старьй умирает, а поспелый” /*Велецька*, 1978. — С.81/, яке, в свою чергу, відповідає полісемії терміну “волот”, де співвідносяться значення предка, померлого і сплості хліба. Варто навести й етимологію слова “старьй”, запропоновану М.Фасмером: “старьй” — ... дав.руськ. старь, ст.-слов. старь /.../ давн.-інд. sthírās “міцний, сильний” /*Фасмер*. — III. — С.747; *Велецька*, 1978. — С.67. — Прим.41/, що буквально відповідає значенню слова “волот”.

¹¹Паралеллю цим уявленням можна вважати наведені В.Я.Проппом античні погляди на посмертне існування небіжчиків: “За античними уявленнями смерті як повного припинення існування не було. Померлі ніби продовжували жити під землею і мали над нею більшу владу, ніж землероб, котрий ходив по ній з плугом. З глибини землі померлі могли посилати врожай або неврожай, могли змусити землю родити або затримати її сили. Вони перетворювались на свого роду хтонічні божества. /.../ Звичайно не “душі”, а самі небіжчики, котрі знаходяться під землею в могилах, були предметом культу” /*Пропп*, 1963. — С.2/.

¹²У “Печерському Патерику” Слово 5, “О Иоанне и Сергии чюдо изрядно” зазначає, що саме в цьому віці вступає у право спадкоємництва син Іоана Захарія: “Бывышу же Захарии 15 лѣт,

всьохте възати злато и сребро отца своего у Сергия" /Абрамович, 1991. — С.12/. Аналогічні дані є у відношенні самого Івана Грозного: "нарече (Василий) сына своего при своемъ животѣ В.Княземъ, и приказа его беречи до 15 лѣтъ своимъ Бояромъ немногимъ" /Цит. за: Карамзин, 1852. — VII. — С.81. — Прим.322/.

¹³Отже, джерелом сили молодого монарха нібито була смерть, попереднього, старішого. Цікаво, що деяким традиціям відоме вбивство не престарілого царя, а ще повного сил і енергії, іноді досить молодого чоловіка /Фрээр, 1983. — С.254—287; Плетнева, 1978. — С.6—7/, щоби його життєву силу, дух передати наступнику. Іноді, в буквальному значенні, намагались перехопити його останній подих /Фрээр, 1983. — С.280/. При цьому, вступ на престол нового правителя супроводжувався фізичними муками, наприклад, удушінням /Плетнева, 1978. — С.6—7/. Отже, вступ на посаду нового царя, як і будь-яке утвердження у новому статусі, символізував нове народження після тимчасової смерті. Таким чином, старий цар мов би не вмирав назавжди. Його дух, душа переходила до молодого так само, як душа предка до свого нащадка. Божественний дух, успадкований від предків, залишався безсмертним /Фрээр, 1983. — С.257/. З точки зору уявлень про архаїчного царя, для Івана Грозного розглядуваний нами обряд — один із заходів збереження язичницької традиції спадкоємності влади. Обряд цей, крім вступу у повноліття (до речі, через одягання савану — знак тимчасового перебування "на тому світі"), символізував реальний перехід до нього влади (у духівниці його батька цим строком названі саме 15 років), успадкування сили, духу від предка — старого князя, батька.

¹⁴Ритуальні оранка і сівба, які провадились царем, загально-відомі як у слов'янській, так і більш давніх, зокрема ведичній, традиціях і мали метою стимуляцію родючості /Велецкая, 1978. — С.163—164/.

¹⁵1) Аналогічний висновок робить С.О.Плетньова у передмові до монографії Н.М.Велецької. Дослідниця вважає, що звичай ритуального вбивства кагана у хозар відповідає не тільки аналогічному обряду у культі вождів (тобто, тих же архаїчних царів), але і "більш давньому" культу предків, вірніше, одному з його ритуалів — "вбивству дідів" /Плетнева, 1978. — С.7/. 2) Підтвердженням висновку про відповідність ритуальних вбивств дідів вбивству сакрального монарха, на Русі — князя, очевидно, є цікавий обряд із назвою "похорон князя", що спостерігався у Переяслав-Заліському повіті. "Драматизовано-ігрове дійство, що дійшло у фольклорній

традиції, полягало у тому, що на лузі розміщались дівчата; та, яка знаходилась у центрі, тримала на руках хлопчика років двох, накритого хустиною “князя”. /.../ При словах пісні “Князя-то хоронить хотят” всі вставали і у спільній поховальній процесії йшли до кладовища, де опускали “князя” в ямку біля погосту. У більш архаїчному варіанті “князя” несли у житнє поле, і “похорон” його полягав у опусканні на землю посеред жита, що виколосилося” /Велецька, 1984. — С.82/. Як зазначає Н.М.Велецька, “похорон князя” лише у кінці ХІХ— початку ХХ ст. перейшов на молодіжне середовище, тоді як ще у другій половині ХІХ ст. зберігав свій ритуальний характер, “справлявся урочисто дорослими” /С.82/. На думку дослідниці, “похорон князя” є аналогією “похорону Костроми” й іншим подібним до нього ритуальним діям, котрі являли собою рудиментарні форми “суспільних проводів” /С.82/, тобто ритуалів, аналогічних вбивству дідів. Головне, що раніше “князем” у ритуалі виступав дорослий, якого у давнину реально приносили у жертву (дід), пізніше замінений хлопчиком.

¹⁶Докладніше про співвідношення “Повісті града Єрусалима” і “Вірша про Голубину книгу” див.: Марков, 1913. — С.49—86.

¹⁷Це також відповідає язичницькому уявленню про магічну роль дотику до останків небіжчика або його савану /Еремина, 1991. — С.122/. Саме у зв'язку з цим уявленням розглядав наведений літописний епізод 1147 р. Митрополит Іларіон (Огієнко) /Іларіон, 1992. — С.263/.

Проте, літописцем-християнином, котрий порівнював жертву Ігоря з Христовою, факт збирання крові загиблого тлумачився у зв'язку із християнськими святинами, адже, він називає людей, котрі цю кров збирали, “благочестиві”, замість традиційного щодо язичників — “поганини”.

Одночасно, жертва самого Христа, з міфологічної точки зору, несе в собі ту ж саму “язичницьку” ідею, притаманну вбивству предків, дідів (волотів) — “спокутування”, тобто захист людей перед обличчям грізного бога /Плетнева, 1978. — С.5—6/. Додамо, що самоназва Ісуса “Цар Юдейський” ставить його смерть поряд із жертвопринесеннями архаїчних царів.

¹⁸Відповідність смерті Ігоря мотиву “вбивства царя” тим імовірніша, що наступний крок древлян — сватання їхнього князя Мала до вдови Ігоря Ольги — також повністю відповідає міфологічній моделі “заміни сакрального монарха” /Толочко А., 1992. — С.18/. Зміст описаного Левом Дияконом розривання тіла князя Ігоря /Лев Диякон, 1988. — С.57/, поряд із свідченням літописів про

кілька могил Олега, О.П.Толочко зіставляє із відомою культурній традиції Скандинавії (стадіально близькій давньоруській) міфологією розчленування тіла володаря. Його захоронення у різних куточках держави дозволяло підданим рівномірно користуватися сприятливими наслідками його “вдачі”, що спостерігалась за життя /Толочко А., 1992. — С.17; див.: Стурлусон, 1980. — С.42; Гуревич, 1980. — С.615; Фрэзер, 1983. — С.355—356/. Визнаючи у жертві Ігоря відповідність мотиву “вбивства царя”, відзначимо співзвуччя цієї події з жертвопринесенням дідів — волотів. По-перше, такий самий, як і в легенді про смерть Олега, початок цієї оповіді — “И приспѣ осень...” /ПВЛ. — Ч.1. — С.39/, також може вказувати на символіку втрати князем вітальної (життєвої) сили /Толочко А., 1992. — С.17—18/, отже — старості, тієї ж ідеї, що бачили у прикладі із “старою чаддо”. Напевно, у древлян подібне вбивство старих людей, як звичай, зберігалось найдовше, про що, на думку дослідників, свідчить згадка ПВЛ про жорстокі звичаї древлян, які “убиваху другъ друга” /ПВЛ. — Ч.1. — С.15; Велецкая, 1978. — С.75 та ін./. Про звичай відправлення посланців “на той світ” нагадує і власне спосіб убивства Ігоря — розривання, подібний до традиційного способу знищення солом’яних опудал (Костроми, Кузьми і Дем’яна тощо), які у календарній обрядовості виступають заміною жертв людей /Велецкая, 1978. — С.82, 87, 89; 165—166; 189, ін./.

¹⁹Цікаво, що з Волосом етимологічно пов’язується термін “волоти” /Іванов, Топоров, 1974. — С.63/, який, зокрема, поширюємо і на “старую чадъ” (1024 р.). Такий же етимологічний зв’язок з іменем цього бога виявляє і назва жреців, які “старую чадъ” вбивали — “волхви” /С.54; Успенский, 1982. — С.65, прим.63/.

²⁰Саме з уявленням, що небіжчик має витримати на собі тягар землі, пов’язане звичайне при похороні побажання: “земля тобі пухом” /Смирнов, 1913. — С.272/.

Глава IV

¹Різьблений кам’яний обеліск, що одержав назву Збруцького ідола, був знайдений у серпні 1848 р. у річці Збруч (де вміщався у вертикальному положенні!) біля села Личківців (нині Гусятинського р-ну, Тернопільської обл.). У 1851 р. переданий до Археологічного музею в Кракові /Leńczyk, 1964. — S.56—57/.

Збруцький ідол являє собою чотиригранний стовп з жовтуватого вапняку, заввишки 2,57 м і шириною граней 29—32 см /Leńczyk, 1964. — S.21—27/ /Рис.2/. Всі його стіни вкриті барельєфною композицією, поділеною на три яруси, що вже згідно з

О.С.Фамінциним (1884 р.), мало розглядатися як ідея поділу Всесвіту на три яруси: небо, землю і пекло /*Фаминцын*, 1995. — С.142. — Прим. 6(6)/. Три рівні ідола розділені між собою пласкими карнизами, заввишки 4—5 см /*Леńczyk*, 1964. — S.21/. Стовп вінчається різьбленою головою з чотирма обличчями на одній шії, вкритими однією шапкою з опуклою лямівкою, котру О.С.Фамінцин зіставив з шапками давньоруських князів /*Фаминцын*, 1995. — С.142. — Прим.6(5)/. На головній грані верхній ярус ідола (за Г.Леньчиком, заввишки 1,50 м) посідає богиня з рогом достатку у руці, яка, на думку Б.О.Рибаківа, може бути Мокошшю. Праворуч від неї — з кільцем у руці — він бачить Ладу. Крім того, у верхньому ярусі показані бог війни з мечем і конем (Перун) — ліворуч від головної богині і невідомий бог без атрибутів на задній грані ідола /*Рыбаков*, 1981. — С.461—462/, що в ньому вчений згодом побачив Дажбога /*Рыбаков*, 1987. — С.243/.

Зображення середнього ярусу ідола (загальна висота 38 см), де показаний своєрідний “хоровід” людей — два чоловіки і дві жінки (біля лівого плеча, виконаної на передній грані, — маленьке зображення дитини) /С.243. — Рис.51/, відноситься до середнього ярусу світу, населеного людьми /*Рыбаков*, 1981. — С.463; *Рыбаков*, 1987. — С.241/.

Нижній рівень ідола, висотою 60—61 см, символізує підземний світ і також вміщує кілька зображень. На центральній грані старанно виконано постать чоловіка (за Б.О.Рибаківим, — Велеса), який стоїть на колінах у фронтальному положенні, і головою та руками підтримує “карниз”, котрий являє собою схематичне зображення земної поверхні, населеної людьми. Обличчя цього персонажа виразне, з добре окресленими рисами, на верхній губі є вуса /*Леńczyk*, 1964. — S.21/. На руках добре помітно по п'ять пальців, через що положення рук “держателя землі” виглядає неприродно і тому, на думку деяких дослідників, скоріше передає жест молитовний. Але, як зазначає Г.Леньчик, останньому суперечить те, що у зображенні рук не видно долоней. Отже, швидше всього, різьб'ярем був переданий, хоча і вкрай умовно, жест підтримування /С.22/.

Аналогічні зображення містять грані, суміжні із описаною, ліворуч і праворуч, з тією відмінністю, що погруддя чоловіка, який держить землю, показане фронтально, тоді як нижня частина — із підігнутою під себе ногою — у профіль. Причому, в обох зображеннях коліна повернуті у бік центрального, де положення ніг фронтальне. Отже, на бічних зображеннях ніби читається

продовження ніг центрального, з чого Г.Леньчик робить висновок, що всі три фігури являють собою одну постать /S.23/.

На відміну від передньої і бокових граней, задня у нижньому ярусі, на перший погляд, ніяких зображень не має. Але, у 1960 р., під час фотографування ідола із спеціальним освітленням, було виявлене ледве помітне коло з шістьма шпичками /S.22/, можливо, солярний знак, що символізує підземне, нічне сонце.

Питань, які ставились вченими, особливо на першому етапі вивчення пам'ятки, було декілька: Ця пам'ятка автентична або є пізньою підробкою? Належить вона слов'янам або якомусь іншому народові? Яким було ім'я чотириликого бога? Яку ідею відображає цілісна композиція зображень: триярусність Всесвіту, календарність тощо? /Срезневский, 1853; Фаминцын, 1995. — С.138—144. — Прим.6; Niederle, 1924. — S.143—148; Гуревич, 1941; Рыбаков, 1981. — 461—464; Рыбаков, 1987. — С.236—251; Słupecki, 1994. — P.215—223 та ін./.

Найдетальніше освітлення історії вивчення пам'ятки, від перших публікацій до початку 60-х рр. нашого століття, належить Г.Леньчику. Сам дослідник доходить висновку, що ідол виконано людиною, хоча і невідомої племінної належності, але безумовно жителем даної місцевості, з місцевого матеріалу, з відображенням світогляду місцевого населення /Leńczuk, 1964. — S.59/. Цьому авторові вдалося виявити такі цікаві деталі, як солярне коло на зворотному боці пам'ятки та сліди її пофарбування у червоний колір. Він датує ідол IX—X ст. /S.57—58/.

Суперечку про ім'я цього божества Г.Леньчик вважає безплідною, оскільки, як у релігії слов'янській, так і в інших релігіях, одним і тим же богам часто давались різні імена. Тому припущення М.Потоцького, який у чотириликому збруцькому божестві бачив "Святовида", аналогічного руянському — лише один із ймовірних варіантів /S.58/.

Висновки Г.Леньчика про автентичність Збруцького ідола підтримав Б.О.Рыбаков /Рыбаков, 1981. — С.462/. Для датування пам'ятки він, як і на початку 40-х рр. Ф.Д.Гуревич, звернувся до зображення своєрідного за формою меч-палаша на поясі бога-войовника, що археологічно датується IX—XI ст. /Гуревич, 1981. — С.283, 286/. Сам вчений датує ідол IX ст. /Рыбаков, 1981. — С.464; Рыбаков, 1987. — С.243/.

Б.О.Рыбаков спробував визначити імена, як ідола в цілому, так і окремих, зображених на ньому богів. Вчений показав, що узагальнений чотириликий персонаж, котрий дослідники тлумачили за

зразком західнослов'янського Святотида, східні слов'яни могли вшановувати під іменем Рода /Рыбаков, 1981. — С.462—463; Рыбаков, 1987. — С.236/.

1984 р., результатами археологічних досліджень І.П.Русанової та Б.О.Тимощука було виявлене культове городище на горі Богит, у 5 км від села Городниці Гусятинського р-ну, на якому чітко простежувалося квадратне гніздо-п'єдестал з каменів, де був у давнину встановлений Збруцький ідол /Русанова, Тимошук, 1986. — С.90—99/. Знахідка дозволяє остаточно закрити ряд дискусійних питань, що стояли перед дослідниками. Наприклад, відкидаються сумніви у місцевому походженні пам'ятки, визначається час її функціонування. За археологічними даними язичницьке святилище, на якому вклонялись ідолу, виникло на межі IX—X ст. на місці більш раннього городища-святилища ранньозалізного віку /С.96/. На думку дослідників, у житті Збруцького святилища виділяються два головних етапи: 1) X—XI ст. — час нормального функціонування; 2) XII—XIII ст. — період поступового вгасання святилища. Ідола зняли з капища у середині XIII ст., у зв'язку з якоюсь небезпекою, що загрожувала святилищу, і заховали у р.Збруч, біля гори Соколиха у 2 км від святилища /С.98/. І.П.Русанова і Б.О.Тимошук схильні вважати, що істукан називався не Святотитом — іменем божества балтійських слов'ян, а скоріше у ньому можна бачити зображення Рода і Рожаниць /С.98—99/. Проте нам здається більш слушною думка Д.Я.Телегіна, що справжнє ім'я цього божества вказує назва гори, на якій воно було встановлене — Богит /Телегін, 1991. — С.62/. Отже, найімовірніше, що ця скульптура шанувалася навколишнім населенням під іменем Б о г.

²За Т.В.Гамкрелідзе та В.В.Івановим, періодом знаходження індоєвропейців на їхній “первинній прабатьківщині” (яка примикала до Південного Кавказу), до початку інтенсивних міграцій (III тис. до н.е.) вважається V—IV тис. до н.е. /Гамкрелідзе, Иванов, 1984. — Т.2. — С.895/. Загальнокавказька мова, а отже і сама спільність, що нею розмовляла, очевидно, існувала у IV—III тис. до н.е., після чого зазнала диференціації /С.880—881. — Прим.2/.

Якщо вказані дослідники пояснюють індоєвропейсько-кавказькі контакти місцезнаходженням прабатьківщини індоєвропейців у межах Близького Сходу на південь від Закавказзя /С.890/, то Ю.В.Павленко, заперечуючи історичну можливість такої локалізації, обґрунтовує ці колишні зв'язки ймовірністю розташування індоєвропейської прабатьківщини на північ від Великого Кавказького

хребта: у Передкавказзі-Прикубані та на рівнинах, що примикають до цього ареалу /Павленко, 1994. — С.42—43 й далі/.

³Дані вивчення мови дозволяють ученим зробити висновок, що праїндоевропейські поселення утворювали племена і роди, основані на принципі дуально-екзогамної організації. Кожне з таких поселень у своїй огорожі об'єднувало групу домів, що належали “великим сім'ям” патріархального типу /Гамкрелідзе, Иванов, 1984. — Т.2. — С.885/.

⁴Згідно висновку А.Я.Гуревича, щодо становлення давньогерманської общини, в першу чергу зачіпати інтереси сусідів й викликати до життя общинні розпорядки мало не користування орними ділянками, а питання про угіддя для випасання худоби — луки, пасовища, ліси /Гуревич, 1985. — С.111/. Цікаво, що й наведені в літературі випадки суперечок, які вирішувались в Росії обрядами з дерном, як правило, стосувались саме таких земель, межі яких менше піддавались контролю.

