

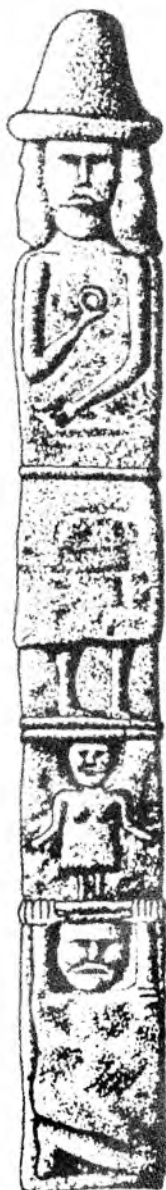
Александр Гейштор

# СЛОВ'ЯНСЬКА МІФОЛОГІЯ



Aleksander Gieysztor

# MITOLOGIA SŁOWIAN



Александр Гейштор

# СЛОВ'ЯНСЬКА МІФОЛОГІЯ

*Переклад з польської*  
► Сергія Гіріка

КИЇВ ❖ ТОВ «Видавництво “КЛІО”» ❖ 2015



УДК 821.162.1-96.03=161.2  
ББК 84(4Пол)6-4  
Г29

У праці видатного польського історика Александра Гейштора (1916–1999) представлено майже всеохопну картину розвитку вірувань слов'янських племен у дохристиянський період. В основі видання – перероблюваний і доповнюваний автором до останніх днів життя текст науково-популярної книжки, що вперше вийшла на початку 1980-х років і відтоді була тричі перевидана. Вміщено також ряд виступів Александра Гейштора на радіо і телебаченні для широкої аудиторії.

Для науковців та студентів-істориків, етнологів, релігієзнавців, фольклористів, а також усіх, хто цікавиться слов'янською міфологією.

Переклад здійснено за виданням:

Gieysztor A. *Mitologia Słowian* / Red. A. Pieniądz. –  
Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.

© Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.

*Книгу видано за фінансової підтримки  
Інституту Книжки в рамках перекладної програми –  
© POLAND Translation Program  
та Посольства Республіки Польща в Україні*



ПОСОЛЬСТВО  
РЕСПУБЛІКИ ПОЛЬЩА  
В УКРАЇНІ

ISBN 978-617-7023-22-6

© Гірік С. І., переклад, 2014  
© ТОВ «Видавництво "Кліо"», 2014



<i>Кароль Модзелевський. Вступ</i> .....	7
<i>Анета Пеньондз. Науковий архів професора Александра Гейштора</i> .....	13
<i>Анета Пеньондз. Від редактора</i> .....	17
<i>Розділ I</i>	
<i>Вступні зауваги</i> .....	19
<i>Розділ II</i>	
<i>Огляд історіографії</i> .....	27
<i>Польські дослідження слов'янської міфології</i> .....	31
<i>Розділ III</i>	
<i>Слов'янський пантеон у світлі нової порівняльної міфології</i> .....	39
1. <i>Індоевропейська модель людини та богів</i> .....	39
2. <i>Слов'янський світ у світлі нової порівняльної     міфології</i> .....	57
<i>Розділ IV</i>	
<i>Слов'янські племена у стародавню добу</i> .....	63
<i>Розділ V</i>	
<i>Основні боги та центральні міфи</i> .....	79
1. <i>Перун, бог неба і блискавок</i> .....	80
2. <i>Багатоликий Перун: Святовит, Руевит із богами-     помічниками, Яровит-Ярило</i> .....	109
3. <i>Велес, бог природи, присяги та потойбіччя.     Споріднені боги – Триглав і Троян</i> .....	130
<i>Розділ VI</i>	
<i>Міфи про створення світу і збереження світопорядку</i> .....	148
<i>Розділ VII</i>	
<i>Боги сонця і вогню: Сварог, Сварожич, Радогост, Дажбог</i> .....	159
<i>Розділ VIII</i>	
<i>Менші боги</i> .....	172
1. <i>Хорс</i> .....	172
2. <i>Стрибог</i> .....	175
3. <i>Симаргл і Переплут</i> .....	178

*Розділ IX*

Людське суспільство, господарство й земля у міфології .....	183
1. Рухаючись до Длугошевого пантеону .....	184
2. Близнюки та образ божества-жінки .....	190
3. Мокош .....	193
4. Род і рожаниці. Доля й передвісники майбутнього .....	196

*Розділ X*

Культові інституції .....	200
1. Елементи культу .....	200
2. Священні місця .....	207
3. Ідоли .....	222

*Розділ XI*

Міфологія обрядів календарного циклу .....	234
--	-----

*Розділ XII*

Духи і демони .....	242
1. Водяні духи .....	250
2. Душі померлих і привиди .....	251
3. Лісові й звіроподібні духи .....	256
4. Повітряні духи .....	260
5. Духи дому, подвір'я й поля .....	263

*Розділ XIII*

Розвиток слов'янських вірувань .....	271
1. Аграрні суспільства .....	271
2. Нові концепції розвитку слов'янських вірувань .....	276
3. Різномасштабні нащарування і їхнє взаємопроникнення .....	286

<i>Александр Гейштор. Дослідження й пізнання слов'янських вірувань і міфології .....</i>	290
--	-----

<i>Про слов'янську міфологію. Виступ на телебаченні, 1980 р. ....</i>	299
---	-----

<i>Слов'янські вірування й обряди. Запис інтерв'ю для радіо, 1980 р. ....</i>	308
---	-----

<i>Лешек Слупецький. Післямова .....</i>	320
--	-----

<i>Ілюстрації .....</i>	356
-------------------------	-----

<i>Скорочення назв видань .....</i>	370
-------------------------------------	-----

<i>Бібліографія .....</i>	372
---------------------------	-----



Перефразовуючи відоме латинське прислів'я про книжки, можна сказати, що «Слов'янській міфології» Александра Гейштора судилась особлива доля. Вона не належить до так званих науково-популярних праць, але її перше видання 1982 р. побачило світ у призначеній для масового читача серії «Міфології народів світу» Видавництва мистецької та кінознавчої літератури (Варшава). Автор не намагався зробити наявні на той час релігієзнавчі дослідження доступними для широкого загалу. Натомість він спробував запропонувати нову оригінальну інтерпретацію слов'янських архаїчних культів і культур дохристиянської доби. При цьому А. Гейштор послуговувався не лише традиційними методологічними техніками історіографії, археології та описової етнографії. Він звертався й до мовознавчих досліджень і теоретичних схем порівняльного релігієзнавства. Для дилетантів це видавалося доволі новим і складним, однак було викладено вишуканою фаховою мовою, вільною від надмірних спрощень «для полегшення читання». І цей текст пішов у люди! Протягом кількох років розійшлися два стотисячні накладі праці (1982 і 1986 рр.).

Утім за такий успіх довелося сплатити певну ціну. Наукову працю, що ґрунтується на багатій різнобічній літературі з предмета дослідження, було видано без приміток – відповідно до правил книжкової серії та суворих вимог видавця, який боявся відлякати масового читача. Відсутність наукового апарату ускладнила використання цієї праці фахівцями. Саме тому, імовірно, «Слов'янську міфологію» помилково сприймали як популярний текст, не перекладали іншими мовами, тож вона не посіла належного їй почесного місця в європейській медієвістиці. Щоправда, А. Гейштор готував повний варіант книжки, який мав лягти в основу німецького перекладу, проте цей задум не було реалізовано сповна.

Пропонованим виданням завдячуємо Анеті Пенъондз, яка після смерті автора упорядковувала його рукописну



спадщину. Вона виявила нотатки, що дали змогу доповнити «Слов'янську міфологію» примітками, які автор підготував для її німецького перекладу. Отже, ми отримали «неурізаний» текст великого дослідника. Можна сподіватися, що в такому вигляді він дочекається видань іншими мовами і стане надбанням світової гуманітаристики.

Двадцять три роки, що минули від часу першого видання<sup>1</sup>, не позбавили «Слов'янську міфологію» новаторського характеру. Звісно, відтоді з'явилися нові релігієзнавчі праці – стислу довідку про них читач знайде у післямові Лешека Слупецького. Певною мірою відійшло в тінь зачарування теорією Жоржа Дюмезіля, яку Гейштор сприймав (хоча й із застереженнями) як особливо значущу для свого дослідження систему координат. Нові інтелектуальні моди зумовили появу в європейській та американській гуманітаристиці яскраво релятивістської течії, що отримала назву постмодернізму. В її основі – теза, згідно з якою жодної нелітературної історичної реальності немає й ніколи не існувало. Однак ані нові філософські конструкти, ані накопичений протягом останньої чверті століття доробок релігієзнавців не позбавили «Слов'янську міфологію» актуальності. Вона й нині спонукає науковців здійснювати міждисциплінарні дослідження, що розширюють горизонти сучасної гуманітаристики.

Новаторство книжки полягає у виході Гейштора за межі власної спеціалізації, межі, у яких істориків, лінгвістів, релігієзнавців і етнологів тримає страх порушити сувору наукову точність. Автор був безсумнівним авторитетом у галузі джерелознавства середньовічної історії. Йому годі закинути незнання професійної етики чи легковаження вимогами, які наш фах висуває до дослідника. Крім того, він, імовірно, був останнім істориком-енциклопедистом. Усебічна ерудиція давала йому змогу перетинати межі таких галузей, як історія мистецтва, археологія, мовознавство й етнографія. Кінець кінцем А. Гейшторові була властива не лише професійна обережність (чи пак відповідальність),

<sup>1</sup> Станом на 2005 р. – Прим. перекл.





а й корисна для науковців сміливість ставати на непроторені шляхи. Усі ці чинники спонукали його зважитися на реалізацію задуму міждисциплінарного дослідження, у якому треба було поєднати методологію роботи і тематику студій історика-медієвіста й етнолога. Таким чином, основним одкровенням цієї книжки є сприйняття слов'янської народної культури (у тому вигляді, в якому ми її бачимо досі або як її бачили й описували давніші науковці) як історичного джерела. Джерела, яке можна і треба порівнювати з писемними джерелами вісімсот- чи тисячолітньої давнини, намагаючись однаково інтерпретувати аналогічні свідчення, між якими пролягла відстань у кілька сторіч.

У вступі до «Слов'янської міфології» автор писав: «Завдяки іншим дослідникам, зокрема етнографам, культурним антропологам і фахівцям із семіотики, ми можемо оцінити важливість для релігієзнавчих студій народної культури. Остання також є предметом вивчення історика релігій. [...] Безсумнівно, тут можна відшукати дотепер сповна не використаний потенціал пізнання слов'янських вірувань і релігійних практик. Писемні свідчення про них, що містяться в історичних джерелах, [...] можна умістити в одному томі. Не варто сподіватися, що їх коли-небудь буде доповнено. Зберігається можливість отримати нові знання про культові місця та предмети з археологічних знахідок. Однак основну надію на збагачення наших уявлень про предмет дослідження треба покласти на народну культуру – живий донині чи принаймні не так давно зафіксований і описаний науковцями релікт суспільної свідомості»<sup>2</sup>.

Щоб зрозуміти масштаб перспектив, які відкриваються перед істориком-медієвістом завдяки залученню фольклору до сучасних студій про середньовічне язичництво, достатньо навести один промовистий приклад. Наприкінці XII ст. Саксон Граматик докладно описав щорічні поганські ритуали, що їх здійснювали після закінчення жнив перед

<sup>2</sup> Див. с. 23–24 цього видання.



капищем Святовита на острові Рюген. У кульмінаційний момент святкування заносили великий жертвний калач, дещо менший за людський зріст. Жрець ставив цей калач між собою та людьми, які збиралися перед капищем, і запитував: «Чи ви мене бачите?». Почувши ствердну відповідь, він зичив: «Щоб наступного року ви не змогли мене побачити». Саксон розставив крапки над «і», пояснивши, що ці слова – побажання багатшого врожаю на прийдешній рік. Гейштор не побоявся порівняти цей опис із XII ст. з поданою у працях етнографів ХХ ст. картиною церковного обряду, що побутує в Болгарії. Під час свята на честь місцевого святого піп «ставав за складеними стосом жертвними круглими буханцями хліба й голосно запитував прихожан: “Чи ви мене бачите?”, на що ті відповідали: “Так, бачимо тебе, бачимо”. А священник казав: “Хоч би наступного року ви мене не змогли побачити”», сподіваючись на ще багатший урожай<sup>3</sup>.

Гейштор наголошував: обряди є стежками, що ведуть до міфів, бо ж в основі кожного ритуалу лежить якийсь міф<sup>4</sup>. Такий методологічний засновок давав можливість, ґрунтуючись на зіставленні писемного джерела XII ст. та етнографічного запису ХХ ст., заявити про побутування однакових міфів на північно-західних і південно-східних кордонах слов'янського світу. Це підтверджувало припущення про існування початкових божеств, які були спільними для всіх слов'янських племен до прийняття ними християнства. Варто, однак, зауважити, що така логіка порушувала табу прихильників позитивістської історіографії, котрі вбачали в порівнянні настільки різних за характером і часом свідчень неприпустимий анахронізм. Відмова од синхронізму як аксіоми – вихідний пункт міждисциплінарних студій у галузі історії й культурної антропології. Ідеться про щось більше, ніж проста відмінність у гіпотезах дослідників. Радше варто вести мову про докорінно різне розуміння категорії історичного часу в різних наукових школах.

<sup>3</sup> Saxonis Grammatici Gesta Danorum / Ed. J. Olrik, H. Raeder. – Vol. I. – Hauniae [Heidelberg], 1937. – P. 465 п. (XIV, 39); див. с. 119–120 цього видання.

<sup>4</sup> Див. с. 21–22 цього видання.



Немає сумнівів, що і в повідомленні хроніста XII ст. про язичницькі ритуали на острові Рюген, і у звістці етнографів про церковне свято в болгарському селі наведено ідентичний діалог. Чому історик, котрий дбає про наукову коректність, повинен ігнорувати цей збіг замість спробувати його пояснити? Єдиною очевидною причиною є цілковито необґрунтоване довільне припущення про неможливість такого тривалого побутування елементів традиційної сакральної культури. У цьому професійному педантизмі відображаються характерні для культури XX ст. уявлення про час і зміни у суспільстві. Історики-позитивісти були особливо вразливими для такого звуження дослідницьких горизонтів. Завдяки розумінню категорій часу, змін у суспільстві та тривалості, властивих як сучасній історіографії, так і культурній антропології, А. Гейштору вдалося подолати ці засновки й відкрити нові наукові перспективи. На цій основі міг би з'явитися новий методологічний принцип, який я дозволю собі сформулювати так: якщо у віддалених у часі та просторі свідченнях джерел оприявнюється одна й та сама антропологічна ситуація, їх можна і треба розглядати разом <sup>5</sup>.

Поєднання дослідницьких перспектив історіографії та культурної антропології допомагає історикові відкрити новий вимір давньої істини: минуле, навіть настільки далеке, продовжує жити в сучасному. Свої роздуми про тривалий процес заміни язичництва християнством А. Гейштор завершує словами: «Слов'янський фольклор – поряд зі створенням синкретичних образів – майже до нашого часу зберігав фундаментальні принципи традиційних уявлень про світ і його сакральне бачення» <sup>6</sup>. Так звучить останнє речення «Слов'янської міфології». У ньому, незважаючи на чвертьстолітню відстань, можна побачити останнє слово гуманітаристики в цій дослідницькій царині, а також поштовх до подальших студій над фактом наявності в сучасній культурі давнього історичного спадку.

<sup>5</sup> Modzelewski K. Barbarzyńska Europa. – Warszawa, 2004. – S. 12 n., 432–434.

<sup>6</sup> Див. с. 21 цього видання.



Спадщина минулого, що існує в сьогоденні, може стати у пригоді під час реконструкції стародавніх культур, як це ми бачимо на прикладі релігієзнавчих досліджень слов'янського фольклору. Та усвідомлення сталості історичних реалій корисне і для адекватного розуміння сучасності. Соціолог чи антрополог не дасть собі раду в цій справі без допомоги історика, так само, як історик без соціолога або антрополога не зрозуміє принципів, за якими давні елементи функціонують у сучасній культурі. Ми повинні спільно реалізувати міждисциплінарні наукові проекти, професійними знаннями допомагаючи одне одному виходити за межі своїх галузей знань. Остання книжка А. Гейштора прокладає шлях цій спільній праці.

*Кароль Модзелевський*

## Науковий архів професора Александра Гейштора



13

На межі 1999–2000 рр. стараннями доньки А. Гейштора Еви Гейштор було забезпечено збереження архівної спадщини професора і, крім того, підготовлено її попередній каталог. Під час цієї роботи вдалося виявити матеріали, які мали неабияку цінність не лише для історії історіографії, а й для вивчення власне історії післявоєнної Польщі. Найбільшу за обсягом частину колекції становлять рукописи праць А. Гейштора й матеріали, що стосуються його викладацької та організаційно-наукової діяльності у Варшавському університеті, дослідницьких інститутах і наукових товариствах, на з'їздах і конференціях, а також його громадсько-політичної активності. Ці документи передано до Архіву Польської академії наук (майже 20 погонних метрів справ, близько 1 тис. одиниць зберігання). З добірки було виокремлено матеріали, пов'язані з діяльністю А. Гейштора у Громадському комітеті з відновлення Королівського замку у Варшаві, а також із виконанням обов'язків директора Музею Королівського замку. Нині вони зберігаються в архіві цього музею у Варшаві. Документи про підпільну роботу науковця в роки Другої світової війни та в перші післявоєнні роки передано до Військового історичного інституту. Комплекс палеографічних матеріалів і серію праць про слов'янську міфологію виділено для окремого опрацювання.

Документи наукового архіву А. Гейштора – це одна з найбільших і найцікавіших колекцій, переданих до Архіву ПАН у спадок від дослідників. Дуже мало матеріалів збереглося з першого періоду діяльності історика, що припадає на 1930-ті рр. Дивом уцілили рукописи окремих праць, які батько А. Гейштора захочав разом із родинним архівом у погребі свого будинку перед евакуацією з Варшави після поразки Варшавського повстання. Однак, починаючи з 1945 р., ми володіємо широкою й різноманітною добіркою документів, у яких представлено розвиток наукової кар'єри, коло дослідницьких інтересів і професійні особливості Гейштора. Разом зі спогадами учнів і колег професора ці матеріали є неocenним свідченням про його життя й особистість.



До найстаріших належать також архівні справи, пов'язані з відбудовою зруйнованих у часи війни історичних факультету та інституту Варшавського університету й організацією їхньої роботи у складних післявоєнних умовах. Серед документів 1940-х рр. поряд із проектами навчальних програм і паперами, темою яких є відновлення приміщення інституту і його бібліотеки, виявлено також велику добірку кореспонденції з викладачами післявоєнного історичного інституту. Поза сумнівами, найцінніша частина цієї колекції – листування з тогочасним директором установи Тадеушем Мантейфелем. Серед іншого, в ньому відображено процес творення навчальної програми з історії, що частково спиралася на найновіші методичні принципи, випрацьовані в паризьких *École des chartes* (Школі хартій) та *École pratique des hautes études* (Практичній школі вищих досліджень) – Гейштор навчався в цих закладах наприкінці 1930-х рр. Тут можна відшукати й надзвичайно масштабні проекти укладання нових університетських підручників. Ці матеріали є цінним свідченням про життя варшавського наукового середовища, яке намагалося майже з нуля відновити у зруйнованому місті університетські структури в час, коли на величезну проблему перетворювався навіть пошук скла для ремонту навчальних аудиторій.

Прагнучи зібрати в історичному інституті старий кадровий склад, протягом 1945–1946 рр. А. Гейштор присвятив багато сил і часу складанню списку університетських викладачів та налагодженню контактів із колегами, які опинилися в різних куточках країни. Значну частину збережених документів становлять матеріали про забезпечення прийнятних умов життя та медичного догляду для науковців, котрі поверталися з концентраційних таборів і таборів для полонених. Кореспонденція цього періоду (передусім листування з істориками старшого покоління, зокрема з учителем і другом А. Гейштора Станіславом Кентшинським) відображає моральні виклики, що стояли перед науковцями післявоєнної Польщі. Побачити, який великий вплив вони мали на наукове життя і працю, можна з листів, що містять прохання про допомогу й заступництво, від ув'язнених студентів таємного університету, наукових працівників та підлеглих



А. Гейштора, котрі брали участь у незалежницькому русі після 1945 р., а також від їхніх родин.

У 1940–1950-х рр. Гейштор приділив чимало уваги створенню журналу, здатного стати місцем обміну думками, відкритого для дослідників, які протистояли офіційній марксистській методології. «Przegląd Historyczny» було відновлено 1946 р. Невдовзі це видання зазнало тиску з боку влади, цікавою ілюстрацією якого є листування між А. Гейштором і Т. Мантейфелем на межі 1949–1950 рр. Темою листів є затримана цензурою стаття останнього про роль ордену цистерціанців у Польщі XII ст. У той самий час Гейштор енергійно долучився до формування міждисциплінарного Управління з досліджень початків Польської держави<sup>7</sup>. У його кореспонденції з Т. Мантейфелем і Станіславом Гербстом відображено суперечки й сумніви, пов'язані з організацією цього новаторського за формою і завданнями закладу – установи, що мала об'єднати зусилля істориків, археологів та мистецтвознавців.

В епістолярії А. Гейштора особіне місце посідає його листування з дослідниками з інших країн. З-поміж них варто згадати Фернана Броделя, Жоржа Дюбі, Жака Ле Гоффа, Джироламо Арнальді, П'єра Ріше, Рауля Манселлі, Чинціо Віоланте. Ці документи віддзеркалюють масштаби й інтенсивність наукових контактів професора, його відкритість до нових інтелектуальних течій і напрямів, що розвивались у Західній Європі. До кінця 1940-х рр. належить цікава добірка листів, котра ілюструє зростання інтересу А. Гейштора до новаторських методів, випрацюваних у французькій школі «Анналів». Методологічні пропозиції, що їх висунуло коло Фернана Броделя, дали поштовх до формулювання нових наукових проблем. Упродовж наступних років вони стали точкою відліку в науковій праці професора і за його посередництвом істотно вплинули на учнів. Збереглися також матеріали, пов'язані з участю Гейштора в міжнародних дослідницьких групах та організаційних комітетах

<sup>7</sup> Управління з досліджень початків Польської держави (Kierownictwo Badań nad Początkami Państwa Polskiego) – науково-дослідна установа при Міністерстві культури й мистецтв Польщі. Діяла протягом 1949–1954 рр., потім передала свої повноваження Інституту історії матеріальної культури Польської академії наук. – *Прим. перекл.*



конференцій: Міжнародному комітеті історичних наук (CISH), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Istituto Storico di Storia Economica «Francesco Datini», Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Крім офіційної кореспонденції, серед цих матеріалів можна виявити написані експромтом нотатки, що ілюструють полемічний талант науковця й показують, яку велику роль у його праці відігравав обмін думками. Тези й начерки, зафіксовані під час зустрічей, пізніше знаходили розвиток в опублікованих текстах. Це дає нам рідкісну можливість комплексно простежити творчий процес дослідника.

Завдяки обміну листами й матеріалами, що не припинявся навіть у час майже цілковитого закриття кордонів та обмеження наукових відряджень у період до 1955 р., середовище варшавських істориків і студентів не втрачало зв'язку зі світовою наукою. Із середини 1950-х рр. помітне місце в кореспонденції А. Гейштора посідають питання здобуття закордонних стипендій для молодих польських дослідників. До того ж він надзвичайно активно підтримував своїх учнів у складних життєвих ситуаціях (достатньо згадати арешт Кароля Модзелевського та звільнення з Інституту історії ПАН Броніслава Геремека). Невипадково саме до його рук потрапляли листи з проханнями про захист студентів та науковців, котрі брали участь у політичному житті 1960–1980-х рр.

Характерною рисою всієї діяльності А. Гейштора був зв'язок між дослідницькою та викладацькою роботою, який знайшов вияв у його архіві. Тут збереглися численні ретельно підготовлені конспекти лекцій і семінарських занять, котрі дають змогу ознайомитися з його працею як педагога. Він залишався першим рецензентом і авторитетом навіть для тих своїх учнів, котрі вже стали зрілими дослідниками. Професор радо спостерігав за їхнім науковим розвитком, ретельно збираючи чергові публікації, рецензії та відгуки. Завдяки цьому його архів – справжня хроніка життя кількох поколінь польських медієвістів.





«Слов'янська міфологія», перше видання якої з'явилося в 1982 р., уже стала класикою польської історіографії. Сформульовані в ній тези досі посутньо впливають на напрями вивчення народної культури слов'ян. Нове видання цієї праці спонукає замислитися не лише над ролю, яку відіграли студії А. Гейштора в засвоєнні та обговоренні польськими науковцями нових дослідницьких і методологічних концепцій, що розвивалися в Західній Європі, США та СРСР у 1960–1970-х рр., а й над сучасним рівнем знань про слов'янську язичницьку релігійну систему та перспективи розвитку подальших досліджень.

Це видання «Слов'янської міфології» відрізняється від книжки, добре знаної як медієвістам, так і тисячам читачів, котрі не займаються дослідженнями минулого професійно. Уперше вона з'явилася в науково-популярній серії «Міфології народів світу» варшавського Видавництва мистецької та кінознавчої літератури. Особливості серії змусили автора підкоритися низці обмежень. Оскільки книжка призначалася для широкого кола читачів, у ній майже немає наукового апарату (наведено тільки стислу бібліографію основних праць із теми, натомість вилучено примітки). Така форма видання цілком відповідала очікуванням читачів. Популярність цієї книжки – загалом не надто легкої для читання – була надзвичайною. Достатньо згадати, що її два видання 1982 і 1986 рр. сукупно досягли величезного накладу – 200 тисяч примірників. Однак рису, яку масовий читач сприймав як перевагу, професійне середовище вважало прикрим недоліком. Звісно, автор чудово це розумів. Одразу після появи першого видання популярної версії «Слов'янської міфології» він розпочав роботу над її повним варіантом, який мав би відповідати всім вимогам до наукової праці. Цій роботі він присвятив багато часу й сил, однак не встиг її завершити.

Після смерті професора піклування про його науковий архів перебрала на себе його дочка Ева Гейштор. Під час упорядкування спадщини історика було виявлено не лише рукопис «Слов'янської міфології», а й частково підготовлений



текст її нового, розширеного видання. Саме на ньому базується пропонована книжка.

Водночас мусимо наголосити, що йдеться не про остаточну редакцію праці. Це – один з етапів роботи, яка, судячи зі збережених нотаток, замислювалась як значно масштабніша. До цього видання ввійшли не всі доступні матеріали. Частину з них автор лише почав опрацьовувати, частина існує у вигляді принагідних нотаток. Визначити їхнє місце у структурі цілісної праці виявилось неможливим. Це, зокрема, стосується надзвичайно цікавої проблеми вивчення обрядів, пов'язаних зі смертю, та слов'янських уявлень про загробний світ.