⁵Свого часу до пов'язання клятви з дерном і Велеса майже підійшов О.Брюкнер /Brückner, 1985. — S.148—149/, про що йтиметься нижче. Вже тому дивує рішуче заперечення цим вченим слов'янської належності, навіть, взагалі, автентичності Збруцького ідола /Leńczyk, 1964. — S.30; Niederle, 1924. — S.144. — Прим.3; 146, 147/, на якому зустрічаються аналогічні зображення.

⁶Напевно, такою була сила самонавіяння. Як припускає С.І.Смирнов, саме випадок обманної клятви з дерном, що призводить до смерті клятвopушника, який домігся спірної землі, описується в “Чуде Леонтия и Исаяи Ростовских”: «“Горе мне окаянному, вопил он, эта земля на мне стоит: она меня покрывает, она меня погубит! Вот уже и прах этой земли засыпает мои окаянныя очи!” — Силою привели больного домой, а он все вопил: “О, горе мне! эта земля как облако висит надо мною, и на меня рушится, и прах очи мои засыпает”» /Смирнов, 1913. — С.275/.

⁷Див., наприклад, вищезгадувана “Духовная Антония Римлянина” (XII ст.): “...Тудорѣ с женою и з детми одерень, Волось з женою и детми одерень, Василей з женою и з детми одерень” /ГВНП, 1949. — №103. — С.160/; “Духовная Остафия Ананьевича” (1393 р.): “А что моеи челяди. дерноватой...” /№110. — С.168/. Одна з руських статей, доданих до “Закона Судного людем царя Константина” засвідчує непотрібність обрядності з дерном при тимчасовій службі у господаря під час голоду: “Аще ся дасть человек или жена оутошна времяни, дернь емоу не надобе. А

пойдеть прочь, дасть 3 гривны, а служил даром" /Закон Судный, 1961. — С.117; див.: *Павлов-Сильванский*, 1988. — С.490—491/.

⁸М.Б.Свердлов, розглянувши механізм переходу людей у стан холопів, підкреслив, що, найімовірніше, "у холопстві головним було не позбавлення засобів виробництва, а встановлення повної особистої залежності, тобто позбавлення економічної і соціальної свободи./.../. Позбавлення свободи, встановлення повної особистої і майнової залежності від господаря, вело до юридичної безправності холопів" /*Свердлов*, 1983. — С.164/.

⁹Це нагадує значення слова "земляк", що відображає спорідненість людей за ознакою їх спільного походження з однієї місцевості /*Афанасьев*, 1865. — Т.1. — С.150/.

¹⁰Варіантами клятви землею можуть вважатись, також, згадуваний у руських казках звичай, приносячи клятву, їсти землю або ж відоме на Україні в минулому цілування землі /*Афанасьев*, 1865. — Т.1. — С.146—147/. За даними С.В.Максимова, у Череповецькому повіті на межі століть, коли присягали, не лише клали землю на голову, але й могли класти її на спину, за пазуху, у рота /*Максимов*, 1994. — С.213/.

¹¹Згідно з літописами, на Русі пострижини провадилися на 2—3 році життя. За висновком Л.Нідерле, обряд позначав перехід дитини з-під опіки материнської у батьківську, під чим розумілося також, що дитина — хлопчик був у потенції зрілим чоловіком /*Нідерле*, 1956. — С.184/. Ймовірне відношення цього обряду до числа ініціацій, які за етнографією багатьох народів, здійснювалися у пізнішому віці, підтверджується висновками С.О.Токарева про те, що багато обрядів прийняття у релігійну общину, котрі в розвинених релігіях пов'язані з раннім віком, за походженням є одночасно пережитками ініціацій (обрізання в іудаїзмі й мусульманстві, таїнство охрещення в християнстві) /*Токарев*, 1990. — С.225—226/.

¹²Разом з обрядовим похованням зрізаного дитячого волосся ніби вмирала одна істота й народжувалась інша /*Еремина*, 1991. — С.144/. "Поховання" першого дитячого волосся спостерігалось на Україні /*Воропай*, 1991. — Т.2. — С.350/, а також у Польщі /С.353/. Про зрізане волосся як символ смерті свідчить те, що у деяких казках герою у тридцятому царстві (на іншому світі) отримують пасмо /*Пропп*, 1986. — С.300/. Б.А.Успенський пише, що відповідний ритуал спостерігається у траурних та поховальних обрядах і, напевно, знаменує символічну смерть, залучення до світу мертвих як обителі Волоса /*Успенский*, 1982. — С.78/. Про спеціальний

зв'язок волосся з поховальним обрядом див.: *Успенский*, 1982. — С.167; *Афанасьев*, 1865. — Т.1. — С.117; *Гаген-Торн*, 1933. — С.83.

¹³Схожість з варіантом обманної клятви з дерном, а також покладенням дерну на голову при оберненні у холопи, які вели до ув'язнення під дерном і позбавлення всіх прав, знаходимо в обрядах з волоссям, які були спрямовані на ущемлення свободи особи, її образу або покарання. Саме так можуть сприйматись два наведених у літописах випадки насильницького позбавлення волосся — обстриження Мстиславом Ростиславовичем посла Андрія Боголюбського (1173 р.) та, століттям раніше, виривання Яном Вишатичем борід ярославським волхвам /*Комарович*, 1960. — С.85—86/.

¹⁴В одному тексті XVIII ст. з Румянцевського зібрання говориться: “Волсви и еретици и богомѣрскии бабы кудесницы и иная множайшая волшебствуют... и съ робять первыя волосы стригутъ” /*Востоков*, 1842. — С.551/.

¹⁵З точки зору зв'язку між пострижинами (ініціацією) й обрядами з дерном цікавий зв'язок між словами “хлопець” як позначенням малолітнього і “холоп” — неповноправного. Пра-слов'янське *холръ позначало як молодшого за своїм статусом, так і за віком /*Трубачев*, 1981. — /8/. — С.62—63; *Свердлов*, 1983. — С.155/. Аналогічне зазначалося і відносно термінів “раб”, “робенок” тощо /*Соловьев*, 1988. — Кн.1. — С.275. — Прим.59/. О.М.Трубачов вважав первинним використання терміну *холръ саме як вікового позначення у родо-племінному суспільстві. М.Б.Свердлов, поділяючи цю думку, допускає, що це позначення “сходить до обрядових ініціацій” /*Свердлов*, 1983. — С.21—22. — Прим.14/. Але, щодо обряду з дерном при оберненні у холопи, ми спостерігаємо скоріше щось протилежне ініціації. “Смерть” під дерном у цьому випадку може сприйматися як непройдена ініціація або ж свого роду “зворотна ініціація”. Ці зіставлення додатково підтверджують походження обрядів з дерном із власне родових інститутів.

¹⁶Ідея ініціації — пострижин як смерті й воскресіння у відношенні до історії самого Волоса — патрона людей, знаходить цікаву паралель у християнстві. Обряд хрещення, як форма давнього символічного ритуалу смерті й воскресіння /*Токарев*, 1990. — С.225—226/, відповідав головній ідеї образу самого Христа.

¹⁷Можливо, висновком, що кожного померлого уявляли людиною з дерном на голові, якоюсь мірою підтверджується раніше зроблене припущення щодо символіки слов'янського кургану: це ніби слід від голови предка-волога, якою той знизу підтримує

землю /Писаренко, 1989. — С.11/. Ймовірно з цим пов'язана особлива роль обкладання дерном могил предків. Див.: *Іванов, Топоров*, 1974. — С.69. Ідея кургану-голови небіжчика, який має відродитись, співзвучна погляду на курганний насип як такий, що зображує “вагітність землі”. Останнє засвідчують підкурганні “скорчені поховання”, як індоєвропейські, так і праслов'янські, які ніби передають внутрішньоутробну позу людини, готової до реінкарнації /Рыбаков, 1981. — С.268—269/.

Ймовірна аналогія “курган — дерн на голові” асоціюється із зафіксованими М.М.Макаровим у Тамбовській губернії клятвами на курганах: “... декотрі, що виправдовували себе або інших, сходили на кургани (щоб усі їх бачили й щоб усі їх чули), й божилися перед православними” /Макаров, 1828. — С.192/.

¹⁸Стосовно обрядності, пов'язаної з Волосом, цікаве і те, що сестра і дружина Осіріса, Ісіда на знак трауру зрізає пасмо свого волосся /Фрэзер, 1983. — С.341/.

Глава V

¹Докладний перелік варіантів билини див.: *Jakobson, Szeftel*, 1966. — Р.301—302.

²Про значення терміну “язвено” і повір'я з ним пов'язані: *Jakobson, Szeftel*, 1966. — Р.341—348.

³У оповіді про Олександра Македонського (Хронограф редакції 1512 р.) знамення, що було царю Филипу перед народженням Олександра, уподібнювало останнє вилупленню змія з яйця — “змій бо царській образъ есть, а яйце — подобіе миру” /Русский Хронограф. — С.186/. В одній згаданій В.Ф.Міллером болгарській пісні про Олександра Македонського його названо “Лесандр, лютий змій” /Миллер, 1877. — С.120/. Нектанаву відповідає у пісні коханець Олімпіади “молодий змій, царський син”, з крилами на ногах /С.121/.

⁴Зображення Олександра Македонського вінчали князівські діадеми й прикрашали храми /Толочко П., 1963. — С.146, 153; Толочко П., 1980. — С.97, 156; Рыбаков, 1987. — С.566—572; 613—617; 638—650/. Літописці користувалися образами і прийомами “Олександрії”, описуючи популярних руських князів, таких, наприклад, як Святослав і Роман Галицький /*Jakobson, Szeftel*, 1966. — Р.354; Орлов, 1926. — С.104/.

⁵Астрономи також вважають, що в літописній статті 1091 р. вперше на Русі зафіксоване спостереження метеора /Лебединец, 1974. — С.158/.

‘Висновку про існування у давнину форми одержання влади через жінку — укладення шлюбу — дійшов В.Я.Пропп, розглянувши казковий мотив шлюбу прийшого героя з дочкою царя /Пропп, 1966. — С.333—341/. Приклади практики престолонаслідування через шлюб для Русі X ст. знаходить О.П.Толочко. Це — сватання древлянського князя Мала до вдови забитого Ігоря Ольги та насильницьке оволодіння Володимиром дочкою Рогволода Полоцького Рогнедою /Толочко О., 1990. — С.61/. Додамо випадок, коли той же Володимир, перемігши Ярополка, “залеже жену братню грекиню” /ПВЛ. — Ч.1. — С.55—56/. Згідно з обома відомими редакціями “Жития Володимира особого состава” XVII ст., таке саме “безаконство сотвори” Володимир з корсунською князівною, потім вбивши її батьків. Щоправда, він на ній не оженився, а віддав за боярина Їжберна, якого призначив корсунським намісником /Шахматов, 1906. — С.46—48/. Подобицю її одруження із Ждберном зберегло і “Распространенное проложное житие” XV ст., без згадки про попереднє безчестя /Соболевский, 1888. — С.30; Шахматов, 1906. — С.32/. Схожість оповідей про корсунське насильство і “сватання” Володимиром полоцької Рогнеди-Горислави О.О.Шахматов пояснював ймовірністю їх спільного походження від якоїсь невідомої давньої билини про сватання й насильницьке оволодіння князем Володимиром грецькою царівною /Шахматов, 1906. — С.61—66; 123—125; див. також: Азбелев, 1982. — С.231—241/.

Звідси, очевидно, і пісенний символ, відзначений ще О.О.Потебнею, в якому сватання і шлюб розуміються як здобуття міста або ж навпаки — розуміння міста як жінки, що зокрема відобразилось у мотиві вибору Всеславом “дівичі” в “Слові о полку Ігоревім” /Потебня, 1914. — С.122; Халанский, 1892. — С.139; Халанский, 1902. — С.352; Лихачев, 1987. — С.182/. Рядки “връже Всеславъ жребий о дъвицю себѣ любу”, на думку Б.О.Рибаківа, відносились до вересня 1068 р., “коли визволений князь міг вибирати собі будь-яке місто, будь-яку “дівичю” /Рыбаков, 1991. — С.40—41/. Уявленням про певну територію, конкретніше, — місто, як жінку, можна пояснити і слова про Київ, що приписуються князю Олегу: “Се буди мати градомъ руськимъ” /ПВЛ. — Ч.1. — С.20/. Про символ “жінка-місто” у інших традиціях див.: Фрейденберг, 1978. — С.493—498.

⁷Про походження Вука саме від вогненного змія свідчить, насамперед, його повне ім’я “Вук-Вогненний Змій”.

⁸Початково небесну породу Змія — батька Волха в якійсь мірі засвідчує варіант оповіді про народження богатиря, наведений

М.Г.Халанським і, на його думку, більш яскравий, в якому місце проживання Змія приурочене до гір: “Ходила княгиня по крутым горам /Ходила она с горы на гору, /Ступала княгиня с камня на камень, /Ступила княгиня на люта змея, /На люта змея на Горыничча...” /Халанский, 1892. — С.135/.

⁹Здається, що на відміну від літописця, саме у контексті ловів тлумачив цю пригоду мініатюрист, який ілюстрував дану статтю в Радзивіллівському літопису. Падіння змія з небес показане ним у двох стадіях: 1) Голова з розкритою пащею виглядає з напівкола, яке схематично, передає небо; 2) Перше зображення продовжує фігура змія, вигнута таким чином, що голова повернута у бік вершника — Всеволода. З відкритої пащі змія видно лук із зарядженою в нього стрілою. Це відповідає характеристиці билин-ного Волха — “змійовича”, мисливця /РЛ. — Арк.123 зв.; див. Рис.3/.

¹⁰На відміну від билини, де народження героя і його шлюб територіально не співпадають, під час літописних ловів 1091 р., завдяки випадковому “падінню змія”, й народження героя (князя-мисливця) і його шлюб, символізований ловами, відбуваються на одній території, отже народжений Землею герой ніби й сам вступає у шлюб із власною матір’ю. Тому складається враження, що “бути князем” означало одночасно виступати і сином, і чоловіком Землі. Географічно і хронологічно віддалену паралель зустрічаємо в античній традиції. Так, коли майбутньому римському цезарю Юлію приснилося, що він спить із власною матір’ю, тлумачі заявили, що “сон передвіщає йому владу над усім світом, тому, що мати, яку він бачив під собою, є не що інше, як земля, яка вважається родительською всього живого” /Гай Светоний Транквилл, 1964. — С.7/. У “Соннику” Артемідора Далдіанського (II ст. н.е.) “злягання з матір’ю... для демагога і політика — добрий знак, оскільки мати означає батьківщину” /С.282. — Прим.17/.

Очевидно, вступ героя у шлюб із матір’ю мав би передбачати попереднє усунення ним батька. З цієї точки зору привертає увагу реконструйований за даними сербського й, частково, руського героїчного епосу мотив вбивства Вогненного Змія його сином /Іванов, Топоров, 1988/а/. — С.238; Попович, 1985. — С.80/. Відсутній у билині про Волха Кирші Данилова, втім, цей мотив зустрічається у одній з билин, що пов’язуються дослідниками саме з Волхом, хоча ім’я героя не назване (записана С.І.Гуляєвим билина включена до числа билин про Волха Р.Якобсоном та М.Шефтелем під позначкою “варіант G”) /Jakobson, Szeftel, 1966. — Р.302.; Миллер,

1877. — С.128; *Халанский*, 1892. — С.136—137; *Халанский*, 1903. — С.16; *Jakobson, Ružičić*, 1966. — Р.373—375; *Путилов*, 1971. — С.76/. Констатуючи відсутність цього мотиву в билині про Волха, Р.Якобсон та Г.Ружичич зазначають, що в билині про Волха боротьба героя із супротивником зовсім віддалилась від мотивів батьківства і боротьби зі Змієм /*Jakobson, Ružičić*, 1966. — Р.374/. Згідно з “Олександрією” Олександр Македонський вбиває свого справжнього батька, волхва Нектанаву, який також приймає зміїну подоби /*Русский Хронограф*, 1911. — С.187/. Але, як у билині, так і у “Олександрії” про шлюб із матір’ю не йдеться.

У той же час, у своєму дослідженні казок В.Я.Пропп наслідуванню героєм престолу, шляхом одруження у іншій країні, протиставляє іншу форму, коли герой успадковує престол свого батька, вбивши його і оженившись на матері. Ілюстрацію вчений знаходить у міфі про Едіпа /*Пропп*, 1986. — С.335—336/. У міфі передрікання фіванському царю Лаю смерті від руки сина змушує батьків позбавитися немовляти. Врятований пастухом і вихований при коринфському царському дворі, не знаючи своїх справжніх батьків, Едіп у дорослому віці вбиває батька, Лая, оженившись на його вдові — власній матері /*Ярхо*, 1988. — С.657—658/. Цей варіант подій В.Я.Пропп вважає більш пізнім. “Зберігаючи одруження із передавачкою престолу в вдовою царя — матір’ю наслідника. Син жениться на матері. Але оскільки такий випадок суперечить суспільній моралі, вводиться мимовільність цього вчинку. Зберігається і старий порядок, за яким спадкоємець є чужинцем. Щоби зберегти його чужинцем, його треба розлучити із батьком” /*Пропп*, 1986. — С.336/.

Важко вирішити, наскільки для міфа, що нами реконструюється, міг бути характерним шлюб героя із матір’ю. Принаймні, у билині звертає на себе увагу, що при народженні Волха княжною так само, як і за літописом, 1091 р., здригнулася земля, що звичайно називається “матір’ю”. Таким же чином в билині відреагувало на появу на світ героя і царство Індійське — воно “стреслося” /*Былины*, 1986. — С.57/. Отже, якщо вважати, що дрижання землі при народженні чарівного героя — це власне “материнська” реакція, то в однаковій мірі вона була властива й Індійському царству, символізованому царицею, майбутньою дружиною Волха. Тому, можна припустити, що як і у прикладі з тлумаченням сну майбутнього Цезаря, влада навіть над усім світом, у якійсь мірі, асоціюється із фізичним владанням матір’ю.