Пропонований текст «Слов'янської міфології» мало відрізняється від відомого за першодруком. Незмінною лишилась і структура книжки. Розширено розділи, що стосуються історіографії питання, пантеону дрібних богів, додано або змінено окремі невеликі фрагменти. Засаднича різниця полягає у включенні до видання наукового апарату – системи посторінкових посилань і бібліографії. Примітки укладено на основі авторських нотаток, уписаних Гейштором від руки безпосередньо в рукопис праці чи прикріплених до нього у вигляді карток. Часто ці нотатки обмежувалися скороченнями назв або прізвищами авторів і датами видання. Зі зрозумілих причин розшифрувати ці нотатки й ідентифікувати конкретні публікації, на які посилався А. Гейштор, не завжди було можливо. Ми, однак, намагались якнайкраще передати його первісний задум. Втручання видавця в текст обмежується виправленням одруків, пропусків та очевидних мовних помилок. Крім того, уніфіковано написання імен божеств, особових і географічних назв.

До книжки вміщено також раніше не друкovanі тексти про слов'янські дохристиянські вірування: доповідь, виголошену на конференції в Баранові-Сандомирськiм (5–7 жовтня 1995 р.), текст телевізійного виступу 1980 р. та розшифровку запису виступу на радіо на початку 1980-х рр. Ми прагнули таким чином продемонструвати розмаїття форм діяльності А. Гейштора на цьому дослідницькому полі, увиразнити роль, яку для нього відігравала популяризація знань про минуле і – last but not least – нагадати про професора як майстра живого слова.

# Розділ I

## Вступні зауваги



З'явши цю книжку до рук, читач зможе знайти в ній цілісну картину слов'янських релігійних уявлень у давній час та в добу Ранняго Середньовіччя, до прийняття слов'янами християнства й навіть пізніше, коли численними були випадки взаємонакладання старої та нової релігії. Співіснування традиційних і запозичених вірувань, злиття їх у єдиній культурі й суспільній свідомості розпочалося багато століть тому і триває зараз. Пускання вінків на воду й розпалювання вогнищ у ніч на Івана Купала, обряд довкола останнього колоска на полі, закликання дощу під час посухи – усе це стверджувало й виражало сакральне ставлення до явищ, що оточують людей і творяться ними. Збереження деяких із цих ритуалів у наш час і далі сприяє зміцненню традицій у колективній свідомості.

Загальною темою книжки є слов'янська релігія. Однак автор зосереджується передусім на висвітленні, безсумнівно, її найважливішого складника – міфології доби пізнього язичництва, сліди якої можна було спостерігати протягом тривалого часу після його занепаду. Завдяки міфології як найбільш значущому елементові релігії можемо зрозуміти систему уособлень, алегорій і символів, через які оприянювалося співвідношення людини й довкілля. Такі надзвичайно складні навіть для наших сучасників явища слов'янські та неслов'янські народи пояснювали в легендах і переказах. У цих засобах вираження й передавання колективної пам'яті на особливу увагу заслуговує міф, який відіграє виняткову роль у житті суспільства. «Ця життєво важлива складова частина людської культури не є звичайною казкою, це – створена людиною реальна сила; це не художній



образ чи розумовий конструкт, а документ первісної віри й моральної мудрості»<sup>8</sup>.

Термін «міф» має вузлове значення в історії релігій, хоча його використання характеризується дивовижним розмаїттям інтерпретацій і визначень. Антропологія, психоаналіз, соціологія, філологія і теологія зловживають цим словом. Його додаткові конотації є просто безмежними. Нова порівняльна міфологія намагається надати цьому термінові вужче, хоча й доволі гнучке, інструментальне тлумачення.

Міфи – це оповіді про богів або надприродних істот, котрі переказують окремі народи, етнічні групи, роди, щоб пояснити явища світу чи передати колективний або індивідуальний людський досвід. У властивих їм різноманітних формах міфи виражають загальні принципи певної культури. Поява світу та людського роду, перемога над силами зла, загадка смерті, значення й цінність жертв, діяння героїв – усі ці теми потребували осмислення у вигляді, відповідному рівневі розвитку суспільства. Міфи, пов'язані з релігійними ритуалами, часто несуть на собі відбиток віддалених у часі структур суспільного життя, хоч еволюція цих уявлень може супроводитися значними змінами у вербальній та обрядовій формі. Збагачення набору вірувань могло стати наслідком культурних запозичень, накладання великих етнічних груп із власними міфологічними традиціями одна на одну або наявності в якогось народу чи його жрецької верстви особливих здібностей до творення міфів<sup>9</sup>. Поряд із тим існує й таке явище, як занепад міфу, його деградація до рівня важко вгадуваної алюзії в народній казці, втрачання ним природного високого місця у релігійній свідомості через укорінення нової системи. Це відбувалося після поширення впливу зороастризму, а ще через двадцять сторіч – християнства.

Переносючи природний і суспільний лад у світ сакральних уявлень, міфи виражали хитку рівновагу і її порушення, надії та небезпеки колективних і особистих доль. Вони пояснювали їх діями надприродних істот, котрі мали власні

<sup>8</sup> Malinowski B. *Magic, Science and Religion*. – New York, 1955. – P. 101.

<sup>9</sup> *Lanson G. J. The Study of Mythology and Comparative Mythology // Myth in Indo-European Antiquity / Ed. by G. J. Lanson, C. S. Littleton, J. Puhvel. – Berkeley, 1974. – P. 1 n.*



імена, зовнішність і моральні принципи. Ці перекази доповнювалися певними магічними чи культовими приписами й відповідними ритуалами, спрямованими на збереження, відновлення або досягнення належного стану речей. Обряд і міф були двома нерозривними складниками пояснення реальності в категоріях освячених норм індивідуальної моралі та колективного співіснування, а також засобами вираження співвідношення людини і природи. Міфічне мислення є особливим різновидом мислення, яке для його творців і носіїв було настільки ж природним, наскільки наше мислення видається таким для нас. Воно формувало образ того, що оточувало людину або існувало всередині неї, образ, на основі якого людина створювала правила щоденної поведінки. Завдяки фантастиці й незвичайним асоціаціям у цих образах виявлялася поетична сила міфу, що діяла на людське буття і пізнання, охоплюючи, як і сучасний роман, реальні у своїй основі ситуації.

Запропоноване вище тлумачення поняття «міф» є ширшим за уявлення, яке потребувало б від слов'янської міфології літературного опрацювання оповідей про богів, зразок якого ми бачимо у грецьких та індійських переказах. Ці тексти укладено на базі розвиненої політеїстичної системи, власної високим культурам суспільств, що переживали певну стадію внутрішнього розшарування, після чого їх доволі рано було зафіксовано в письмовому вигляді. Комплекс таких повідомлень надзвичайно розвинений, тож його не можна порівнювати з туманною системою слов'янських вірувань, в основі яких лежав племінний побут. Еволюція останнього в нові форми суспільного життя та формування монархічних держав збіглися в часі з прийняттям християнства, яке, толеруючи традиційну культуру, рішуче протидіяло її вищим релігійним формам, зокрема міфології.

Не відмовляючись завчасно від реконструкції, яка показала б цілісну картину слов'янської релігії, розглянемо як великі, так і малі міфи, часто рудиментарні, що належать до кількох поглинутих ними структур. Їхні сліди нерідко помітні не в міфах як таких, а в обрядах. Але там, де існував обряд, завжди був міф. Обидва явища упорядковували людське життя. Саме завдяки коректнішому, ніж раніше, тлумаченню



ритуалів ми сподіваємося докладно розповісти про міфологію слов'ян.

У наших знаннях про давню та середньовічну слов'янську релігійну традицію безліч прогалин. Причина полягає в особливості писаних і археологічних джерел, з яких доводиться брати інформацію. Критика і гіперкритика дослідників ХІХ–ХХ ст. безжально це демонструє. Їхні праці, які й дотепер залишаються в науковому обігу, дають уявлення про слов'янську міфологію як густий ліс, з якого подеколи виходять на світло нечисленні великі боги. Імена останніх більш або менш чітко прочитуються в писемних джерелах. Дуже рідко віра в них фіксується в усіх слов'ян, частіше – в окремих племен. Поряд із головними божествами, котрі відповідають за світ і суспільство, перебувають істоти, що завідують худобою, полями, водоймами й лісами. Коли справа доходить до зведення всіх цих богів і духів у якийсь *корпус* релігійних уявлень, виникають труднощі, які на перший погляд здаються нездоланими. Історики, філологи й археологи спільно описують слов'янські релігійні уявлення ледь не від початку критичного дослідження цієї теми. Створений ними образ – це набір відмінних спостережень різної значущості й точності, які часто суперечать одне одному. Визначення етимології імені певного божества й інтерпретування його функцій відповідно до неї часто залишаються відокремленими від інших дослідницьких спроб, які варто було б зробити на тому самому джерельному матеріалі.

Упорядкування й доповнення образу слов'янського *sacrum*, незважаючи на всі труднощі, видається важливим. Це засвідчує низка синтетичних праць, опублікованих протягом останніх десятиріч. Частина з них – оглядові статті, здебільшого енциклопедичного характеру, котрі спираються на опрацьовану різною мірою наукову літературу<sup>10</sup>. Інша частина – це праці, що продовжують традиції філологічної критики, спрощуючи систему слов'янських релігійних уявлень<sup>11</sup>, або дослідження, в яких археологія та етнографія

<sup>10</sup> Gieysztor A. Mythologie slave // Mythologies des peuples lointains ou barbares. – Paris, 1963. – P. 82–147; *Id.* The Slavic Pantheon and New Comparative Mythology // Questiones Medii Aevi. – Vol. 1. – 1976. – P. 7–35; *Id.* Mitologia Słowian. – Warszawa, 1982.

<sup>11</sup> Łowmiański H. Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII). – Warszawa, 1979.



додають нові цеглини до будівлі знань, зведеної лінгвістами й релігієзнавцями попередніх поколінь <sup>12</sup>.

Імовірно, найважливішими здобутками у вивченні майже зниклих слідів слов'янських вірувань потрібно завдячувати новій порівняльній міфології та новим семіотико-структуралістським методам дослідження, котрі перебувають на межі між фольклористикою і мовознавством. Після всіх досягнень світового релігієзнавства, після праць Ж. Дюмезіля, який реконструював картину сакральних уявлень індоєвропейських народів, після всього, що зробила його наукова школа, ми вже не можемо дотримуватися правил давнього позитивістського опису збережених залишків знищеної цілості, що допускають тільки метод філологічної критики. Треба ввести релігію слов'янських племен до кола інтересів компаративістики нового типу, яка характеризується відкритістю до місцевих варіантів і здатністю враховувати історичний розвиток окремих народів.

Завдяки іншим науковцям, зокрема етнографам, культурним антропологам і дослідникам проблем семіотики, ми маємо змогу оцінити релігієзнавче значення народної культури, що тепер входить до зацікавлень істориків релігій <sup>13</sup>. Усіх, хто стикається із фольклором, вражає тривалість зберігання міфів, зашифрованих в обрядах, казках, прислів'ях, антропонімах і топонімах – хоч і дуже рідко серед слов'ян – у народному епосі. Без сумніву, тут існують нові можливості для пізнання слов'янських вірувань і релігійних практик. Усі випадки їхнього писемного документування можна зібрати в одному томі, причому шансів на поповнення такої збірки майже немає <sup>14</sup>. Натомість інтерпретація таких матеріалів, зокрема лінгвістична, і далі допомагає отримувати нові результати.

Відкритою залишається й можливість отримання нових знань про культові місця і предмети завдяки археологічним розкопкам. Та найперспективнішим на сьогодні джерелом

<sup>12</sup> Рыбаков Б. Язычество древних славян. – М., 1981.

<sup>13</sup> Schmitt J. C. Menschen, Tiere und Dämonen. Volkskunde und Geschichte // Saeculum. – Vol. 33. – 1982. – S. 335–348.

<sup>14</sup> Mansikka V. J. Die Religion der Ostslaven. – Band 1: Quellen. – Helsinki, 1922; Meyer C. H. Fontes historiae religionis slavicae (=Fontes historiae religionum. – Vol. 4). – Berolini, 1931.



із нашої теми є народна культура, цей досі живий чи принаймні не так давно помічений і описаний науковцями релікт суспільної свідомості. Фольклор – засіб передачі успадкованих уявлень і переконань, що повсякчас відроджуються та переосмислюються. Історикиві треба бути дуже обережним із таким матеріалом. Упродовж століть на ньому з'явилися численні нашарування. Картина давнього світогляду (за відсутності іншого означення називатимемо його традиційним), яку можна побачити з подібних джерел, часто лише гіпотетична<sup>15</sup>.

Ми хочемо виявити цей світогляд і зробити його видимим для інших. Аналогічні спроби розкрити народне бачення світу й людини здійснювали зарубіжні науковці у багатьох працях, присвячених племенам, розвиток яких було призупинено (так званим первісним). У книжках про слов'янську народну культуру, у дослідженнях польських учених, які розглядали структури землеробської обрядовості, загадки, котрі ставить перед нами фольклор, успішно розв'язуються за допомогою методів, запозичених у культурних антропологів. Ці спроби стали можливими завдяки багатому доробку в галузі описової та інтерпретаційної етнографії – існує низка праць зі славістики, зокрема видатний твір Казимежа Мошинського<sup>16</sup>. Хоча вивчення нашої теми з цієї нової перспективи ще не охопило всієї структури традиційного мислення, уже тепер можна скористатися деякими

<sup>15</sup> Про свою недовіру до етнографічного матеріалу заявляв, наприклад: *Unbegaun B. La religion des anciens Slaves // Mana: Introduction à l'histoire des religions. – Vol. 2: Les religions des l'Europe ancienne. – P. 390 n.* (щоправда, з можливістю використання повідомлень, що знаходять підтвердження в середньовічних текстах, а також переказів однакової тематики, зафіксованих у кількох віддалених слов'янських регіонах). Свіжий приклад такої позиції: *Łowmiański H. Religia Słowian... Інакше формулювання: Eliade M. History of Religions and Popular Culture // History of Religions. – 1980. – Vol. 20. – No. 1–2. – P. 1–26.*

<sup>16</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. – T. 1: Kultura materialna; T. 2, cz. 1–2: Kultura duchowa. – Warszawa, 1967–1968; Маринов Д. Живая старина. – [Б. м.], 1891; Zelenin D. Russische (Ostlawische) Volkskunde. – Berlin (Leipzig), 1927; Bogatyrev P. Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique. – Paris, 1929; Schneeweis E. Feste und Volksbräuche der Lausitzer Wenden. – Leipzig, 1931; Id. Serbokroatische Volkskunde. – В. 1: Volksglaube und Volksbrauch. – Berlin, 1961; Арnaudовъ М. Очерки по българския фолклоръ. – София, 1934; Haase F. Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven. – Breslau, 1939; Пронн В. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). – Л., 1963; Токарев С. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. – М.; Л., 1957; Gasparini E. El matriarchato slavo: Antropologia culturale dei protoslavi. – Firenze, 1973; Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 1978.*





спостереженнями. У межах нашої книжки вони можуть виявитися корисними для розуміння значення й форми міфу через зарахування окремих його складників до категорії найпростіших процесів у людській психіці, порівняння зі спадщиною сусідніх народів, віднаходження зв'язків з індоєвропейськими коренями, пошук інших субстратів і впливів та окреслення місця міфу в релігійному світогляді.

Тож про яку релігію слов'ян розповідається в нашій книжці? Чи йдеться про вірування, які ми бачимо з народної культури XIX–XX ст. на території, заселеній народами, котрі розмовляють слов'янськими мовами, народами, давній спадок яких частково втрачено, почасти збагачено завдяки впливові сусідів, а значною мірою змінено внаслідок впливу християнства? Звісно, і про традиційну культуру також, але лише остільки, оскільки вона є історичним джерелом, яке можна використати для пізнання доби, котру доречно назвати порогом християнізації, тобто останніх століть Раннього Середньовіччя. Слов'янський світ не становив якоїсь цілісності в часи формування великих і малих держав та прийняття християнства, не кажучи вже про Новий час і сьогодення<sup>17</sup>. Однак зв'язки всередині цієї культурної спільності в давній час і частково у Ранньому Середньовіччі підтверджує її найбільш надійний показник – мова. Цілком доведене науковцями відкриття праслов'янської мови дає підстави говорити про цю спільність не як про дослідницький постулат, а як про пізнану реальність. Такою самою є ситуація у студіях із германістики та кельтології. Важливим свідченням, що зайвий раз нагадує про існування цієї слов'янської (чи, точніше, праслов'янської) спільності, є етнонім \**Slověne* (від \**slovo*, тобто «ті, хто розмовляє зрозумілою мовою»)<sup>18</sup>.

Наше основне завдання полягатиме у висвітленні релігійних переконань, які з різним ступенем обґрунтованості за даними різних джерел можна залічити до тієї перехідної

<sup>17</sup> Dvornik F. *The Slavs in European History and Civilization*. – New Brunswick, 1962 [Український переклад: Дворнік Ф. *Слов'яни в європейській історії та цивілізації*. – К.: Дух і літера, 2000]; *Id.* *Gli slavi: storia e civiltà dalle origini al secolo XIII* / Ed. di M. S. Durica. – Padua, 1974; *Diels P.* *Die slawischen Völker*. – Wiesbaden, 1963.

<sup>18</sup> Див.: *Maher J. P.* *The Ethnonym of the Slavs – Common Slavic \*Slověne // The Journal of Indo-European Studies*. – 1974. – Vol. 2. – No. 2. – P. 143–155 (тут наведено аргументи на користь традиційної етимології зі \**slavo* на протипагу іншим – \**slava*, \**se* або \**swe*).



доби, коли від єдиного стовбура відокремилися й почали набувати власних рис спочатку дві, а потім три головні підгрупи слов'янських мов: східна, західна й південна. Під час дослідження ми виявимо, що слов'янська релігія перед прийняттям християнства не була цілісним статичним явищем, застиглим монолітом, походження якого сягає настільки давніх часів, що його неможливо датувати. Ясна річ, ця цілість була динамічною, пов'язаною із суспільством, яке протягом тисячоліть зазнавало етнічних і культурних змін. Такі трансформації залишали більш або менш помітні сліди на тому, що ми називаємо спадщиною слов'янського язичництва. Якщо подивитися на заселені слов'янами території після розірвання культурних зв'язків між ними, коли окремі слов'янські племена вже стали на шлях самостійного розвитку, цей висновок провисатиме в часі та просторі. Звертаючи увагу на можливість порівняно точного датування різних шарів культу, наприкінці нашого дослідження ми мусятимемо зробити ще один невеликий нарис. У ньому буде висунуто гіпотези щодо перебігу накладання одне на одного розглянутих вірувань. Враховуючи проблематичність питань слов'янського етногенезу, таке завдання особливо складне.

Наш задум передбачає залучення свідчень з-поза слов'янського ареалу, а також даних багатьох наукових дисциплін, що вивчають людину і суспільство. Він також потребує нетрадиційної форми викладу матеріалу. Подаючи отримані результати, ми мусятимемо більшою мірою, ніж у разі дослідження інших тем, висвітлювати шляхи, якими наука дійшла або хоча б може дійти пропонованих висновків. Крім того, студії зі слов'янської міфології становлять цікавий сюжет у галузі історії гуманітарних наук. Його розгляд здатний захопити читача не менше, ніж огляд міфів, що побутували серед слов'ян. Один дослідник висловився про це доволі песимістично: «Історія досліджень релігії слов'ян є історією розчарувань»<sup>19</sup>. У своїй книжці ми хочемо заперечити цю тезу, окресливши перспективи для подальших шукань.

<sup>19</sup> *Urbańczyk S. O rekonstrukcji religii pogańskich Słowian // Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach. – Kielce, 1968. – S. 35.*

## Розділ II

### Огляд історіографії\*



ивчення міфології має двохсотлітню традицію<sup>20</sup>, якій у багатьох країнах передувало захоплення старовиною та відродження грецьких і римських античних мотивів у європейській культурі<sup>21</sup>.

Основні наукові напрями, що сформувалися протягом XIX–XX ст.<sup>22</sup>, залежно від їхнього значення для досліджень релігії слов'ян можна репрезентувати так. Тривалим був простежуваний і сьогодні вплив на них натуралістичної школи, принципи якої базуються на романтичному культі природи. Вона вбачала в міфах віддзеркалення сил природи, небесних і атмосферних явищ (сонця, бурі, блискавки) та сил землі (родючість, водойми, гори). Цей напрям породив кілька теорій, які пов'язували виникнення релігійних переконань із якоюсь головною силою природи. Так, згідно із солярною теорією Макса Фрідріха Мюллера, причина появи релігії полягала у «виродженні мови», перенесенні до сфери абстрактного метафоричних виразів, котрі первісно позначали реальні явища природи<sup>23</sup>. Це саме стосувалося теорії

---

\* Автор не встиг завершити цей розділ. Пропоновану версію підготовлено на основі збережених фрагментів та окремих нотаток. Позначені зірочкою примітки додав науковий редактор.

<sup>20</sup> Загальне висвітлення теми: *Vries J. de. Forschungsgeschichte der Mythologie.* – München, 1961; *Margul T. Sto lat nauki o religiach świata.* – Warszawa, 1964; добірка текстів XIX–XX ст.: *Feldman B., Richardson R. D. The Rise of Modern Mythology, 1680–1860.* – Bloomington, IN, 1972.

<sup>21</sup> *Seznec J. La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance.* – London, 1939–1940.

<sup>22</sup> Синтетичний огляд: *Littleton C. S. The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil.* – 2<sup>nd</sup> ed. – Berkeley; Los Angeles, 1973. – P. 10; *Rivière J.-C. Georges Dumézil: à la découverte des Indo-Européens.* – Paris, 1979. – P. 7.

<sup>23</sup> *Müller F. M. Essai de mythologie compare.* – Paris, 1859; *Id. Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated on the Religions of India.* – London, 1878 та ін.



богів бурі Адальберта Куна <sup>24</sup>, місячної теорії Георга Гюсінга <sup>25</sup>, теорії вогню Йоганнеса Гертеля <sup>26</sup>, теорії тваринних алегорій Анджело де Губернатіса <sup>27</sup> та теорії духів лісів і полів Вільгельма Маннгардта <sup>28</sup>.

Результати досліджень, здійснених на широкому джерельному матеріалі, й досі на часі. Перші відкриття індоєвропейського (за тодішньою термінологією – індогерманського) порівняльного мовознавства стимулювали активне визначення етимології імен божеств, а також компаративні студії, що ґрунтувалися лише на здобутих у такий спосіб даних і не враховували навіть міфологічного контексту <sup>29</sup>. У цю добу було накопичено чимало матеріалу, зокрема індоіранського, а також свідчень з етнографії первісних племен <sup>30</sup>.

З-поміж інших вирізняються студії Александра Брюкнера, котрий кількома десятиліттями пізніше, а найбільше в 1912–1926 рр., із поемічним азартом заперечував наївні конструкції аматорів слов'янської старовини. Він використовував мовознавчий науковий інструментарій (щоправда, аж надто вільно з ним поводячись) для вивчення міфологічного матеріалу, зводячи останній до, на його думку, безсумнівних згадок про окремі явища <sup>31</sup>. А. Брюкнер неприхильно ставився до новішого фольклору й ігнорував сучасні йому дослідження в галузі порівняльного релігієзнавства <sup>32</sup>. Треба,

<sup>24</sup> Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: Ein Beitrag zur Vergleichenden Mythologie der indogermanen. – Berlin, 1859; *Id.* Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung. – Berlin, 1874.

<sup>25</sup> Hüsing G. Die Iranische Überlieferung und das arische System. – Leipzig, 1909.

<sup>26</sup> Hertel J. Die Arische Feuerlehre. – Bd. 1. – Leipzig, 1925.

<sup>27</sup> Gubernatis A. de. Zoological Mythology or the Legends of Animals. – London, 1872.

<sup>28</sup> Mannhardt W. Wald- und Feldkulte. – Bd. 1: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, mythologische Untersuchungen. – Berlin, 1875.

<sup>29</sup> Müller F. M. Lectures on the Science of Language delivered at the Royal Institution of Great Britain in April, May and June 1861. – London, 1861–1863 [Російський переклад: Мюллер М. Лекции по науке о языке, читанные в Королевском Британском институте в апреле, мае и июне 1861 г. – СПб., 1865].

<sup>30</sup> Mannhardt W. Letto-Preussische Götterlehre. – Riga, 1936.

<sup>31</sup> Brückner A. Wierzenia religijne i stosunki rodzinne (Розділ у статті-нарисі: Brückner A., Niederle L., Kadlec K. Początki kultury słowiańskiej // Encyklopedia Polskiej akademii umiejętności. – T. 4, cz. 2. – Kraków, 1912. – S. 149–187); *Id.* Mitologia słowiańska. – Kraków, 1918 [перевидання: Warszawa, 1980]; *Id.* Mythologische Thesen // Archiv für slavische Philologie. – Bd. 40. – 1925. – S. 1–21 [польський переклад Станіслава Урбаньчика: *Id.* Tezy mitologiczne // *Id.* Mitologia słowiańska i polska. – Warszawa, 1980. – S. 327–350]; *Id.* Słownik etymologiczny języka polskiego. – Kraków, 1926–1927 (далі – Brückner A. SEJP).

<sup>32</sup> Schmauss A. Zur altslawischen Religionsgeschichte // Saeculum. – Bd. 4. – 1953. – S. 206–230.



однак, визнати його заслуги у критиці доробку попередників. Подібні оцінки можна дати і праці Бориса-Оттокара Унбегауна<sup>33</sup>, котрий, не уникаючи гіперкритицизму, висвітлив для західного читача стан досліджень нашої проблематики, багато досягнень у якій було зроблено в роки Першої світової війни й безпосередньо перед нею завдяки вивченню давньоруської церковної літератури<sup>34</sup>.

Особливу позицію посідає Джеймс Фрезер, який у великій праці «Золота гілка» («The Golden Bough») <sup>35</sup> вийшов за межі натуралістичного переконання про сакралізацію сонця, бурі, блискавки та циклу сільськогосподарських робіт. Він розробив примітивістичну теорію генези релігійних вірувань із магічних заклинань первинної сили «мана», додавши до цього поняття табу й тотему<sup>36</sup>. У слов'янських країнах він також знайшов свого читача, хоча його вплив і не став надто помітним<sup>37</sup>.

Ентузіазмові, притаманному для неоромантичного напрямку європейської культури тієї доби, протиставилися представники позитивістської філології, які займалися вдосконаленням засобів праці (наприклад, словників), а пізніше власне написанням спеціальних монографій<sup>38</sup>.

Зміни в порівняльному релігієзнавстві відбувались одночасно з прогресом у дослідженнях з індоєвропейського мовознавства<sup>39</sup>, але істотнішим є його збіг у часі з поверненням

<sup>33</sup> *Unbegaun B.-O. La Religion des anciens slaves...*

<sup>34</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – Т. 1. – X., 1916; Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – М., 1913; Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь (=Записки историко-филологического факультета имп. Санкт-Петербургского университета. – Ч. CXVII). – СПб., 1914.