¹¹Вище наводилися слова весільної пісні, де нижній ярус “світового дерева” уподібнювався “душе красной девице”. В інших варіантах пісень, цього разу адресованих молодому подружжю, з нижнім ярусом пов’язується шлюбне ложе або зазначається, що там “горностаї гніздо свивал” /Іванов, Топоров, 1974. — С.23/, чому в одній українській пісні відповідає — “А в коріненьку чорні кунюньки...” /Золотослов, 1988. — С.107. — № 120/. Кунія дуже часто виступає як еротичний символ /Успенский, 1982. — С.105. — Прим.145/, відповідно й порівняння нареченої з куніцею є найпоширенішим /Еремина, 1991. — С.138, 139/. Іноді дівчина уподібнюється уточці або білій лебідці /С.138; Золотослов, 1988. — С.257—258. — № 487, 488/. У весільних піснях лови виступають як алегорія сватання, здобуття нареченої: “Добрий молодець, молодий Іванко,/ Стружечки стружить, стрільбу набиває,/ Стрільбу набиває, куну стріляє” /Золотослов, 1988. — С.109—110. — №123/. Або: “Далеко чути, що Степасенько їде,/ Ой лісом їде, на кунюньку стріляє” /С.257. — № 486/; “Оце вам, браття, куна в дереві, /А мені, браття, дівка в теремі” /С.216. — №373; див.: Чубинский, 1872. — С.283. — №8 й далі; Воронай, 1991. — Т.І. — С.98/. У деяких варіантах тварина або птах, у нагороду за свєс помилювання, обіцяє мисливцю висватати (доставити) для нього дівчину, або ж дає раду оженитися /Золотослов, 1988. — С.108—112. — №121—126/. Тобто, немов відбувається своєрідна підміна здобичі дівчиною. Інколи той же мисливський мотив сусідить із зіставленням молодого з князем, а молодой — з княгинею: “Під час сватання на запитання “Кто такие и зачем стучитесь?” — дружки відповідають: “Идем от князя новобрачного до княгини первобрачной, прося здоровье спросить. — У нас нет невесты, обернулась лисицей, убежала в чистое поле, — не знаем, где взять...” /Цит. за: Еремина, 1991. — С.138/.

¹²Співіснування в билині цих двох мотивів із воєнним також цілком відповідає весільному фольклору.

¹³Доводячи спорідненість між Волосом і Волхом, звернемо, також, увагу з одного боку на князівський титул Волха, а з іншого — на відомі для індоєвропейського кореня **uel-* > **vel-* значення “царя”, “правителя”, “влади” /Іванов, Топоров, 1974. — С.54, 73, 74; Петров, 1970. — С.67/.

¹⁴Напевно, билина про Волха і є відбиттям своєрідного кодексу (виробленого практикою суспільного життя і закріпленого у міфі) якостей, необхідних юнаку, що вступав у повноліття. Сама ж билина могла бути однією з тих, що супроводжували обряди, пов’язані з 15-літтям.

Здається, традиції пов'язані з первісними ініціаціями, саме у їхній первинній, мисливській, формі, найдовше збереглися у середовищі князів. До такої думки нас приводить “Повчання” Володимира Мономаха, що поєднує моменти настановлення князям і повнолітнім. Твір вчить якостям, необхідним зрілому чоловіку, князю, воїну, мисливцю. Сам автор постає перед нами таким же ідеальним наставником і предком, який впізнається у образі билинного Волха Всеславовича. Та увага, яку Володимир Мономах приділив у своєму творі ловам, можливо, є даниною традиції повчання молоді під час первісних ініціацій. Хоча, згідно з висновком Б.О.Рибаківа, форма повчання була використана Мономахом лише для викладення своєї політичної програми на князівському з'їзді 1100 р. в Увечихах /Рибаків, 1982. — С.461/.

¹⁵Сам молодий князь (Іван Васильович) у цих обрядах, напевно, також вважався безпосереднім виконавцем ролі предка-божества. Тож — не випадково, що в билині про Волха міфологічний предок криється за образом князя.

¹⁶Зв'язок назви племені із твариною, що, певно, має витоки в тотемізмі /Niederle, 1924. — S.74—75/, особливо цікавий поряд з такою деталлю лютитських обрядів, як поїдання останків своїх батьків: Вона асоціюється з періодичним поїданням первісними тотемістами м'яса тварини-тотема, ілюзійного члена колективу /Див.: Семенов, 1966. — С.421 й далі/. Про можливість такого зближення говорить, також, поїдання м'яса батьків, змішаного з м'ясом домашньої худоби, зафіксоване Геродотом у ісседонів і масагетів /Соболевский, 1926. — С.7; Велецкая, 1978. — С.63/.

¹⁷На думку Є.В.Анічкова, первинно ці рядки виглядали так: “Ни хътъру, ни горазду, / ни пътицю (, ни звѣрю), ни г[ор]а[з]ду / суда Божія не минути” /Аничков, 1914. — С.330/.

¹⁸Якщо міф про “змійовича” відповідав слов'янській ритуальній практиці, то в ньому мав зберігатись той же принцип, який знаходимо у досліджених Н.М.Велецькою ритуалах “проводів на той світ” — той, хто вбив батька також згодом позбавлявся життя власним сином /Велецкая, 1976. — С.19—21/. Таким чином, можна висловити припущення, що герой, очевидно Велес, вбивши батька, і сам мав загинути від руки сина. Хоча конкретніших доказів цьому не знаходимо. Проте, в літературі вже робились спроби зіставити тему вбивства героєм батька-змія або ведмеда зі схемою “зміни богів”, відомою грецькій міфології — коли Кронос скидає свого батька, небесного Урана, а Кроноса, в свою чергу — його син Зевс /Попович, 1985. — С.80/.

Глава VI

¹Між вченими немає одностайності з питання, який принцип з'єднував членів колективу, що називається в "Руській Правді" миром або верв'ю. Наприклад, якщо М.П.Павлов-Сільванський та Б.Д.Греков під цими рівними термінами розуміли територіальну, сусідську общину /Павлов-Сильванский, 1988. — С.280—281; Греков, 1951. — С.84—89; Греков, 1951/а/. — С.202/, то сучасні дослідники все більше схильні визнавати у мирі-верві кровноспоріднений колектив /Попович, 1985. — С.135; Баран Я., 1993. — С.74/. Принаймні, прообразом тісного суспільного зв'язку, що позначався цими термінами у Давній Русі, мала бути саме спорідненість.

²Ведійське Р і т а (ṛtá) та його іранський відповідник Арта (arta-) — "всесвітній закон", "порядок космічний, ритуальний і моральний" /Сиволап, Чмыхов, 1985. — С.6; Елизаренкова, 1989. — С.513; Дюмезиль, 1986. — С.33, 145, 212—213. — Прим.13; Топоров, 1988/г/. — С.384; Хрестоматия, 1980. — Ч.2. — С.236/. Можуть бути зіставлені із давньоруським рядъ — "договір, порядок, природа" і т.ін. /Срезневский. — Т.3. — Ч.1. — Стб.231—235/ і грецьким *κόσμος* — "порядок, впорядженість, будова, устрій, державний устрій, правовий устрій, міра, світовий порядок, світобудова, світ, наряд, оздоблення, краса" /Топоров, 1988/в/. — С.9/.

^{2а}Зв'язок поединку Перуна і Волоса з клятвою і худобою, здається, проступає і у таких даних. У чехів вираз "sekerou hazeti" (бросати сокиру) означає: клястися /Афанасьев, 1865. — Т.1. — С.273/, тоді як сокира є одним із видів зброї Перуна (порівняйте клятва = кидання каменя в воду). Згідно із зауваженням М.В.Поповича, цей чеський вираз "відповідає обряду очисного перекидання сокири через худобу в святочних обрядах, приурочених до свята Велеса" /Попович, 1985. — С.137. Сам обряд див.: Максимов, 1994. — С.279—280; Рыбаков, 1981. — С.428—429/.

³"Уродилась Коляда/ Накануне Рождества/ За рекою, за быстрою./ В тех местах огни горят,/ Огни горят великие;/ Вокруг огней скамьи стоят,/ Скамьи стоят дубовые;/ На тех скамьях добры молодцы./ Добры молодцы, красны девицы/ Поют песни Колядушки./ В середине их старик сидит./ Он точит свой булатный нож./ Котел кипит горячий./ Возле котла козел стоит:/ Хотят козла зарезати" /Лавров, 1951. — С.78. Варіант пісні див.: Боровський, 1992. — С.40/.

⁴Констатація сонячної функції Волоса дозволяє поставити питання про його співвідношення з Дажбогом. Свого часу, на

близькість функцій цих богів — опіки земного життя й подачі всякого блага — вказував М.С.Грушевський /*Грушевський*, 1991. — Т.1. — С.320—321/. Щодо Дажбога, це засвідчують, насамперед, усі ті ж новорічні колядки, де найчастіше зустрічається рефрен типу “Дай боже!”, “Ой дай, боже!” /*Виноградова*, 1982. — С.96, 111, 112, 127; *Воропай*, 1991. — Т.1. — С.86/, котрі, очевидно, можна пов'язати з Дажбогом. Крім того С.Килимник безпосередньо наводить деякі колядки-щедрівки з рефреном “Ой Даждьбоже!”. “У цьому рефрені закладена вся магічна сила щедрівки: це заклик-прохання життєдайного Сонця-бога, щоб він здійснив те, про що співається у кожному рядку щедрівки. Пізніше, з приходом християнства, цей рефрен змінився на “Дай Боже” ...” /*Килимник*, 1993. — С.68/. Таке значення Дажбога доводить, також, пісня сезонного циклу, в якій Дажбог керує зміною пір року: “Ой ти, соловейку,/Ти ранній пташку,/ Ой чого так рано/ Із вир'їчка вийшов?// “Не сам же я вийшов,/ Дажбог мене вислав / З правої ручейки,/ І ключики видав // З правої ручейки/ Літо відмикати,/ З лівої ручейки, /Зиму замикає...”/Золотослов, 1988. — С.118. — №141; *Топоров*, 1989. — С.40/. Сама етимологія імені “Дажбог” найчастіше тлумачиться як “бог, що дає”, “бог-давач” /*Топоров*, 1989. — С.40—41/.

Висновки про народження Волоса від шлюбу небесного бога і Матері-землі та про його роль предка, що охороняє закони суспільного життя, також дозволяють зближати його з Дажбогом. Останній названий літописом “синь Свароговъ” /ПВЛ. — Ч.І. — С.198/, отже має своїм батьком небесного бога (санскритське “свар, сварга” — небо). Відповідно, жінкою Неба-Сварога мала виступати Земля /*Смирнов*, 1913. — С.262—263/. Функція предка людства засвідчується для Дажбога “Словом о полку Ігоревім”, хоча, як цілком слушно зазначає Б.О.Рибakov, дуже важко зрозуміти, кого саме мав на думці автор “Слова” під терміном “Дажбожий внук” — князя або весь руський народ /*Рибakov*, 1987. — С.641/. Напевно, не буде суперечності у визнанні подвійного тлумачення, оскільки в архаїчному світогляді цар (на Русі — князь) був лише посередником між людьми і богами /*Топоров*, 1982. — С.20/. Про зв'язок образів Дажбога, князя і звичайних людей свідчить весільна пісня про зустріч жениха — “князя”, який в неділю ранком їде до нареченої, з Дажбогом: “Ой ти, боже, ти, Дажбоже, рано-рано, /Зверни ж мені з доріженьки, ранесенько. /Бо ти богом рік від року, рано-рано,/... А я князем раз на віку, ранесенько...” /Цит. за: *Топоров*, 1989. — С.39/. Згідно з В.М.Топоровим, “жених-князь лише раз у

житті під час весілля виступає як своєрідна заміна божественного жениха, учасника “першовесілля” Сонця...”/Топоров, 1989. — С.40/. Цим підтверджується роль Сонця-Дажбога як предка людей. Але назва його рядового нащадка, жениха, “князем”, доводить, що літописний Сонце-цар був і предком князів.

Властиве для Дажбога сполучення рис бога, предка і князя, знаходить прояв і в образі Волоса. Про його відношення до влади (князів) може свідчити позначення індоевропейським коренем **cel-* влади і царів /Іванов, Топоров, 1974. — С.73; Петров, 1970. — С.67/, чому в російській відповідають діалектні терміни велес — “повелитель, розпорядник, укажчик”, волос — “влада”, волосить — “володарювати, керувати” /Іванов, Топоров, 1974. — С.54, 74/. Тісний зв'язок з Волосом виявляють два вищезазначених “князівських” сюжети — про Олега і Волха. Літописне ж визначення Дажбога — “бѣ бо мужь силенъ” /ПВЛ. — Ч.1. — С.198/ буквально співпадає з велет — волот, спорідненим із Велес — Волос і таким, що іноді набувало значення “князя” (“волоторач” Іван Грозний).

Зауважимо, що якщо билина про Волха, основана на міфі про Волоса, зазнала впливу з боку роману про Олександра Македонського, то, з іншого боку, виявляється вплив останнього і на традиційне сприйняття Дажбога. Олександр, зображуваний на князівських діадемах і стінах християнських храмів в оточенні язичницької символіки, напевно, був “вдалою маскіровкою Дажбога” /Рыбаков, 1987. — С.641—652/.

Зазначені персонажі об'єднує, зокрема, весільний мотив. Женихом, очевидно, виступав Дажбог, що засвідчується вищенаведеною весільною піснею, Волх Всеславович, гадано пов'язаний з Волосом, та Олександр Македонський. Можемо додати, що роль жениха встановлюється також для Мітри /Топоров, 1989. — С.4/. Останнього, також, зіставляють з Дажбогом /Зубарь, Павленко, 1988. — С.105/.

Відношення Дажбога до шлюбу, напевно, є відбиттям більш широкої функції. За літописом, Дажбог, як і його батько Сварог, охороняє шлюбні правила, суворо караючи їхніх порушників /ПВЛ. — Ч.1. — С.198/, отже оберігає право взагалі. Тобто, Дажбог виконує ту саму роль, що і Волос.

Клятва з дерном на голові — обрядове відбиття міфа про Волоса — свідчить, що він був богом, який вмирав і воскресав, чим, напевно, символізував ідею порядку, закону. З іншого боку, цьому відповідав його зв'язок із творчими силами вмираючої і воскресаючої природи.

Такий же спосіб дій — смерть і відродження — можна реконструювати і для Дажбога, для якого це уявлення тісно пов'язане з його сонячною природою. Захід сонця традиційно порівнюється із смертю і навпаки — смерть із заходом. Наприклад, у поховальних голосіннях слова “Укатилося красное солнышко/ За горы оно да за высокие...” /Русский фольклор, 1986. — С.345/, застосовуються по відношенню до померлого. Можливо, що зі смертю і воскресінням асоціювався і рух сонця за рік, хоча, як відомо, щоденний схід світила між Північним і Південним полярними колами не перестає спостерігатися й узимку. Втім, святкування у цей час народами світу “народження Сонця” /Фрээр, 1983. — С.337; Лавров, 1951. — С.78; Пономарьов, 1994. — С.287—288/, мало передбачати його попереднє “зникнення”. Що “поведінка” сонця протягом року могла уподібнюватися його руху за добу, побічно свідчать слов'янські дані про порівняння року в цілому із днем. Цікаво, наприклад, що у білорусів, залежно від пори року — весни, літа, осені й зими, змінювався час поминальної страви. Відповідно, вона називалась “снєданье”, “обед”, “вечера” і “палудзень на радзіцелях” /Попович, 1985. — С.116/.

Таким чином, доходимо остаточного висновку, що принаймні для якогось періоду історії функції Дажбога і Велеса були близькими.

Проте, створюється враження, що це не усвідомлювали ні творці пантеону Володимира (980 р.), ні автор “Слова о полку Ігоревім”. Адже, у першому випадку ідол Дажбога був встановлений на горі, тоді як Волосу до самого хрещення продовжували вклонятись на Подолі, поблизу Почайни, а в іншому — Дажбог показаний значнішим ніж предок співака (співаків) Велес. Водночас, з огляду на те загальнодержавне значення культу Волоса, яке демонструють русько-грецькі договори 907 та 971 рр., дані “Слова” сприймаються як певне спрощення, оскільки, напевно, виділяють одну із зовнішньо яскравих, але не головну функцію божества. Своєрідно виглядає й точка зору Б.А.Успенського, котрий побічним шляхом доходив висновку, що “Дажбог” — у пантеоні Володимира це напевно заміна імені Велеса /Успенский, 1982. — С.91. — Прим.115/.

У зв'язку із зазначеною схожістю двох богів, зокрема — із спільністю їх сонячної функції, звернемося до рельєфів Збруцького ідола. Згідно з відомим висновком Б.О.Рибаківа, фігуру Дажбога зображено у верхньому ярусі ідола, на його задній грані (грань D). Розпізнавальним знаком літописного “Сонце-царя” вченому

служить нібито нанесене на одязі бога символічне зображення сонця /Рыбаков, 1987. — С.240, 241, 243/. Але, на жаль, вчений припустився помилки, оскільки Г.Леньчик, який вперше виявив на ідолі цей солярний знак, визначив його місцезнаходження у нижній частині тієї ж грані, яку до цього вважали вільною від будь-яких зображень (D-a) /Leńczuk, 1964. — S.22/. Саме у цьому підрозділі (Г.Леньчиком позначений буквою “а”) на гранях А, В і С зображено Волоса. Водночас, можемо припустити, що на пам’ятці такого універсального символічного значення, як Збруцький ідол, міг бути, також, показаний бог, що відповідав би Сонцю у його небесному положенні. Але, чи був ним (Дажбогом) персонаж без будь-яких атрибутів у верхній частині грані D, невідомо.

⁵У цьому значенні цікаве ведійське *Mitró jánān yātayati* “Мітра об’єднує (збирає) людей” (РВ III, 59,1) /Топоров, 1989. — С.44, 47/, де *yat, yātáyati* — “об’єднувати, організовувати (людей)” /Ригведа, 1989. — С.719/. Поряд з цим Ж.Дюмезіль тлумачить корінь *yat-* як “зайняти власне місце, своє природне положення по відношенню до інших” /Дюмезіль, 1986. — С.213. — Прим.24/.

⁶Порівняйте думку В.М.Топорова, що джерело слов’ян. **velijь*, **velikъ*, російськ. велі́кий могло колись позначати й небіжчика /Топоров, 1987/а/ — С.17—18/.

⁷Назва соціальної організації та її членів часто пов’язана з коренем, що позначає щось “велике”, “видатне”, “численне” (наприклад, порівн. хеттське *rankur-* “рід” з дієсловом *rangarāja-* “збільшуватись”) /Топоров, 1961. — С.31/.

⁸У загальних рисах це нагадує засвідчену Д.Д.Фрезером у деяких народів процедуру ловитви останнього подиху вмираючого вождя його спадкоємцем, яку вчений розглядає в одному ряді з традицією поїдання новим вождем тілесних частин покійного попередника. Власне, ці ритуали і забезпечували безсмертя божественного духу, який нібито втілювали ці вожді /Фрезер, 1983. — С.280—281/.

⁹Про Землю, як джерело сили людини, свідчить вищенаведений обряд, у першій частині якого жниці “закручували бороду Велесу”, а у другій повертали собі від землі силу, покладену в ниву під час жнив, припадаючи спиною до землі. Перед цим селянки наспівували: “Жнива, ты жнива, /Отдай мою силу: / Я жала — в тебя силу клада” /Барсов, 1878. — С.803—804. Такі ж дані для Білорусі див.: Ненадавец, 1996. — С.45/. Аналогічний обмін силою між людьми і землею спостерігається і у обряді качання священика жінками по зеленях з примовлянням: “Нивка-нивка, отдай твою

силку, пусть уродится долог колос, как у нашего батюшки-попа волос" /Максимов, 1994. — С.227/.

¹⁰Дійсна процедура "ряду" князя із населенням, що існувала у християнський час, встановлюється на основі літописних відомостей, як складова частка обряду зайняття князем столу. У ній почасти зберігається власне язичницька ідея єднання володаря з підданими /Толочко А., 1992. — С.147/.

¹¹Втім, дивує думка С.М.Солов'йова, що ця "ревність" Володимира до язичництва була широю /Соловьев, 1988. — С.169—170/. Здається, на провізантійську спрямованість планів князя вказують літописні відомості про послання ним у Візантію посольства з метою попередити імператора про небезпечність варягів, які покинувши Київ, пішли "у Греки". Це, безумовно, було з його боку дружнім актом. Про близькість між Києвом і Візантією особливо свідчить прохання Володимира не пускати назад у Русь жодного з варягів: "... а сѣмо не пушай ни единого" /ПВЛ. — Ч.І.—С.56/. Тому досить слушною є думка Є.Голубинського, що Володимир з самого початку був не переконаним язичником, а навпаки — прибічником християнства, що могло зумовлюватись впливом на нього і Ярополка з боку їх виховательки — Ольги /Голубинский, 1901. — С.151—153/.

¹²Певною паралеллю тут можуть служити аналогічні події на терені полабських слов'ян, зокрема, ободритів і стодорян, де ситуація "двох релігій" у XI—XII ст. призводила до частих повстань і вбивства князів /Ронин, 1988. — С.194—196/. "За умов напружених слов'яно-германських відносин відкрито прийняти "німецького бога" означало для князя вийти з системи гентільно-релігійних, а відтак, і правових, і етнічних зв'язків зі своїм язичницьким народом і його традиційною верхівкою, яким таке відступництво мало здаватися дуже небезпечним" /С.195/.

¹³Традиційність такого сприйняття образу Олега навіть привела М.Ю.Брайчевського до висновку, що у початковій версії переказу про Олега пророцтво належало не язичникам-вохвам, а християнським пастирям /Брайчевский, 1988. — С.82/. Виняткова лише точка зору В.І.Ламанського, який вважав, що, хоча Олег і був язичником, але до християн вороже не ставився. Як грамотні люди, вони мали брати участь в укладенні його договорів з Візантією 907 та 911 р. /Ламанский, 1904. — С.132—133; Полонская, 1917. — С.58/.

¹⁴Написання за: Голубинский, 1901. — С.967 (помічені друкарські помилки до с.65).

¹⁵Порівн.: *ἐπί-ορκος* — хибноприсягаючий, клятвопорушний /Вейсман, 1888. — Стб.498/.

¹⁶За даними С.О.Токарева, у деяких народів простежується злиття образів бога підземного світу і предка людства /Токарев, 1990. — С. 200/.

¹⁷1) Що уявлення про народжуюче місце-територію могло відноситися ще до епохи мисливства, здається, свідчить і билина про Волха, в основі якої лежав міф про Волоса. Герой, народжений княжною-Землею, ніяк не пов'язаний із землеробством, він мисливець-перевертень.

2) Не практичні міркування щодо родючості землі, а переважно емоційну прив'язаність до насидженого місця зберігає селянський звичай брати з собою на чужину дрібок рідної землі /Максимов, 1994. — С.210—212; Ненадавець, 1996. — С.35/.

¹⁸Ідейна подібність спостерігається в українському звичаї кидати зрізане дитяче волосся під худобу /Воропай, 1991. — Т.2. — С.350/.

¹⁹У свій час, Н.Ф.Лавров писав: “У образі “скотьего бога” Волоса, може бути, відклався найдавніший тотемічний культ, зокрема, поклоніння бику (туру); християнський Власій, що замінив Волоса, на іконах завжди зображувався з биком” /Лавров, 1951. — С.68/.

²⁰З огляду на ту роль, що відіграють у тотемізмі земля, елементи ландшафту, зокрема камені, а також — на тотемістичні ознаки культу Волоса, цікавий вищенаведений зв'язок з ним священних каменів /Золотов, 1981. — С.269—273; Лякоу, 1992. — С.69—70/.

²¹О.О.Котляревський вважав такі звичаї етнографічною казкою, почасти спровокованою сучасною тризною на могилах батьків /Котляревский, 1895. — С.148/. Однак, очевидно, що саме поминальна страва є відголосом дикого звичаю поїдання забитих батьків.

²²1) Найвідоміша з казок, в якій жінка вагітніє від їжі — “Котигорошок”. Там, власне, з'їдається горошина. Взагалі ж вираз “покушать горошку” — це “завагітнити” /Афанасьев, 1984. — Т.1. — №133,134; Афанасьев, 1868. — Т.2. — С.490—492/. У зв'язку з припущенням, що прадавні люди вважали причиною зачаття з'їдання м'яса тотемної тварини, здається цікавою одна з фігур святочного маскараду, “гороховий ведмідь”, як правило, одягнений у горохову соломку скоморох /Фаминцын, 1995/а/. — С.107/. Цей персонаж, поряд із “козою”, виступає носієм плодючості: “... Поява ведмеда передвіщає весілля. В даному разі руський святочний ведмідь співпадає з масляничним “гороховим” ведмедем західних слов'ян. У Чехії представляє останнього парубок, весь обкутаний гороховою

соломою. Куди не прийде гороховий ведмідь, він обов'язково має протанцювати зі всіма жінками і дівчатами у домі, й поява його, за народним віруванням, сприяє плодючості в домі"/С.91/. У околицях Кракова гороховий ведмідь був одягнений у козяче хутро, а два його супутники обгорталися у горохову соломку /С.91/. Як показав Д.Д.Фрезер, різдвяне ходіння ряджених у тварин людей, а перед тим водіння самих тварин (зокрема, ведмедей) по домівках колись входило у комплекс обрядів їх вбивства і причащення їх м'ясом /Фрезер, 1983. — С.504; див.: С.473—485, 498—499, ін./. Отже, вагітність від з'їдання горошини у казці, через посередництво відвідин домівок "гороховим ведмедем"—носієм плодючості, справді може вести до колишньої віри у зачаття від з'їдання ведмежого м'яса під час зоофагічного свята первісності.

2) Б.А.Успенський бачить у пов'язанні ведмедей з горохом праслов'янські корені і співвідносить горох із супротивником Громовержця (Волосом) /Успенский, 1982. — С.107—108; Прим.151—152. — С.107/.

²³Підтвердження цій думці В.Л.Комарович знаходив у статті Іпатіївського літопису 1173 р. Згідно з нею, жінка Рюрика Смоленського, супроводжуючи чоловіка з Новгорода у Смоленськ, у місті Лучині народила сина. Його зв'язок з князівським родом був підкреслений присвоєнням йому двох "дідніх" імен — християнського, Михайло і княжого, Ростислав. Батько подарував йому місто Лучин, а крім того, на місці, "кдѣ ся родиль", поставив церкву св.Михайла /ПСРЛ., 1843. — Т.2. — С.107/. В.Л.Комарович, шукаючи відповіді, чому саме "на тому місці", а не де-небудь поруч, робив висновок, що це з'ясовується з міжнародних даних про шанування матері-землі: вмираючих клали неодмінно на землю в переконанні, що душа саме там, де його покладено, повернеться в материнське лоно. Зворотний же перехід до новонародженого душі померлого предка — найчастіше діда — з-під землі уявляли собі можливим знову-таки тільки там, де сталися пологи /Комарович, 1960. — С.103—104/. Вражає стійкість на Русі (у Росії) уявлень, що відсувають на задній план народжуючу роль жінки, порівняно з землею. Так, нещодавно Б.А.Успенський навів фрагмент листа "Третьяка Васильева к младшему брату Сергею" другої чверті XVII ст.: "Посѣй нас един и земля, ея же нарицаем утроба матерня, от нея же изыдохом, едина есть..." /Успенский, 1996. — С.74. — Прим.10/.

²⁴Згідно з М.М.Вороніним, на слово угол, як позначення місця поселення роду або великосімейної общини вказує билинний

термін за угольник — “незаконнонароджений”, “той, що стоїть поза родом” /Воронин, 1960. — С.72; Прим.5. — С.72/.

²⁵Ймовірно, таку ж ідею єднання князя з землею-Подолом передає фінал “Слова о полку Ігоревім”, де кульмінацією повернення Ігоря у “Руську землю” зображується саме його сходження на київський Поділ: “Игорь ѣдет по Боричеву/ къ святѣй богородици Пирогощей./ Страны ради, гради весели” /Слово, 1987. — С.52/.

²⁶1) У зв’язку з просторовим приуроченням контрактів до Подолу, ідола Волоса, у чому простежується роль землі, нижнього ярусу світу, як основи будь-якого договору, цікава символічна роль при укладенні угод подолу, поли одягу людини. Зокрема, під час продажу худоби — корови або коня, продавець бере повід правою рукою, накритою краєм поли кафтана й такою ж приймає покупець /Максимов, 1955. — С.364/. Відома й процедура рукобиття через полу кафтанів, зокрема, при укладенні угоди між батьками жениха і невісти. Така ж символіка іноді використовувалась при передачі руки невісти її батьком жениху. При цьому обидва обгортали свою руку полою /Павлов-Сильванский, 1988. — С.495—496/. До XVIII ст. у Росії зберігався звичай — після вінчання покривати голову молодої полою кафтана чоловіка /Рабинович, 1978. — С.240—241/. У германців відкидання краю кафтана символізувало залишення, майна, деякі ж клятви давались з покладенням руки на полу /Павлов-Сильванский, 1988. — С.496/.

Отже, пола, поділ одягу символізували честь людини, її зв’язок із землею, однозначущий зв’язку із родом. Останній же тлумачився розширено — як єдність з іншими членами суспільства (дочка, дружина), та худобою, майном (причому, зайвий раз переконуємося, що жінки “метафорично” ототожнювались з землею і домашньою худобою /Див.: Фрейденберг, 1978. — С.158/). Відповідно, можна гадати, що така сама семантика “низу”, “подолу” зберігалась на макрорівні — для київського Подолу.

2) Припустити зв’язок подільського ідола Волоса з судочинством дозволяє, насамперед, правова функція самого божества. З точки зору тотемічного походження Волоса, цікаве спостереження О.М.Фрейденберг: “Розривання на часті тотема, що дало стільки найрізноманітніших варіантів в релігії та у побуті, в праві прийняло форму покарання” /С.156/. У зв’язку з цим, насамперед, пригадується зображене літописом під 988 р. “покарання” Перуна: “Перуна же повелѣ /Володимир. — Ю.П./ привязати коневі къ хвосту й влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети жезльемъ” /ПВЛ. — Ч.І. — С.80/. Як зауважив Д.О.Мачинський, те,

як обійшлися з Перуном, значно відрізнялося від способу знищення інших богів пантеону. Його не посікли, не спалили, подібно до них, а нібито принизили, піддавши ворожим для нього водній і “скотській” (між іншим, рідним для Волоса) стихіям — тобто, коню і воді /*Мачинский*, 1981. — С.131—132/. Принаймні, сама урочистість, неформальність акту, свідчать, що Перуна було саме покарано, ніби живу істоту.

На функцію Подолу, а отже колись й ідола Волоса, як місце суду і покарань, вказують і пізніші події, 1147 р., коли тіло убитого Ігоря Ольговича було перевезено з гори на Поділ і кинуте на торговищі, де прості кияни почали збирати його кров і уривки одягу собі на спасіння і зцілення /ПСРЛ. ,1843. — Т.2. — С.34; *Толочко А.*, 1992. — С.16/. Отже, фактично він виступив для них у первісній ролі тотема (волога, Волоса?).

Територіальне приурочення двох зазначених “покарань”, з усіх боків, узгоджується з дохристиянською роллю на Подолі ідола Волоса.

²⁷Привертає увагу, що згідно з В.М.Топоровим, Волос зайняв у цій схемі місце, протилежне тому, яке у системі Ж.Дюмезіля посіла верховна пара індійських богів Мітра-Варуна /*Дюмезиль*, 1986. — С.17—58, табл. — С.37/. Це суперечить, як зробленому пізніше Р.Якобсоном зіставленню Волоса з Варуною /*Jakobson*, 1969. — Р.579—599/, згодом підтриманому В.М.Топоровим /*Елизаренкова, Топоров*, 1979. — С.53; *Топоров*, 1989. — С.60. — Прим.72; *Топоров*, 1987. — С.218/, так і нашому висновку про схожість Волоса з Мітрою. Тому, насамперед, постає питання: хто з цих богів ближче стоїть до Волоса?

Здавалося б зіставленню Волоса з Варуною (*Vaṛuṇa*) суперечать традиційні оцінки самого Варуни. Так, згідно з Ж.Дюмезілем, якщо Мітра (так само як і Волос) тісно пов'язаний із землею та жителями людей, то Варуна — з небом /*Дюмезиль*, 1986. — С.50—51/. Ця риса Варуни і саме його ім'я дозволяють вченим порівнювати його з грецьким богом неба Ураном /*Топоров*, 1987. — С.218; *Попович*, 1985. — С.100; *Зубарь, Павленко*, 1988. — С.104/. Риси Варуни, продемонстровані голландським вченим Ф.Б.Я.Кьойпером, на наш погляд, дійсно дають підстави згадати Волоса, зображеного біля коренів “світового дерева” на Збруцькому ідолі. Згідно із його схемою, Варуна є богом нижнього світу, де він спостерігає за гта́- (всесвітнім законом). Вислів “лоно рита” в “Рігведі” був еквівалентом космічних вод нижнього світу. Варуна пов'язаний із “споконвічною горою” — прообразом Землі. Із цієї гори виростає

світове дерево, корені якого тримає Варуна. Нижній світ Варуни називався “кам’яним домом”, оскільки він жив у глибині космічної гори. Це було царство смерті, а Варуна був його володарем — богом смерті. Сонце вранці вставало із землі, з царства Варуни. Вночі нижній світ Варуни простягався як нічне небо над землею. Підземні космічні води стають небесним океаном, зірки виступають як наглядачі Варуни. Отже, Варуна був одночасно богом споконвічних вод під землею, “кам’яного дому” і нічного неба /Елизаренкова, 1986. — С.13—14; 21, Кёйнер, 1986. — С.33, 48, 158, 162 и др./.

Докладне зіставлення Волоса з Варуною належить Р.Якобсону. Окрім підкресленого ним зв’язку обох богів із худобою, чарівництвом і мистецтвом /Jakobson, 1969. — Р.589—590/, нашу увагу привертає висновок про їх відношення до “договору”. Згідно з Р.Якобсоном, обидва — Волос і Варуна — виступають як охоронці права і гаранті людських угод, які суворо карають хворобою клятвопорушників /Р.590/. Автор додає, що так само, як індійський Варуна, котрого називають Асурю (могутнім, володарем), його іранський двійник Ахура-Мазда зберігає його чудесний зір і пильність, широку сітку розвідки і надприродне бачення, він стоїть на сторожі мирних договорів (mītra), що можна зіставити із фрагментом русько-грецького договору 907 р.: “кляшася... Волосомъ, скотємъ богомъ, и утвердиша миръ” /Р.591/.

У кінцевому рахунку і Варуна і Мітра виступають гарантами договорів, що відповідає продемонстрованій ролі Волоса. Але відтінки цієї функції Варуни і Мітри полягають у тому, що вони персоніфікують різні аспекти єдиного “ріта” — космічного закону (ṛtá) /Елизаренкова, 1989. — С.513/, або ж порядку (космічного, ритуального, морального) /Дюмезиль, 1986. — С.33; Прим.13. — С.212—213/. У парі Мітра-Варуна вони протиставляються як близький — далекому, денний — нічному, свій — чужому, світлий — темному /Елизаренкова, 1989. — С.502, 760/. Відповідно, у відношенні людства Мітра-Варуна у “Рігведі” представляють світлий (Мітра) і похмурий, караючий аспекти (Варуна) магіко-юридичної влади /С.505/. Варуна у “Рігведі” слідує за людьми і карає грішників петлями, у той час, як Мітра “об’єднує людей” /С.501/. Якщо під цим кутом зору поглянути, наприклад, на текст русько-грецьких договорів із згадуванням Перуна і Волоса, то, мабуть, довелося б визнати, що скоріше у “мітраїчний” ролі мав би виступати Волос, тоді, як у “варунічний” — грізний Перун. Отже, хоча ряд рис формальної подібності, а крім того, як вважають лінгвісти, етимологія, зближують Волоса і Варуна, уявляється, що

Велес більше нагадує близького людям Мітру. Так само скептично до зіставлення Варуни з Велесом ставився Ж.Дюмезіль /Дюмезіль, 1986. — С.16/. Чим пояснюється співіснування у Волосі “мітраїчних” і “варунічних” рис, невідомо. Але у якійсь мірі це змішання спостерігається також у рамках самої ведичної пари Мітра-Варуна, адже Варуна охороняє договір, персоніфікований Мітрою, тому функція самого Мітри у цій парі ніби подвоюється. Власне “договір” — Мітра виявляється практично рівним “ріта” — всесвітньому закону. Те, що парні божества, наприклад, Мітра-Варуна, що висловлюють природну дихотомію, одночасно тлумачились як єдність, аргументується використанням скорочених форм складних слів, які позначали парні божества. Так, божество “Мітра-Варуна” могло позначатись як *mitrā* буквально “два Мітри” /Елизаренкова, 1989. — С.502/.

²⁸Період панування первісних уявлень про світ називають космологічним або міфопоетичним, оскільки все реальне життя уявно сприймалось тоді через призму міфологічної боротьби космічного начала з хаосом /Топоров, 1973. — С.113; Топоров, 1982. — С.9—10/.

²⁹Це підтверджується, зокрема, ще одним спостереженням В.М.Топорова: “Природа і людина, макрокосм і мікркосм обслуговуються в міфопоетичній традиції одним і тим же словником понять. Серед них найважливіше пов’язане з ідеєю відповідності деякій мірі, закону, що визнається справедливим (пор. поняття типу *таат* у давніх єгиптян, *ṛta* — в Давній Індії, *λόγος* і *Δίκη* — у Давній Греції). Використання цих понять дозволяє зробити висновок про наявність загального єдиного принципу організації тих сфер, котрі пізніше розглядалися не тільки як різні, але і як протилежні одна одній” /Топоров, 1982. — С.19—20/.