<sup>35</sup> *Frazer J. G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion.* – Vol. 1–7. – New York, 1922–1923 [Російський переклад: Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М. Рыклина. – М.: Политиздат, 1980].

<sup>36</sup> *Littleton C. S. The New Comparative Mythology.* – P. 10; *Rivière J.-C. Georges Dumézil.* – P. 7.

<sup>37</sup> *Klawe A. Totemizm, a pierwotne zjawiska religijne w Polsce: studia porównawcze.* – Warszawa, 1920; *Wawrzeńczycki M. Tabu u ludu naszego // Wisła.* – 1916/1917. – Т. XX. – S. 249–257.

<sup>38</sup> Див., наприклад: *Güntert H. Der arische Weltkonig und Heiland: bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indoiranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde.* – Halle, 1923.

<sup>39</sup> *Meillet A. La religion indo-européenne // Id. Linguistique historique et linguistique générale.* – Paris, 1921. – P. 322–324; *Schrader O. Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde: Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas.* 2 Aufl. – Berlin, 1917–1923.



соціологів до думки про визначальну роль життя суспільства у формуванні релігії. Еміль Дюркгейм і Марсель Мосс убачали в божественних істотах неминуче відображення колективних уявлень про найважливіші складники реалій суспільного й культурного життя, вважаючи неминучістю необхідною категорією для коректного уявлення про них <sup>40</sup>. З кола Дюркгейма походить Станіслав Чарновський, дослідження якого присвячено релігійній культурі кельтів <sup>41</sup>.

У наш час порівняльна міфологія характеризується бажанням перерости межі описового аналізу релігійних явищ і переконанням, згідно з яким людина створювала богів за власним образом і подобою <sup>42</sup>. Поряд із вузькотематичними працями про окремі міфи та етнічних богів нові дослідницькі течії зосереджуються на побудові моделей і структур, базованих на основних напрямках сучасних наук про людину.

Визначальну роль у цьому відіграють три позиції: віденська антропологічна школа; типологічний аналіз Мірчі Еліаде <sup>43</sup>, ґрунтований на концепції архетипів Карла Густава Юнга й адаптований для потреб релігієзнавства Карлом (Каролем) Керенї та Еріком Нойманном; соціологічна теорія, що знайшла розвиток передусім у працях Жоржа Дюмезіля <sup>44</sup>. У центрі уваги віденської школи, яка сформувалася навколо Вільгельма Шмідта, перебувала ідея про використання в порівняльній міфології результатів досліджень

<sup>40</sup> Mauss M. *Sociologie et anthropologie*. – Paris, 1950 (вибрані праці) [Польський переклад: *Mauss M. Sociologia i antropologia* / Thum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. – Warszawa, 1973]; *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. – Paris, 1912–1925 [Український переклад: *Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії*. – К.: Юніверс, 2002].

<sup>41</sup> *Czarnowski S. Dzieła*. – Т. 3: *Studia z dziejów kultury celtyckiej. Studia z dziejów religii*; Т. 4: *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk, bohater narodowy Irlandii*. – Warszawa, 1956.

<sup>42</sup> *Polomé E. C. The Indo-European Component in Germanic Religion // Myth and Law among the Indo-Europeans* / Ed. by J. Puhvel. – Berkeley; Los Angeles; London, 1970. – P. 55–82 (Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology. – Vol. 1).

<sup>43</sup> Див., зокрема: *Eliade M. Traité d'histoire des religions*. – Paris, 1964 [Російський переклад: *Элиаде М. Трактат по истории религий: В 2 т.* / Пер. А. Васильева. – СПб.: Алетейя, 1999–2000]; *Id. Histoire des croyances et des idées religieuses*. – Vol. 1–2. – Paris, 1976–1978 [Російський переклад: *Элиаде М. История веры и религиозных идей: В 2 т.* – М.: Академ. проект, 2009].

<sup>44</sup> *Jung C. G., Kerényi K. Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind. Das göttliche Mädchen*. – Amsterdam; Leipzig, 1941 та ін.



екзотичних культур<sup>45</sup>. У них, на думку засновника цієї течії, мали зберегтися елементи первісного монотеїзму<sup>46</sup>. У деяких спробах створити синтетичну картину слов'янської релігії свідчення Прокопія Кесарійського про творця блискавок (III, 14, 22)<sup>47</sup> та повідомлення Гельмольда про верховного бога<sup>48</sup> використовувалися, щоб узгодити натуралістичні позиції з монотеїстичним постулатом віденської школи.

### Польські дослідження слов'янської міфології \*

Перш ніж сформувались уявлення про слов'янську міфологію як місцевий відповідник вірувань про античних богів, потреби у знаннях про давнє минуле польських земель і засоби задоволення їх були іншими. Написанням найдавніших історичних хронік займався духівництво, представники якого мовчали про богів, але голосно казали про династичних героїв. Стараннями Галла Аноніма у другому десятилітті XII ст. було зафіксовано династичну традицію про перших гнєзненських князів, у якій перелік історичних осіб доповнено легендарними, а також додано елементи, запозичені як із місцевих, так і з зарубіжних переказів. Ще більшою мірою, ніж цей хроніст, такий спосіб поводження з передісторією розвинув єпископ Вікентій Кадлубек. На межі XII–XIII ст. він представив інший, неполянський, список імен

<sup>45</sup> Серед інших: Dumézil G. La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques. – 2<sup>nd</sup> ed. – Paris, 1974; *Id.* Les dieux souverains des Indo-Européens. – Paris, 1977. Загальна інформація про всі названі течії: Polomé E. C. The Indo-European Component...

<sup>46</sup> Schmidt P. W. Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. – Bd. 1–12. – Münster; Wien, 1926–1955.

<sup>47</sup> Procopii Caesariensis. De bello Gothico / Ed. W. Haury // Procopii Caesariensis. Opera omnia. – Vol. II. – Leipzig, 1905 [Російський переклад: Прокопій из Кесарии. Война с готами / Пер. С. Кондратьева. – М.: Изд-во АН СССР, 1950 (згадане місце: с. 297)].

<sup>48</sup> Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum / Ed. B. Schmeidler (= Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. – Bd. 32). – Hannoverae, 1937 [Російський переклад: Гельмольд. Славянская хроника / Пер. Л. Разумовской. – М.: Изд-во АН СССР, 1963].

\* Автор підготував цей підрозділ як окрему працю. Імовірно, він планував зробити за нею доповідь або видати її як самостійну публікацію. Додаючи цей текст до рукопису «Слов'янської міфології», А. Гейштор, напевно, мав намір переробити його і включити до книжки. Однак зробити цього він не встиг, тому ми вирішили подати підрозділ у цілісному вигляді, без скорочень.



і пояснень, локалізований в околицях Кракова. Не забуваймо, що давньоримська міфологія також тривалий час побутувала без систематизації вірувань у богів, а основний зміст індоєвропейського міфологічного матеріалу передавався у вигляді переказів про легендарних політичних діячів Міста. Цей підтекст творів Галла Аноніма та єпископа Вікентія нещодавно став предметом дослідницьких спроб<sup>49</sup>. Перші кроки студій у цій царині засвідчують, що місцеві архаїчні сюжети (селянське походження одного із засновників династії, ковальсько-реміснича майстерність іншого тощо), імовірно, є частиною спільного європейського спадку міфологічних уявлень, з якого ці та інші мотиви було засвоєно колективною свідомістю у X–XI ст., під час формування місцевого династичного етосу.

До викладу давньої історії Польщі повідомлення про язичницьких богів першим увів Ян Длугош у третій чверті XV ст. Цьому сприяло властиве йому протогуманістичне відчуття серйозної лакуни у знаннях про минуле країни. Його спроба подекуди мала компаративістський чи структуралістський характер. Окремі засвідчені в церковних текстах назви, які Я. Длугош вважав міфологічними, він спробував порівняти з римськими богами: Єшу (Yesza) – з Юпітером, Ладу (Lyada) – з Марсом, Дидилії (Dzydzilelya) – з Венерою, Нії (Nya) – з Плутоном, Деванни (Dzewana) – з Діаною, Маржанни/Марени (Marzuana) – з Церерою<sup>50</sup>. Імена Лади та Єші він узяв із рефренів у народних піснях, а не з міфології, однак інші наведені хроністом назви містять крихту правди про релігійні уявлення. Про це свідчать паралелі Марена/Морена (лялька, яку напровесні топлять у воді) та Дудуля/Додоля (божество, імовірно споріднене з Перуном). Продовжувачі Длугоша додали до його переліку ще кілька демонологічних назв, наприклад «Похвіст». Крім того, вони не змогли утриматися від спокуси відшукати відповідник

<sup>49</sup> Pearson R. Some Aspects of Social Mobility in Early Historic Indo-European Society // The Journal of Indo-European Studies. – 1973. – Vol. 1. – No. 2. – P. 155–161; Banaszkiwicz J. Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośrednio-wiecznymi tradycjami dynastycznymi. – Warszawa, 1986.

<sup>50</sup> Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. – Lib. I–II. – Varsoviae, 1964.





Касторові й Поллуксу в образах Леля і Полеля<sup>51</sup> (друге з цих імен, напевно, є звичайною редуплікацією першого, а от назва «Лель» трапляється у віруваннях різних регіонів слов'янського ареалу).

Длугошів канон довго побутував в історіографії. Водночас спостерігалися спроби доповнити знання про слов'янські вірування засобами археології. Письменник і науковець Ян Потоцький, який, за словами Міцкевича, «виніс науку з літературного кабінету на свіже повітря», під час подорожі до полабських земель повірив в автентичність так званих підробок із Прільвіца. Ці фігури, у яких убачали зображення слов'янських богів, виготовив талановитий аматор старовини, який до того ж наніс на їхню поверхню вигадані ним слов'янські руни<sup>52</sup>. Вавжинець Суroveцький уклав загалом реалістичну програму досліджень (передусім археологічних), які могли б кинути світло на поховальні обряди. Важливе значення мала його просвітницька позиція щодо зміни ставлення до культур: «На справедливий осуд заслуговують ті, хто в релігіях, богах та ритуалах первісних народів бачить лише казку, божевілля або просто щось огидне»<sup>53</sup>. Він став на правильний шлях, намагаючись збагатити знання про релігію слов'ян за допомогою повідомлення Прокопія Кесарійського про «бога – творця блискавок». У тому ж таки варшавському середовищі Пйотр Айгнер звернув увагу на самотутню дерев'яну архітектуру слов'янських храмів, про яку він знав із на той час уже опублікованих текстів XI–XII ст., що стосувалися Полаб'я і Помор'я<sup>54</sup>. Зростало загальне зацікавлення матеріальними залишками духовної культури минулого<sup>55</sup>. Однією з перших розвідок на цю тему стала

<sup>51</sup> *Maciej z Miechowa. Chronica Polonorum.* – Cracoviae, 1521. – Lib. 2, cap. 21–22.

<sup>52</sup> *Potocki J. Voyage dans quelques de la Basse Saxe pour la Recherche des antiquités Slaves ou Vends.* – Hambourg, 1795.

<sup>53</sup> *Surowiecki W. Obraz dzieła o początkach, obyczajach, religii dawnych Słowian.* – Warszawa, 1807; *Id. Śledzenie początku narodów słowiańskich.* – Warszawa, 1824 [Репринт: Wrocław, 1964].

<sup>54</sup> *Aigner P. Rozprawa o świątyniach u Starożytnych i Słowiańskich.* – Warszawa, 1808.

<sup>55</sup> *Abramowicz A. Wiek archeologii. Problemy polskiej archeologii dziewiętnastowiecznej.* – Warszawa, 1968; *Id. Podróżnicy po przeszłości. Szkice z dziejów archeologii.* – Łódź, 1970; *Id. Dalecy i bliscy. Szkice z dziejów archeologii.* – Łódź, 1974; *Id. Urny i ceramika.* – Łódź, 1979; *Gąssowski J. Z dziejów polskiej archeologii.* – Warszawa, 1970.



праця Кшиштофа Вєсьоловського про релігійні пам'ятки первісних слов'ян<sup>56</sup>. Саме з цієї течії походить озвучений у Кракові 1820 р. задум насипати на могилі Костюшка курган, щоб «досягти простоти перших століть нашої Вітчизни», тобто керуватися зразком могил Ванди і Крака<sup>57</sup>.

Навернення до слов'янської язичницької старовини з гострим осудженням християнства, зокрема західного, котре спричинило її забуття, знайшло пристрасного речника й шукача слідів зниклого минулого у Зоряні Долензі-Ходаковському<sup>58</sup>. Доволі рано було зроблено перші спроби поєднати аналіз писемних джерел, присвячених західним слов'янам (особливо повідомлень Длугоша про Польщу), з вивченням знахідок, видобутих із землі. У тогочасній періодиці вміщувалися численні дрібні нотатки й порівняння повідомлень на тему міфології. Серця авторів таких текстів стискалися від жалю через те, що «жоден з ідолів, потоплених Мечиславом, досі не виринув на поверхню» («Przyjacieli Ludu», 1837). З ініціативи Едварда Рачинського 1842 р. в Гнезні було проведено масштабні розшуки цих потоплених ідолів, які, однак, не увінчались успіхом. Пристрасті, що зродили це прагнення пізнати суспільство первісної Польщі і які так яскраво відобразились у творах Йоахіма Лелевеля, можна схарактеризувати словами Едуарда Дембовського, сказаними 1843 р.: «Народ іще не забув язичництва, воно й досі є здоровим і повносилим, бо ж донині зберігаються залишки демократичних ідей».

<sup>56</sup> Wiesiotołowski K. O starożytnościach religijnych pierwszych mieszkańców Polski, tudzież emigracji tego Narodu i Hunów do Europy. – Warszawa, 1816.

<sup>57</sup> На російському матеріалі історію вивчення нашої теми розпочинає міфологічний розділ В. Татищева (1685–1750) у праці: Татищев В. Н. История российской, с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором Василием Никитичем Татищевым. – Т. 1–5. – М., 1768–1848 [Татищев В. Н. История российской в семи томах / Ред. А. И. Андреев, С. Н. Вальк, М. Н. Тихомиров. – М.; Л., 1962–1968] (див.: Znaenko M. T. The Gods of the Ancient Slavs: Tatiščev and the Beginnings of Slavic Mythology. – Columbus, OH, 1980), а також книжки А. С. Кайсарова: Kaisarov A. Versuch einer slavischen Mythologie in alphabetischer Ordnung. – Göttingen, 1804 (російські переклади 1807 і 1810 рр.) і Г. Г. Глінки: Глинка Г. Древняя религия славян. – Митава, 1804. Інтерес до слов'янського населення над Лабою та Одрою виявився вже наприкінці XVIII ст.: Steinbrück I. I. Vom Götzendienste in Pommern und Rügen. – Stettin, 1792; Pannach S. T. Reliquien der Feld-, Wasser- und Hausgötter unter den Wenden // Lausizische monatsschrift. – 1797. – S. 741–759.

<sup>58</sup> Dołęga-Chodakowski Z. (Czarnocki A.). O Słowianszczyźnie przedchrześcijańskiej. – Krzemieniec, 1818.



Утім справжнє визначне археологічне відкриття цієї доби залишилось унікальним. Ним став кам'яний ідол, знайдений у Збручі 1848 р. Через три роки його привезли до Кракова й дали ім'я Святовита, або Святовида. Він зумовив цілу зливу публікацій, що не вщухає дотепер. У присвячених знахідці працях траплялись як сумніви в її автентичності (завдяки прогресу лабораторних досліджень справжність ідола в наш час уже доведена), так і різноманітні багаті інтерпретації. Цій заслуженій славі заздрили романтики із середовища патріотів Великопольщі, які 1855 р. «відкрили» фальшивий камінь із зображенням на ньому бога Провета рунічними написами. Опісля було зроблено ще одне аналогічне «відкриття». Ці знахідки отримали назву мікожинських (мікоржинських) каменів. Лелевель попереджав сучасників, щоб вони «не піймалися на якийсь трюк новочасного чи давнього жартівника». Дискусія щодо автентичності цих артефактів тривала протягом десятиріч. «Ідолопоклонницький культ слов'ян і Польщі» Лелевеля становив скромний корпус помилкових висновків і поспішних інтерпретацій, пов'язаних із цією історією<sup>59</sup>.

Краківський ерудит Ігнацій Польковський слушно ввів до римованої «Археологічної розмови» (1864) таке застереження: «Неначе моряк посеред мілини, / Бійся застрягнути у трясовині слов'янщини». Міцкевич з ідейних причин протистояв слов'янофільству у трактуванні найдавнішої історії слов'ян. Уже в 1860-х рр. критицизм нового типу поставив під питання археологічні аргументи на користь знань про слов'янську релігію. Деяко пізніше такого самого удару було завдано й наївній вірі в тексти. Остаточне заперечення справжності мікожинських каменів, основну роль у якому відіграв Кароль Естрейхер<sup>60</sup>, стало поховальним подзвоном для уявлення про високоорганізований язичницький культ як загальнонародне явище. Таким чином позитивізм неначе нагадував собі вислів видатного чеського дослідника, засновника історичної славістики Йозефа Добровського: «У галузі слов'янських старожитностей ніщо не потребує настільки

<sup>59</sup> *Lelewel J. Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski. – Poznań, 1857; Id. Bałwochwalstwo słowiańskie. – Poznań, 1853.*

<sup>60</sup> *Estreicher K. Kalendarz ilustrowany na rok 1873.*



критичного перегляду та уточнень, як міфологія»<sup>61</sup>. Однак і в Польщі, і в інших слов'янських країнах, захоплених творенням національної свідомості, високо (іноді надміру) цінували кожен уламок минулого, брак історичної інформації компенсувався безкритичною довірою до текстів і етнографічних записів. Із середини ХІХ ст. з'являються численні публікації з міфології чеських та російських авторів, які значною мірою вплинули й на польську літературу цієї тематики, а саме Павла Йозефа Шафарика<sup>62</sup>, Олександра Фамінцина<sup>63</sup>, Олександра Афанасьєва<sup>64</sup>, а в нас – Вільгельма Богуславського<sup>65</sup> та кількох менш вдалих популяризаторів. Формувалося нове бачення слов'янської релігії, котре варто було перевірити за допомогою нових методів філологічної критики.

Ці методи виникли в лінгвістиці останньої чверті ХІХ ст. завдяки діяльності таких науковців, як Франц Міклошич, Ватрослав Ягич та інші, після чого їх почасти було застосовано в порівняльному релігієзнавстві. Образ давніх слов'янських вірувань обмежувався дуже скромними рамками, котрі відтоді мали відігравати визначальну роль під час докладного аналізу філологічних текстів і міфологічних назв. Чеський дослідник Любор Нідерле підсумовував тодішній стан справ, виражаючи певний жаль та спротив відмові від багатьох вигадок<sup>66</sup>. Однак останнього удару спадщині романтизму завдав Александр Брюкнер, результати півстолітніх досліджень якого було зібрано в «Слов'янській міфології» та «Польській міфології». Ці його праці вирізняються полемічним запалом і віртуозністю етимологій. Проте обидві риси одночасно спричиняють і слабкість названих книжок, яка ще більше завдячує скептичній (навіть песимістичній) позиції

<sup>61</sup> Цит. за: *Brückner A. Mitologia słowiańska...* – S. 3.

<sup>62</sup> *Šafárik P. J. Slovanské starožitnosti.* – Praha, 1863 [Російський переклад: *Шафарик П. Славянские древности: В 2 т. / Пер. О. Бодянского.* – М.: В Университетской типографии, 1847].

<sup>63</sup> *Фаминцын А. С. Божества древних славян.* – СПб., 1884.

<sup>64</sup> *Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов.* – Т. 1–3. – М., 1865–1869.

<sup>65</sup> *Bogusławski W. Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do poł. XIII w.* – Т. II. – Poznań, 1889 [Репринт: *Poznań, 2005*]. – S. 710–862.

<sup>66</sup> *Niederle L. Život starých Slovanů. Základy kulturních starožitností slovanských.* – Díl 2. – Sv. 1. – Praha, 1916.



філолога, котрий без ентузіазму ставився до всього, що виходило за межі його професії, і проявляв наперед визначену неприхильність до проблем, породжених іншими галузями, зокрема компаративістикою. Щоправда, тогочасні дослідники включно з Ягичем поставилися до його праць із деякими застереженнями. Утім вплив Брюкнера можна помітити навіть у наш час.

Науковим досягненням надзвичайної значущості стали критичні етнографічні публікації, присвячені пережиткам дохристиянських елементів у народній культурі слов'ян. На перше місце можна поставити блискучу працю Казимежа Мошинського<sup>67</sup>, який розширює наші знання предмета за допомогою перевірених даних і методів. Порівняння текстів Вільйо Йоганнеса Мансікки<sup>68</sup>, Карла Генріха Майера<sup>69</sup> та Миколи Гальковського<sup>70</sup> удоступнили окремі етнографічні записи, які було розпорошено між багатьма виданнями. Праці Станіслава Урбаньчика<sup>71</sup> запропонували ґрунтовний виклад ігнорованих доти культів і обрядів, пов'язаних із демонічними істотами. «Словник слов'янських старожитностей» містив багато статей названого й інших авторів, у яких було представлено найновіші дані (зокрема археологічні) про цей предмет<sup>72</sup>. Після багаторічного застою наприкінці 1960-х рр. археологи почали робити знахідки культових місць і предметів як у Польщі (Вітольд Генсель, Владислав Філіповяк, Владзимеж Шафранський та ін.), так і в сусідніх країнах (Йоахім Германн, Борис Рибаків тощо).

Цей прогрес зродив оптимістичні настрої щодо розширення джерельної бази і перспектив висвітлення слов'янської міфологічної системи. Їхнім виразником став Б. Рибаків<sup>73</sup> – автор широкої картини дослов'янських і слов'янських вірувань;

<sup>67</sup> *Moszyński K.* Kultura ludowa...

<sup>68</sup> *Mansikka V. J.* Die Religion...

<sup>69</sup> *Meyer C. H.* Fontes...

<sup>70</sup> *Гальковский Н. М.* Борьба христианства...

<sup>71</sup> *Urbańczyk S.* Religia pogańskich Słowian. – Kraków, 1947 та ін. [Див. його збірку праць: *Dawni Słowianie: Wiara i kult.* – Wrocław; Warszawa; Kraków, 1991].

<sup>72</sup> *Słownik starożytności słowiańskich.* – Т. 1–7. – Wrocław; Warszawa; Kraków, 1961–1982.

<sup>73</sup> *Рыбаков Б.* Язычество...



грунтованої передусім на екстенсивній інтерпретації археологічних артефактів. Такі спроби спричинюють недовіру серед частини мовознавців та істориків. Генрик Ловмянський у своєму дослідженні слов'янської релігії та її занепаду переважно спирається на писемні джерела, висуваючи гіпотезу про формування політеїзму лише в Ранньому Середньовіччі у зв'язку з розвитком державного ладу<sup>74</sup>.

Інакше намагаються ставитися до релігії, особливо до міфів і обрядів, дослідники, пов'язані з новою порівняльною міфологією (Мірча Еліаде, Жорж Дюмезіль). Еміль Бенвеніст, Роман Якобсон, В'ячеслав Іванов та Володимир Топоров, а в Польщі Александр Гейштор, Герард Лябуда і Яцек Банашкевич зробили спробу розмістити свідчення з міфології в межах структури уявлень про суспільство та відповідних міфічних проєкцій, характерних для індоєвропейських народів. Вони прагнуть, щоб історія досліджень над релігією слов'ян більше не була «історією розчарувань», а відкривала нові перспективи розвитку науки.

<sup>74</sup> *Lowmiański H. Religia Słowian...*

## Розділ III

# Слов'янський пантеон у світлі нової порівняльної міфології



имало дослідників релігійного минулого слов'ян висловлювали сумніви щодо наявності в них сформованого пантеону у вигляді організованого комплексу вірувань, пов'язаних з окремими богами та центральними міфами. Вони вважали, що така політеїстична організація поглядів є порівняно пізнім явищем, натомість основною площиною слов'янських релігійних переконань була демонологія, тобто світ нижчої порядку, заселений духами померлих і природи <sup>75</sup>. Відносність хронологічних меж у цьому випадку абсолютно зрозуміла. Ми раз у раз стикаємося зі складнощами в датуванні якогось набутого явища або зміни. Однак ранньосередньовічні слов'яни цілком уявляли існування поряд із демонами головних і другорядних богів. Це підтверджують численні свідчення, які заслуговують на особливу увагу. Питання в тому, наскільки далеко вони сягають углиб віків, до якого генетичного рівня слов'янської культури належать, чи можна за допомогою їх розкрити слов'янське уявлення про світобудову.

### 1. Індоевропейська модель людини та богів

У 1920-х рр. хорватський науковець, співзасновник історичної й мовознавчої славістики Ватрослав Ягич був готовий пожертвувати всіма виданими на той час дослідженнями про слов'янську міфологію заради бодай кількох нових автентичних писемних джерел, присвячених цій темі <sup>76</sup>.

Відтоді не вдалося відкрити жодного писемного свідчення. Утім наші знання про слов'янський релігійний фольклор

<sup>75</sup> Wienecke E. Untersuchungen zur Religion der Westslawen. – Leipzig, 1940.

<sup>76</sup> Jagić V. Zur slavischen Mythologie // ASP. – Bd. 37. – 1920. – S. 492.



розширилися. Завдяки археологічним розкопкам було виявлено залишки споруд (капищ) і творів образотворчого мистецтва, що їх давні слов'яни використовували в релігійних цілях.

Крім того, ми не поділяємо готовності Ягича з легкістю відкинути внесок дослідників у вивчення збережених решток слов'янського релігійного життя. Критичні зусилля науковців Ягичевого покоління – чеха Любора Нідерле (1916), поляка Александра Брюкнера (1918, 1924) і росіянина Миколи Гальковського (1913, 1916) – прибрали з виднокола доробок різноманітних аматорів старовини, починаючи з Длугоша XV ст. у Польщі, але передусім – романтиків перших двох третин XIX ст. Навіть період своєрідної дослідницької стагнації, що відзначився висуванням мовознавцями різних сумнівних етимологічних конструкцій щодо імен слов'янських богів, сприяв накопиченню численних нових цеглинок, які потребували конструктивного поштовху, щоб скластись у щось цілісне. Такої ролі не змогли відіграти несміливі й непослідовні спроби застосувати до слов'янського язичництва натуралістичну теорію генези міфів, які нібито були звичайним відображенням явищ природи. Інші теоретичні пропозиції (крім анімістичних, пов'язаних із культом предків) тривалий час залишалися невідомими.

Натомість ознакою доброго тону в науці вважали ізоляцію будь-якого досліджуваного міфологічного явища від інших, наведення вичерпного – власне, вельми стислого – переліку всіх згадок про кожного з богів у давніх та середньовічних писемних пам'ятках, їх філологічно-історичну інтерпретацію і заперечення ієрархічного порядку богів, окремий розгляд кожного локального культу, без порівняння з іншими, а також оцінку релігій полабських і поморських слов'ян як виняткового явища у загалом збідненій картині слов'янського язичництва. Ішлося навіть про заперечення існування у слов'ян релігійних уявлень, вищих за демонологію, оскільки й саме поняття бога вони нібито сформували під впливом контактів із християнами. Це поєднувалося зі скептичним ставленням до фольклору як джерела для вивчення міфології та небажанням здійснювати широкі порівняння з позаслов'янським матеріалом.

Нові дослідницькі напрями сформувалися в галузях, не пов'язаних зі славістикою. Вивчення міфологічних систем





інших народів кинуло світло на їхні «сни наяву» (так схарактеризував міфи Поль Рікер) – мови, які є кодом, що дає ключ до питомих релігійних уявлень певної групи, а також властивих цій групі суспільних мотивацій. Серед кількох наукових течій, котрі заслуговують на увагу під час обговорення закономірностей та особливостей слов'янської релігійної картини світу й людини в ньому, на перше місце поставимо міфологію, а точніше – порівняльний метод вивчення міфів.

Після серії триумфів на початку другої половини XIX ст. компаративний метод, використовуваний у широких за тематикою дослідженнях передусім у вигляді зіставлення назв божеств у багатьох мовах, зазнав серйозної критики позитивістів. Це спричинило майже цілковиту відмову від нього. Його відродження було можливим лише в разі зміни цілей і засобів. Поява нової порівняльної міфології стала наслідком досягнень сучасного мовознавства та етносоціології. У плеяді прізвищ науковців, які зробили свій внесок у її розвиток, варто назвати двох представників відмінних позицій.

Першим є Мірча Еліаде (1907–1986). Охопивши величезний масив явищ, властивих багатьом народам на кількох континентах, він упорядкував міфологічну систему за допомогою структуралістських (але не функціоналістських) категорій релігійного мислення. На його думку, міфи відповідають не так за передачу життєвого і психічного досвіду, як за задоволення основних потреб людини, знерухомлення часу, надання сенсу життю і смерті, «втечу від історії через символи, ритуали й архетипи» завдяки постійному зверненню до міфічного часу (*illud tempus*). У такому баченні міфи виконують локальні (зелена гілочка дерева навесні) й архетипні (світова вісь, мати Земля, простір і час, що набувають космічних масштабів) функції. Посилаючись на Карла Густава Юнга <sup>77</sup>, Еліаде схиляється до приписування архетипам визначальної ролі у формуванні людської свідомості, а символам – ролі регулятора свідомості, здатного вийти за її межі (*transconscious* як трансценденція) <sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Jung C. G., *Kerényi K. Einführung...*

<sup>78</sup> Dudley G. *Religion on Trial – Mircea Eliade and His Critics*. – Philadelphia, 1977. – P. 3: «The hard approach is the empiricist, or data-bound, school of thought; the soft approach relies on the intuition in religious phenomena» («Жорсткий підхід – це цілком емпірична, базована лише на фактичних даних дослідницька школа; м'який підхід у вивченні релігії спирається на інтуїцію»). У працях Еліаде ці два підходи поєднано.



Друга постать – Жорж Дюмезіль (1898–1986), погляди якого для істориків ближчі, оскільки він обмежує предмет дослідження індоєвропейським матеріалом, тобто спільнотами, що перебувають на зіставному рівні історичного розвитку. В основі його концепції – підтримувана істориками теза, згідно з якою міф становить інтерпретацію картини світу, у якій відображаються властиві певній групі погляди й поведінкові моделі.

Ми не можемо і не маємо наміру висвітлювати обидві концепції повною мірою. Деякими спостереженнями, зробленими відповідно до поглядів Мірчі Еліаде, будемо послуговуватися, реконструюючи сутність слов'янських міфів<sup>79</sup>. Однак потрібно дати читачеві можливість ознайомитися з основними тезами прихильників другої точки зору<sup>80</sup>. Жорж Дюмезіль став засновником наукової школи, представники якої вивчали ті індоєвропейські системи, що перебували поза колом його інтересів. Завдяки Емілю Бенвеністу, котрий зробив внесок у формування поглядів самого Дюмезіля, завдяки Стігові Вікандеру, Яну де Фрісу й іншим дослідникам маємо приклади застосування ідей Дюмезіля під час розгляду ведичної (тобто давньоіндійської)<sup>81</sup>, іранської<sup>82</sup>, італійської (зокрема давньоримської)<sup>83</sup>, германської<sup>84</sup>, кельт-

<sup>79</sup> Eliade M. *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*. – New York, 1959 [Російський переклад: *Элиаде М. Миф о вечном возвращении* / Пер. с фр. Е. Морозовой, Е. Мурашкинцевой. – СПб.: Алетейя, 1998]; *Id. Traite d'Histoire...; Id. Shamanism: Archaic Technics of Ecstasy*. – Princeton, 1972 [Російський переклад: *Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза*. – К.: София, 2000]; *Id. Histoire des Croyances...*

<sup>80</sup> Littleton C. S. *The New Comparative Mythology...* – P. 23 n.; *Id. Georges Dumézil and the Rebirth of the Genetic Model: An Anthropological Appreciation // Myth in Indo-European Antiquity* / Ed. by G. J. Larson, C. S. Littleton, J. Puhvel. – Berkeley, CA, 1974. – P. 169–177; *Wikander S. Epopée et mythologie: Examen critique de récentes publications de Georges Dumézil // RHR*. – Vol. CLXXXV. – 1974. – P. 3–8.

<sup>81</sup> Gonda J. *Die Religionen Indiens*. – Bd. 1: Veda und älterer Hinduismus. – Stuttgart, 1960 (із заувагами); *Polomé E. The Indo-European component...* – P. 55 n.; *Larson G. J. The Study of Mythology...*; *Dubuisson D. L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande // RHR*. – Vol. CXCIII. – 1978. – No. 2. – P. 153–164; *Id. Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions // Annales ESC*. – Vol. 33. – 1978. – No. 1. – P. 21–34.

<sup>82</sup> *Windegren S. Die Religionen Irans*. – Stuttgart, 1965.

<sup>83</sup> *Dumézil G. La Religion romain...*

<sup>84</sup> *Wikander S. Germanische und indo-iranische Eschatologie*. – Bd. 2. – Kairos, 1960. – S. 83–88; *Haugen E. The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil // To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday*. – The Hague, 1967. – Vol. 2. – P. 855–868. Г. Ловмянський виступив проти ідеї про питомість політеїзму для германців: *Łowmiański H. Rodzime i obce element w religii Germanów według danych Tacyty // Cultus et cognitio: Studia z dziejów średniowiecznej kultury*. – Warszawa, 1976. – S. 353–363.



ської<sup>85</sup>, скіфської, хетської<sup>86</sup> та балтійської релігійних систем. Є й інші спроби використання його концепцій<sup>87</sup>. З 1973 р. цей дослідницький напрям активно розвиває коло журналу «The Journal of Indo-European Studies» із центром у США.

Які основні погляди цієї наукової школи? Предметом студій Дюмезіля стали релігійні уявлення індоєвропейських народів, котрі він розглядав і порівнював як питомі ідеологічні структури, пізнавані завдяки мовній спорідненості досліджуваних спільнот<sup>88</sup>. Дюмезіль стверджував: «Кожна теологічна чи міфологічна система має певне значення, допомагаючи суспільству, яке її сповідує, зрозуміти і прийняти себе, пишатися власним минулим, без страху дивитися на сьогодення та майбутнє». З огляду на це можна було погодитися, що «існування індоєвропейської мовної спільноті передбачає наявність у її представників спільної ідеології. Ми маємо змогу дослідити її, застосовуючи порівняльний метод»<sup>89</sup>.

Творець порівняльного релігієзнавства виокремив ряд ознак, які він приписував індоєвропейським народам. Найважливішим Дюмезіль уважав принцип класифікації суспільних явищ, що, на його думку, виявлявся у колективній свідомості індоєвропейців. Народи, які розмовляють мовами цієї сім'ї, розглядали свою спільноту як питому організаційну модель, сформовану трьома основними функціями її окремих членів.

Першою з них є здійснення верховної влади у двох її формах – правовій і магічно-релігійній. Розглядалось явище зверхності та її складники: раціональний, правовий, людський, а також престижний, магічний і космічний.

Друга функція полягала у демонструванні сили в будь-якому вияві, зокрема збройної, загарбницької боротьби та оборони, сміливості.

<sup>85</sup> Vries J. de. Die Druiden. – Bd. 2. – Kairos, 1960. – S. 67–82; *Id.* La religion des Celtes. – Paris, 1975.

<sup>86</sup> Sergent B. Panthéons hittites trifonctionnels // RHR. – Vol. CC. – 1983. – P. 131–153.

<sup>87</sup> Зокрема стосовно Вірменії: Ahyan S. Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes // RHR. – Vol. CXCIX. – 1982. – P. 251–272.

<sup>88</sup> Dumézil G. Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté. – Paris, 1940 (=Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses. – Vol. 56); *Id.* Les dieux des Indo-Européens. – Paris, 1952 (Mythes et Religions. – Vol. 29); *Id.* L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. – Bruxelles, 1958 (=Latomus. – Vol. 31); *Id.* Mythe et epopée. – Vol. 1–3. – Paris, 1968–1973.

<sup>89</sup> Dumézil G. L'Idéologie tripartite...



Третя функція – це родючість у широкому розумінні з усіма її передумовами й результатами: чисельність населення, багатство, краса і статеве життя, збереження миру й користування його благами, забезпечення харчування спільноти завдяки землеробству і тваринництву.

Результати досліджень, здійснених з урахуванням цієї концепції, виходять за межі міфології у вузькому розумінні й доводять життєздатність ідеї про троїстий поділ у вивченні людських спільнот. Вона залишила свій слід у легендах про початкову історію давніх і ранньосередньовічних народів, а також віддзеркалилась у вигляді стереотипного мислення різних авторів про сучасне для них суспільство. Зверталась увага на кілька джерел її життєздатності, її наявність у кельтській, англосаксонській, франкській і латинській традиціях<sup>90</sup>. Ця ідея існувала у прихованому вигляді протягом століть, щоб відродитися на межі VIII–IX ст. в Алкуїна, а в найбільш зрілій формі – на помеж'ї IX–X ст. у текстах Альфреда Великого, який ословив її у формулі «gebedmen, fyrdmen, weorcmen»<sup>91</sup>. На початку другої чверті XI ст. уже в континентальній Європі Адальберон (єпископ Лана) писав: «Triplex ergo Dei domus est, quae creditur una / Nunc orant alii, pugnant

<sup>90</sup> Batany J. Des 'trois fonctions' aux 'trois états'? // *Annales ESC*. – Vol. 18. – 1963. – P. 933–938; Le Goff J. Note sur société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la Chrétienté du IXe au XIIe siècle // *L'Europe aux IXe–XIIe siècles: Aux origines des Etats nationaux*. Actes du Colloque internationale tenu à Varsovie et Poznań du 7 au 13 septembre, 1965 / Ed. T. Manteuffel, A. Gieysztor. – Varsovie, 1968; *Id.* Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale // *Annales ESC*. – Vol. 34. – 1979. – 1187–1215; Gurewicz A. J. Tripartitio Christiana – tripartitio scandinavica (W sprawie interpretacji pieśni o Rigu) // *Kwartalnik Historyczny*. – T. 80. – 1973. – S. 547–567; Patlagean E. Les armes et la cité à Rome du VIIe au IXe siècle, et le modèle européen des trois fonctions sociales // *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*. – 1974. – Vol. 86. – No. 1. – P. 25–62; Rivière J.-C. Georges Dumézil.; Dubuisson D. L'Irlande et la théorie médiévale des 'trois ordres' // *RHR*. – Vol. CLXXXVIII. – 1975. – No. 1. – P. 35–69; Duby G. *The Three Orders. Feudal Society Imagined*. – Chicago, 1980. – P. 21 n. [Російський переклад: Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом / Пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. – М.: Языки русской культуры, 2000]; Grisward J. *Archéologie de l'Épopée médiévale: Structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le «Cycle des Narbonnais»*. – Paris, 1981; Dumézil G. Apollon sonore et autres essais: Vingt-cinq esquisses de mythologie (1–26). – Paris, 1982. – P. 204 n. Інші поділи пропонували Жорж Дюбі (бінарний): Duby G. *The Three Orders...* та Отто Ексле: Oexle O. *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter* // *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter: Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag* / Hrsg. von L. Fenske, W. Rösener, Th. Zotz. – Sigmaringen, 1984. – S. 483–500.

<sup>91</sup> Священик, солдат, трудивник (давньоангл.). – Прим. перекл.



aliique laborant» («Отож дім Божий складається з трьох частин, що вважаються одним цілим: дехто молиться, хтось воює, а інші працюють») (v. 297–298)<sup>92</sup>. Потім ця ідея увійшла до системи уявлень і вчених писань як засіб опису й класифікації феодального суспільства, що стабілізувалося на основі нових принципів. Галл Анонім (близько 1116 р.) запропонував повну формулу: «miles, clerus, insuper agricole» («солдати, священики і навіть селяни») (1, 16)<sup>93</sup>. Її пізній відгомін у Польщі можна відшукати у творах Пйотра Скарги: «Людський рід ділиться на три стани: тих, хто молиться, тих, хто воює, і тих, хто працює, на священиків, лицарів і трудовий люд».

Таке бачення суспільних відносин у давніх індоєвропейців відображалось в порівняно розвиненій міфології, яка ретранслявала цю картину світу. Наприклад, у Індії ведичної доби, свідчення про яку містяться передусім у релігійному епосі Ригведа й інших текстах (починаючи від XII ст. до н. е.), зафіксовано тришаровий поділ вільного населення (ар'я). До його складу входять брахмани (священство), кшатрії (військові) і вайшиї (землероби). Відповідником цієї системи мала слугувати тріада головних богів, у якій першу функцію виконувала пара Мітра і Варуна, другу – Індра, а третю – близнята Ашвіни (також Насат'я). Кожен із головних богів та допоміжні істоти, які їх оточували, виконували свої сакральні функції в межах властивої їм ролі, такої ж необхідної, як і інші. Таким чином вони спільно забезпечували збереження суспільного ладу й доповнювали дії одне одного. Окремі суспільні верстви насамперед сповідували культу власних божеств, однак визнавали й інших у рамках системи, спільної для всього населення. Разом з тим у міфології можна виявити і сліди напружених стосунків та конфліктів між представниками трьох функцій<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> Adalbero Laudunensis. Carmen ad Rotbertum regem Francorum (PL. – Vol. 141); Carozzi C. Les Fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon // Annales ESC. – Vol. 33. – 1978. – P. 683–702.

<sup>93</sup> Anonima tzw. Galla Kronika, czyli dzieje książąt i władców polskich / Wyd. K. Malczyński. – Kraków, 1952 (MPH, seria 2, t. 2). – S. 39, v. 18–19 з додаванням «dives, pauper» («багатих і бідних») та «latinorum et francorum» («латинян і франків»).

<sup>94</sup> Dumézil G. Mythe et épopée. – Vol. 1: L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. – Paris, 1968; Evans D. Dodona, Dodola and Dardala // Myth in Indo-European Antiquity... – P. 99–130 (на грецькому матеріалі).



На заувагу про те, що такий троїстий поділ людських і божественних функцій не може бути визначальною рисою, властивою лиш індоєвропейським народам, Дюмезіль відповів, що не виявив його поза цією мовно-культурною групою. Подібності між окремими міфологічними системами групи занадто близькі, щоб бути випадковими, а відмінності між ними, наприклад в іменах богів, надто сильні, щоб називати причиною аналогічних явищ просте запозичення міфів від сусідів. Разом із тим виявив троїстого поділу функцій у неіндоєвропейських народів майже немає. Деякі з них, як, зокрема, використаний у полеміці проти Дюмезіля<sup>95</sup> текст із книги пророка Єремії (Єр. 9:22–23), можна пояснити індоєвропейськими впливами (у цьому випадку – імовірно, хетів), інші – скажімо, у тюрків – запозиченнями від степових народів індоєвропейського походження<sup>96</sup>. Нещодавно модель Дюмезіля було навіть використано, щоб проаналізувати пантеон китайських богів офіційної релігії династії Чжоу (близько 1100–256 рр. до н. е.), де також виявлено трифункційний поділ. Генезу цих вірувань поки що не встановлено остаточно, утім більш ранні контакти Китаю з «північними сусідами», включно з індоєвропейськими племенами, цілком могли стати чинником такого теологічного запозичення<sup>97</sup>.

Безумовне прийняття принципу доконечності й незмінності зв'язку між ідеологією та мовою не є обов'язковим для плідного використання теорії Дюмезіля. Він писав: «Незважаючи на те, наскільки важливе чи навіть центральне місце посідає трифункційний поділ, його не варто ототожнювати з усім індоєвропейським спадком, який можна відкрити

<sup>95</sup> Brought J. The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: An Experiment in Methods // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. – 1955. – Vol. 22. – No. 5. – P. 69 n.; Dumézil G. Les Dieux des Germains: Essai sur la formation de la religion scandinave. – Paris, 1959 (=Mythes et religions. – Vol. 38).

<sup>96</sup> Pritsak O. The Tripartite System of the Old Turkish Ideology and Mythology, 1976. [Згадану А. Гейштором працю Омеляна Прицака не було оприлюднено. За словами заступника директора Науково-дослідного центру орієнталістики ім. О. Прицака, директора наукового архіву Національного університету «Києво-Могилянська академія» Таїси Сидорчук, «ані серед його опублікованих праць, ані серед його архівних документів» тексту з такою назвою чи відповідним змістом виявити не вдалося (особисте повідомлення Таїси Сидорчук перекладачеві, 14 липня 2014 р.). – Прим. перекл.]

<sup>97</sup> Dardess J. D. Indo-European Trifunctionalism and the Gods of Chou China, 1976 [машинопис].



й дослідити завдяки порівняльному аналізу». Цим він застерігав від своєї рідної абсолютизації поглядів на вірування індоєвропейських народів, приводом для якої слугували інші їхні елементи. Запозичення від інших етнічних груп, передавання їм індоєвропейської спадщини, взаємний обмін між самими індоєвропейськими народами – усі ці чинники, які дуже складно простежити й точно датувати, вплинули на відомі нам системи вірувань. Попри консерватизм та інерцію сфери *sacrum*, релігії еволюціонували одночасно з проходженням спільнотами різних етапів внутрішньоорганізаційного й культурного розвитку.

Використання троїстого поділу з метою розкрити основні принципи всього індоєвропейського міфологічного матеріалу – це наслідок переконаності у слушності тези, котра, відіграючи роль вихідного положення в гуманітарних науках, потребує аналітичного доведення. Це переконання також має троїсту природу. По-перше, воно узгоджується з тезою про те, що предки індоєвропейців, яких у науці називають праіндоєвропейцями, відзначалися троїстим поділом суспільства й міфологічної системи ще до виокремлення груп, котрі разом утворюють індоєвропейську мовну сім'ю. По-друге, варто погодитися з тим, що нащадки праіндоєвропейців зберігали складники цього мислення й виявляли їх у різні епохи на віддалених одна від одної територіях. По-третє, треба визнати тезу про те, що названі елементи збереглися (хоч і не в цілісному вигляді, а також зазнавши певних змін) у міфологічній та епічній літературі, спочатку усній, але фіксованій на письмі в різний час, починаючи від хетських текстів та індійських вед і закінчуючи ісландськими сагами й осетинським епосом про нартів, котрий до нашого часу побутує на Північному Кавказі. Крім цього, Дюмезіль і його послідовники стверджують, що одна й та сама подія або явище в одній з індоєвропейських груп може дійти до нас у вигляді міфу, а в іншій – у формі історичного переказу. Разом з тим троїста система відчуває на собі вплив суспільних змін. Наслідком цього є спостереження, згідно з яким життєво важливе значення мають саме функціональні атрибути окремих богів, а не їхні назви.

Автор цих тез не заперечував можливості розвитку окремих міфологічних систем і сам акцентував залежність міфів



від суспільно-економічного ладу. Міф як засіб передачі різноманітних цінностей морального, звичаєвого й пізнавального характеру містив приписи і взірці, які відображали стан справ у спільноті. Останній не мав залишатися незмінним. Так, у нас немає свідчень про поділ на верстви жерців, військових і землеробів у споріднених з іранцями скіфів. Ми, однак, можемо знайти в їхньому релігійному світогляді дані про те, що цей поділ відігравав для них роль мисленнєвого зразка, пояснювальної моделі, збереженої як спадок праіндоєвропейської культури. Цей елемент їхнього світогляду також зберігався у сусідніх зі скіфами індоєвропейських народів, що засвідчено в їхніх міфологічних переказах <sup>98</sup>.

Здавалося б, важливим, якщо не головним, завданням порівняльних досліджень мало би бути висвітлення найдавнішої структури уявлень про людей і богів за допомогою мовних даних та відомих фактів про суспільне життя й міфологію народів, про минуле яких ми маємо достатні історичні свідчення. Звісно, Дюмезіль не уникає розгляду мовних паралелей між іменами богів у індоєвропейських народів. Уже на світанку розвитку лінгвістики латинське слово *pater* («батько») порівнювалося з санскритським *pitā*, німецьким *Vater* та англійським *father* для реконструкції праіндоєвропейського попередника цих форм. У зв'язку з цим від часів Адальберта Куна <sup>99</sup> визнається теза про тотожність божеств зі значенням «небесного отця»: індійського *Dyaus pitā*, грецького *Zeus patēr* і римського *Iupiter*. Проте Дюмезіль, хоч і був мовознавцем, меншою мірою піддався спокусі відтворення праіндоєвропейської мови, ніж його колега Еміль Бенвеніст. Останній витратив багато творчих сил на виявлення спільних коренів суспільних, господарчих, політичних і релігійних термінів різних індоєвропейських мов <sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Dumézil G. *Mythe et épopée*. – Vol. 1. – P. 63: «Bien que les trois fonctions correspondent à trois besoins que tout groupe humain doit satisfaire pour ne pas périr, il n'y a que fort peu de peuples qui, de cette structure naturelle, ont tiré une idéologie explicite ou implicite» («Хоча ці три функції є відповідниками трьох основних потреб усього людського суспільства, задоволення яких забезпечує продовження його існування, лише в окремих народів відповідний природний поділ ролей знайшов відверте чи неявне ідейне вираження»).

<sup>99</sup> Kuhn A. *Über die Herabkunft...*

<sup>100</sup> Benveniste É. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. – Vol. 1: Économie, parenté, société; Vol. 2: Pouvoir, droit, religion. – Paris, 1969 [Російський переклад: Бенвеніст Э. *Словарь индоевропейских социальных терминов* / Под ред. Ю. Степанова. – М.: Универс, 1995].





Натомість Дюмезіль порівнював передусім не назви, а функції сакральних постатей і явищ. У його баченні індоєвропейська міфологія складалася з відкритих шухляд із написаними на них окремими функціями, до яких треба було скласти різноманітні назви богів та ритуалів.

Не можна заперечити методологічної переваги визнання пріоритету функції над назвою. У ранній період своєї наукової діяльності Дюмезіль висловлювався на користь порівнювання індійського Варуни й грецького Урана. Еліаде також підтримував цю ідею. Однак збіг (зрештою, сумнівний) цих імен не підтвердила міфологічна роль позначуваних ними богів, котрі з'явилися у різний час і характеризувалися відмінними рисами. Треба було відмовитися від спокуси здійснення таких порівнянь, наголосивши на подібності богів із несхожими назвами.

Функції божеств також могли змінюватись, а межі між ними – стиратися. Ролі окремих богів урізноманітнювалися, розширювалися<sup>101</sup>. Так, в індійському пантеоні першу функцію виконували два головні боги: Мітра відповідав за інституційні та правові аспекти верховної влади, а Варуна охороняв її магічно-релігійні вияви. У Мітри з'явилися боги-помічники – Бгага і Ар'яман<sup>102</sup>. Основним богом, який виконував другу функцію, був Індра, ідеал воїна, оточений дрібнішими божествами войовничості, фізичної сили і вправності, разом із якими він бився проти злих сил. За третю функцію відповідали боги-близнюки Ашвіни (Насат'я), котрі піклувалися про свійських тварин і врожаї землеробів, а також здоров'я, тривалість життя, мир і щастя людей. Крім них, існувала богиня Сарасваті, а також безліч дрібних духів. Ця концепція мала продовження в наступній стадії розвитку індійської міфології, де вона виразилась у трійці Тримурті (Брахма, Вішну, Шива)<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> Dumézil G. *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens.* – Paris, 1969.

<sup>102</sup> Palmer L. R. *Arya – A Homological Sketch // Antiquitates Indogermanicae: Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker / Hrsg. von Mayrhofer M. et al.* – P. 11 n. Тут досліджено корінь *ari-* в індоіранських мовах. Автор доходить висновку про те, що значення цієї морфеми – «володар». Авестійське *arijamañ* означає «охоронець [власності]» або «той, хто роздає власність».

<sup>103</sup> Bailey G. M. *Trifunctional Elements in the Mythology of the Hindu Trimūrti // Numen.* – 1979. – Vol. 26. – P. 152–163.



Якою мірою такий поділ властивий іншим індоєвропейським міфологіям? Його вдалося продемонструвати на багатьох прикладах. Найдавнішим випадком є хетські перекази з Анатолії, записані на глиняних табличках, що датуються приблизно 1380 р. до н. е. На них можна прочитати імена Мітри, Варуни, Індри та близнюків Насаття (*mi-it-ra, u-ru-ua-na, in-dar, na-sa-at-ti-ia*). У цьому немає нічого дивного, оскільки хетська військова аристократія, що завоювала простори Малої Азії, мала індоєвропейське походження. Її «майстри пам'яті» зі жрецької верстви наприкінці III тис. до н. е. принесли на ці землі первісну систему уявлень. Збереглися й інші сліди останньої, зокрема опис трьох храмів і ритуал трьох убрань. Однак уже в II тис. до н. е. ці елементи поглинув потужний місцевий субстрат<sup>104</sup>.

Близькими в часі до згаданих є численні іранські релігійні тексти, які, щоправда, складно точно датувати. Імовірно, їх написано у XII ст. до н. е. Після реформи Заратустри (сучасні дослідники датують її доволі раннім часом, 1400–1000 рр. до н. е., хоча раніше її зараховували до VIII–VI ст. до н. е.) іранські вірування також зберігали деякі елементи давнішої системи. У цьому випадку трифункційний поділ було виявлено як у найдавнішому пантеоні, так і в дуалістично-метафізичній зороастрійській релігії. Аша (порядок) і Вогу Мана (добра думка) вважаються спадкоємцями Мітри й Варуни. Хшатра (сила) успадкував функції Індри, а Хаурватат (здоров'я) і Амератат (безсмертя) стали наступниками Ашвінів. Місце богині-жінки посіли Арамаїті (Мати Земля) і Анахіта (праведна).

В італійському пантеоні ця система, як можна вважати, відобразилась у трійці Юпітер – Марс – Квірін. Дюмезіль спробував реконструювати релігійний підтекст легендарної історії Риму царської доби. На його думку, ця історія замінювала відсутній у Лації міфологічний епос, тоді як розвинений комплекс ритуалів був другим (і важливішим, ніж міфологічний наратив) складником давньоримської традиції<sup>105</sup>. У численних дослідженнях учений розвивав порівняння й зіставлення римських сакральних персонажів з аналогічними індійськими, іранськими, германськими й кельтськими божествами.