³⁰1) Продовження цитати — “час війни і час миру!” безпосередньо нагадує про роль Волоса, як бога договору, миру дипломатичного, як окремого вияву загальної ідеї порядку.

2) Паралель цим висновкам знаходимо у характеристиці Мітри, яка може вказувати як на первинне розуміння суті мирського, общинного порядку, так і ширше — життя і буття взагалі. “Мітра початково був пов’язаний з мірою і обміном, на що натякає вже етимологія його імені (зр. і.-євр. **mē-* “міряти”, **mei-* “мінати”) і що цілком можна пояснити, враховуючи зв’язки цього бога із сонцем, небесним вогнем, котре в цьому відношенні нагадує гераклітівський вогонь як міру обміну між тим, що з’являється (народжується), і тим, що зникає (вмирає)” /Топоров, 1989. — С.59—60.

— Прим.70/. За Гераклітом, “цей світовий порядок (*κόσμος*), один і той же для всіх, не створив ніхто — ні з богів, ні з людей, але він завжди був, є й буде довічно живим вогнем, мірами спалахуючим і мірами вгасаючим” /Цит. за: *Рожанский*, 1982. — С.208—209/.

На думку І.Д.Рожанського, у виборі Гераклітом саме вогню як символу довічного руху, певну роль відіграв вплив зороастризму /С.209/. З принципом, який втілював Волос, на нашу думку, може бути співвіднесений введений у філософську мову Гераклітом термін “логос” *λόγος*. “В світлі Л/огоса/ світ є ціле і постільки гармонія... /.../ Всередині цієї всеєдності “все тече”, речі і навіть субстанції перетікають одна в одну, але рівним собі залишається Л(огос) — ритм їх взаємопереходу і закономіризованість їх взаємовідношення...” /Логос, 1983. — С.323/.

ЛІТЕРАТУРА

Абрамович, 1991 — *Абрамович Д.І.* Києво-Печерський патерик. Репринтне видання. — К.: Час, 1991. — 280 с.

Авдусин, 1967 — *Авдусин Д.А.* Археология СССР. — М.: Высшая школа, 1967. — 291 с.

Азбелев, 1982 — *Азбелев С.Н.* Историзм былин и специфика фольклора. — Л.: Наука /Ленинградское отделение/, 1982. — 327 с.

Алексеев, 1966 — *Алексеев Л.В.* Полоцкая земля /Очерки истории Северной Белоруссии/ в IX—XIII вв. — М.: Наука, 1966. — 295 с.

Алферова, Харламов, 1982 — *Алферова Г.В., Харламов В.А.* Киев во второй половине XVII века. — К.: Наукова думка, 1982. — 160 с.; карты.

Аничков, 1914 — *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь // Записки Историко-филологического факультета имп. Ун-та. — Спб., 1914. — Вып.117. — 386 с.

Антонова, Раевский, 1984 — *Антонова Е.В., Раевский Д.С.* "Богатство" древних захоронений /к вопросу о роли идеологического фактора в формировании облика погребального комплекса/ // Фридрих Энгельс и проблемы истории древних обществ. Сборник научных трудов. — К.: Наукова думка, 1984. — С.153—169.

Ардзинба, 1982 — *Ардзинба В.Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. — 1982. — 252 с.

Арциховский, 1954 — *Арциховский А.В.* Новгородские грамоты на бересте /Из раскопок 1952 года/. — М.: Изд-во АН СССР, 1954. — 91 с.

Афанасьев, 1984. — Т.1 — Народные русские сказки А.Н.Афанасьева в трех томах. — М.: Наука, 1985. — Т.1. — 311 с.

Афанасьев, 1985 — Заметка Афанасьева к сказке "Еруслан Лазаревич" // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. — М.: Наука, 1985. — Т.3. — С.356—362.

Афанасьев, 1865. — Т.1 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу /Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов/. — М., 1865. — Т.1. — 800 с.

Афанасьев, 1868. — Т.2. — Указ. прая. — 1868. — Т.2. — 784 с.

Афанасьев, 1869. — Т.3. — Указ. прая. — 1869. — Т.3. — 840 с.

Бараг, 1963 — *Бараг Л.Г.* "Асілкі" белорусских сказок и преданий /к вопросу о формировании восточнославянского эпоса/ // Русский фольклор. — VIII. Народная поэзия славян. — М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1963. — С.29—40.

Баран Я., 1993 — *Баран Я.В.* До проблеми слов'янської верви // Слов'яни і Русь у науковій спадщині Д.Я.Самоковасова: Матеріали історико-археологічного семінару, присвяченого 150-річчю від дня народження Д.Я. Самоковасова. — Чернігів: Сіверянська думка, 1993. — С.72—74.

Барсов, 1878 — *Барсов Е.* Критические заметки об историческом и художественном значении "Слова о Полку Игореве" // Вестник Европы. — Пб., 1878. — Кн.10. — С.767—812.

Барсов, 1884 — *Барсов Е.В.* Слово о полку Игореве, как художественный памятник Киевской дружинной Руси. В связи с древнерусской письменностью и живым народным песнотворчеством. Гл. III—VII. // Чтения в ОИДР. — М., 1884. — Кн.2. — С.213—428.

Берлинський, 1990 — *Берлинський М.* Короткий опис Києва. — /Репринтне видання 1820 р./ /Коментарі Ю.Олійника. — К., 1990. — 224 с.

Біблія, 1988 — *Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту.* Із мови давньоєврейської й грецької наново перекладена. — М.: Видання Московського Патріархата, 1988. — 1523 стп.; 4 карти.

Боднарський, 1953 — *Античная география. Книга для чтения* /Составитель М.С.Боднарский. — М.: Гос. изд-во географической лит-ры, 1953. — 374 с.

Бокадоров, 1904 — *Бокадоров Н.К.* Легенда о Хождении Богородицы по мукам // Изборник Киевский, посвященный Т.Д.Флоринскому. — К., 1904. — С.39—94.

Боровський, 1994 — *Боровський Я.Є.* За прадавнім звичаєм // Старожитності Русі-України. — К.: Київська академія євробізнесу, 1994. — С.103—108.

Боровський, 1992 — *Боровський Я.Є.* Світогляд давніх киян. — К.: Наукова думка, 1992. — 176 с.

Брагинская, 1988 — *Брагинская Н.В.* Царь // Мифы народов мира /Энциклопедия/. — М.: Советская Энциклопедия, 1988. — Т.2. — С.614—616.

Брайчевский, 1983 — *Брайчевский М.Ю.* К вопросу о правовом содержании первого договора Руси с греками /860—863 гг./ //

Советский ежегодник международного права. — 1982. — М.: Наука, 1983. — С.276—297.

Брайчевский, 1991 — *Брайчевский М.Ю.* Ольга и Константинополь // Южная Русь и Византия /X XVIII конгрессу византистов/. — К.: Наукова думка, 1991. — С.12—20.

Брайчевский, 1988 — *Брайчевский М.Ю.* Утверждения христианства на Руси. — К.: Наукова думка, 1988. — 261 с.

Брокгауз, Ефрон — Т.VII — Волоотово // Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона. — СПб., 1892. — Т.VII. — С.103.

Будилович, 1875 — *Будилович А.* XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной библиотеки XI века. /Критико-палеографический труд/. — СПб., 1875. — 285 с.

Буганов, Жуковская, Рыбаков, 1977 — *Буганов В.И., Жуковская Л.П., Рыбаков Б.А.* Мнимая "Древнейшая летопись" // ВИ. — М., 1977. — №6. — С.202—205.

Булатова, 1988 — *Булатова А.Г.* Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX — начале XX века. — Л.: Наука /Ленинградское отделение/. — 1988. — 199 с.

Буслаев, 1970 — *Буслаев Ф.И.* Волот Волоотович // Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. — Лейпциг, 1970. — Т.1 /Народная поэзия/. — С.455—463.

Буслаев, 1887 — *Буслаев Ф.И.* Бытовые слои русского эпоса // Народная поэзия. Исторические очерки Ф.И.Буслаева. — СПб., 1887. — С.245—284.

Буслаев, 1887/а/ — *Буслаев Ф.И.* Русский богатырский эпос // Народная поэзия. Исторические очерки Ф.И.Буслаева. — СПб., 1887. — С.1—215.

Былины, 1958. — Т.1. — Былины в 2-х т. /Подг. текста, вступ. статья и комментарии В.Я.Проппа и Б.Н.Путилова. — М.: Гос. изд-во худож. лит-ры. — 564 с.

Былины, 1986 — Былины /Сост., автор предисл. и вв. текст. В.И.Калугин. — М.: Современник, 1986. — 559 с.

Васильев, 1948 — *Васильев Б.А.* Медвежий праздник // СЭ. — М.—Л., 1948. — №4. — С.78—104.

Вейнштейн, 1909 — *Вейнштейн М.Б.* История мироздания в мифологии и в науке. — СПб., 1909. — 112 с.

Вейсман, 1888 — *Вейсман А.А.* Греческо-русский словарь. — Изд. 3-е. — СПб., 1888 — 1372 стб.

Велецкая, 1976 — *Велецкая Н.Н.* О роли фольклора в изучении славянских древностей // Средневековая Русь. — М.: Наука, 1976. — С.18—24.

Велецкая, 1978 — *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М.: Наука, 1978. — 239 с.

Велецкая, 1984 — *Велецкая Н.Н.* Языческая символика антропоморфной ритуальной скульптуры /к вопросу о генезисе и трансформации атрибутов в славяно-балканских ритуальных действиях/ // Культура и искусство средневекового города. — М.: Наука, 1984. — С.76—90.

Веселовский, 1896 — *Веселовский А.Н.* Мелкие заметки к былинам. XVIII. Уголок русского эпоса в саге о Тидреке Бернском /Предварительное сообщение/ // ЖМНП. — СПб., 1896. — Август/. — С.235—277.

Веселовский, 1906 — *Веселовский А.Н.* Русские и вильтины в саге о Тидреке Бернском /Веронском/ // ИОРЯС. — 1906. г. — СПб., 1906. — Т.ХІ. — Кн.3. — С.1—90.

Велюс, 1981 — *Велюс Н.* Velnio banda: "стадо вяльняса" // БСИ. — 1980. — М.: Наука, 1981. — С.260—269.

Виноградова, 1982 — *Виноградова Л.Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования. — М.: Наука, 1982. — 256 с.

Винокур, Забашта, 1989 — *Винокур І.С., Забашта Р.В.* Мону-ментальна скульптура слов'ян // Археологія. — К., 1989. — №1. — С.65—77.

Владимиров, 1889 — *Владимиров П.В.* Южнорусское житие св.Владимира XVII в. // Киевская старина. — К., 1889. — №2 /февраль/. — Приложение. — С.11—20.

Владимирский-Буданов, 1900 — *Владимирский-Буданов М.Ф.* Обзор истории русского права. — К. — СПб., 1900. — 3-е изд. — 667 с.

Воронин, 1941 — *Воронин Н.Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. // МИА. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1941. — №6 /Этногенез восточных славян. — Т.1/. — С.149—190.

Воронин, 1960 — *Воронин Н.Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке // Краеведческие записки. — Ярославль, 1960. — Вып.IV. — С.25—93.

Воропай, 1991. — Т.1. — *Воропай О.* Звичаї нашого народу /Етнографічний нарис/. — К.: Мале видавничє підприємство "Оберіг", 1991. — Т.1. — 455 с.

Воропай, 1991. — Т.2. — Указ. праця. — Т.2. — 447 с.

Востоков, 1842 — Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музеума, составленное Александром Востоковым. — СПб., 1842. — 899 с.

Гаген-Торн, 1933 — Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. — Л., 1933. — №5—6. — С.76—88.

Гальковский, 1916. — Т.1. — *Гальковский Н.М.* Борьба Христианства с остатками язычества в древней Руси. — Харьков, 1916. — Т.1. — 376 с.

Гай Светоний Транквилл, 1964 — *Гай Светоний Транквилл.* Жизнь двенадцати цезарей. — М.: Наука, 1964. — 375 с.

Гамкрелидзе, Иванов, 1984. — Т.2. — *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы /Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры/. — Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984. — Т.2. — С.433—1329.

ГВНП, 1949 — Грамоты Великого Новгорода и Пскова /Под ред. С.Н.Валка. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1949. — 407 с.

Гильфердинг, 1950. — Т.2. — Онежские былины, записанные А.Ф.Гильфердингом летом 1871 года. Изд. 4-е. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — Т.2. — 811 с.

Глазырина, 1978 — *Глазырина Г.В.* Илья Муромец в русских былинах, немецкой поэме и скандинавской саге // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР /сборник статей/. — М.: Наука, 1978. — С.192—202.

Голубинский, 1901 — *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. — Т.1. Период первый, Киевский или Домонгольский. Первая половина тома. Изд. 2-е, исправленное и доп., напечатанное Имп. Общ. Истории и Древн. Российских при Мос. Ун-те. — М., 1901. — 968 с.

Греков, 1951 — *Греков Б.Д.* Київська Русь. — К.: Радянська школа, 1951. — 500 с.

Греков, 1951/а/ — *Греков Б.Д.* Полица /опыт изучения общественных отношений в Полице XV—XVII вв./. — М.: Изд-во АН СССР, 1951. — 319 с.

Гринцер, 1982 — *Гринцер П.А.* Умиравший и воскресающий бог // Мифы народов мира /Энциклопедия/. — М.: Советская Энциклопедия, 1988. — Т.2. — С.547—548.

Грушевський, 1991. — Т.1. — *Грушевський М.С.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. /Редкол.: П.С.Сохань та ін. — К.: Наукова думка, 1991. — Т.1. — 736 с.

Грушевський, 1992 — *Грушевський М.С.* Ілюстрована історія України / Вступ. стаття В.А.Смоля, П.С.Соханя. — К.: Наукова думка, 1992. — 544 с.

Гуревич, 1968 — *Гуревич А.Я.* Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье /некоторые нерешенные проблемы социальной структуры дофеодалного общества/ // Средние века. — М.: Наука, 1968. — Вып.31. — С.180—198.

Гуревич, 1970 — *Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. — М.: Высшая школа, 1970. — 224 с.

Гуревич, 1972 — *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1972. — 318 с.

Гуревич, 1980 — *Гуревич А.Я.* "Круг Земной" и история Норвегии // Стурлусон С. Круг Земной. — М.: Наука, 1980. — С.612—632.

Гуревич, 1985 — *Гуревич А.Я.* Аграрный строй варваров // История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. — М.: Наука, 1985. — Т.1. — С.90—136.

Гуревич, 1941 — *Гуревич Ф.Д.* Збручский идол // МИА. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1941. — №6. — С.279—287.

Густинская, 1843 — Прибавление к Ипатьевской летописи — Густинская летопись // ПСРЛ. — СПб., 1843. — Т.2. — С.229—373.

Даль, 1981. — Т.1. — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: Т.1—4. — М.: Русский язык, 1981. — Т.1. — 699 с.

Даниленко, 1970 — *Даниленко В.М.* З історії найдавнішого Києва /Звіт за археологічні дослідження ранньослов'янської експедиції Великий Київ в 1969—1970 рр./ // НА ІА НАНУ, 1969—70/26а. — 56 с.

Дюмезиль, 1986 — *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев /Пер. с франц. Т.В.Цивьян. — М.: Главн. редакция восточной лит-ры изд-ва "Наука", 1986. — 234 с.

Елизаренкова, 1986 — *Елизаренкова Т.Я.* Основные направления научного творчества Ф.Б.Я.Кейпера // Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии /Пер. с англ. Предисл. Т.Я.Елизаренковой. — М.: Главн. ред восточн. л-ры изд-ва "Наука", 1986. — С.7—27.

Елизаренкова, 1989 — *Елизаренкова Т.Я.* "Ригведа" — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа: мандалы I—IV. /Издание подготовила Т.Я.Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — С.426—543.

Елизаренкова, Топоров, 1979 — *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии /сборник статей/. — М.: Наука /Главная редакция восточной л-ры/, 1979. — С.36—88.

Еремина, 1991 — *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор. — Л.: Наука /Лен. отделение/, 1991. — 208 с.

Железняк И.М. К стратиграфии киевской гидронимии /р.Почайна/ // Общеславянский лингвистический атлас /Материалы и исследования. 1983/. — М.: Наука, 1988. — С.146—159.

Живанчевич, 1970 — *Живанчевич В.* "Волос-Велес" — славянское божество териоморфного происхождения // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук /Москва, август 1964 г./. — М.: Наука. Главн. редакция вост. лит-ры, 1970. — Т.VIII. — С.46—49.

Задонщина, 1980 — *Задонщина.* — М.: Современник, 1980. — 105 с.

Закон Судный, 1961 — "Закон Судный людем" пространной и сводной редакции /Подг. к печати М.Н.Тихомирова. — М.: Изд-во АН СССР, 1961. — 286 с.

Закревский, 1868. — Т.1 — *Закревский Н.* Описание Киева. — М., 1868. — Т.1. — 455 с.

Закревский, 1868/а/ — *Закревский Н.* Планы города Киева в разное время с X в. до 1864 г. Атлас планов. — К., 1868. — 13 листов.

Залізняк, 1994 — *Залізняк Л.Л.* Нариси стародавньої історії України. — К.: Абрис, 1994. — 256 с.

Зеленин, 1937 — *Зеленин Д.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Труды Института антропологии, археологии, этнографии. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1937. — Т.XV. — Вып.2 /этнографическая серия, 5/. — 80 с.

Зернова, 1932 — *Зернова А.Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ. — Л., 1932. — №3. — С.15—52.

Зимин, 1973 — *Зимин А.А.* Холопы на Руси /с древнейших времен до конца XV в./. — М.: Наука, 1973. — 391 с.

Зинкявичюс, 1984 — *Зинкявичюс З.* Польско-яввяжский словарь? // БСИ. — 1983. — М.: Наука, 1984. — С.3—29.

Золотов, 1981 — *Золотов Ю.М.* Остатки древнего святилища на реке Кимерше // БСИ. — 1980. — М.: Наука, 1981. — С.269—274.

Золотов, 1985 — Золотов Ю.М. Изваяния языческих богов на Руси /письменные известия и устные предания/ // СА. — М., 1985. — №4. — С.234—236.

Золотослов, 1988 — Золотослов: Поетичний космос Давньої Русі / Упорядкування, передмова та переклади Мих. Москаленка. — К.: Дніпро, 1988— 295 с.

Зубарь, Павленко, 1988 — Зубарь В.М., Павленко Ю.В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. — К.: Наукова думка, 1988 — 208 с.