<sup>104</sup> *Sergent B. Panthéons hittites...* – P. 131 n.

<sup>105</sup> *Dumézil G. La religion romain...; Id. Apollon sonore...*



Вдалося встановити також тривале збереження ще давнішої індоєвропейської традиції із Сатурном та двома його богами-помічниками (Ювентас і Термінус), які були попередниками Юпітера Оптимуса Максимуса на Капітолії. Аналогічно в іншому місці Варуна з Аргаманом і Бгагою виступив попередником Мітри <sup>106</sup>.

Вивчення системи скандинавських вірувань виявило троїстий поділ групи їхніх найвищих богів: Один, Тор, близнята Фрейр і Нйорд і поряд із ними богиня Фрейя <sup>107</sup>. З'явилася можливість схожого впорядкування кельтського пантеону. Ще важливішим є відкриття численних аналогій до таких явищ релігійного життя острівних і континентальних кельтів, як друїди та ритуал інавгурації вождів, у інших індоєвропейських культурах <sup>108</sup>.

Однак менш плідними є дослідження під цим кутом зору багатой і різноманітної грецької міфології. Донині було здійснено кілька спроб пошуку елементів трифункційного поділу. Їх намагалися відшукати в «Іліаді», в описі Ахіллесового щита, у потрійному способі вбивства Агамемнона в Есхілових «Евменідах», у списку легендарних царів Афін. Судячи з трактатів Платона, грецька думка не цуралася троїстого поділу суспільства, утім міфологія й релігія еллінів не ґрунтувалися на цьому принципі. Він був відомий найдавнішим грекам, проте вони відмовилися від свого спадку під впливом контактів з іншими середземноморськими культурами: архаїчною грецькою, крито-мікенською, малоазійською й сирійсько-палестинською <sup>109</sup>.

<sup>106</sup> Briquel D. Jupiter, Saturne et le Capitole. Essai de comparaison indo-européenne // RHR. – Vol. CXC VIII. – 1981. – P. 131–162.

<sup>107</sup> Неточність. Представника роду Ванів бога Нйорда у скандинавській міфології вважали не братом Фрейра, а батьком Фрейра і Фрейї. – Прим. перекл.

<sup>108</sup> Dubuisson D. L'équipement... – P. 153 n.

<sup>109</sup> Yoshida A. La structure de l'illustration du bouclier d'Achille // Revue Belge de Philologie Et D'Histoire. – 1964. – Vol. 42. – No. 1. – P. 5–15; Strutyński U. The Three Functions of Indo-European Traditions in the 'Eumenides' of Aeschylus // Myth and Law... – P. 211–228; Littleton C. S. Some Possible Indo-European Themes in the Iliad // Ibid. – P. 229 n.; Margrath W. T. The Athenian King List and Indo-European Trifunctionality // JIES. – 1975. – Vol. 3. – P. 173–194; Evans, D. Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern // HR. – 1979. – Vol. 19. – No. 2. – P. 153–166; Sergent B. La représentation spartiate de la royauté // RHR. – 1976. – Vol. CLXXXIX. – P. 3–52; Id. Le partage du Péloponnèse entre les Héraclides // RHR. – 1977. – Vol. CXCII. – P. 121–136; Id. Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne: bilan critique // Annales ESC. – 1979. – Vol. 34. – P. 1155–1186; Id. Panthéons hittites... – P. 131 n.



Сусідство й мовна близькість слов'ян і балтів зумовлюють потребу розглянути й обговорити спроби аналогічного переосмислення балтійського пантеону, про який ми, щоправда, маємо надто бідні свідчення. Перші такі спроби здійснили славісти, котрі доповнювали свої дослідження порівняннями з литовським і латиським фольклорним матеріалом <sup>110</sup>. Одночасно з цим деякі дослідники почали використовувати пізньосередньовічні й ранньомодерні писемні джерела, намагаючись реабілітувати їх після нищівної критики, якої такі тексти зазнавали, а подекуди зазнають і сьогодні. Тут також було виявлено сліди трійці, що складалася з магічного суверена, воїна-громовержця й бога миру та родючості <sup>111</sup>.

«Індоевропейська картина світу», яку можна побачити у працях Дюмезіля і прихильників його теорії, є концепцією, що в цілому видається вельми переконливою, однак її застосування до конкретних випадків іноді сумнівне. Вона не надає такої загальної відповіді на питання про генезу первісних міфологічних структур і їх зміни, як теорія Еліаде. Натомість Дюмезілева концепція пропонує іншу – функційну – інтерпретацію релігії, намагаючись простежити вплив суспільних змін на сакральне життя. Вона дає змогу проникнути в давню, але надзвичайно життєздатну суспільно-релігійну міфологію в масштабі історії всієї індоевропейської спільності. Ця теорія поєднує мислення моделями і структурами з генетичним мисленням.

Спроба здійснити історичний огляд розвитку індоевропейської міфології, на перший погляд, примарна. Питання про те, коли сформувались індоевропейські мови і коли існувала (і чи взагалі існувала як цілість) праїндоевропейська мова, залишаються дискусійними. Ми не порушуватимемо

<sup>110</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М., 1974.

<sup>111</sup> Puhvel J. Indo-European Structure in the Baltic Pantheon // Myth in Indo-European Antiquity... – P. 78–85; Порівн.: Mierzyński A. Mythologiae Lithuanicae Monumenta: Źródła do mitologii litewskiej od Tacyta do końca XIII w. – Warszawa, 1892; *Ibid.* Cz. 2: Wiek XIV i XV. – Warszawa, 1896; Clemen C. Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum minus notarum. – Bonn, 1936; Brückner A. Mitologia słowiańska.; *Id.* Mitologia polska.; *Id.* Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne. – Olsztyn, 1979 [перше видання – Warszawa, 1904]; Jaskiewicz W. C. A Study in Lithuanian Mythology: Juan Lasicki's Samogitian Gods // Studia Baltici. – 1952. – Vol. 9. – P. 65–106; Mannhardt W. Lettopreussische...



проблему спільного походження цих мов від прамови якогось пранароду або ж, навпаки, від зближення й узаємонакладання різних мов і народів аж до формування мовної спільності. Зазначимо тільки, що ці події в будь-якому разі дуже віддалені від нас у часі <sup>112</sup>.

Мовознавці схильні датувати період індоєвропейської єдності (незалежно від тлумачення цього поняття) приблизно V тис. до н. е. Етапи розгалуження цієї давньої спільноти на основні гілки є відкритим питанням, як і проблема визначення прабатьківщини індоєвропейців. Існує внутрішньо несуперечлива приваблива археологічна гіпотеза, яка дає можливість відтворити хронологію згаданих явищ, що базується на фізичних методах датування (радіовуглецевий аналіз і дендрохронологія). Вона пов'язує праіндоєвропейців із курганною культурою, названою за характерною назвою способу поховань померлих, що усталювався на нових територіях під час міграцій. Праіндоєвропейці вирізнялись експансивною мобільністю, патріархальним і патрілінійним родовим устроєм, важливою роллю скотарства як провідного роду занять, рівністю членів спільноти під час обрання жерців і військових вождів, із котрих походили й вожді племен (царі). Мовні дані також уможливають спроби реконструкції колективної свідомості праіндоєвропейців. Вона була етноцентричною, зосередженою навколо «свого» (праіндоєвропейське \**swe*, від якого походять санскритське *svādhitāna* і праслов'янське \**sveboda* («свобода»)), закритою від усього, що перебувало зовні. У степовому середовищі ця спільнота ідейно пов'язувала себе з небом, сонцем, зірками, планетами й атмосферними явищами (блискавкою, громом, дощем, вітром) <sup>113</sup>. Вона характеризувалася байдужістю до

<sup>112</sup> Mallory J. P. A Short History of the Indo-European Problem // JIES. – 1973. – Vol. 1. – P. 21–65 (тут міститься бібліографія з теми); Bosch-Gimpera P. The Migration Route of the Indo-Aryans // JIES. – 1973. – Vol. 1. – P. 513–517; Zanotti G. Another Aspect of the Indo-European Question: A Response to P. Bosch-Gimpera // JIES. – 1975. – Vol. 3. – P. 255–269; Gimbutas M. Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture During the Fifth, Fourth, and Third Millennium B. C. // Indo-European and Indo-Europeans / Ed. by G. Cardona et al. – Philadelphia, 1970. – P. 155 n.; *Id.* The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3500 B. C. // *Id.* Myths, Legends, and Cult Images. – Berkeley, 1974. – P. 289–307.

<sup>113</sup> «Am anfang steht den Zaum» («Усе починається з вуздечки») (J. Trier, 1942), процитовано у: Polomé F. Indo-European Culture, with Special Attention to Religion // The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennium / Ed. by E. Polomé. – Ann Arbor, 1982. – P. 160.



мистецтва, але високо цінувала вправність верхового їздця і воїна. Сформувалася розвинена релігійна система з персоніфікованими божествами й міфологією, вірування із троїстим функційним поділом, засвідченим віддаленими одне від одного в часі і просторі реліктовими явищами.

Можна стверджувати, що ці переконання є спадком ранньої доби експансії. З точно не встановленої степової прабатьківщини на краю Східної Європи або Центральної Азії приблизно в середині V тис. до н. е. вирушили перші хвилі міграцій. Вони накладалися на культури, які зустрічали на своєму шляху, засвоюючи їхній спадок, але зберігаючи вірність власному комплексу уявлень і мові. Перша хвиля, яку орієнтовно можна датувати 4400–4200 рр. до н. е., охопила території Північного Причорномор'я, Балкани, Південну Італію й Закавказзя. На цих теренах, як і в усій Європі, вона зустрілася зі сформованими ще в неолітичну добу високо-розвиненими землеробськими й морськими культурами, розквіт яких припав на епоху бронзи (5500–5000 рр. до н. е.). Їй був властивий матрилінійний родовий устрій, прагнення миру, поширення образотворчого мистецтва і, зокрема, графічного символізму, який еволюціонував у напрямку використання ідеограм. Релігійні погляди цих етнічних груп зосереджувалися навколо образів води й місяця, а більшість божеств були представницями жіночої статі<sup>114</sup>. Через наступ праїндоевропейців подальший розвиток цих археологічних культур припинився. Це «найдавніше населення Європи» пережило період розкладу. Наступна хвиля експансії (близько 3400–3200 рр. до н. е.) охопила простір за Ельбою на заході, до Німана на півночі, а також усю Італію. Третя (3000–2800 рр. до н. е.) – досягла Рейну, Скандинавії та Балтії<sup>115</sup>.

Ці хвилі – найдавніший етап індоєвропеїзації європейського континенту. Його сліди дотепер зберігаються в ідронімах. На цьому тлі протягом IV–III тис. до н. е. відбувалося

<sup>114</sup> Gimbutas M. Old Europe c. 7000–3500 B. C.: the Earliest European Civilization Before the Infiltration of the Indo-European Peoples // JIES. – 1973. – Vol. 1. – P. 1–20; *Id.* The Gods and Goddesses.; *Id.* The First Wave of Eurasian Steppe Pastoralists into Copper Age Europe // JIES. – 1977. – Vol. 5. – P. 277–339; *Id.* Old Europe in the Fifth Millenium B. C.: The European Situation on the Arrival of Indo-Europeans // JIES. – 1982. – Vol. 10. – P. 1–60.

<sup>115</sup> Gimbutas M. The Kurgan Wave #2 (c. 3400–3200 B. C.) into Europe and the Following Transformation of Cultes // JIES. – 1980. – Vol. 8. – P. 273–315.



відокремлення й формування таких індоєвропейських мовних груп, як пракельтська, праіталійська, іллірійська, фригійська, прагерманська й прабалто-слов'янська <sup>116</sup>. Близько 3000 р. до н. е. інша хвиля індоєвропейської експансії (імовірно, через Балкани) досягла Анатолії, де через шість століть було написано згадані вище хетські тексти <sup>117</sup>. Приблизно у 1900 р. до н. е., а може, дещо раніше у Греції з'явилися ахейці. Рання міграційна хвиля, що вирушила в іншому напрямку, у III тис. до н. е. досягла Ірану. Десь у середині або, ймовірно, наприкінці II тис. до н. е. індоєвропейці вторглися до Північної Індії. Щоправда, точна хронологія цих подій і процесів лишається дискусійною <sup>118</sup>.

Якщо ми визнаємо слушність теорії Дюмезіля, то мусимо датувати формування основних елементів згаданої суспільно-релігійної системи добою неоліту й ранньої бронзи. Таке припущення не заперечує контактів, які сприяли утвердженню або трансформаціям у віруваннях сусідніх племен та, що особливо важливо у випадку індійців, еллінів, кельтів і слов'ян, впливу місцевого субстрату на релігійні погляди індоєвропейців.

У наступні століття взаємовпливи індоєвропейських народів, які вже відокремились одне від одного, охопили різні рівні суспільного життя. Зокрема це стосувалося сакральної сфери. Як засвідчують імена богів, у цей період відбулось урізноманітнення вірувань. Та найважливіші складники світогляду індоєвропейців, тобто троїстий поділ суспільства і його відображення в міфології (інакше кажучи, перенесення на уявлення про небо, землю, людей і богів), мусили сформуватися дуже давно, в добу, про яку ми можемо судити

<sup>116</sup> Jazdzewski K. Z problematyki początków Słowiańszczyzny i Polski. – T. 1. – Łódź, 1968; Piggott S. An Approach to Archeology. – New York, 1965; Birnbaum H. The Original Homeland of the Slavs and the Problem of Early Slavic Linguistic Contacts // JIES. – 1974. – Vol. 2. – P. 407–421; Thomas H. L. Archeological Evidence for the Migration of the Indo-Europeans // The Indo-Europeans in the Fourth... – P. 61–86.

<sup>117</sup> Winn M. M. S. Thoughts on the Question of the Indo-European Movements into Anatolia and Iran // JIES. – 1974. – Vol. 2. – P. 117–142.

<sup>118</sup> Gimbutas M. Old Europe...; *Id.* The Kurgan Wave... З цієї авторкою не погоджуються: Schmitt R. Proto-Indo-European Culture and Archeology: Some Critical Remarks // JIES. – 1974. – Vol. 2. – P. 279–287 (сумнів в обґрунтованості використання терміна «курганна культура» на позначення різних явищ); Mallory J. P. The Chronology of the Early Kurgan Tradition // JIES. – 1976. – Vol. 4. – P. 257–294; Thomas H. L. Archeological Evidence... (думка про те, що переселення індоєвропейців до Європи спричинило культурну кризу, але не катастрофу).



лише завдяки мовній реконструкції явищ матеріальної й духовної культури <sup>119</sup>. Однак це не повинно спричинювати надмірного скептицизму, який наявний, наприклад, у вступній частині праці Генрика Ловмянського <sup>120</sup>. Достатньо згадати, скажімо, про такі свідчення загальноіндоевропейської мисленнєвої єдності, як десяткова система числення та назви цифр. Це дасть змогу переконатися, що такі культурні шари сягають далеко вглиб віків і зберігають свою структуру тривалий час. Здійснюючи реконструкцію давнього минулого, варто послуговуватися також результатами археологічних досліджень. Здобуті таким чином свідчення можна пов'язати з лінгвістичними даними як маркером етнокультурної належності.

Ідеї Дюмезіля є явищами науки, які потрібно приймати не через те, що їх уже доведено, а тому, що вони пояснюють дійсність краще, ніж гіпотези, котрі їм передували. І це твердження буде слухним доти, доки його концепцію не заперечать інші, більш переконливі аргументи. Такі принципи розвитку науки виходять за межі гуманітаристики. Як пише Ноам Хомський, «не слід сподіватися, що певний опис явищ є абсолютно точним бодай у якомусь розумінні. Він просто точніший, ніж будь-яке альтернативне пояснення тих самих явищ» <sup>121</sup>.

Опоненти Дюмезіля в полеміці з ним запропонували критично-позитивістську концепцію, згідно з якою релігію кожного індоевропейського народу треба досліджувати окремо, як ізольовану систему, дозволяючи собі проведення тільки дуже загальних аналогій. Альтернативу його теорії становить також принцип переконаності в мовчанні писемних джерел, відповідно до якого поява політеїзму поза середземноморськими й іранськими теренами датується доволі пізнім часом. Сучасне релігієзнавство високо оцінює досягнення цієї «критичної школи» в накопиченні емпіричного матеріалу. Феноменологічна позиція передбачає пошук паралелей у мисленні, страхах і бажаннях. Натомість релігієзнавча неокompatивістика, ця, кажучи словами її

<sup>119</sup> Порівн.: *Dubuisson D. Mythe, pensée et idéologie // Journal des savants. – 1980. – No. 4. – P. 281 n.*

<sup>120</sup> *Lowmiański H. Religia Słowian...*

<sup>121</sup> *Lyons J. Homsy. – Warszawa, 1974. – P. 46.*





засновника, «індоевропейська порівняльна міфологія, [...] що відзначається амбітністю й загальністю суджень»<sup>122</sup>, вивчає системи індоевропейських вірувань, керуючись гіпотезою про їхній генетичний зв'язок. Вона проектує інформацію про краще задокументовані випадки на релігії, інформації про які бракує, залучаючи до досліджень результати різних гуманітарних наук. Її метою є пояснення, а не фрагментарний опис. Ця школа обіцяє нові здобутки, яких годі очікувати від емпіричного вивчення окремих регіонів. Вона здійснює свої дослідження випробуваними методами, однак зосереджується на джерелах, зміст яких вважався неважливим, надаючи перевагу лінгвістичному аналізу їх.

Доцільно буде спробувати застосувати цю концепцію для вивчення слов'янської міфології. Варто, утім, пам'ятати, що це допоможе нам інтерпретувати тільки одну з кількох систем вірувань, які співіснували в часі. Етногенез слов'ян, їхнє співжиття на одній території з іншими мовно-культурними групами та зовнішні впливи призвели до того, що сукупність їхніх релігійних поглядів, зафіксована на момент занепаду слов'янського язичництва, неможливо пояснити за допомогою самої лише праіндоевропейської формули. Зазначимо все ж таки слушність думок дослідників, які акцентували її особливе значення для розвитку вищої слов'янської міфології, до якої входять головні боги їхнього пантеону.

## 2. Слов'янський світ у світлі нової порівняльної міфології

Надії, що їх покладають на нову порівняльну міфологію, у наш час поділяє численна група дослідників індоевропейських міфологій. Беручи за основу Дюмезілеву концепцію, вони проектують на інші епохи й території результати своїх досліджень, базованих на даних з окремих регіонів. Ясна річ, до цього гурту належать і славісти, хоч їх доволі мало. Уже 1947 р. спокусі відшукати системні паралелі між слов'янськими й індоіранськими віруваннями

<sup>122</sup> Dumézil G. Apollon sonore... – P. 2 n.



піддався Вацлав Махек<sup>123</sup>. Після 1950 р. Роман Якобсон також почав залучати мовні свідчення релігійного або міфологічного характеру до свого широкого кола зацікавлень у галузі слов'янознавства<sup>124</sup>. Ці спроби здійснено тоді, коли Дюмезіль лише розвивав свої ідеї. В'ячеслав Іванов і Володимир Топоров, натомість, могли користуватися здобутками кількадесятирічної праці цього дослідника і його прихильників. Крім того, вони врахували помітний внесок семиотики до досліджень культури.

1961 р. В. Топоров висловив згоду з ідеєю типологічної спорідненості різних міфологічних систем індоєвропейських народів. Він спробував відшукати спосіб верифікації етимологічних гіпотез щодо імен слов'янських божеств. Однією з причин цього стала їхня суперечність із моделлю Дюмезіля<sup>125</sup>.

Цей метод перевірки науковець вирішив апробувати на прикладі бога Велеса, зафіксованого здебільшого в давньоруських джерелах (*Велесь* або *Волось богъ*). Праслов'янські корені *\*vels-* або *\*vels-* він зближував із лексемами *\*volstv* і *\*voldyka* (порівн. польські *włóść*, *włodyka*, російські *волость*, *владыка*; спорідненими з ними є також слова *власний*, *володар*). Тож В. Топоров робив висновок про те, що для названого кореня властиве значення «назва, пов'язана з організацією суспільства». Трактуючи назву Волоса-Велеса таким чином, він знаходив для цього божества місце в системі Дюмезіля, уводячи його до трифункційного ладу як представника третьої (господарської) групи.

<sup>123</sup> Machek V. Essai comparative sur la mythologie slave // RES. – 1947. – Vol. 23. – P. 48–65. Ідею генетичної єдності балтійської, слов'янської, індійської, кельтської, грецької та римської релігійних систем підтримував також Вітторе Пізані: Pisani V. Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana. – Milano, 1950. – P. 2 п. Я не зміг ознайомитися з працею Карла Менгеса: Menges K. Early Slavo-Iranian Contacts and Iranian Influences in Slavic Mythology // Symbolae in honorem Z. V. Togan. – Istanbul, 1950–1955. – P. 468–479.

<sup>124</sup> Порівн.: Іванов В. В., Топоров В. Н. Вклад Р. О. Якобсона в славянские и индоевропейские фольклорные и мифологические исследования // Roman Jakobson. Ecoes of His Scholarship / Ed. by D. Armstrong and C. Schooneveld. – Lisse, 1977. – P. 163–184.

<sup>125</sup> Топоров В. Н. Фрагмент славянской мифологии // КСИС. – Вып. 30. – М., 1961. – С. 14–32; Іванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). – М., 1965; Іванов В. В., Топоров В. Н. Исследования...



Здійснивши те саме ще з двома іменами слов'янських богів, В. Топоров склав таку порівняльну таблицю шести опрацьованих відповідно до тез Дюмезіля міфологічних систем (збережено використану автором форму написання):

59

Функція	Система					
	Римська	Умбрійська	Кельтська	Германська	Індійська	Слов'янська
I. Правова і магічна влада	IUPPITER	IVVE	ESVS	ÓDINN	MITRA VARUNA	СТРИБОГЪ
II. Фізична і збройна сила	MARS	MARTE	TARANIS	THORR	INDRA	ПЕРУНЪ
III. Родючість	QUIRINUS	VOFIONE	TEVTATES	FREYA	NĀSATYA	ВОЛОСЬ

Запропоновані спроби порівнянь потребують коментування. Зазначимо, що імена тріади умбрійських богів відомі нам лиш у формі давального відмінка однини, натомість у називному відмінку ми їх не знаємо. Крім того, дані кельтологічних досліджень засвідчують, що замість Тевтатеса доцільніше було б навести імена богів-близнюків, однак їхня кельтська форма невідома (ці міфологічні персонажі часто трапляються в сакральній скульптурі галлів)<sup>126</sup>. Подальший розвиток компаративних досліджень відповідно до Дюмезілевої концепції дав змогу виявити випадки поділу першої функції на окремі складники. Зокрема це стосується германської міфології, де правову владу здійснює Тюр (Тут), а магічну – Один.

Оскільки В. Топоров уперше вводить слов'янських богів до схеми загальної європейської системи, розглянемо відповідні графи його таблиці докладніше.

Як бачимо, першу функцію у слов'янському пантеоні він приписав Стрибогові. До такої атрибуції дослідника схилила етимологія цього імені, яку запропонував Марк Вей<sup>127</sup>. Назва «Стрибог», на його думку, походила від гіпотетичної постаті *\*ptri-bhagos*. Слово *\*ptri* перейшло у *\*stri*, аналогічно до терміна на позначення ступеня спорідненості, що донині

<sup>126</sup> Vries J. de. La religion...

<sup>127</sup> Вей М. К етимологии древнерусского «Стрибогъ» // Вопросы языкознания. – 1958. – № 3. – С. 96–99.



вживається для іменування батькового брата («стрий»), утвореного з праслов'янського *\*pstryj*, якому передувала форма *\*patruyos*, відома також у латині як *patruus* із тим самим значенням. Сутність цієї гіпотези треба шукати у другій частині імені «Стрибог», тобто в корені «бог», яким у слов'янських мовах (як і у випадку з *\*bhaga* в іранців) було замінено індоєвропейську форму *\*diēus* на позначення «бога осяйного неба». Від такої побудови залишається один крок до зіставлення: Стрибог – *\*pater diēus*, тобто ведичний *Dyaus pitā*, грецький *Zeus patēr* та римський *Iupiter*<sup>128</sup>.

Віддаючи належне винахідливості обох дослідників, значимо, однак, що Стрибогові буде важко втриматися на цьому місці у пантеоні з кількох причин. Не останнє місце серед них посідає те, що існує альтернатива блискучій етимології Вейя. Причому така альтернатива краще узгоджується з відомими нам нечисленними свідченнями про функції цього божества, який аж ніяк не може претендувати на роль верховного бога.

Другу (військову) функцію у таблиці В. Топорова приписано значно відомішій за Стрибога сакральній постаті – Перунові. Його відповідну роль фіксують найдавніші руські джерела, де княжій дружині наказано клястись іменем Перуна. Далі спробуємо продемонструвати, що, крім цих функцій, він виконував й інші, важливіші, котрі дають підстави говорити про його провідну роль у слов'янській міфологічній системі.

Третьою функцією – забезпеченням добробуту й родючості – В. Топоров наділяє Велеса/Волоса, наводячи вже відомі нам аргументи. Ця етимологія («волець, власність, громадське майно») не є єдиною можливою, хоча найдавніший руський літопис і називає Велеса богом худоби. Як ми побачимо далі, зібравши все, що відомо про цього бога, його ім'я, а також літературний та фольклорний контекст його вживання можна витлумачити інакше, а це означатиме пошук для Велеса іншого місця у слов'янському пантеоні.

<sup>128</sup> Вей М. К. Этимологии... – С. 96, прим.; Machek V. Name und Herkunft des Gottes Indra // АО. – 1942. – R. 12. – С. 3–4. – S. 147–154. Див. також: Pokorný J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. – Bern; München, 1958–1959. – S. 1037 n. Корінь *\*stru-* зберігся лише в кельтві і слов'ян, він є також у слові «старий».



Заслуга В. Топорова полягає в тому, що він першим порівняв слов'янських богів зі спільноіндоевропейською моделлю. Він уперше здійснив спробу впорядкувати хаотичні уявлення про слов'янську міфологію. Проте з його реконструкцією не можна погодитися. Найлегший із можливих закидів – критика альтернативних спроб заповнити іменами богів трифункційну таблицю. Такі побудови доводиться повсякчас боронити від звинувачень у довільному виборі певних міфологічних персонажів та ігноруванні інших. У гіпотезі В. Топорова дивним видається те, що він залишив поза увагою таких помітних богів, як Сварог, Дажбог і Мокош, про яких нам відомо стільки ж, скільки про Стрибога й Велеса, а може, навіть більше <sup>129</sup>. Крім того, цей дослідник використовує Дюмезілеву модель у спрощеному вигляді, не враховуючи ані поділу верховної влади на два складники, ані можливого виходу окремих божеств за межі однієї функції, ані факту існування в деяких індоевропейських міфологіях численних допоміжних сакральних персонажів. Приписування Велесові третьої функції спричинює серйозні сумніви. Натомість виникає питання про те, чи не збереглися на слов'янському ґрунті сліди поширених у сусідніх релігійних системах образів богів-близнюків та пов'язаної з ними жіночої постаті. Власне, В. Топоров лиш одного разу (у випадку Велеса, та й то неоднозначно) дотримався вимоги перевіряти етимологічне таумачення імені певного божества, залучивши його до трифункційної моделі. Натомість він уникнув цього, пояснюючи образ Перуна, а у випадку Стрибога взагалі не обґрунтовував свого висновку жодними лінгвістичними аргументами <sup>130</sup>.