Ибн-Фадлан, 1939 — Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу /Пер. и комментарии под ред. И.Ю.Крачковского. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939. — 227 с.

Иванов, 1957 — Иванов В.В. Социальная организация индоевропейских племен по лингвистическим данным // Вестник истории мировой культуры, 1957. — №1. — Гос. науч. изд-во "БСЭ". — С.43—52.

Иванов, Топоров, 1965 — Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы /Древний период/. — М.: Наука, 1965. — 247 с.

Иванов, Топоров, 1973 — Иванов В.В., Топоров В.Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии /данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов/ // Труды по знаковым системам. Сборник научн. статей в честь Мих. Мих. Бахтина /к 75-летию со дня рождения/ /Ученые записки Тартуского ун-та. — Вып.308/. — Тарту, 1973. — Вып. VI. — С.46—82.

Иванов, Топоров, 1973/а/ — Иванов В.В., Топоров В.Н. Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. — Варшава, авг. 1973 г. Доклады сов. делегации. — М.: Наука, 1973. — С.153—169.

Иванов, Топоров, 1974 — Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — М.: Наука, 1974. — 342 с.

Иванов, Топоров, 1980 — Иванов В.В., Топоров В.Н. О древнеславянских этнонимах /Основные проблемы и перспективы/ // Славянские древности. Этногенез. Материальная культура Древней Руси. Сборник научных трудов. — К.: Наукова думка, 1980. — С.11—45.

Иванов, Топоров, 1987 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Велняс // Мифы народов мира /Энциклопедия/. — М.: Советская Энциклопедия, 1987. — Т.1. — С.228.

Иванов, Топоров, 1987/а/ — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Велс // Там же. — С.228—229.

Иванов, Топоров, 1988 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Медведь // Там же, 1988. — Т.2. — С.128—130.

Иванов, Топоров, 1988/а/ — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Огненный змей // Там же. — С.238—239.

Иванов, Топоров, 1990 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Волх // Мифологический словарь. — М.: Советская Энциклопедия, 1990. — С.129.

Лларіон, 1992 — *Лларіон*, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія. — К.: Акціонерне товариство "Обереги", 1992. — 424 с.

Карамзин, 1852. — VII — *Карамзин Н.М.* Примечания к Истории Государства Российского. — СПб., 1852. — Т.VII. — 113 с.

Кардини, 1987 — *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства /Пер. с ит. — М.: Прогресс, 1987. — 384 с., ил.

Кейпер, 1986 — *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии /Пер. с англ. Предисл. Т.Я.Елизаренковой. — М.: Главн. редакция восточн. л-ры изд-ва "Наука", 1986. — 196 с.

Киев, 1985 — Киев. Энциклопедический справочник /Под. ред. А.В.Кудрицкого. — К.: Главн. редакция Укр. Сов. энциклопедии, 1985. — Изд. 2-е. — 800 с.

Килимник, 1993 — *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. — Львів: Кобзар, 1993. — Т.1 /Зимовий цикл/. — 134 с.

Кириша Данилов, 1980 — Древние российские стихотворения, собранные Киришею Даниловым. — Свердловск: Средне-уральское изд-во, 1980. — 320 с.

Ключевский, 1911 — *Ключевский В.О.* Курс Русской истории. — Изд. 4-е. — М., 1911. — Ч.1. — 464 с.

Ключевский, 1988 — *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. — М.: Наука, 1988. — 512 с.

Книга Большому Чертежу — Книга большому Чертежу / Подг. к печати и редакция К.Н.Сербиной. — М.— Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — 229 с.

Комарович, 1960 — *Комарович В.Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // ТОДРЛ. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — Т.XVI. — С.84—104.

Концевий, Носов, 1985 — *Концевий В.Я., Носов Е.Н.* Загадки новгородской округи. — Л.: Лениздат, 1985. — 120 с.

Корш, 1909 — *Корш Ф.Е.* Владимировы боги // Сборник Харьковского Историко-филологического Общества, изданный в честь проф. Н.Ф.Сумцова. — Харьков, 1909. — Т.XVIII. — С.51—59.

Костомаров, 1930 — *Костомаров Н.И.* Славянская мифология // Записки б. Українського Наукового Товариства в Київі. — Т.XXXV. — Етнографічні писання Костомарова, зібрані заходом Академічної комісії української історіографії /За ред. акад. Мих.Грушевського. — К.: Держ. вид-во України, 1930. — С.203—240.

Котляревский, 1895 — *Котляревский А.А.* Славянские древности. — Древности юридического быта балтийских славян. Опыт сравнительного изучения славянского права // Сборник ОРЯС. — СПб., 1895. — Т.1 /Сочинения А.А.Котляревского/. — С.1 —206.

Кошеленко, 1972 — *Кошеленко Г.А.* Ранние этапы развития культа Мифры // Древний Восток и античный мир /сборник статей, посвящ. проф. Всев. Игор. Авдиеву/. — М.: Изд-во МГУ, 1972. — С.75—84.

Крайнов, 1964 — *Крайнов Д.А.* Волосово-Даниловский могильник фатьяновской культуры // СА. — М., 1964. — №4. — С.68—83.

Крайнов, 1972 — *Крайнов Д.А.* Древнейшая история волгоокского междуречья /Фатьяновская культура. II тысячелетие до н.э./. — М.: Наука, 1972. — 274 с.

Кримський, 1927 — *Кримський А.Е.* "Волосова борода". З учено-кабінетної мітології XIX віку // Юбілейний збірник на пошану академіка Дмитра Івановича Багалія з нагоди сімдесятої річниці життя та п'ятидесятих роковин наукової діяльності у Київі. — К., 1927. — С.74—91.

Куликовский, 1890 — *Куликовский Г.И.* Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. — М., 1890. — №1. — С.44—60.

Лавров, 1951 — *Лавров Н.Ф.* Религия и церковь // История культуры Древней Руси. — Домонгольский период. — М.; Л.: Издательство АН СССР. — 1951. — Т.II. — С.61—113.

Ламанский, 1904 — *Ламанский В.И.* Славянское житие Св.Кирилла как религиозно-этическое произведение и как исторический источник // ЖМНП. — СПб., 1904 /май/. — С.131—168.

Лебедев, 1877. — *Лебедев А.* Храмы Власьевского прихода в г.Ярославле. — Ярославль, 1877. — 32 с.

Лебедев, 1985 — *Лебедев Г.С.* Эпоха викингов в Северной Европе /Историко-археологические очерки/. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. — 286 с.

Лебединец, 1974 — *Лебединец В.Н.* Метеоры // БСЭ. — М.: Сов. Энциклопедия. — М., 1974. — Т.16. — С.157—159.

Лебединцев, 1879 — *Лебединцев П.Г.* Какая местность в древности называлась Олеговой Могилой? // ЧИОНЛ. — Кн.I /1873—1877 гг/. — К., 1879. — С.22—27.

Лев Диакон, 1988 — *Лев Диакон.* История. — М.: Наука, 1988. — 239 с.

Левинтон, 1974 — *Левинтон Г.А.* К мотиву гибели великанов // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I /5/ /. — Тарту, 1974. — С.64—68.

Левинтон, 1987 — *Левинтон Г.А.* Великаны // Мифы народов мира /Энциклопедия/. — М.: Советская Энциклопедия, 1987. — Т.1. — С.228.

Левинтон, 1987/а/ — *Левинтон Г.А.* Инициация и мифы // Там же. — С.543—544.

Легенды, 1985 — Легенди та перекази /Упорядкування та прим. А.Л.Іоаніді. Вступна стаття О.І.Дея. — К.: Наукова думка, 1985. — 399 с.

Лелеков, 1971 — *Лелеков Л.А.* О некоторых иранских элементах в искусстве Древней Руси // К 2500-летию Иранского государства. Искусство и археология Ирана. Всесоюзн. конференция /1969 г./. Доклады. — М.: Наука. Главная редакция восточной л-ры, 1971. — С.183—190.

Лихачев, 1953 — *Лихачев Д.С.* Народное поэтическое творчество времени расцвета древнерусского раннефеодального государства /X—XI вв./. // Русское народное поэтическое творчество. — Т.1: Очерки по истории русского народного поэтического творчества X — начала XVIII веков. — М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1953. — С.141—216.

Лихачев, 1987 — *Лихачев Д.* Объяснительный перевод "Слова о полку Игореве" // Слово о полку Игореве. — М.: Художеств. л-ра, 1987. — С.164—187.

Логос, 1983 — Логос // Философский Энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. — С.323—324.

Любавский, 1918 — Любавский М.К. История западных славян /прибалтийских, чехов и поляков/. — М., 1918. — Изд. 2-е. — 458 с.

Лявданский, 1926 — Лявданский А.Н. Некоторые данные о городищах Смоленской губернии // Отдельный оттиск из Научных Известий Смоленского Гос. ун-та. — Смоленск, 1926. — Т.3. — Ч.3. — 296 с.

Ляўкоў, 1992 — Ляўкоў Э.А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны. — Мн.: Навука і тэхніка, 1992. — 215 с.: іл.

Лященко, 1925 — Лященко А.И. Летописные сказания о смерти Олега Вещего // ИОРЯС. — 1924. — Л.: Изд-во РАН, 1925. — Т. XXIX. — С. 254—288.

Макарий, 1860 — Макарий, архимандрит. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. — М., 1860. — Ч.1. — 654 с.

Макаров, 1828 — Макаров М. Древние и новые божбы, клятвы и присяги Русские // Труды и летописи ОИДР, учрежденного при Имп. Моск. ун-те. — М., 1828. — Ч. IV. — Кн. 1. — С. 184—218.

Максимов, 1955 — Максимов С.В. Крылатые слова. — М.: Гос. изд-во худож. л-ры, 1955. — 447 с.

Максимов, 1994 — Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. — СПб.; ТОО "Полисет", 1994. — 448 с.

Максимович, 1877 — Максимович М.А. О Киевском Синописе и некоторых урочищах древнего Киева, упоминаемых в описании Киева Закревского // Максимович М.А. Собрание сочинений. — К., 1877. — Т. 2. — С. 84—88.

Максимович, 1877/а/ — Максимович М.А. Обзорение старого Киева // Там же. — С. 91—123.

Максимович, 1877/б/ — Максимович М.А. Дни и месяцы украинского селянина // Там же. — С. 463—524.

Марков, 1913 — Марков А.В. Повесть о Волоте и ее отношение к Повести о св. граде Иерусалиме и к стиху о Голубиной книге // ИОРЯС, 1913 г. — СПб., 1913. — Т. XVIII. — Кн. 1. — С. 49—86.

Марр, 1928 — Марр Н.Я. Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси // Известия Рос. Академии истории материальной культуры. — Л., 1924. — Т. 3. — С. 257—287.

Мартынов, 1989 — Мартынов В.В. Сакральный мир "Слова о полку Игореве" // Славянский и балканский фольклор /Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы/. — М.: Наука, 1989. — С. 61—78.

Матвеев, 1878 — *Матвеев П.* Заметка к предшествующей статье // Сборник народных юридических обычаев /Под ред. П.Матвеева. — СПб., 1878. — Т.1. — /Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии; Т.VIII/. — С.18—20.

Мачинский, 1981 — *Мачинский Д.А.* "Дунай" русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. — Л.: Наука. — С.110—171.

Мелетинский, 1988 — *Мелетинский Е.М.* Один // Мифы народов мира /Энциклопедия/. — М.: Советская Энциклопедия, 1988. — Т.2. — С.241—243.

Мельникова, 1986 — *Мельникова Е.А.* Древне-скандинавские географические сочинения /тексты, перевод, комментарий/. — М.: Наука, 1986. — 230 с.

Миллер, 1877 — *Миллер В.Ф.* Заметки по поводу сборника Верковича // ЖМНП. — СПб., 1877 /октябрь/. — С.110—132.

Миллер, 1879 — *Миллер В.Ф.* К вопросу о Слове о Полку Игореве // Критическое обозрение. Журнал научной критики и библиографии в области наук историко-филологических, юридических, экономических и государственных. — 1879. — №3. — С.20—31.

Митрополит Евгений, 1826 — *Митрополит Евгений.* О разных родах присяг у славянорусов // Труды и записки ОИДР. — М., 1826. — Ч.III. — Кн.1. — С.77—88.

Младшая Эдда, 1970 — *Младшая Эдда* /Под ред. О.А.Смирницкой и М.И.Стеблин-Каменского. — Л.: Наука. 1970. — 139 с.

Ненадавец, 1996 — *Ненадавец А.М.* Каму пакланяліся продкі /Навук. рэд. А.С.Фядосік. — Мн.: Навука і тэхніка, 1996. — 239 с.

Нидерле, 1956 — *Нидерле Л.* Славянские древности. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1956. — 450 с.

НПЛ — Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — 640 с., ил.

Орлов, 1926 — *Орлов А.С.* К вопросу об Ипатьевской летописи // ИОРЯС АН СССР. — 1926 г. — Л.: Изд-во АН СССР, 1926. — Т.XXXI. — С.93—126.

Орлов, 1990 — *Орлов Р.С.* Язычество в княжеской идеологии Руси // Обряды и верования древнего населения Украины: Сб. науч. тр. — Киев: Наукова думка, 1990. — С.101—114.

Павленко, 1994 — *Павленко Ю.В.* Передісторія давніх русів у світовому контексті. — К.: Фенікс, 1994. — 400 с.; карти.

Павлов-Сильванский, 1988 — *Павлов-Сильванский Н.П.* Феодализм в России. — М.: Наука, 1988. — 696 с.

Памятники, 1860. — Повесть о водворении христианства в Ростове // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Графом Григ. Кушелевым-Безбородко, под ред. Н.Костомарова: Сказания, легенды, повести, сказки и притчи. — СПб., 1860. — Вып.1. — С.219—225.

ПВЛ. — Ч.1. — Повесть временных лет. — / Подготовка текста Д.С.Лихачева, перевод Д.С.Лихачева и Б.А.Романова. Под ред. В.П.Адриановой-Перетц. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — Ч.1. — 405 с., ил.

ПВЛ. — Ч.2. — Повесть временных лет / Статьи и комментарии Д.С.Лихачева. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — Ч.2. /приложения/. — 556 с.

Перетц, 1926 — *Перетц В.* Слово о полку Ігоревім. Пам'ятка феодальної України-Руси XII віку. — К., 1926. — 357 с.

Петров, 1934 — *Петров В.П.* Опыт стадийного анализа "охотничьих игрищ" /к постановке вопроса/ // СЭ. — М. — Л.: — №6. — С.140—177.

Петров, 1970 — *Петров В.П.* Фольклор і проблема балто-слов'янської спільності // Слов'янське літературознавство і фольклористика. — К.: Наукова думка, 1970. — Вип.5. — С.64—72.

Петрухин, 1990 — *Петрухин В.Я.* Олег Вещий // Мифологический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1990. — С.407—408.

Писаренко, 1986 — *Писаренко Ю.Г.* Міфологічні та історичні риси "Легенди про смерть Олега від коня" // УІЖ. — К., 1986. — №11. — С.127—136.

Писаренко, 1988 — *Писаренко Ю.Г.* "Зміїна" гора. Щекавиця в світлі історичної традиції київського фольклору // Пам'ятки України. — К., 1988. — №2. — С.27—29.

Писаренко, 1988/а/ — *Писаренко Ю.Г.* Могили волотів на Русі // УІЖ. — К., 1988. — №5. — С.123—129.

Писаренко, 1989 — *Писаренко Ю.Г.* К вопросу о символике кургана в славянской культуре // Духовная культура древнего населения Украины. Тезисы докладов научно-практической конференции. — Киев, май 1989. — К., 1989. — С.10—11.

Писаренко, 1994 — *Писаренко Ю.Г.* "Охотник на медведя" с фрески Софийского собора в Киеве // Ярославская старина. — Ярославль, 1994, — Вып.1. — С.13—17.

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

Пискаревский летописец — Пискаревский летописец // Материалы по истории СССР. — М.: Изд-во АН СССР, 1955. — Вып.2. /Документы по истории XV—XVII вв./ — С.7—144.

Плетнева, 1978 — *Плетнева С.А.* Предисловие редактора // Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 1978. — С.5—8.

Подобедова, 1965 — *Подобедова О.И.* Миниатюры русских исторических рукописей /К истории русского лицевого летописания/. — М.: Наука, 1965. — 334 с.

Полонская, 1917. — *Полонская Н.* К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // ЖМНП. — Пг., 1917 /сентябрь/. — С.33—80.

Пономарьов, 1994 — *Пономарьов А.* Українська етнографія. Курс лекцій. — К.: Либідь, 1994. — 317 с.

Попович, 1985 — *Попович М.В.* Мировоззрение древних славян. — К.: Наукова думка, 1985. — 167 с.

Посошков, 1937 — *Посошков И.Т.* Книга о скудости и богатстве /Ред. вступ. статьи и примеч. Б.Б.Кофенгауза. — М.: Гос. соц.-эк. изд-во, 1937. — 351 с.

Потебня, 1895 — *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. — М., 1895. — 310, VII с.

Потебня, 1914 — *Потебня А.А.* Слово о полку Игореве. Текст и примечания. 2-е изд. с дополнениями из черновых рукописей "О Задонщине". — Харьков, 1914. — 233 с.

Потебня, 1989 — *Потебня А.А.* О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор /Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы/. — М.: Наука, 1989. — С.254—267.

Пропп, 1955 — *Пропп В.Я.* Русский героический эпос. — Л.: Изд-во Лен. ун-та, 1955. — 552 с.

Пропп, 1963 — *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники /опыт историко-этнографического исследования/. — Л.: Изд-во Лен. ун-та, 1963. — 143 с.

Пропп, 1986 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. — 2-е изд. — Л.: Изд-во Лен. ун-та, 1986. — 366 с.

ПСРЛ, 1846. — Т.1. — Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. — СПб., 1846. — Т.1: I, II. Лаврентьевская и Троицкая летописи. — С.1—XX + I — 210.

ПСРЛ, 1843. — Т.2 — Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — СПб., 1843. — Т.2. — I—IX + 227 с.

ПСРЛ, 1848. — Т.4. — Новгородская IV-я летопись // ПСРЛ. — СПб., 1848. — Т.IV /IV, V. Новгородские и псковские летописи/. — С.1—165.

ПСРЛ, 1862. — Т.9 — Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновской летописью // ПСРЛ. — СПб., 1862. — Т.9. — 256 с.

Путилов, 1971 — *Путилов Б.Н.* Русский и южнославянский героический эпос /Сравнительно-типологическое исследование/. — М.: Наука, 1971. — 315 с.

Рабинович, 1978 — *Рабинович М.Г.* О земледелии в русском феодальном городе // Древняя Русь и славяне. — М.: Наука, 1978. — С.129—132.