Хоча серйозний розгляд накладання трифункційного поділу на слов'янські вірування залишався справою майбутнього <sup>131</sup>, релігієзнавці-компаративісти, згуртовані навколо «*Journal of Indo-European Studies*», зацікавилися міфологічним матеріалом із цієї частини Європи.

Слов'янські сакральні образи, так само, як і кельтські, доволі складно ввести до стандартної трифункційної схеми.

<sup>129</sup> Цю заувагу зробив Ковінгтон Скотт Літлтон: *Littleton C. S. The New Comparative Mythology...* – P. 173.

<sup>130</sup> *Gieysztor A. The Slavic Pantheon...*

<sup>131</sup> Несміливу спробу такого аналізу див. у: *Gimbutas M. The Slavs.* – New York, 1973. – P. 151 n.



Варто дослуховуватися до зауваження, яке зробив сам Дюмезіль, зіткнувшись із труднощами відмежування третьої функції у давньоримському пантеоні: її довелося розділити на численні дрібніші елементи з нечіткими межами. Крім того, треба пам'ятати, що частина слов'янського пантеону взагалі може не належати до індоєвропейського спадку, оскільки, як ми це спробуємо показати нижче, запозичена з інших систем.

Замість того, щоб підлаштовувати нашу тему до вузьких меж прийнятої наперед схеми, спробуємо піти іншим шляхом. Кожну карту в цій грі треба розглянути окремо, визначити її місце в загальному міфологічному контексті, розкласти всі карти й розпочати їх упорядкування. Остаточний результат виявиться дуже далеким від стандартної трифункційної системи, утім він, на нашу думку, допоможе наблизитися до всебічного розуміння слов'янських вірувань у тому вигляді, який вони мали насправді.

Перш ніж розпочати аналіз доступного джерельного матеріалу, нагадаємо, які саме етнічні групи слов'ян протягом багатьох століть зберігали власний релігійний світогляд, яким було їхнє внутрішнє життя, а також відносини з сусідами. Розгляд цих відносин особливо важливий для нашої теми.

## Розділ IV

### Слов'янські племена у стародавню добу



ісце формування праслов'янської культурної спільності є предметом жвавих суперечок. У світ виходять численні публікації, в яких обстоюється гіпотеза, котру поділяє більшість польських істориків. Згідно з нею праслов'яни спочатку заселяли територію межиріччя Одри, Вісли й Дніпра<sup>132</sup>. Інші дослідники розміщують прабатьківщину слов'ян далі на схід, за Західним Бугом. Ядром, від якого почалась експансія на названі землі, вони вважають верхню частину дніпровського басейну – територію розселення мовно споріднених зі слов'янами балтів. За таких умов праслов'янська мова мала сформуватись у Північному й Північно-Західному Причорномор'ї (сучасна територія України)<sup>133</sup>. Серединою I тис. до н. е. датується повідомлення Геродота (IV, 17–18) про скіфів-орачів у Подніпров'ї. Багато дослідників убачають у них праслов'ян<sup>134</sup>.

Варто звернути увагу на ідейний зміст слова «слов'яни», як його можна уявити в разі згоди з найпоширенішим у наш

<sup>132</sup> *Lehr-Splawiński T.* O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian. – Poznań, 1946; *Kostrzewski J.* Les origines de la civilisation polonaise. Préhistoire–Protohistoire. – Paris, 1949; *Czekanowski J.* Wstęp do historii Słowian. Perspektywy antropologiczne, etnograficzne, archeologiczne i językowe. – Wyd. 2. – Poznań, 1957; *Hensel W.* Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys historii kultury materialnej. – Warszawa, 1965; *Jazdzewski K.* Z problematyki początków.; *Szymański W.* Słowiańszczyzna wschodnia. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1973; *Мартынов В. В.* К лингвистическому обоснованию гипотезы о висло-одерской прародине славян // Вопросы языкознания. – 1961. – № 3. – С. 51–59; *Его же.* Лингвистические методы обоснования гипотезы о висло-одерской прародине славян. – Мн., 1963; *Liciejewicz L.* Słowiańszczyzna zachodnia. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1976.

<sup>133</sup> *Godłowski K.* Zagadnienie ciągłości kulturowej i kontynuacji osadniczej na ziemiach polskich w młodszym okresie przedrzymskim, okresie wpływów rzymskich i wędrówek ludów // *Archeologia Polski.* – 1976. – Т. 21. – З. 2. – С. 378–401; *Birnbaum H.* The Original Homeland...

<sup>134</sup> *Тымієніць К.* Земле польське в старозытносьці. Луды і культуры најдавнієшыє. – Познаń, 1951; *Gimbutas M.* The Slavs...



час виведенням етимології цієї лексеми від \**slovo* («слово») <sup>135</sup>. Його цілком слушно тлумачать як позначення людей, які розмовляють зрозумілими словами, мовою, доступною для членів спільноти. Цим воно контрастує зі словом «німці», котре початково означало «німі люди, ті, чия мова не зрозуміла». Вживання цієї назви, поставленої в опозицію до іншої, засвідчує її вторинність. Та який зміст можна знайти в означенні слов'ян як «людей слова»? Нещодавно на прикладі ведичної Ригведи, грецьких і римських міфів та осетинської традиції було продемонстровано міфотворче значення «слова» для індоєвропейських народів. Виявилось, що в цих випадках «слово» завжди було пов'язане з головними богами, із трифункційним поділом, виконуючи роль пізнання й магії, керування, забезпечення добробуту <sup>136</sup>. То невже слов'яни поклали в основу своєї етнонімічної міфології власну етнокультурну окремішність?

Було зроблено нову спробу тлумачення терміна «слов'яни» через пошук його зв'язку з варіативним гідронімом на позначення Дніпра (останній приписують одному з давніших європейських народів) <sup>137</sup>. Ідеться про епітет «Славу́та» або «Славутич», зафіксований в українському епосі й поезії у пізніх записах <sup>138</sup>, а також у «Слові о полку Ігоревім» («Дніпро-Славутич») <sup>139</sup>. \**Slovuta*=\**Slovotъ* («Славити»), але цей корінь сягає значно давніших часів (\**k'len* – «текти»). Висувалася гіпотеза про можливе походження лексеми \**Slověne* від назви річки <sup>140</sup>. Готфрід Шрамм убачає в існуванні паралельних

<sup>135</sup> A. Meillet (*Meillet A. La vocabulaire slave et la vocabulaire indo-iranien // RES. – Vol. 6. – 1926. – P. 168*) погоджувався з аналогією з авестійськими *slavo, slavah* («слово» в релігійному значенні, «слово» у звичайному розумінні – *vačō*).

<sup>136</sup> Dumézil G. *Apollon sonore...* – P. 13 n., 103 n.; *Id. Mariages indo-européens, suivi de Quinze questions romaines. – Paris, 1979. – P. 29 n.*

<sup>137</sup> Schramm G. *Nordpontische Ströme. Namenphilologische Zugänge zur Frühzeit des europäischen Ostens. – Göttingen, 1973. – S. 104 n.*

<sup>138</sup> Okolski Sz. *Diariusz transakcyjnej wojennej między wojskiem koronnym i zaporskim w r. 1637. – Zamość, 1638: «A przeto Dniepr Sławuta, to jest sławy nutą albo kuźnią nazwali» («А Дніпро названо Славутою, бо в ньому вчувається слава або він є кузнею слави»).*

<sup>139</sup> *Слово о полку Игореве / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. – М.; Л., 1950. – С. 27.*

<sup>140</sup> Rozwadowski J. *Studia nad nazwami wód słowiańskich. – Kraków, 1948; Rudnicki M. Prastłowianszczyzna–Lecnia–Polska. – T. 1. – Poznań, 1959; Vasmer M. Russisches etymologisches Wörterbuch [дали – REW]. – Bd. 1–4. – Heidelberg, 1950–1958. – Bd. 3.*





форм «Дніпро» й «Славута» підставу такої етимології етноніма: \**Slavota* [\**Slovet-n*] → \**Sloven* → \**Slověn* <sup>141</sup>.

Як відомо, початок інтенсивних тривалих контактів слов'янських племен з історичними народами Середземномор'я датується пізнім часом – періодом Великого переселення народів, тобто V ст. н. е. Однак дані, якими ми володіємо, дають підстави стверджувати, що праслов'яни наявні на мапі Європи принаймні з середини I тис. до н. е. <sup>142</sup>

Говорячи про початок формування в цій частині Європи праслов'янських племен, мусимо звернути увагу на ймовірне існування у середині II тис. до н. е. балто-слов'янської спільноти (частина науковців підтримує цю гіпотезу, хоча багато хто ставить її під сумнів) <sup>143</sup>. У науці так називається об'єднання племен, які були предками слов'ян і балтів, тобто латишів, литовців, пруссів і ятвягів (сьогодні подекуди використовують коректніший термін – «прабалт-слов'янська спільнота») <sup>144</sup>. Ця група утворилася на початку II тис. до н. е. й належала до одного з індоєвропейських угруповань, котрі протягом II тис. до н. е. змінили обличчя Європи. Між слов'янськими й балтійськими народами є багато спільних елементів у сфері вірувань, що продовжують існувати в народній культурі, а також у релігійній термінології. Це підтверджує думку про їхню належність до однієї давньої етнокультурної спільноти, а також про наявність узаємовпливів між цими групами, що ще більше увиразнюється фактом безперервного сусідства між балтами і слов'янами з глибокої давнини й донині. Датування розпаду цієї спільноти (замість якої

<sup>141</sup> Ще дальші перспективи відкриває теза З. Голомба (*Gotqb Z. Veneti I Venedi – the Oldest Name of the Slavs* // JIES. – 1975. – Vol. 3. – P. 321–335), який, згідно з тезою Крає (Krahe), вбачає в цьому терміні не назву розпорошених усією Європою залишків гіпотетичної етнічної групи, а самостійно утворені з кореня \**уен-ēt* кількома різними племенами назви зі значенням «завойовник», «воїн».

<sup>142</sup> Вибрана бібліографія: *Lehr-Splawiński T.* O pochodzeniu...; *Polák V.* Praslavská kultura z hlediska jazykového // *Vznik a počátky slovenů.* – T. 1. – 1956. – S. 95–118; *Moszyński K.* Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego. – Wrocław; Kraków, 1957.

<sup>143</sup> *Mayer H. E.* Zur frühen Sondertelles des Slawischen // *ZSPhil.* – 1981. – Bd. 42. – S. 300–314; *Трубачев О. Н.* Ремесленная терминология в славянских языках. Этимология и опыт групповой реконструкции. – М., 1966.

<sup>144</sup> *Senn A.* The Relationships of Baltic and Slavic // *Ancient Indo-European Dialects* / Ed. by H. Birnbaum, J. Puhvel. – Berkeley, 1966. – P. 139–151; *Birnbaum H.* The Original Homeland... – P. 407 n.; *Lehr-Splawiński T.* Wspólnota językowa bałto-słowiańska a problem etnogenezy Słowian // *SAnt.* – T. 4. – 1953. – S. 1–21.



можна висунути гіпотезу про звичайне близьке сусідство прабалтів, праслов'ян і, ймовірно, також прагерманців) не є очевидним. Можна припустити, що це сталося наприкінці II тис. до н. е. Мовно-етнічні особливості праслов'ян сформувалися завдяки близькому сусідству з прагерманцями та фракійцями з-поза карпатського ареалу.

Для адекватного висвітлення етногенезу слов'ян важливо установити не так їхню прабатьківщину, місце, з якого почалось їхнє розселення, як територію формування цих племен, опанування ними нових теренів і поглинання культур, що на них перебували. Означені процеси тривали протягом багатьох століть. Ми ще не раз повертатимемося до проблеми цих субстратів і впливів. Помітне місце серед них посідає угро-фінський масив, котрий у доіндоєвропейську добу охоплював значну частину Центрально-Східної Європи, а також так званий давньоіндоєвропейський субстрат (це означення поширюється і на найдавніші хвилі індоєвропейської міграції). На його основі виникали різні мовно-етнічні групи<sup>145</sup>.

Інша особливість розвитку давніх слов'ян – їхнє сусідство з іранськими народами, що має особливе значення для релігієзнавчої компаративістики. У цьому разі не йдеться про мовну спільність, яку можна було б порівняти з балто-слов'янським об'єднанням. Іранці та слов'яни в давнину не становили однієї мовної групи. Ми є свідками іншого явища – тривалого сусідства цих спільнот у Північному Причорномор'ї, що перервалося лише в перші століття нашої ери. У II ст. н. е. у цій зоні пролягала межа між слов'янами та доволі неоднорідним скіфо-іранським населенням. У I тис. до н. е., після VIII–VII ст. до н. е., це були скіфи, а з III ст. до н. е. – сармати. Співжиття останніх зі східними праслов'янськими й прабалтськими племенами, імовірно, навіть набувало форм співіснування в межах однієї політичної й культурної формації<sup>146</sup>.

<sup>145</sup> Krahe H. Sprache und Vorzeit. Europäische Vorgeschichte nach dem Zeugnis der Sprache. – Heidelberg, 1954.

<sup>146</sup> Ogibenin B. L. Baltic Evidence and the Indo-Iranian Prayer // JIES. – 1974. – Vol. 2. – P. 23–43 (виявлено ряд контактів між балтами й іранцями: іранське *vsas* і латиське *Usūš*; литовське *daina* («пісня») і іранське *daēnā*, ведійське *dhenā*); Малиновський (Prace Filologiczne. – Т. 1. – Warszawa, 1885. – S. 181) із литовського *daina* виводив польський народний приспів *dana*; Sławski F. Słownik etymologiczny języka polskiego [дали – Sławski. SEJP]. – Т. 1–5. – Kraków, 1952–1982. – Т. 1. – S. 137. Іранську



Балто-слов'яни не брали участі в міграції II тис. до н. е., але, постійно перебуваючи на прабатьківщині індоєвропейців, контактували з фінами й саамами. На південному сході вони сусідили з іранцями, на півдні – з фракійцями, на південному заході – з германцями, на сході – з фінами. У II–III ст. н. е. через сучасну Східну й Південно-Східну Польщу вони налагодили контакт із кельтами<sup>147</sup>.

Дослідження Г. Шрамма продемонструвало нескіфське походження грецьких назв Дону й Кубані, які запозичені у VIII ст. до н. е. від кімерійців. Останні, своєю чергою, отримали ці гідроніми у спадок від «істро-дунайських» племен, котрі, можливо, мали іранське походження або були споріднені з даками<sup>148</sup>.

Іранський вплив на праслов'ян відбувався завдяки наявності спільного індоєвропейського спадку, збагаченого питомими елементами, що відтоді стали характерними для обох етнокультурних груп, вирізняючи їх з-поміж інших індоєвропейських спільнот. Праслов'яни майже не запозичували імена іранських (зокрема сарматських) божеств, однак існує шар спільної ірансько-слов'янської лексики, пов'язаної з духовним життям. Внесок іранців до слов'янських мов – близько тридцяти слів – є цікавим, оскільки допомагає зрозуміти, в якій площині відбувалися контакти між іранцями і праслов'янами. Слідів такого впливу в будь-яких сферах, окрім психічної, надзвичайно мало. Це явище настільки ж загадкове, як і вся картина співжиття сарматів з їхніми північними сусідами загалом. На основі багатьох припущень ми дотримуватимемося думки, згідно з якою цей народ та предки слов'ян не утворили спільної культури, адже відмінності між кочовою іранською спільнотою й землеробами-праслов'янами були надто істотними. Усе обмежалося невідомими точніше політичними впливами (деякі назви знаних

належність скіфів і їхньої мови заперечував Віктор Петров: *Петров В.* Етногенез слов'ян. Джерела, етапи розвитку та проблематика. – К., 1972. – С. 181, прим. Згідно з Йорданом, над Донцем готи перемогли *спалів*, яких ідентифікують із *Sporoi* Прокопія Кесарійського і вважають аланською етнічною групою, що панувала над слов'янами; звідси виводиться праслов'янське \**spolin* («великий») (порівн. російське *исполин*, польське *stolin, stolim*); *Dvornik F.* The Slavs... – P. 22.

<sup>147</sup> *Menges K. H.* An Outline of the Early History and Migrations of the Slavs. – New York, 1953. – P. 4 n.

<sup>148</sup> *Schramm G.* Nordpontische Ströme... – S. 166 n.



нам слов'янських племен, як вважається, мають іранське походження), а також запозиченням окремих елементів міфів і ритуалів, приводом для якого став вищий рівень організації сарматських релігійних культів. Ми можемо простежити ці процеси завдяки дослідженням лінгвістів <sup>149</sup>.

Розгляньмо деякі з цих запозичень докладніше. Іранці й праслов'яни вилучили зі свого лексикону індоєвропейський термін зі значенням «небо» та «бог світлого неба» (\**diēus*, \**deiṷos*), що слугував назвою небесної безсмертної істоти, яка відповідала за добробут <sup>150</sup>. Обидві групи племен здійснили те, що Р. Якобсон назвав «внутрішньою релігійною революцією». Вони замінили слово \**diēus* на позначення неба терміном із семантикою «хмара» (іранське \**nabah*, від якого було утворено загальнослов'янську лексему «небо»). Прикметник \**deiṷos*, який зберігся в інших індоєвропейських мовах як означник усього «небесного» й «божественного», у слов'ян та іранців набув іншого значення. Його почали використовувати для окреслення демонічних або просто *дивних* сил, явищ, які *дивують* (іранське *daeua*, праслов'янське \**divъ*; окрім Дива, у слов'янській міфології цей корінь наявний також в іменах таких персонажів, як *дивожена* (*divožena*), польська *dziwożona*) <sup>151</sup>.

<sup>149</sup> Rozwadowski J. Stosunki leksykalne między językami słowiańskimi a irańskimi // Rocznik Orientalistyczny. – 1914–1915. – Т. 1. – С. 95–110 [передрук: Wybór pisań. – Т. 2. – Warszawa, 1961]; Meillet A. *Les religions indo-européennes...* – P. 322 n.; *Id. Les dialectes indo-européens.* – Paris, 1922. – P. 127 n.; *Id. Le vocabulaire...* – P. 165 n.; Vasmer M. *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven.* – Bd. 1: Die Iranier in Südrussland. – Leipzig, 1923; Jacobson R. *Slavic Mythology* // Funk and Wagnells Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend / Ed. by M. Leach. – Vol. 2. – New York, 1950. – P. 1025–1028; Moszyński A. *Pierwotny zasięg...*; Milewski T. *Dwa ujęcia problemu granic prasłowiańskiego obszaru językowego* // Rocznik Slawistyczny. – 1960. – Т. 21. – З. 1. – С. 41–76 (зокрема про збіги в системі та структурі власних назв); Зализняк А. А. *Проблеми славяно-іранських мовних відносин древнішого періоду* // Вопросы славянского языкознания. – 1962. – Вып. 6. – С. 28–45; *Его же.* *О характере языкового контакта между славянскими и скифо-сарматскими племенами* // КСИС. – Вып. 38. – 1963. – С. 3–22; Benveniste É. *Le vocabulaire...* – P. 197–202; *Id. Les relations lexicales slavo-iraniennes* // To Honor Roman Jacobson. – Vol. 1. – P. 197–202; Трубачев О. Н. *Из славяно-иранских лексических отношений* // Этимология. – М., 1967.

<sup>150</sup> Meillet A. *Les religions indo-européennes...* – P. 323 n.; Watkins C. 'God' // *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanen Völker. Gedenkschrift für Hermann Günter* / Hrsg. von M. Mayrhofer et al. – Innsbruck, 1974. – S. 101 n.

<sup>151</sup> Hopkins G. S. *Indo-European \*deivos and Related Words.* – Philadelphia, 1932; Molé M. *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne.* – Paris, 1963. – P. 24 n.; Трубачев О. Н. *Из славяно-иранских...* – С. 3, прим. (обґрунтовано паралельний



Іранські народи використовують термін *bagā-*, а слов'янські – «бог» для позначення «добра», «багатства» та його надавача – «бога». Надзвичайно дивно, що в написі Дарія сказано: *bagahja radi* («для бога»), що в якійсь мовній скам'янілості донині зберігається в російській мові у формі «бога ради»<sup>152</sup>.

Семантичне поле слова *\*bogъ* і наближених до нього форм у слов'янських мовах доволі широке й охоплює демонстрацію багатства<sup>153</sup>, добробуту, достатнього для життя врожаю. У слов'янському фольклорі ці поняття можна позначити ще трьома термінами міфологічного характеру. Одним із них є «рай» (від *\*rajъ*, порівн. іранське *rāy*). Перед тим, як цією лексемою почали позначати небо або потойбіччя, вона, як це зрозуміло з однієї білоруської пісні, могла бути іменем божества (Рай, Раёк), як і персоніфіковане «Добро» чи «Спор» (про останній ми вестимемо мову пізніше, а тут лише нагадаємо його етимологію, пов'язану з польськими словами *sporzyć, przysporzyć* («збільшувати або збільшити кількість чогось»)). Іранський вплив, який у разі запозичення слова «бог» є очевидним, міг полегшити збереження ідеї активної ролі божества в релігійних уявленнях слов'ян. Ми вже згадували про сакральний характер поняття «слово» (від *\*slovo*). Його протилежністю є *\*dĕlo* («справа»), корінь якого (*\*dhe-*) можна побачити в іранській сакральній термінології (авестійське *yaōž-dā* («очищувати»))<sup>154</sup>.

Подальші запозичення могли б засвідчити розвиток релігійно-ритуальних понять. Вираз *\*věra* («віра») – відповідник іранського *var-*, котрим первісно позначали вибір між добром і злом, а пізніше – вірування загалом. Слов'яни й балти, як і іранці, вважають святість рисою, наданою благою надприродною силою. Для позначення цього явища вони використовують відповідні терміни: *\*svetъ* («святий», порівн. литовське *šventas*, авестійське *spəntō*). Слов'янське *\*xvala* й похідні

семантичний розвиток); Rudnickij J. B. Slavic Terms for 'God' // Antiquitates Indogermanicae... – P. 111–112. Автор останньої праці схиляється до датування цього явища приблизно 500 р. до н. е. і наводить два варіанти його розвитку: *\*divo* («дивна річ») і *\*divъ* («злий демон»).

<sup>152</sup> Brückner A. Mitologia polska. – S. 51; Meillet A. La vocabulaire slave... – P. 166; іранське *avanyarādiy*, російське *sego radi* («заради цього»).

<sup>153</sup> Ведичне *bhāgah* («уділ, багатство»), а також «бог, що дарує багатство»: Трубачев О. Н. Из славяно-иранских... – С. 26, прим.; REW. – Vol. 1. – P. 181–182.

<sup>154</sup> Meillet A. La vocabulaire slave... – P. 169.



від нього форми, як-от польське *bogu chwala*, можуть бути спорідненими з іранським (аланським) *xvāryā-*, авестійським *xvarənah* («слава») <sup>155</sup>. Можна також простежити зв'язок між слов'янським *\*sōdъ* («суд») і санскритським *śamadhā* («угода») <sup>156</sup>.

Вимальовується спільний перелік релігійних дій: «жертвувати», «приносити жертву» (*\*žvrti*), порівн. ставропольське *žyrzec* («жертводавець»), іранське *zaothra* («обрядове вживання алкоголю»), похідне від ведичного *gīr* («спів»), авестійського *gar-* («спів, обряд»); «закликати», «взивати» – праслов'янське *\*zъvati*, іранське *zavaiti*; можливо, також *\*dъmъ*, *\*dotъ* («дути», «дати»), санскритське *dhāmati* («дмухати»); «писати» (знаки, літери) – праслов'янське *\*pъsati*, староперське *paīsati*; «каятися» – праслов'янське *\*kajati se*, іранське *čikayat* («зобов'язаний нести покуту») <sup>157</sup>; «боятися» – праслов'янське *\*bōjati se*, індійське *bhāyate*; «оберігати» («хоронити») – праслов'янське *\*xorniti*, іранське *niharnte*; «світити» – праслов'янське *\*svētiti*, іранське *spaeto* <sup>158</sup>.

Інші слова – група ритуальних термінів: «вогнище» («ватра») – праслов'янське *\*vatra*, іранське *ātar*; «чаша» – праслов'янське *\*čaša*, іранське *\*čašaka* (однак цю форму засвідчено лише в індійських та вірменських континуантах); «поховальна або ритуальна яма», «могила» – праслов'янське *\*mogyla*, іранське *mag*; «гора» – праслов'янське *\*gora*, іранське *\*gari-*, *\*gairin*.

Лікувальні терміни, які, власне, також є близькими до сакральної сфери: «лікувати» («гоїти», «загоювати») – праслов'янське *\*gojiti*, іранське *gayā-* («здоров'я»); «здоровий» – праслов'янське *\*sъdorъvъ*, іранське *dr(u)va*; «хворий» – праслов'янське *\*xvorъ*, іранське *xvare* («поранення», «пошкодження тіла»). Кілька пейоративних висловів: «зло» – праслов'ян-

<sup>155</sup> Gotq̄b Z. The Initial \*χ- in the Common Slavic: A Contribution to Prehistorical Slavic-Iranian Contacts // American Contributions to the VII International Congress of Slavists. – Vol. 1: Linguistics and Poetics. – The Hague; Paris, 1973. – P. 151 n.; в іншій праці (Greppin J. *xvarənah* // IIES. – 1973. – Vol. 1. – P. 232–242) підтримано припущення про «небесний вогонь, променисту силу, що може зійти на окремих людей».

<sup>156</sup> Meillet A. La vocabulaire slave... – P. 169.

<sup>157</sup> Менш вірогідною видається гіпотеза Андре Веллана: Vaillant A. *\*Kajati se et le verbes en \*-ati, \*-je-; slave \*njiva champ* // RES. – 1946. – Vol. 22. – P. 189–193 (від *ka-* («як»)).

<sup>158</sup> Трубачев О. Н. Из славяно-иранских... – С. 36, прим.



ське *\*zъlo*, іранське *zurak*; «сором» – праслов'янське *\*sormъ*, іранське *fšarəta*; «поганій», «злий», «лівий» – праслов'янське *\*šujь*, іранське *hrua*, індійське *savāh*. Крім того, кілька позитивних означень: «мудрий» – праслов'янське *\*mōdrъ*, іранське *mōdran* («знавець релігійних формул»); а також згаданий вище «рай» – праслов'янське *\*rajь*, який відповідає іранському *rāu* («небесне проміння», «щастя», «багатство»).