Рабинович, 1978/а/ — *Рабинович М.Г.* Очерки этнографии русского феодального города /Горожане, их общественный и домашний быт/. — М.: Наука, 1978. — 328 с.

Развитие, 1982 — Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. — М.: Наука, 1982. — 357 с.

Рапов, 1988 — *Рапов О.М.* Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. — М.: Высш. школа, 1988. — 416 с.

Рибіндер, 1993 — *Рибіндер Б.* Влесова книга: життя та релігія слов'ян / Перекл. з франц. О.Нестайко-Максименко. — К.: МП "Фотовідеосервіс", 1993. — 80 с.

Редер, 1988 — *Редер Д.Г.* Осирис // Мифы народов мира /Энциклопедия/. — М.: Советская энциклопедия, 1988. — Т.2. — С.267—268.

Ригведа, 1989 — *Ригведа.* Мандалы I—IV /Издание подготовила Т.Я.Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — 767 с.

РЛ — Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. — СПб., 1902. — Ч.1. — 252 с.

Робинсон, 1951 — *Робинсон А.Н.* Фольклор // История культуры Древней Руси. — Домонгольский период. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. — Т.II. — С.139—162.

Рожанский, 1982 — *Рожанский И.Д.* Древнегреческая наука // Очерки истории естественнонаучных знаний древности. — М.: Наука, 1982. — С.197—275.

Рождество, 1983 — Рождество Христово // Атеистический словарь / Под общ. ред. М.П.Новикова. — М.: Политиздат, 1983. — С.424—425.

Романов, 1978 — Романов В.Н. Древнеиндийские представления о царе и о царстве // ВДИ. — М., 1978. — №4 /146/. — С.26—33.

Романов, 1890 — Романов Е.Р. Очерк быта нищих Могилевской губернии и их условный язык /"любёцкий лёмент"/ // Этнографическое обозрение. — М., 1890. — №4. — С.118—145.

Ронин, 1988 — Ронин В.К. Христианизация полабских славян // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. — М.: Наука, 1988. — С.187—206.

Рыбаков, 1949 — Рыбаков Б.А. Древности Чернигова // МИА. — №11. Материалы и исследования по археологии древнерусских городов. — Т.1. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1949. — 246 с.

Рыбаков, 1962 — Обзор общих явлений русской истории IX — середины XIII века // ВИ. — М., 1962. — №4. — С.34—57.

Рыбаков, 1963 — Рыбаков Б.А. Древняя Русь /Сказания. Былины. Летописи/. — М.: Изд-во АН СССР. — 1963. — 361 с.

Рыбаков, 1974 — Рыбаков Б.А. Языческое мировоззрение русского средневековья // ВИ. — М., 1974. — №1. — С.3—30.

Рыбаков, 1981 — Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. — М.: Наука, 1981. — 608 с.

Рыбаков, 1982 — Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. — М.: Наука, 1982. — 591 с.

Рыбаков, 1987 — Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. — М.: Наука, 1987. — 783 с.

Рыбаков, 1991 — Рыбаков Б.А. Петр Бориславич: Поиск автора "Слово о полку Игореве". — М.: Молодая гвардия, 1991. — 286(2) с., ил.

Рыдзевская, 1978 — Рыдзевская Е.А. К вопросу об устных преданиях в составе древнейшей русской летописи // Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв. /материалы и исследования/. — М.: Наука, 1978. — С.159—236.

Русанова, Тимошук, 1986 — Русанова И.П., Тимошук Б.А. Збручское святилище /предварит. сообщение/ // СА. — М., 1986. — №4. — С.90—99.

Русские сказки, 1965 — Русские народные сказки. — М.: Худож. л-ра, 1965. — 384 с.

Русский фольклор, 1986 — *Русский фольклор* /Сост. и примеч. В.Аникина. — М.: Худож. лит., 1986. — 367 с.

Русский Хронограф, 1911 — *Русский Хронограф*. Ч.1. Хронограф редакции 1512 года // ПСРЛ. — СПб., 1911. — Т.22. — 568 с.

Сабинин, 1843 — *Сабинин С.* Волос, языческое божество славяно-русов, сравненное с Одним Скандинавов // ЖМНП. — СПб., 1843 /октябрь/ — №10. — С.17—52.

Савур-могила, 1990 — *Савур-могила. Легенды; перекази Нижньої Наддніпрянщини* /Упоряд. і авт. приміт. В.А.Чабаненко. — К.: Дніпро, 1990. — 261 с.; іл.

Сахаров, 1980 — *Сахаров А.Н.* Дипломатия древней Руси: IX—первая половина X в. — М.: Мысль, 1980. — 358 с.

Свердлов, 1983 — *Свердлов М.Б.* Генезис и структура феодального общества в Древней Руси. — Л.: Наука /Лен. отделение/, 1983. — 238 с.

Седов, 1957 — *Седов В.В.* К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде // КСИИМК. — 1957. — Вып.68. — С.20—30.

Седов, 1988 — *Седов В.В.* Проблема происхождения и начальной истории славян // Историко-археологическое изучение Древней руси: Итоги и основные проблемы /Славяно-русские древности; Вып.1/. — Л.: Изд-во Лен. ун-та, 1988. — С.7—21.

Семенов, 1966 — *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. — М.: Наука, 1966. — 576 с.

Сербина, 1946 — *Сербина К.Н.* Устюжский летописный свод // Исторические записки. — М.: Изд-во АН СССР, 1946. — Т.20. — С.239—270.

Сергеева, 1988 — *Сергеева З.М.* Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии // Древности славян и Руси. — М.: Наука, 1988. — С.67—72.

Сиволап, **Чмыхов**, 1985 — *Сиволап М.П., Чмыхов Н.А.* К реконструкции древнейшего периода славянства // Энтогенез, ранняя этнистическая история и культура славян. — М.: Наука, 1985. — С.5—7.

Сизов, 1902 — *Сизов В.И.* Курганы Смоленской губернии. Вып.1: Гнездовский могильник близ Смоленска // МАР. — 1902. — Вып.28. — 136 с.; ил.

Сковорода, — Т.1 — *Сковорода Г.С.* Повне зібрання творів у двох томах. — К.: Наукова думка, 1973. — Т.1. — 531 с.

Славяне, 1990 — Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период /В.Д.Баран, Е.В.Максимов, Б.В.Магомедов и др. — К.: Наукова думка, 1990. — 488 с., ил.

Словник — Словник української мови. — К.: Наукова думка, 1970. — Т.1. — 800 с.

Слово, 1987 — Слово о полку Игореве /Вступ. ст. и подготовка древнерус. текста Д.Лихачева; Сост. комент. Л.Дмитриева. — М.: Худож. лит., 1987. — 222 с.

Смирнов, 1913 — *Смирнов С.И.* Древне-русский духовник /исследование по истории церковного быта/ // Чтения в ОИДР. 1914 год. — М., 1913. — Кн.2. — С.1—VIII+1—290.

Соболевский, 1888 — *Соболевский А.И.* Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру св. // ЧИОНЛ. — К., 1888. — Кн.2. — Отд.2. — С.7—68.

Соболевский, 1926 — *Соболевский А.И.* Заметки по славянским древностям // ИОРЯС АН СССР 1926 года. — Л.: Изд-во АН СССР, 1926. — Т.XXI. — С.1—9.

Соколов, 1878 — *Соколов Г.* Судья-земля. Обычай, существующий в Каргопольском уезде Олонецкой губернии // Сборник народных юридических обычаев /Под ред. П.Матвеева. — СПб., 1878. — Т.1. — Отдел III. /Записки Имп. русского Георг. Общества по Отделению Этнографии; Т.VIII/. — С.17—18.

Соловьев, 1988. — Кн.1 — *Соловьев С.М.* Сочинения. В 18 кн. — М.: Мысль, 1988. — Кн.1. — Т.1—2. — 798 с.

Срезневский, 1846 — *Срезневский И.* Об обожании Солнца у древних славян // ЖМНП. — СПб., 1846 /июль/. — С.36—60.

Срезневский, 1853 — *Срезневский И.И.* Збручский истукан Краковского музея // Записки Имп. археологического общества. — СПб., 1853. — Т.V. — С.163—183 /Приложения 184—196/ + Табл. №1.

Срезневский, 1989. — Т.1. — Ч.1 — *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. — М.: Книга, 1989. — Т.1. — Ч.1. — 806 стб.

Срезневский, 1989. — Т.2. — Ч.1 — Указ. праця. — Т.2. — Ч.1. — 852 стб.

Срезневский, 1989. — Т.3. — Ч.1 — Указ. праця. — Т.3. — Ч.1. — 910 стб.

СРНГ. — V — Словарь русских народных говоров. — Л.: Наука. Лен. отделение, 1970. — Вып.V. — 343 с.

Стеблин-Каменский, 1978 — *Стеблин-Каменский М.И.* Саги как исторический источник // Рыдзевская Е.А. Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв. /материалы и исследования/. М.: Наука, 1978. — С.18—28.

Стурлусон, 1980 — *Стурлусон С.* Круг Земной. — М.: Наука, 1980. — 687 с.

Сумникова, 1986 — *Сумникова Т.А.* О словосочетании лютый зверь в некоторых памятниках восточнославянской письменности // БСИ. — 1984. — М.: Наука, 1986. — С.59—77.

Татищев, 1962. — Т.1 — *Татищев В.Н.* История Российская. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1962. — Т.1. — 500 с.

Татищев, 1963. — Т.2. — *Татищев В.Н.* История Российская. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1963. — Т.2. — 361 с.

Творогов, 1975 — *Творогов О.В.* Древне-русские хронографы. — Л.; Наука. Лен. отделение, 1975. — 320 с.

Творогов, 1979 — *Творогов О.В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI—XVI вв. // ТОДРЛ. — Л.: Наука. Лен. отделение, 1979. — Т.XXXIII /Древнерусские литературные памятники/. — С.3—31.

Творогов, 1990 — *Творогов О.В.* "Влесова книга" // Там же, 1990. — Т.XLIII. — С.170—254.

Телегін, 1991 — *Телегін Д.Я.* Вартові тисячоліть. — К.: Наукова думка, 1991. — 80 с.

Тиандер, 1906 — *Тиандер К.* Поездки Скандинавов в Белое море. — СПб., 1906. — 450 с.

Тихомиров, 1979 — *Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии // Тихомиров М.Н. Русское летописание. — М.: Наука, 1979. — С.46—66.

Тихонравов, 1863 — Памятники отреченой русской литературы. Собраны и изданы Н.Тихонравовым /Приложение к сочинению "Отреченные книги древней России"/. — М., 1863. — Т.2. — 457 с.

Токарев, 1988 — *Токарев С.А.* Обряды и мифы // Мифы народов мира /Энциклопедия/. — М.: Советская энциклопедия, 1988. — Т.2. — С.235—237.

Токарев, 1990 — *Токарев С.А.* Ранние формы религии. — М.: Политиздат, 1990. — 622 с.; ил.

Толочко А., 1992 — *Толочко А.П.* Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. — К.: Наукова думка, 1992. — 224 с.

Толочко О., 1990 — Толочко О.П. До питання про сакральні чинники становлення князівської влади на Русі у IX—X ст. // Археологія. — К.: Наукова думка, 1990. — №1. — С.51—63.

Толочко П., 1963 — Толочко П.П. Про приналежність і функціональне призначення діадем і барм в древній Русі // Археологія. — К.: Видавництво АН УРСР, 1963. — Т.XV. — С.145—164.

Толочко П., 1980 — Толочко П.П. Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII—XIII веков. — К.: Наукова думка, 1980. — 223 с.

Толочко П., 1996 — Толочко П.П. Володимир Святий. Ярослав Мудрий. — К.: "АртЕк", 1996. — 216 с., іл.

Толстов, 1931 — Толстов С.П. Проблемы родового общества // СЭ. — Л., 1931. — №3—4. — С.69—103.

Толстов, 1935 — Толстов С.П. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистических обществ. — М. — Л.: ОГИЗ — Гос. соц.-экономич. издательство, 1935. — №9—10. — С.3—41.

Топоров, 1961 — Топоров В.Н. Фрагмент славянской мифологии // КСИС. — М.: Изд-во АН СССР, 1961. — Вып.30. — С.14—32.

Топоров, 1973 — Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Сборник науч. статей в честь Мих. Мих. Бахтина /к 75-летию со дня рождения/ /Ученые записки Тартуского Гос. ун-та. — Вып.308/. — Тарту, 1973. — Вып.VI. — С.106—150.

Топоров, 1982 — Топоров В.Н. Первобытные представления о мире /общий взгляд/ // Очерки истории естественных наук в древности. — М.: Наука, 1982. — С.8—40.

Топоров, 1983. — Топоров В.Н. Еще раз о Велесе-Волосе в контексте "основного" мифа // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. — Тезисы докладов второй Балто-славянской конференции. Москва, 29 нояб. — 2 дек. 1983 г. — М.: Наука, 1983. — С.50—56.

Топоров, 1987 — Топоров В.Н. Варуна // Мифы народов мира /Энциклопедия/. — М.: Советская энциклопедия, 1987. — Т.1. — С.217—218.

Топоров, 1987/а/ — Топоров В.Н. Заметки по похоронной обрядности /К 150-летию со дня рождения А.Н.Веселовского/ // БСИ. — 1985. — М.: Наука, 1987. — С.10—52.

Топоров, 1987/б/ — Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — *SVEГ- // Языки культуры и проблемы переводимости. — М.: Наука, 1987. — С.184—252.

Топоров, 1988/а/ — Топоров В.Н. Мйтра // Мифы народов мира /Энциклопедия/. — М.: Советская энциклопедия, 1988. — С.154—157.

Топоров, 1988/б/ — Топоров В.Н. Митра // Там же. — С.157—158.

Топоров, 1988/в/ — Топоров В.Н. Космос // Там же. — С.9—10.

Топоров, 1988/г/ — Топоров В.Н. Рита // Там же. — С.384.

Топоров, 1989 — Топоров В.Н. Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор /Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы/. — М.: Наука, 1989. — С.23—60.

Трубачев, 1959 — Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. — М.: Изд-во АН СССР. — М., 1959. — 212 с.

Трубачев, 1981 — /8/ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд /Под ред. О.Н.Трубачева. — М.: Наука, 1981. — Вып.8. — 252 с.

Тэрнер, 1983 — Тэрнер В. Символ и ритуал. — М.: Наука, 1983. — 277 с.

Уваров, 1873 — Уваров А.С. О существенных и второстепенных признаках народности могильных насыпей // Древности. Труды Московского археологического общества. — М.; 1873. — Т.3. — С.265—289.

Удальцова, Бессмертный, Гуревич, 1985 — Удальцова З.В., Бессмертный Ю.Л., Гуревич А.Я. Некоторые итоги изучения генезиса феодально-зависимого крестьянства в Европе // История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. — М.: Наука, 1985. — Т.1. — С.555—561.

УЛС — Устюжский Летописный Свод /Архангелогородский летописец/ Подг. к печати и редакция К.Н.Сербиной. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — 128 с.

Успенский, 1982 — Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей /реликты язычества в восточно-славянском культе Николая Мирликийского/. М.: Изд-во Мос. унта, 1982. — 248 с.

Успенский, 1996 — Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Анти-мир русской культуры. Язык, фольклор, литература. Сб. статей. — М.: Ладомир, 1996. — С.9—107.

Фаминцын, 1995 — Фаминцын А.С. Божества древних славян. — СПб., Алетейя, 1995. — 364 с.

Фаминцын, 1995/а/ — Фаминцын А.С. Скоморохи на Руси. — СПб.: Алетейя, 1995. — 536 с.

Фасмер, 1986. — Т.1 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка /Пер. с немец. и доп. О.Н.Трубачева/ Под ред. и с предисл. Б.А.Ларина. — 2-е изд., стер. — М.: Прогресс, 1986. — Т.1. — 576 с.

Фасмер, III — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с немец. и доп. О.Н.Трубачева. — М.: Прогресс, 1971. — Т.III. — 827 с.

Флюер-Лоббан, 1990 — Флюер-Лоббан К. Проблема матрильности в доклассовом и раннеклассовом обществе //СЭ. — М., 1990. — №1. — С.75—85.

Франко, VI — Франко I.Я. Твори в 20-ти томах. — К.: Держ. видавн. худ. літератури, 1951. — Т.VI. — 508 с.

Франко, XIII — Указ. праця. — 1954. — Т.XIII. — 470 с.

Фрейд, 1991 — Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. "Я" и "Оно". Труды разных лет / Пер. с немецкого. — Тбилиси: Изд-во "Мерани", "Веста", 1991. — Кн.1. — С.193-350.

Фрейденоберг, 1978 — Фрейденоберг О.М. Миф и литература древности. — М.: Наука, 1978. — 605 с.

Фроянов, 1983 — Фроянов И.Я. Волхвы и народные восстания в Суздальской земле 1024 г. // Духовная культура славянских народов /Литература. Фольклор. История/. Сборник статей к IX Междунаро. съезду славистов. — Л.: Наука. Лен. отделение, 1983. — С.19—38.

Фрэзер, 1983 — Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Пер. с немец. — М.: Политиздат, 1983. — 2-е изд. — 703 с.

Халанский, 1892 — Халанский М. Южно-славянские сказания о Кравеиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса: Сравнительные наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа // Русский филологический вестник, издаваемый под ред. проф. А.И.Сумцова. — Варшава, 1892. — Т.XXVII. — С.82—143.

Халанский, 1902 — *Халанский М.Г.* К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем /Гл.1—2/ // ЖМНП. — СПб., 1902 /август/. — С.287—356.

Халанский, 1903 — *Халанский М.Г.* К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем /Гл.III/ // ЖМНП. — СПб., 1903 /ноябрь/. — С.1—40.

Херрман, 1986 — *Херрман Й.* Славяне и норманны в ранней истории балтийского региона // Славяне и скандинавы: Пер. с нем. /Общ. ред. Е.А.Мельниковой. — М.: Прогресс, 1986. — С.8—128.

Хрестоматия, 1980. — Ч.2. — Хрестоматия по истории Древнего Востока: Учебное пособие, в 2-х частях /Под ред. М.А.Коростовцева, И.С.Кацнельсона, В.И.Кузищина. — М.: Высш. школа, 1980. — Ч.2. — 256 с.

Чистов, 1987 — *Чистов К.В.* Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М.: Наука, 1987 — С.396—416.

Чмыхов, 1990 — *Чмыхов Н.А.* Истоки язычества Руси. — К.: Лыбитель, 1990. — 383 с.

Чубинский, 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П.Чубинским. — СПб., 1872. — Т.III. — 488 с.

Шафарик I/1/ — *Шафарик П.И.* Славянские древности /Перевод с чеш. О.Бодянского. — Изд. 2-е. — М., 1848. — Т.1. — Кн.1. — 442 с.

Шафарик I/2/ — *Шафарик П.И.* Указ. прая. — Т.1. — Кн.2. — 436 с.

Шафарик II/3/ — *Шафарик П.И.* Указ. прая. — Т.II. — Кн.3. — 427 с.

Шахматов, 1897 — *Шахматов А.А.* О Начальном Киевском Летописном Своде. — М., 1897. — 58 с.

Шахматов, 1906 — *Шахматов А.А.* Корсунская легенда о крещении Владимира /Оттиск из Сборника статей в честь В.И.Ламанского/. — СПб., 1906. — 126 с.

Шахматов, 1908 — *Шахматов А.А.* Разыскания о Древнейших русских летописных сводах. — СПб., 1908. — 686 с.

Шервуд, 1988 — *Шервуд Е.А.* От англосаксов к англичанам. — М.: Наука, 1988. — 240 с.

Штыхаў, 1982 — *Штыхаў Г.* Ажываюць сівыя стагоддзі. — Мінск: Народная асвета, 1982. — 175 с.

Эванс-Причард, 1985 — *Эванс-Причард Э.Э.* Нуэры. — М.: Наука, Глав. ред. восточн. л-ры. — М., 1985. — С.235.

Энгельс, 1950 — *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства /в связи с исследованиями Л.Г.Моргана/. — Госуд. изд-во полит. л-ры, 1950. — 192 с.

Яворницький, 1990 — *Яворницький Д.І.* Історія запорозьких козаків: у 3-х т. — К.: Наукова думка, 1990. — Т.1. — 578 с.

Ягич, 1897 — *Ягич И.В.* Новые письма Добровского, Копитара и других юго-западных славян // Источники для истории славянской филологии. — Т.II // Сборник ОРЯС. — СПб., 1897. — Т.LXII. — Письмо №36. — С.600—604.

Якобсон, 1970 — *Якобсон Р.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Труды VII Международного Конгресса Антропологических и Этнографических наук. Москва /3—10 авг. 1964/. — М.: Наука. Главн. ред. вост. л-ры, 1970. — Т.5. — С.608—619.

Яковлев, 1943 — *Яковлев А.И.* Холопство и холопы в Московском государстве XVII в. — М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1943. — Т.1. — 564 с.

Ярхо, 1988 — *Ярхо В.Н.* Эдип // Мифы народов мира /Энциклопедия/. — М.: Советская энциклопедия, 1988. — Т.2. — С.657—658.

Яшуржинский, 1889 — *Яшуржинский Хр.* Белорусские колядки // Киевская старина. — Год восьмой, т.XXIV. — К., 1889. — Февраль. — С.477—485.

Brückner, 1985 — *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska / Wstęp i opracowanie St. Urbańczyk. — Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985. — 383 s.

Horáková, 1969 — *Horáková Z.* Česke příspěvky k poznání slovanských koled // Česky lid, 1969. — №2. — S.64—77.

Jakobson, 1969 — *Jakobson R.* The Slavik God Veles" and his Indoeuropean Cognates. — In: Studi Linguistici in onore di Vittore Pisani. — Brescia: Paideia Editrice, 1969. — P. 579—599.

Jakobson, Ružičić, 1966 — *Jakobson R., Ružičić G.* The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav epos — In: Jakobson R. Selected writings, IV. — Slavic epic studies. — The Hague — Paris: Mouton and Co., 1966. — P.369—379.

Jakobson, Szeftel, 1966 — *Jakobson R., Szeftel M.* The Vseslav epos. — Ibidem. — P.301—368.

Leńczyk, 1964 — *Leńczyk G.* Światowid Zbruczański // Materiały Archeologiczne. — Kraków: Muzeum Archeologiczne w Krakowie, 1964. — T. V. — S.5 — 60+tabl.

Łowmiański, 1986 — *Łowmiański H.* Religia słowian i jej upadek (w. VI—XII). — Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986. — 432 s.

Mansikka, 1922 — *Mansikka V.J.* Die Religion der Ostslaven. — I: Quellen. — Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia. — (Folklore Fellows Communications. — №43). — 408 s.

Niederle, 1924 — *Niederle L.* Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní. Život starých slovanů. Základy kulturních starožitností slovanských. Dílu II. Svazek I. Oddíl VI: Víra a náboženství. — Praha, 1924. — 301 s.

Ślupecki, 1994 — *Ślupecki L.P.* Slavonic Pagan sanctuaries. — Warsaw: Zakład Wydawniczy Letter Quality, 1994. — 262 p.

Szafrński, 1959 — *Szafrński W.* Ślady kultu bożka Welesa u plemion wczesnopolskich // Archeologia Polski, 1959. — T.III; zeszyt.1. — S.159—165.

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

Ав.	— Авеста
БСИ	— Балто-славянские исследования
БСЭ	— Большая Советская энциклопедия
ВДИ	— Вестник древней истории
ВИ	— Вопросы истории
ВК	— Влесова книга
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения
ИОРЯС	— Известия Отделения русского языка и словесности /Имп./ Академии наук
КСИА	— Краткие сообщения Института археологии АН СССР
КСИИМК	— Краткие сообщения Института истории материальной культуры АН СССР
КСИС	— Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР
МАР	— Материалы по археологии России
МИА	— Материалы и исследования по археологии СССР
НА ІА	
НАН У	— Науковий архів Інституту археології Національної Академії наук України
НПЛ	— Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов
ОИДР	— Общество Истории и Древностей Российских при Имп. Московском университете
ОРЯС	— Отделение русского языка и словесности /Имп./ Академии наук
ПВЛ	— Повесть временных лет
ПСРЛ	— Полное собрание русских летописей
РАН	— Российская Академия наук
РВ	— Ригведа
РЛ	— Радзивилловская летопись
СА	— Советская археология

- СЭ** — Советская этнография
- ТОДРЛ** — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы /Пушкинского дома/ АН СССР
- УІ Ж** — Український історичний журнал
- УЛЗ** — Устюзький літописний звіт
- ЧИОНЛ** — Чтения в Историческом обществе Нестора
Летописца

С К А З А Н И Е О ПОСТРОЕНИИ ГРАДА ЯРОСЛАВЛЯ

(За виданням: Храмы Васильевского прихода в г.Ярославле.
Описание составил Алексей Лебедев. — Ярославль, 1877. — С.6—11)

В тех letech, егда великий князь Киевский Володимир просвети земаю Русску светом христьянския веры, тогда сей христоролюбивый князь даде сыном своим киждому град во одержанне, и град великий Ростов со областю предаде сыну своему Борису, а последи брату его Ярославу. Во области же сей, не на мнозе пути от града Ростова, яко на шестьдесят поприщ, при бреже рек Волги и Которосли лежаше некое место, на нем же последи создася славный град Ярославль. И сие место бысть зело пусто: зане высокая дресеса растуща, да травяны пажити точию обретахуся. Человек же обители единой бысть. И се бысть селище, рекомое Медвежий угол, в нем же насельницы человецы, поганая веры — языцы, зли суще. И вельми страшно место сие бысть: зане онни человецы живяше точию по своей воли, яко мнози и гравления и кровопролития верным твориша. В делание же смысленна прилепляхуся, егда на зверя или лов рыб исходише; держаше же сии люднн и мнозинн скотинн и сими себя насыщаху. Идол, ему же кланястася сии, бысть Волос, сиречь, скотий бог. И сей Волос, в нем же бес княв, яко и страхн мнозинн твори, стояше осреди логовны, нарицаемой Волосовой, отселе же и скотинн по обычаю на пажити изгоняше. Сему многокозненному идолу и кереметь /*/ створена бысть и волхв /жрец/ вдан, а сей неугасимый огонь Волосу держа и жертвенная ему курн. Тако егда прииде первый спут /спуск/ скотня на пажити, волхв закала ему тельца и телицу, в обычное же время от диких зверей жертвенное сожига, а в неких зело больных /лютых/ днех — и от человек. Сей волхв, яко пестун днавола, мудрствую силою несконнаго врага, по исходищу воскурения жертвеннаго разумева и вся тайная и глагола словеса приключишимся ту человеком, яко словеса сего Волоса. И вельми почтен бысть сей волхв у языцев. Но люто и истязуем бываше, егда огонь у Волоса преста: волхва по том же дне и часе реши керемети, и по жребию избра нного, и сей закла волхва

* **К Е Р Е М Е Т Я М И** назывались места языческого богослужения у восточных народов Финского племени. В повести о Муромском князе св.Петре и супруге его св.Февронии ндольское капище названо кереметь. Керемети известны и теперь у Черемисов, обитающих в Казанской губернии /Прим. О.Лебедева/.

и, ражже огонь, сожига в сем труп его, яко жертву точию довольну возвеселити сего грозна бога. Тако исконный враг рода человеческого омрачн сердце сих человеков, и тако син человецы жиша мнози леты.

Но в некоем лете прилүчися Благоверному Князю Ярославу плыти на ладнях с сильною и великою ратью по реце Волге, у праваго брега оной, идеже стоя то селище, зовомое Медвежий угол. Князь үзре, яко некин людин жестоцы наноси гибель сүдом, шествовавшим с товары по Волге; күпцы же на сүднех сих крепко обороняшесе, но невозможе одолети силу окаянных, яко разбойницы сини и сүда их предаваху запалению огненну. Согляда вся творимая, Благоверный Князь Ярослав повеле дружине своей үстрашити и разгнати шатание сих беззаконных, да спасүтся неповиннии. И дружина Князя храбро пристүпи на врагов, яко сини окаянии нача от страха трепетати и в велии үжасе скоро помчесе в ладнях по Волге реце. Дружина же Князя и сам Князь Ярослав погнася за неверными, да оружием бранным погүбит их. И, о велія Божія милость, и сколь неизреченны и неизследимы сүдбы его, и кто исповесть милость его к христіанам! молитвами пречистыя Богородицы и святых үгодников его, княжее воинство победи врагов на месте, идеже некое сточие водно исходи в Которосль, за ним же и селище то стояше. И Благоверный Князь поүчи людей оних, како жити и обиды не творити никому же, а наипаче, дозна богомерзскү верү их, моли их креститися. И людин син клятвою ү волоса овеща Князю жити в согласии и обфрocy емү даяти, но точно не хотяхү креститися. И тако Благоверный Князь отыде в престольный град свой Ростов.

Не по мнозем же времени Князь Ярослав үмысли паки прибыти в Медвежий угол. И прибы семо со епископом, со пресвитеры, диаконы и церковники, мастера и с воины; но егда входи в сие селище, людин сего испүсти от клети некоего люта зверя и псов, да растешүт Князя и сүщих с ним. Но Господь сохрани Благовернаго Князя; сей секирою своею победи зверя, а пси, яко агнцы, не прикоснүся никомуждо от них. И, виде безбожнии и злии людин вся сия, үжасесе и падоша ниц Князю и быша аки мертвы. Благоверный же Князь мощным гласом сим людем возгласи: кто үбо вы, не сүть ли тии людин, кон клятвою үверяше пред вашим волосом верно слүжити мне Князю вашему? Кий же он бог, яко и клятву при нем створенну сами престүпи и попра? Но весте, яко аз не на потехү зверинү или на пир многоценна питія испивати пришед, но победу сотворити. И слыша глаголы сия, невернии людин невозможе отвещевати ни единого словесе. Посем Благоверный Князь опасно согляда все место пүсто, на үтрини же из шатра своего изнесе иконү Богоматери с предвечным Ея Младенцем Господом нашим Исүсом Христом, и со епископом, и со пресвитеры, и со всем дүховным чином, и с мастера и с воины прииде на брег Волги, и тамо на острову, его же

учреди реки Волга и Которосль и проточие водное, постави на месте уготованном икону Богоматери, и повеле епископу сотворити пред нею молебное пение и святити воду, и сею кропити землю; сам же Благоверный Князь водрузи на земли сей деревян крест и ту положи основу святому храму пророка Божия Илии. А храм сей посвятити во имя сего святого угодника, яко хищника и лютого зверя победи в день его. Посем христолюбивый Князь повеле народу рубити дерева и чистити место, идеже умысли и град создати. И тако делатели нача строити церковь святого пророка Илии и град созидати. Град сей Благоверный Князь Ярослав назва во свое имя Ярославлем, насели его христианами, а в церкви постави пресвитеры, диаконы и клирики.

Но егда же и построен град Ярославль, насельницы Медвежияго угла не приобщашеся граду, живяше особь и кланяшеся Волосу. Бысть же во дни некия во области сей велия засуха, яко от люта зноя и травы и всяк злак сельный погоре, и бысть в тое время скорбь велия в людех, понеже и скотии к смерти от глада доходиша. В сицевой печали невернии сии человецы моли слезно своего Волоса, да низведет дождь на землю. В сие время, по некоему случаю, проходил у керемети Волосовой один от пресвитер церкви пророка Божия Илии, и сей, узре плачь и вздыхание многое, рече к народу: О несмысленная сердцем! что слезите и жалостно вопите богу вашему? или слепи есте, яко Волос крепко успе, тако возбуждят ли его моления ваша и воня жертвенная? Вся сия суетно и ложно, яко и сам Волос, ему же вы кланяетесь, точию есть бездушный истукан. Тако тщетно трудите себе. Но хотите ли зрети силу и славу Бога истинного, ему же мы кланяемся и ему же служим? Сей Бог и небо и землю сотвори, тако чего /*/ не может сотворити и дати? Идем во град, да узрим силу и славу Его. И невернии хотяху посрамити пресвитера, яко ложь проглагола, пойде во град. И егда прииде ту, благочестный пресвитер народу неверному повеле стати особь от храма св. пророка Илии, а сам соедини весь священный духовный чин и с ним затворися во храме. Оболчшася тамо во одежди священные, много и слезно молишися в Тронце славимому Богу, пречистой Матери Господа нашего Иисуса Христа и святому славному пророку Божию Илии, да обратятся невернии сии люди ко истинней вере Христовой и просветятся светом крещения. И, сотворив молитвенная, пресвитер повеле ударяти в тяжкия била церковная, и изнести из храма св. иконы и поставити сии на аналогии у места, где стояше невернии. Вся сия устрои, благочестный пресвитер с крестом, в руке держимом, возгласи: аще предстательством пресвятыя Богородицы и св. пророка Илии, их же

*Слід розуміти — “чего” (Ю.П.)

начертание зрите, Господь воспримет моление нас грешных раб своих, яко в день сей дождие излянется на землю, то уверуете ли в истиннаго Бога и креститесь ли кийждо от вас во имя Отца и Сына и Святаго Духа? И сии людии рекоша: уверуем и крестимся! И тако пресвитер со иными пресвитеры и диаконы и клиром церковным и со всеми христианы пред иконы сотвори молебныя службы и, преклонь колена с плачем и воздыханием великим, яко и рuce свои к небу воздеваяще, моли Господа и Творца всяческих, да повелит дождю излянуться на землю. И той час бысть туча чревата и грозна зело, и проляся дождь велий; видев же пресвитеры и вся христианы бывшее, вкупе прослави Бога и пречистую Матерь Господа нашего Иисуса Христа и св. пророка Божия Илию. Невернии же людии, зряще сие чудо, взываху: велий Бог христианский! И изшед из града, много пакости сотвори Волосу, яко и плеще нане, и растеса его на части и кереметь сокруши, и предаде огненну заpalению. Последн же людии сии с радостию ндаху на реку на Волгу и тамо пресвитеры, на бреze реки стояще и молитвенная возгласше, крестн всяк возраст и пол мужеск и женск во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Тако благодатною Божиею вера истинная возсия zde и жилище безбожное обительню христианскою соделася.

Но по некоем времени, егда восприя сии человецы христианскую веру, ненавистник всякого добра днавол, не хотя зрети веры сия в людех, чини нем мнозин страхования на месте, идеже некогда стояше Волос: ту и сопелн и гусан и пенне многажды раздавашся и плясанне некое видимо бываше; скотин же, егда на месте сем хождаху, необычно худобе и недугу предавашся. И о сем человецы сии велие скорбя, поведа пресвитеру бывающая, и молвиша, яко вся сия напасть бысть гнев Волоса, яко сей претворися в злаго духа, да он сокрушит людии, скотие их, како сокрушиша его и кереметь. Пресвитер же уразуме ту прелесть днавола, яко сим злокозненным омрачением и страхом и недугом скотия сей исконный враг токмо хощет погубити людии Христовы. И пресвитер не мало поучи народ, а последн совет сотвори, да просят сии человецы Князя и епископа на месте, идеже стоя кереметь, построиши ту храм во имя святаго Власия, епископа Севастийскаго, яко сей угодинок Божий вельми силен своим ходатайством к Богу разорити наветы днавола и сохранити скотие людей христианских. И тако людии сии моли Князя, да повелит построиши храм, а Князь моли епископа дати благословение построиши церковь древяну во имя священномученика Власия. И, о велие чудо! егда освяти храм, вес преста страхования творити и скотие на пажити сокрушати, и за сие зримое чудо людии восхвалиша Бога, тако благодетельскаго, и благодарнша его угодинок св. Власия чудотворца.

Тако построен град Ярославль и создася сия церковь великаго угодинок Божия Власия, епископа Севастийскаго.

ЗМІСТ

Вступ.....	5
Глава I. Джерела та історіографія.....	7
1. Джерела.....	7
2. Історіографія.....	18
Глава II. Велес-Волос у "Сказанні про смерть князя Олега".....	33
1. Походження "Сказання".....	34
2. Місце і роль міфознаків Волоса у "Сказанні про смерть князя Олега".....	42
Глава III. Волоти-велети східнослов'янського фольклору і Волос-Велес.....	59
Глава IV. Підземне божество Збруцького ідола і обряд клятви з дерном до реконструкції уявлень про Волоса.....	77
Глава V. Відбиття міфа про Волоса в билині "Волх Всеславович".....	91
1. Історичні та літературні впливи в билині.....	91
2. Міф про Волоса як основа билини.....	97
Глава VI. Ідея "договору" як провідна в культі Волоса.....	113
Заключення.....	161
Примітки.....	163
Література.....	207
Список скорочень.....	233
Додаток: Сказание о построении града Ярославля.....	235

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ПИСАРЕНКО Юрій Георгійович

**ВЕЛЕС-ВОЛОС
В
ЯЗИЧНИЦЬКОМУ СВІТОГЛЯДІ
ДАВНЬОЇ РУСІ**

Підп. до друку 06.05.1997. Формат 60х84/16.
Папір офс. Ум.друк. арк. 13,95. Зам. № 7-178.
ВАТ «Книжкова друкарня наукової книги»
252030, Київ, вул. Б. Хмельницького, 19
Видавнича фірма «Манускрипт»
252035, Київ 35, вул. Стадіонна, 16/6