З огляду на ці збіги (у багатьох випадках їхній незалежний розвиток із праїндоевропейських форм є сумнівним) чимало науковців схилилося до думки про визначальний вплив сарматів на формування слов'янського пантеону й ритуалів. Саме завдяки їм праслов'яни начебто перейшли від первісних форм релігії до стадії деїфікації сакральних понять, запозичили ряд іранських богів і відкрили собі шлях до самостійної творчості в цій сфері. Однак насправді такий вплив, хоча й був доволі значним, становив лиш один з етапів розвитку вірувань. Індоевропейський пласт сакральних уявлень та пізніші нашарування їх видаються вельми стійкими до зовнішніх впливів, хоча можливість їхньої рецепції й адаптації не слід цілковито заперечувати.

Проте, як ми вже зазначали вище, збігів в іменах божеств між іранським і слов'янським пантеоном немає. Тут немає дослівних запозичень. Щодо деяких міфологічних назв (наприклад, ім'я Сварога) запропоновано іранську етимологію, однак там простежується зв'язок з іранською сакральною лексикою, а не власними іменами богів.

Разом з тим вражає майже цілковита лаїцизація іранського пантеону серед праслов'ян. Останні позбавили деякі іранські міфологічні назви сакрального значення, увівши їх до загальноновживаного словникового фонду. Так, ім'я войовничого Індри, який у іранській і ведичній традиціях уособлював чоловічу силу, тут збереглось у вигляді праслов'янського прикметника *\*jēdrъ*, з якого утворилося слово «ядерний», іменники «ядро», «ядра». Мітра, інша провідна постать пантеону, персоніфікація правового ладу, також приніс частину значення свого імені до слов'янських мов: праслов'янське слово *\*mirъ* має семантику мирного ладу, згоди під верховенством закону<sup>159</sup>. Окрім наведеної вище етимології слов'янського

<sup>159</sup> Авестійське *mithra* також може означати «порядок», «лад»: Gershevitch J. The Avestian Hymn to Mithra. – Cambridge, 1959. – P. 26.



слова «віра», існує ймовірність простеження в ньому далекого рефлексу імені Варуни – охоронця релігійних обрядів. Додаймо також, вийшовши за межі іранського пантеону, що ім'я божества індоєвропейських фригійців Сабадіоса може існувати у слов'ян у вигляді праслов'янського прикметника \**svobodъ* («вільний») та похідних від нього форм<sup>160</sup>.

Спостереження за мовними впливами надчорноморських іранців дало можливість простежити те, як вони позначилися на явищах нерелігійного характеру<sup>161</sup>. Із ірансько-слов'янських паралелей польська дослідниця Марія Цабальська зробила далекоюсяжне припущення про те, що вони – відгомін буддистської місіонерської діяльності серед окремих іранських народів, одним із наслідків якої є поширення у слов'ян обряду кремації, що зберігався тривалий час. Пік останньої вона датує III ст. до н. е.<sup>162</sup> Однак ці тези видаються недостатньо обґрунтованими. Усі паралелі варто вважати радше результатом багатовікового сарматсько-праслов'янського сусідства, а не інтенсивної місіонерської діяльності. Не потрібно переоцінювати її впливи на помезів'ї згаданих груп племен.

Слід іще раз згадати, що спільна індоєвропейська основа суспільної й духовної культури – рушійний елемент релігійної системи на всій величезній території, яку заселяють народи цієї мовної сім'ї. Це підтверджують дослідження мовних груп, споріднених меншою мірою, ніж слов'яни й іранці. Навіть таку ефектну паралель, як слов'янський і індійський звичай спалення вдів, не можна пояснити запозиченням, оскільки цей звичай існує також у германців. Отже, він може бути слідом давнього культурного спадку. Попри всю різноманітність культур індоєвропейських народів, їм властиві схожі структури. Останні доцільно пояснювати не лише взаємними впливами або випадковою конвергенцією, а й генетичною спорідненістю, яскравим свідченням якої є близькість мов.

<sup>160</sup> Назва, яку греки використовували як синонімічну до імені Діоніса (*Eliade M. Histoire de Croyanances...* – Vol. 2. – P. 169), у вірмен позначала християнського Бога: *Тревер К. В. Сэнмурв-паскудж. Собака-птица.* – Ленинград, 1937. – С. 69.

<sup>161</sup> *Birnbaum H. The Original Homeland...* – P. 411–419, за З. Голомбом (лексемі з початковим \*x-).

<sup>162</sup> *Cabalska M. Ze studiów nad religią pogańskich Słowian // Materiały archeologiczne.* – 1973. – Т. 14. – С. 103–131.





У зв'язку з цим слов'янсько-іранські мовні зв'язки треба розглядати як засіб, за допомогою якого можна встановити місце слов'янських вірувань у масиві індоєвропейської спадщини. Вони дають змогу визначити, що не пізніше як у I тис. до н. е. праслов'яни вже мали достатньо розвинений апарат морально-етичних і ритуально-релігійних понять. Їх було сформульовано у спільних для індоєвропейських народів категоріях.

Щоб наголосити значення внеску до релігійної сфери слов'янських племен інших етнічних груп, передусім сарматів, додамо, що співжиття останніх із германцями у готегепідську добу на узбережжі Чорного моря (II–III ст. н. е.) або в період міграції слов'ян до хребта Оберпфельцер Вальд та Лаби не залишило мовних слідів у їхніх віруваннях. Натомість є запозичення господарської й військової лексики. Певну кількість церковних термінів до слов'янських мов принесли ранні християнські місії в Баварії<sup>163</sup>.

Тепер можемо звернутися до інших проблем. Як ми вже показали, згідно з поглядами школи Дюмезіля, міфологічна ідеологія трифункційної системи відповідає моделі колективу, яку він сам сприймає як зразок організації світу і людських спільнот. Упорядковуючи протилежності й узгоджуючи принаймні частину антагонізмів, що існували всередині суспільства, вони нейтралізували опозицію «природа/соціум» і формували монолітний світогляд. Комплекс уявлень індоєвропейців створював колективну репрезентацію дійсності й переносив її до сакральної сфери. Аналізуючи цю модель, історик може поставити запитання: «Яка суспільна реальність вплинула на становлення й збереження цієї моделі?»

Як і у випадку праіндоєвропейського минулого, знайти відповідь щодо праслов'янської доби буде доволі складно. Згадані три функції як міфологічний рефлекс побутували в релігійній свідомості поряд із залишками загальнолюдського субстрату. Їх доповнювали локальні новотвори, причому цей процес не завжди помітний для нас. Дюмезіль наголошував, що він не вважає обов'язковою повсюдно

<sup>163</sup> Мартынов В. В. Славяно-германское лексическое взаимодействие древнейшей поры (К проблеме прародины славян). – Мн., 1963; Gimbutas M. The Slavs... – P. 28 (напр. \*xъza («дім»), \*xlěvъ («хлів»), \*xlěbъ («хліб») та військова лексика (\*šelъ – «шолом»)).



відповідність суспільної диференціації індоєвропейських народів троїстому поділові на жерців, вояків і селян. На його думку, ідея такого, а не інакшого поділу соціуму в цих етнічних груп зберігалась у вигляді зразка, який полегшував розуміння як суспільства, так і керованої міфологічними силами природи. Утім, як писав один із рецензентів праці Дюмезіля Жан Байє, «неспокій історика не зникає. Він ставить питання про можливість існування в якусь добу спільноти, структура якої цілковито відповідала б цьому гіпотетичному суспільному ладу»<sup>164</sup>.

Якщо вести мову про такий далекий, однак не датований точно час, маємо кілька свідчень, що дозволяють дати позитивну відповідь. Ідеться про чудовий словник індоєвропейських інституцій, укладений Емілем Бенвеністом. Дослідник продемонстрував на мовному матеріалі, що цей спільний архаїчний спадок укладається в громадську структуру та ієрархію, узгоджену з основними функціями: царя і жерця, вояка та землероба<sup>165</sup>. Що ми знаємо про праслов'янську добу? Дуже корисний для її реконструкції «Słownik prasłowiański» доведено до третього тому [станом на 2001 р. видано вісім томів. – Прим. ред. польського видання 2006 р.]<sup>166</sup>. Натомість рівнозначний опрацьованому Бенвеністом<sup>167</sup> шар спільнослов'янської соціальної термінології поки що лише чекає на інтерпретацію<sup>168</sup>. Спробуємо здійснити часткові зіставлення, що наблизять нас до розуміння комплексу уявлень праслов'ян про суспільство. Звісно, проблему датування останніх розв'язати не вдасться. Проте такі порівняння дають змогу побачити доволі цілісну систему поглядів на людський колектив.

<sup>164</sup> Bayet J. [Rév.:] Dumézil G. Le dieux... // Revue des Etudes Latines. – 1954. – Vol. 32. – P. 455.

<sup>165</sup> Benveniste É. Le vocabulaire...

<sup>166</sup> Słownik prasłowiański / Red. F. Sławski. – Т. 1[–8]. – Wrocław, 1974[–2001] (існує подібний російський проект: Етимологический словарь славянских языков. – Вып. 1–38. – М., 1963–2012; наразі його доведено до літери \*o. – Прим. перекл.).

<sup>167</sup> Benveniste É. Le vocabulaire...; Иванов В. В. Социальная организация индоевропейских племен по лингвистическим данным // Вестник истории мировой культуры. – 1957. – № 1. – С. 43–52.

<sup>168</sup> Недостатніми є дані, наведені у: Buck C. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas. – Chicago, 1949. – P. 146 п. (зіставлення без аналізу); релігійну лексику слов'ян порівнював К. Мейер: Vom Kult der Götter und Geister in slavischen Zeit // Prace Filologiczne. – 1931. – Roc. 15. – Z. 2. – S. 454–464.



«Дім» (праслов'янське *\*dom*) належить до найдавнішого шару індоєвропейського лексикону (пор. латинське *domus*). Цей термін позначає передусім суспільну одиницю. Аналогічно уявляється й поняття про самосвідомість індивідуума в колективі, виражене через присвійний і зворотний займенники, використовувані для всіх осіб однини та множини (праслов'янське *\*svojь*, латинське *suus*). Обидві ці лексеми входять до кола слів, що окреслюють місце людини серед інших. Саме так їх і тлумачив Бенвеніст<sup>169</sup>. Натомість продовжують побутувати поняття, котрі через відповідну термінологію виражають перспективу троїстого поділу суспільних функцій. Зазначимо, що ані на слов'янському, ані на іранському ґрунті немає рефлексів кореня *reg* (латинське *rex*, галльське *rix*, цей корінь занепав і в германців)<sup>170</sup>, який поєднував у собі всі три суспільні функції, наявні у праіндоєвропейській культурі<sup>171</sup>. Своєю чергою, усі слов'яни використовують похідні від *\*gospodь*, *\*voldyka* («владика»), а також утворені від первісної форми слова «пан». Перше з цих слів виникло завдяки поєднанню *\*gostь* і *\*podь*, причому другий складник пов'язують із праіндоєвропейським *\*pot(i)s* («правитель»). Термін *\*gospodь*, таким чином, мав означати «господар приймає гостей»<sup>172</sup>. Другий термін (*\*voldyka*) утворено від *\*voldtь/\*voldtь* («влада»)<sup>173</sup>. До цієї самої групи слід зарахувати і слово «жупан»<sup>174</sup>.

<sup>169</sup> Benveniste É. Le vocabulaire...

<sup>170</sup> Winter W. Some Widespread Indo-European Titles // Indo-European and... – P. 49–54; індійські *rāt* і *rāyā* виводяться з *rāyan* («вести»); єдиним слідом цього кореня у слов'янських мовах, імовірно, є російське *суразина* («порядок»); Pokorny J. Indogermanischen... – Bd. 1. – S. 854; Sihler A. L. The Etymology of PIE *\*rēg* – «king» etc. // JIES. – 1977. – Vol. 5. – P. 221–246.

<sup>171</sup> Dubuisson D. Le roi indo-européenne... – P. 21–34; Miller D. A. Vers une théorie unifiée de la royauté et de l'aristocratie // Annales ESC. – 1978. – Vol. 33. – No. 1. – P. 1–20.

<sup>172</sup> Dittich Z. N. Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. – 1961. – Bd. 9. – S. 494; Brückner A. SEJP. – S. 152–153; Stawski F. SEJP. – T. 1. – S. 324–326; REW. – S. 152–153; Fraenkel E. Slavisch *gospodь*, lit. *viėšpats*, preuss. *waispattin* und *Zubehör* // ZSPhil. – 1950. – Bd. 20. – S. 51 n. У литовському слові звучить корінь *vic* («дім», «сільська громада», «народ»); варто порівняти латиське *viėsis* («гість»), литовське *viėšis* («гість»).

<sup>173</sup> REW. – Bd. 1. – S. 327.

<sup>174</sup> В. Вінтер (Winter W. Some Widespread... – P. 49) виводить його з іранського *\*giran*, старочеського *hrān*. Порівн.: Трубачев О. Н. Из славяно-иранских... – С. 71, прим.



На позначення язичницьких служителів культу слов'яни використовували слово «жрець» (польське *żyrzec*, старослов'янське *жъръцъ*), «жертвувати» – «жърти». Ці форми утворено від кореня \**žbr*, спорідненого з індійським *gṛnāti* («жива») та литовським *girti* («прославляти»). Тобто йдеться про знання молитов і вміння їх промовляти. Руський термін із цим самим значенням («вълхвъ», тобто «волхв») не має індоевропейських когнатів. Радше він є запозиченням із фінських мов, яке досягло також Помор'я, оскільки тамтешнім слов'янам був відомий термін *wochwianie* (\**volchojantie*) («чари»). До спільної старовини, очевидно, належать ще кілька культових елементів. Можна зіставити слов'янське \**polm* (польське *plomień* («полум'я»)) з латинським терміном на позначення жерця – *flamen*. Праслов'янське \**ogъnъ* («вогонь»), швидше за все, споріднене з ведійським *agnis* і латинським *ignis*<sup>175</sup>. Є підстави вважати ці вислови спадком спільного релігійного минулого. Пізніші (іранські) нашарування в цій сфері суспільного життя ми обговорили вище.

Аналогічний за давністю слід бачимо й у сфері другої функції у слов'янському слові \**vojъ* (польське *woj* – «воїн»), яке Макс Фасмер пов'язував з іменем індоіранського бога Вайю, допоміжної постаті біля войовничого Індри<sup>176</sup>. Це ще один приклад лаїцизації сакральної назви, аналогічний зі словами «мир», «ядро» та «свобода».

Що стосується третьої функції, існує спільнослов'янський набір давньої індоевропейської землеробської й тваринницької термінології, пов'язаної з технологією сільського господарства. Натомість таких прикладів майже немає в суспільній сфері. Виняток – слово *wieś* («село»), утворене від праслов'янського \**ubsъ*. Ця лексема пов'язана як із матеріальною сферою, так і з організацією людського суспільства. Вона, без сумніву, сягає праїндоевропейських часів поряд з індоіранським терміном *vis-*, яким позначається рід або одиниця, утворена з невеликих родин, індійським *vaiśya* («людина з *vis*», «людина з народу») та латинським *vicus*<sup>177</sup>.

<sup>175</sup> Brückner A. SEJP. – S. 375.

<sup>176</sup> Vasmer M. Untersuchungen...

<sup>177</sup> Brückner A. SEJP. – S. 618–619; REW. – Bd. 1. – S. 208; Трубачев О. Н. Из славяно-иранских.; Иванов В. В. Социальная организация...



Слово \**ljudъje* («люди») також походить із праіндоевропейської доби, оскільки слов'яни ділять його з германцями (*liuti*) і литовцями (*liáudis*)<sup>178</sup>. Імовірно, настільки ж давнє і слово \**smьrdъ* («смерд», литовське *smirdes*), іранським відповідником до якого є лексема *tand* («людина»). Невідомо, коли з'явилися терміни на позначення осіб зі статусом рабської залежності (\**chrepъ*, російське «холоп»; \**arbu*, церковнослов'янське «рабъ», «робъ», споріднене з німецьким *Arbeit*)<sup>179</sup>.

Вище ми продемонстрували збереження у слов'ян давньої соціальної термінології, яку можна класифікувати залежно від функційної належності. Перейдімо тепер до часів, про які маємо збережені джерела, що засвідчують існування цього лексичного шару. Ідеться про Ранне Середньовіччя – добу, що передувала формуванню державної організації.

Зафіксований у тогочасних текстах факт нерівності статусу язичницьких жерців не спростовує можливості існування культових служителів як таких<sup>180</sup>. У полабських слов'ян XI–XII ст. вони становили справжню касту, причому зіткнення цих племен із християнами зміцнювало їхні позиції. Давньоруських літописців XI ст. турбувало існування чарівників (волхвів), здатних підняти народні маси проти князя й церкви.

На всіх землях, заселених слов'янами, у той час існували роди «сильних», справжні династії. З них походили виборні князі, котрі очолювали племінні війська. Мілітарну функцію (звісно, різною мірою) виконували три елементи давньослов'янської збройної сили. Перший із них – племінна аристократія, другий – воїни «з народу», третій – решта населення у разі, коли виникала потреба скликати ополчення. Відомо,

<sup>178</sup> *Birnbaum H.* The Original Homeland... – P. 418; *Иванов В. В.* Язык как источник при этногенетических исследованиях и проблематика славянских древностей // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. – М., 1976. – С. 41–42; *Benveniste É.* Le vocabulaire... – P. 321 n.

<sup>179</sup> *Brückner A.* SEJP. – S. 180–181 («члор»), 458–459 («роб-»); *Иванов В. В.* Язык как источник... – С. 42.

<sup>180</sup> Окрім розвиненої жрецької касты в Римі, верству друїдів («дуже мудрих») зберігали лише галльські кельти. Тут можна провести аналогію з індійськими брахманами: *Vries J. de.* Die Druiden... – S. 67–82; згідно з Юлієм Цезарем (*De Bello Gallico*, VI, 21), германці мали власний, хоча й слабо розвинений, прошарок жерців, про що свідчать також нечисленні мовні дані: *Kuhn H.* Kleine Schriften. – Berlin, 1978. – S. 231.



що вже в період племінного поділу серед слов'ян виокремилася професійна військова верства. У X–XII ст. її члени називалися по-різному, наприклад витязями (у полабських джерелах – *vithasi*)<sup>181</sup>. Пізніше вони ввійшли до складу нового ранньосередньовічного суспільства, утворивши нижчий шар лицарської верстви. Передусім це сталося на землях, державний розвиток яких відбувався без значних зовнішніх конфліктів, скажімо, у Польщі – принаймні частина дрібної шляхти цієї країни, імовірно, має таке походження. У тих західнослов'янських країнах, що їх захопили іноземні сили, нащадки цих воїнів утворили верхній шар селянської верстви, зберігши за собою ряд традиційних привілеїв (наприклад, словенські *kosezi*).

Більшість вільного населення мешкала у селах. Невільна частина відігравала дуже малу роль у житті племені, передусім у господарствах князів і аристократії.

Наш побіжний огляд окреслив базову соціальну структуру слов'ян до їхньої появи на історичній сцені, показавши можливість дуже давнього походження їх. Аналогічною була ситуація з іншими індоевропейськими племенами, перш ніж вони перейшли до стадії утворення держав і поглиблення суспільного та культурного розмежування. Це дає нам змогу зробити висновок про історичну ймовірність існування трифункційного поділу у слов'ян і, можливо, праслов'ян.

<sup>181</sup> \**vitedz*, імовірно, є запозиченням із давньогерманських *vikingr*, *hvitingr*. Див.: *Birnbaum H. The Original Homeland... – P. 418.*

## Розділ V

### Основні боги та центральні міфи



усимо розпочати розгляд залишків інформації – лише так можна назвати збережені фрагменти слов'янської міфології, що оповідають про богів та їхній вплив на світ, природу й людину. Однак, не задовольняючись тільки описом цих уривків, варто піти шляхом, який проторували нові порівняльні дослідження, щоб спробувати відшукати значення уявлень в межах їхньої типології, представлені в паралельних явищах близьких, віддалених і навіть дуже далеких одне від одного індоєвропейських народів.

Славістичні дослідження значною мірою полегшує факт існування майже монолітної культури аж до кінця I тис. н. е. Мовні, а отже, й культурні зв'язки слов'янських племен були досить тісними. Це схиляє нас до думки про те, що багатосторічне збереження єдиної системи вірувань виробило в їхній свідомості стійкі схеми уявлень. Християнська релігія поступово поширювалася тут тільки після VIII ст.<sup>182</sup> Тож маємо підстави з більшою довірою, ніж це зазвичай робиться, розглядати залишки слов'янської народної культури. Звісно, збережені в ній міфологічні елементи не є літературно довершеними, адже підпорядковуються законам народної поетики. Часто вони дивують непослідовністю та взаємонакладанням кількох слабо пов'язаних шарів вірувань. У сфері представлені в них вищої міфології ми надаємо трифункційній системі значення провідної нитки, але не якогось жорсткого шаблону.

Під час обговорення основних тез цієї книжки Ж. Дюмезіль загалом погодився з ними, висловивши кілька сумнівів

<sup>182</sup> *Vlasto A. P. The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs.* – Cambridge, 1970; *Waldmüller L. Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jhr. Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland.* – Amsterdam, 1976.



і застережень та навівши п'ять умов, виконання яких потрібне, аби підтвердити міфологічну гіпотезу. На його думку, припущення мають виражатися чітко, цілісно, однорідно, вичерпно і, якщо це можливо, очевидно. Виконання цих приписів щодо слов'янської релігії видається доволі складним.

## 1. Перун, бог неба і блискавок

Перспективи і труднощі застосування трифункційної схеми у вивченні слов'янської міфології увиразнюються, щойно ми почнемо досліджувати міф, який під час першого огляду слов'янського матеріалу було пов'язано з другою функцією. Міф про Перуна, бога блискавок і грому, настільки розгалужений, що судження про нього не можна ґрунтувати на самій лише вправності Перуна в битвах, у яких він використовує блискавки як зброю. На думку багатьох дослідників, саме його (хоча це ім'я й не названо) має на увазі, згадуючи про «творця блискавок», головного бога слов'ян, візантійський автор VI ст. Прокопій Кесарійський (Готська війна, III, 14, 22) <sup>183</sup>.

Згадки про Перуна порівняно часто трапляються в давніх і середньовічних джерелах та у фольклорі. Багато відомостей можуть надати також лінгвістика й археологія. Попри гіперкритицизм А. Брюкнера («за межами Русі немає жодного сліду культу Перуна» <sup>184</sup>), що подекуди був властивий і пізнішим дослідникам, ареал культу Перуна охоплює всіх слов'ян і балтів. Це підтверджують дані мовознавців, які доводять прадавнє походження цього міфологічного персонажа. Їх доповнює широкий фольклорний матеріал, зібраний Казимежем Мошинським та іншими слов'янськими етнографами.

Власна назва «Перун» стала предметом активних лінгвістичних досліджень. Вони виявили, що її утворено складанням кореня *-per-* і суфікса *-un-*. Отже, ця лексема є *poten agentis*, тобто позначенням особи, яка виконує дію, названу коренем. Утворення цього імені від загальної назви *piorun* («блискавка»), що збереглася лише в польській мові, вида-

<sup>183</sup> Procopii Caesariensis. De Bello Gothico. III, 14, 22.

<sup>184</sup> Brückner A. Mitologia polska... – S. 46.





ється неможливим. Процес був протилежним – давня лексема на позначення божества зазнала лаїцизації, внаслідок чого утворилася назва атмосферного явища, незвичайність якого можна не коментувати. У литовській і латиській мовах цим самим словом називають і бога грому та блискавки, і власне грім.

Корінь *\*per-* буде зрозумілим, якщо розглянути похідні від нього слова, наприклад «прати», «перу», що первісно означало «ударяти», «бити», але внаслідок пов'язування з дерев'яним молотком для прання білизни семантика цих термінів обмежилася «чищенням». Однак у народній польській мові архаїчне значення слова *prać* («бити») зберігається донині. Тож ім'я «Перун» означає «той, хто б'є». Литовці поклонялися подібному божеству, називаючи його *Perkūnas* (давньопруське *Parcuns*, про що є свідчення 1530 р.<sup>185</sup>, латиське *Perkuons* (*Perkons*)). Таким чином, у балтійських мовах бачимо дещо інакший корінь – *\*perk-*. Дальші дослідження виявили інший подібний корінь – *\*perg*, що також став корисним для простеження генеалогії слів і релігійних понять, які сягають прадавнього індоєвропейського минулого. Утім ми не розглядатимемо подробиць дискусії, що точиться серед мовознавців. Достатньо прийняти тезу про те, що корінь *\*per-* (без *\*-k-*) властивий слов'янським мовам, яким був знайомий і корінь *\*perg* із настільки ж широким полем значень, у якому, окрім імен божеств в інших індоєвропейських мовах, бачимо відповідники понять «блискавка», «камінь», «гора», «ліс», «дуб». Це семантичне поле охоплює начебто відмінні явища, проте в міфологічному сенсі вони тісно пов'язані між собою.

Корінь *\*perk* пов'язаний із дуже цікавим рядом лексем, до якого входять латинське *quercus* («дуб»), кельтське *hercos* («діброва»), готське *fairguni* («узгір'я, вкрите дібновою»). Останнє має аналогію в кельтських мовах – *Hercynia silva*<sup>186</sup>. Водночас у балтській народній культурі ще у XVII ст. дубові віддавали шану як дереву бога блискавок, Перкунаса. У Литві й Латвії були відомі дуби Перкунаса і Перкона<sup>187</sup>.

<sup>185</sup> Brückner A. Mitologia polska... – S. 42–43.

<sup>186</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области... – С. 14, прим.

<sup>187</sup> Friedrich P. Proto-Indoeuropean Trees. The Arboreal System of a Prehistoric People. – Chicago, 1970. – P. 139 n.; Nagy H. Perkunas und Perun // Antiquitates Indogermanicae... – S. 113–131.



Повторимо твердження Мірчі Еліаде: «Дерево ніколи не було предметом поклоніння саме по собі, люди вшановували те, що містилося всередині нього або що воно для них позначало»<sup>188</sup>. До цього ряду явищ належать й інші, як-от давній венецький народ *Quarquenti* та острів Керкіра (Корфу). Грецький відповідник слова «блискавка» – *κεραυνος* – є одним з епітетів Зевса, а у Гесіода слугує ім'ям окремого божества. Відомий також римський епітет *Iupiter Quernus*. Перехід \*p- в \*k-, що зроджує сумніви навіть у лінгвістів, Якобсон пояснює зовнішніми, позамовними чинниками – магічним табу на вимовляння справжнього імені бога, внаслідок якого останнє замінюється довільною фонетичною чи навіть словотвірною формою. Це явище буде зрозумілішим, якщо згадати сучасне американське слово *gosh (god)* і – за Брюкнером – сербську приказку «broda mi» замість «boga mi».

Архаїчнішим і ближчим до нашої теми є литовський переказ, який наводить Марія Гімбутас<sup>189</sup>: аж до ХХ ст. в Литві й Латвії лише люди старшого віку мали право вимовляти ім'я Перкуна й Перкона відповідно, зазвичай у зменшувальній формі *Perkūnētis* і *Perkonitis* або у вигляді замітника *Dievaitis* та *Dievins* («бог»). Балтійський *Перкун* мав багато додатків до свого імені, запозичених передусім з акустичних виявів дій «бога грому», що дозволяло не закликати його даремно.

Та повернімося до сфери, підпорядкованої Перунові й іншим індоєвропейським божествам блискавки. У литовській мові існує аналогічна до кельтського імені *Hercynia* форма – *perkūnija* («буря з грозою»). Її представлено й у литовських топонімах (населені пункти Перкунай, Перкунішкяй, Перкунішке, Перкункаймі, річка Перкунія). Іншу індоєвропейську паралель можна відшукати в ісландській мові. Мати Тора носить ім'я Фйоргюн. На думку лінгвістів, ця форма походить із \**perkuni-*. Якщо спробуємо виявити відповідники в назвах гір і лісів, ці пошуки також будуть плідними. Варто згадати часто вживану в Литві назву горбів Перкункальніс («гора Перкуна») – на об'єктах із такою назвою, за народним переказом, «колись давно мешкав Перкунас». Від ко-

<sup>188</sup> Eliade M. Traktat o historii religii. – S. 288 [вид. 2000].

<sup>189</sup> Gimbutas M. Old Europe.; *Id. Perkūnas/Perun – the Thunder God of the Balts and Slavs // JIES. – 1973. – Vol. 1. – P. 466–477.*



реня \**perg-* походить польський топонім (пізніше також геральдична назва) Пшегіня (Przeginia), а також давньоруське слово *перегиня*<sup>190</sup>. Можливо, слово *Берегиня*, що сприймається як назва божества, є варіантом цього виразу, а в осудливому вислові давньоруського автора «жертви складають і приносять [...] берегиням» ідеться, як вважає Якобсон, про *перегині*, дубові ліси, тобто сакральне житло бога блискавки<sup>191</sup>. Однак такий висновок може бути сумнівним.

Найнесподіваніші зв'язки у часі і просторі можна виявити, проаналізувавши хетські тексти XIV ст. до н. е., в яких *perunaš* означає «скеля» і згадано також велику богиню *Perunaš* (*s'al-li-iš ri-ru-naš/š*), матір кам'яного велета Уллікуммі, батьком якого був бог Кумарбі, так само, як ісландська Фйоргюн була матір'ю Тора<sup>192</sup>. Неочікувані паралелі є й у ведичній міфології. Тут богині Парджанья відповідають за дощі та блискавки. Це ще раз підтверджує, що балти і слов'яни зберегли свої міфологічні уявлення з праіндоєвропейської доби. Імена Перуна й Перкуна дають можливість успішно простежити такий зв'язок. Уже від слов'ян і балтів цих персонажів запозичили сусідні з ними угро-фіни (у пантеоні мордвинів є бог грому Пургінепаз, який стріляє блискавками у *русь*, але щадить мордву).

У віруваннях балтійських і слов'янських племен влучання блискавки в якийсь предмет або особу (людину, скелю, дерево, горб) освячувало їх. У 1652 р. два мандрівники, які подорожували жмудською землею, стали свідками того, як їхній провідник під час бурі побивався через те, що блискавка пощадила його. Він зрадив, знайшовши сідло, яке згоріло через удар блискавки, та з'ївши трохи попелу з нього, бо вважав, що таким чином здобуде собі здоров'я, довголіття, дар ворожіння й заклинання вогню. Деревам і горбам, на яких були сліди цього атмосферного явища, приписували лікувальну дію. Їх оточували тином або ровом. Грім порівнювали з ревом бика чи ударом рогами цапа у хмари. На початку XV ст. Ієронім Празький проповідував християнство

<sup>190</sup> Иванов В. В. К этимологии балтийского и славянского названия бога грома // Вопросы славянского языкознания. – 1958. – Вып. 3. – С. 101–111. У Боснії Бога називають «Пурго» («zove Purgo na oranije»). – СМР. – С. 249).

<sup>191</sup> Jacobson R. Slavic Mythology... – P. 1025–1026.

<sup>192</sup> Ibid. – P. 26; Иванов В. В. К этимологии балтийского...



на заході Литви. У його повідомленні, переказаному через півстоліття Енеєм Сильвієм Пікколоміні, міститься опис поклоніння зміям, величезному кам'яному молотові, вічному вогню, священним лісам і особливо високим деревам. Найстаріший дуб у лісі вважали місцем перебування боже-ства. У місіонерському запалі Ієронім повбивав змія, загасив вогнища і зрубав священне дерево. Це спричинило спротив місцевого населення. Його представники шукали заступництва у великого князя Вітовта, поскаржившись на священика за знищення дому божого (*sacram Dei domum*), збереження якого забезпечувало дощ і добру погоду. Тепер було невідомо, де молитися й шукати свого бога. Вітовт перейнявся долею людей і примусив Ієроніма залишити країну<sup>193</sup>. Пізні звістки про литовське язичництво, що подекуди зберігалося навіть у XVII ст., містять згадки про відновлення священного вогню тертям дубової палиці об сіре каміння з поля. Сказане вище стосується індоєвропейського контексту поклоніння богу блискавки.

Погляньмо тепер на культ Перуна в народній культурі різних слов'янських племен. У цьому сенсі найповнішими і найкраще датованими є давньоруські тексти. Ми повернемося до них після того, як вичерпаємо дані, отримані на матеріалі інших частин слов'янського світу. У південних слов'ян, котрі у V ст. осіли на Балканському півострові, був відомий як сам Перун, так і його жіночий відповідник, ім'я якого виводиться з праслов'янського \**Perperuna* (про цей персонаж ітиметься нижче). Від Перуна залишилося слово *перушан*, яке у болгарській народній загадці замінює слово *гърмотевица* («блискавка, гроза»), а також численні сліди в топоніміці й ономастиці Югославії<sup>194</sup> та Болгарії: Перун, Перуна, Перуніка, Перунчич, Перуновац, Перунічка Глава, Перуні Врч, Перуня Весь, Перун-Дубрава, Перунуша, Періньпланіна, Перушице, Перудіна, Перутове тощо (фонетичні зміни в останніх, імовірно, спричинені табу на вимовляння імені бога)<sup>195</sup>. Серед таких географічних назв варто звернути увагу на горб

<sup>193</sup> Aeneas Silvius Piccolomini. In Europa. C. XXVI: Scriptorum Rerum Prussicarum. – Vol. 4. – P. 238. Цит. за: Mannhardt W. Letto-Preussische... – S. 135.

<sup>194</sup> Розділ написано у 1980-х рр. – Прим. перекл.

<sup>195</sup> Иванов В. Культ Перуна у южных славян // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. – 1903. – № 8. – С. 140–174.



Перун на сході Істрії. Назва місця на одному з його боків (Требища) відсилає нас до слов'янських обрядів, у яких термін «треба» у значенні «жертва» було зафіксовано вже 785 р.<sup>196</sup> Найбільш пізньою можливою датою заселення Істрії слов'янами є початок VIII ст. Таким чином ми можемо *post quem* установити час існування культу Перуна на цих територіях і отримати ще одну вказівку на його географічне поширення серед слов'ян. Крім того, важливим є факт використання албанцями слів *Perēndi* («бог») й *Perudi* («небо»)<sup>197</sup>. Питоме етимологія полабського відповідника слова «четвер» (*perēndan* («великий четвер» – *b'ole perēndan* ← *\*běl'jъ perunъ dьnъ*<sup>198</sup>)) тепер уже не зроджує сумнівів. Рослина, що в старочеській мові мала назву *bogiša* (*Iris germanica* – півник німецький), в інших країнах іменується *svit nebeski*, *perunika*, *чаваркића* («оберігає дім»), причому вважалося, що вона захищає оселю від блискавки, пожежі, негоди й нещастя<sup>199</sup>.

У Моравії та Словаччині слово *parom* у прокляттях і лайках уживають на рівні зі словом *hrom*, що відіграє роль замітника імені Перуна. Фіксується також форма *peron*. Відгомін використання цієї назви можна віднайти й у німецьких та данських записках, які стосуються полабських слов'ян (слов'янські форми в них подано в дуже спотвореному вигляді)<sup>200</sup>. *Porenutius*, про якого повідомляє своїм читачам данський хроніст XII–XIII ст. Саксон Граматик<sup>201</sup>, в оригіналі могло звучати як *Pioruniec* (аугментатив) або *Piorunic* (демінутив), тобто бути однією з форм імені *Perun*. У згерманізованому вигляді в топоніміці збереглися назви Прон (*Prohn*),

<sup>196</sup> Wasilewski T. O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii // *Onomastica*. – 1958. – Т. 4. – З. 6. – С. 149–152.

<sup>197</sup> Vasiljev S. Slovenska mitologija. – Srbobran, 1928. – С. 33.

<sup>198</sup> Olesch R. Die christliche Terminologie im Dravānopolabischen // *ZSPhil*. – 1976. – Bd. 39. – С. 16 (автор датує появу цього терміна не раніше ніж початком християнізації полабських слов'ян, тобто IX ст.).

<sup>199</sup> СМР. – С. 26–27, 305. [Аграрні звичаї, пов'язані з четвергом, згадано, наприклад, у прислів'ї: *Svi su dani dobri dani, a četvrtak ponajboli*; у Великий Четвер розпочинали орати, спалювали *огачка sveca* у церкві, вважалося, що в той день відчиняється райська брама.]

<sup>200</sup> Witkowski T. Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen // *Zeitschrift für Slawistik*. – 1970. – Bd. 15. – No. 3. – С. 369–370; щодо методу релігієзнавчої топонмастики: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. – М., 1976.

<sup>201</sup> *Saxonis Grammatici. Gesta Danorum* / Ed. J. Orlik, H. Raeder. – København, 1931 [далі – *Saxonis Gesta Danorum*], lib. XIV.



Пронсторф (Pronstorf) та ін. Щоправда, Станіслав Урбаньчик розуміє слово *Porenutius* як *Porenut* (Боровіт, Боривіт), однак ця гіпотеза здається не переконливішою за наведену вище. За словами саксонського хроніста Гельмольда, дуби під вагрійським містом Штаргардом Мекленбурзьким було посаджено на честь Прове<sup>202</sup>, однак вони цілком могли використовуватися для вшанування Проне-Перуна<sup>203</sup>. Проілюструємо це твердження текстом з іншого кінця слов'янського ареалу – галицьким документом 1302 р.: «На тій горі до Перунового дуба палає схил». Не можна, як це робить Брюкнер, пояснювати вираз «Перунові дуби» влучанням у них блискавки (*piorun*), тим паче, враховуючи надзвичайно поважне місце дуба в південнослов'янському фольклорі. У Болгарії найважливіші урочистості села відбувалися навколо дуба, що називався «запис» і був позначений спеціальним знаком. Заборонялося рубати це дерево або завдавати йому шкоди. Крім того, існували інші дуби, що росли на околицях села. Їх також позначали спеціальними знаками, віддаючи їм шану, коли обходили межі села навесні й улітку під час сільського свята *заветина*<sup>204</sup>.

На польському ґрунті пошук залишків уживання імені Перуна дає скромніші результати, утім їх також достатньо (*Piorunowy Dział* над річкою Попрад). Використання слова *piorun* («блискавка») в силезькому діалекті сучасної польської мови, імовірно, має легкий відтінок магичності (відоме прокляття *pieron*), у старопольській мові часто траплявся

<sup>202</sup> Helmoldi Cronica Slavorum (I, 52): Nam preter lucos atque penates, quibus agri et opida redundabant, primi et precipui erant Prove deus Aldenburgensis terrae («Окрім [святих] гаїв і божків, якими рясніли поля й селища, першим і головним був Прове, бог Альденбургської землі»); (I, 69): Inde progrediens visitavit Aldenburg, ubi sedes quondam episcopalis fuerat, et receptus est a barbaris habitatoribus terrae illius, quorum dues erat Prove («Повертаючись звідти, він відвідав Альденбург, де колись знаходилася кафедра єпископа, і був прийнятий язичниками, жителями цієї землі. Богом їхнім був Прове»); (I, 83): ...alii silvas vel lucos inhabitant, ut est Prove deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae («...інші вважають, що їхні боги живуть у лісах і гаях, як, наприклад, Прове, бог Альденбургської землі, – такі не створюють жодних їхніх зображень»).

<sup>203</sup> На користь прочитання *Prove* висловлювався П. Дільс (*Prove* // ASP. – 1926. – Bd. 40. – S. 156). Ще Вавжинец Суrowецький (*Surowiecki W. Śledzenie początku Słowian...* – S. 134) підтримував припущення про прочитання *Prone*=*Perone*. Е. Гаспаріні і М. Багаджоло припускають, що у Гельмольда (I, 84) замість *nullae* слід читати *nulle*. Там само: «Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire» («Туди на кожні другі ферії приходить народ з царем і розпалюють вогонь»). Саме звідси походить припущення про «право».

<sup>204</sup> СМР. – С. 130–131, 133–135.



вираз *do pioruna*, який сприймали як тяжке прокляття. У ньому міститься відсилання не лише до власне атмосферного явища, а й до його демонізованого творця. У кашубів залишки імені цього творця можна знайти у вигуках *na peróna, tē peróné*. Це ще більше вражає, якщо врахувати, що відповідниками слова *piorun* у кашубів є *parūn, p'orun, p'orēn* із цілковито відмінним наголошуванням<sup>205</sup>.

Огляд фактів присутності Перуна у різних слов'янських племен позбавляє давньоруські джерела статусу виняткових, хоча вони, поряд із фольклорними згадками, зберігають значення найбагатшого джерела інформації про це божество, котрому поклонялися навіть у Пізньому Середньовіччі. «Слово Григорія» (проповідь до мирян), виголошене у XIV ст., згадує: «І досі на скелях моляться до того проклятого бога Перуна»<sup>206</sup>. Ідол Перуна, іменем якого в X ст. присягалися, укладаючи міжнародні угоди, був найважливішим із богів, капище для яких князь Володимир побудував на горбі біля дитинця у Києві. Він зберігав це значення до 988 р., коли князь і його народ прийняли хрещення<sup>207</sup>. Найдавніший літопис, створений наприкінці XI ст. і зредагований через кілька десятиріч, змальовуючи цікавий для нас епізод, використовував більш ранні записи (джерело з першої половини XI ст.).

Літопис оповідає про спробу Володимира упорядкувати пантеон давньоруських богів, побудувавши для них святиню поряд зі своєю оселею: «І став княжити Володимир у Києві один. І поставив він кумири на пагорбі, поза двором теремним: Перуна дерев'яного, – а голова його [була] срібна, а вус – золотий, – і Хорса, і Дажбога, і Стрибога, і Симаргла, і Мокош. І приносили їм [люди] жертви, називаючи їх богами, і приводили синів своїх і жертвували [їх цим] бісам, і оскверняли землю требами своїми. І осквернилася жертвами їхніми земля Руськая і пагорб той»<sup>208</sup>.

<sup>205</sup> Labuda G. Mitologia i demonologia w słownictwie, w bajkach, baśniach i legendach kaszubskich // Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej pt. «Świat bajek, baśni i legend kaszubskich», 7–8.06.1976. – Wejherowo, 1976. – S. 14 p.

<sup>206</sup> Аничков Е. В. Язычество... – С. 385: «Но и нонѣ по оукраинамъ моляться ему проклятому богу Пероуноу».

<sup>207</sup> Повесть временных лет. – Ч. 1: Текст и перевод / Под ред. Д. Лихачева и Б. Романова. – М., 1950. – С. 76, прим. (далі – ПВЛ).

<sup>208</sup> ПВЛ. – С. 56. [Наводимо цитату за виданням: Літопис руський. За Іпатським списком / Пер. Л. Махновця. – К.: Дніпро, 1989. – С. 48 (запис за рік 6488 (980)). – Прим. перекл.]



Цей текст є ключовим для розуміння ролі Перуна, ідола якого за велінням князя було поставлено серед ідолів інших богів або, як вважає Генрик Ловмянський, – як єдиного бога Русі. На його думку, інші імена божеств могли додати до літопису його редактори в період до 1088–1089 рр.<sup>209</sup> Цей запис супроводять іще три епізоди літопису, що також ґрунтуються на свідченнях, давніших за остаточну редакцію твору. Перший із них – опис угоди, укладеної між Руссю й Візантією 907 р. Князь Олег і його дружина, як твердить текст, присягалися під угодою «по руському закону». Робили вони це так: «Клялися ті оружжям своїм, і Перуном, богом своїм, і Волосом, богом скоту. І утвердили вони мир»<sup>210</sup>. Це повторилось у 971 р., однак із тією різницею, що княжі воїни присягалися Перуном, а «вся Русь» – Волосом<sup>211</sup>. Третій фрагмент оповідає про раптовий кінець богів у 988 р., коли князь Володимир повернувся, прийнявши хрещення: «І коли [Володимир] прибув, повелів він поскидати кумирів – тих порубати, а других вогню оддати. Перуна ж повелів він прив'язати коневі до хвоста і волочити з Гори по Боричевому [узвозу] на ручай, і дванадцятьох мужів приставив бити [його] палицями. І це [діяли йому] не яко древу, що відчуває, а на знеславлення біса. Коли спокушав він сим образом людей – хай одплату прийме від людей! [...] І коли ото волокли його по ручаю до Дніпра, оплакували його невірні люди, бо іще не прийняли вони були хрещення. І, приволікши його, вкинули його в Дніпро. І приставив Володимир [до нього людей], сказавши: “Якщо де пристане він, то ви одпихайте його від берега, допоки пороги пройде. Тоді облиште його”. І вони вчинили звелене. Коли пустили [його] і пройшов він крізь пороги, викинув його вітер на рінь, яку й до сьогодні зовуть Перунова рінь»<sup>212</sup>. Потім же Володимир послав посланців

<sup>209</sup> *Łowmiański H. Religia Słowian... – S. 118.*

<sup>210</sup> ПВД. – С. 25. [Наведено в перекладі А. Махновця: *Літопис руський. – С. 20* (запис за рік 6415 (907)). – *Прим. перекл.*]

<sup>211</sup> ПВД. – С. 52.

<sup>212</sup> *Краппе А. Н. La chute du paganisme à Kiev. – RES. – Vol. 17. – 1937. – P. 210.* Заперечуючи історичність цього переказу, Александр Краппе припускає: топонім *Перуна Рінь* може бути старшим за цитовану оповідь. Він висловлює думку про те, що вкидання ідола до води відповідає періодичному утопленню зображення, ляльки тощо в певний день календарного циклу (весняне рівнодення або літнє сонцестояння), тобто, імовірно, існував звичай щороку сплавляти зображення Перуна річкою.





своїх по всьому городу, говорячи: “Якщо не з’явиться хто завтра на ріці – багатий, чи убогий, чи старець, чи раб, – то мені той противником буде”. І, це почувши, люди з радістю йшли, радуючись, і говорили: “Якби се не добре було, князь і бояри сього б не прийняли”. А назавтра вийшов Володимир з попами цесарициними і корсунськими на Дніпро. І зійшлося людей без ліку, і влізли вони у воду, і стояли – ті до шиї, а другі – до грудей. Діти ж [не відходили] од берега, а інші немовлят держали. Дорослі ж бродили [у воді], а попи, стоячи, молитви творили. [...] Люди ж, охрестившись, ішли кожен у доми свої. [...] І, це сказавши, повелів він робити церкви і ставити [іх] на місцях, де ото стояли кумири. І поставив він церкву святого Василя [Великого] на пагорбі, де ото стояли кумири Перун та інші і де жертви приносили князь і люди»<sup>213</sup>.

Багато інформації про поклоніння Перуну у Великому Новгороді можемо отримати з результатів археологічних розкопок. Як свідчить «Третій Новгородський літопис», на місцевості Периня (ця форма аналогічна до кельтського *Hercynia*, литовського *Perkuniija* і польського *Przeginia*) був горб, присвячений Перуну. На вимогу князя у 988 р. єпископ Яким (Іоаким) у цьому місці «требища разори и Перуна посъче, что в Великомъ Новѣградѣ стоялъ на Перыни, и повелѣ повлещи въ Волховѣ. И повязавше ужи влечаху ѥ [його] по калу, біюще жезліем і пхающе [...] и вринуша его въ Волховѣ. И заповѣда никому же нигде же не переняти его. И иде Пидблянинъ [мешканець передмістя] рано на рѣку, хотя горницы везти въ городъ, и Перунъ приплылъ к берегу. [...] И отринулъ его шестомъ, и рече ему: “Перунище, до сыти еси ѣлъ и пиль, а нынѣ прочь плови – и плы изъ свѣта, некощное”»<sup>214</sup>. Під час розкопок 1953 р. Валентин Седов виявив за чотири кілометри від міста, біля витoku Волхова з озера Ільмень, круглий камінь із зображенням чотирилисника, оточений ровом у вигляді кола діаметром 33 метри. У центрі

<sup>213</sup> ПВЛ. – С. 80. [Наведено в перекладі Л. Махновця: Літопис руський. – С. 67 (запис за рік 6496 (988)). – Прим. перекл.]

<sup>214</sup> *Mansikka D. J. Die Religionen...* – S. 61. [Александр Гейштор наводить цитату з літопису в польському перекладі, не позначаючи скорочень. Оригінальний текст зведено за виданням: Новгородская третья летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. III: Новгородские летописи. – СПб., 1841. – С. 207. – Прим. перекл.]



кола містилися залишки дерев'яного чотирикутного стовпа, який археологи схильні вважати рештками ідола. Навіть у XIX ст. моряки, котрі проходили повз це місце, вкидали у воду озера якесь дрібниці, ніби жертвуючи їх<sup>215</sup>.

Науковці пропонували різні пояснення цим фактам. Так звані норманісти, керуючись своїми уявленнями про визначальний вплив скандинавів на тодішню історію Русі, вбачають у них додаткові аргументи на користь власної гіпотези: культ Перуна був відповідником культові нордичного Тора, бога грози і бурі. Деякі з ритуалів мали зберегти скандинавські елементи, наприклад покладання зброї біля ніг ідола або прокляття на голову порушникам присяги<sup>216</sup>. Та навіть якщо ці практики справді частково запозичені у варязьких дружин, що, власне, ще не доведено, на руському ґрунті вони наклалися на давній культ божества з виразно слов'янським іменем, який міцно вкорінився у суспільній свідомості. Текст літопису недвозначно показує, що встановлення цих ідолів у Києві й Новгороді 980 р. відбулося саме після того, як Володимир політично віддалився від варязької частини своєї дружини. Літописець укладає в уста князя слова «Се город наш, бо ми здобули його», що безпосередньо передують оповіді «І став княжити Володимир у Києві один. І поставив він кумири на пагорбі [...]»<sup>217</sup>.

Особливе ставлення Володимира до Перуна й кількох інших богів наштовхує на думку, що він покладав на них якесь політичне надії. Творці великих слов'янських держав для остаточного здійснення своєї справи відчували потребу в підтримці з боку підданих, зокрема верхньої верстви, почутті належності до однієї політичної структури<sup>218</sup>. У сфері колективних уявлень ніщо не могло посприяти цьому так, як запровадження спільної релігії. Звісно, у шістьці богів пантеону Володимира не можна бачити точного відображення реалій X ст. Певною мірою це є історіографічним явищем XI ст.,

<sup>215</sup> Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни // КСИИМК. – Вып. 50. – 1953. – С. 92–103; Его же. Новые данные о языческом святилище Перуна // КСИИМК. – Вып. 53. – 1954. – С. 105–109.

<sup>216</sup> Rożniecki S. Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischem Mythologie // ASP. – 1901. – Bd. 23. – S. 462–520; Krappe A. H. La chute... – P. 206 n.

<sup>217</sup> ПВЛ. – С. 56. [Наведено в перекладі Л. Махновця: Літопис руський. – С. 47–48. – Прим. перекл.]

<sup>218</sup> Grekov B. D. Die russische Kultur der kiewer Periode. – М., 1947.



так уявляв собі перелік язичницьких божеств християнський літописець. Багатовікове уведення богів, людей і природи до традиційної ієрархії цінностей залишало надто малий простір для маневрів у межах язичницької релігії. Можливим було хіба що висунення окремих культів та богів на перше місце перед іншими й оновлення ритуалів для давніх культів.

На одному з київських пагорбів Перун – і лише Перун – був прикрашений сріблом і золотом. Поряд із ним стояли ідоли інших богів, однак його ім'я поставлено першим. Їхній список не є вичерпним переліком божеств, яким поклонялися на Русі. Причини вибору Володимиром саме цих персонажів лишаються незрозумілими. Результатом певного відбору може бути й зображення цієї картини в переказі, записаному в літопис не менш як через два покоління після події<sup>219</sup>.

Спинаючись на питанні про верховенство Перуна в пантеоні князя Володимира як цілком імовірний факт, вважаємо за доцільне докладніше розглянути описаний культ. Передусім маємо на увазі літописну згадку про людські жертвоприношення. Чи справді вони відбувалися? Чи не варто вбачати у цій згадці тенденційний закид з боку літописця<sup>220</sup>? Чи не є названий епізод звичайною парафразою біблійного мотиву (Пс. 106:36–38), підхопленого запальним автором тексту, який прагнув змалювати гріх язичництва в якнайтемніших кольорах?

Звернімося до порівняльного матеріалу. Дюмезілів аналіз людського жертвоприношення на Марсовому полі в Римі, здійсненого жерцем Марса (*flemen Martialis*) у 46 р. н. е., тобто в часи Юлія Цезаря, наштовхує на думку про можливість цього явища у слов'ян та інших індоевропейців. У порівняльному

<sup>219</sup> А. Членов убачає в уведенні до складу цього пантеону імені Перуна результат політичних домовленостей Володимира з полянами (Членов А. Шестибожжя князя Володимира // Український історичний журнал. – 1971. – № 8. – С. 109, прим.); Poppe A. Das Reich und der Rus' im 10. und 11. Jhr. Wandel der Ideenwelt // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. – 1980. – Bd. 28. – No. 3. – S. 334–354.

<sup>220</sup> А. Краппе (Краппе А. Н. La chute... – Р. 208) безпідставно відкидає цю тезу. Ба більше: він твердить, що Мокош – це Молох, образ якого запозичено зі Старого Заповіту й церковної літератури. Так само він тлумачить і запис за 983 р. про кидання жереба, щоб обрати хлопця й дівчину, призначених для принесення в жертву, аби здобути перемогу над ятвягами (ПВЛ. – С. 58–59. [Літопис руський. – С. 50–51. – Прим. перекл.]).



контексті жертва такого типу (ведичне *puruṣamedhā*) є вищою за принесення в жертву коня (*āśvamedha*). Це доводить знахідка кінських кісток під час розкопок на Перині у Новгороді та в багатьох інших місцях, наприклад у Плоцьку в Польщі (розкопки в цьому місті дали Влодзимежу Шафранському змогу висунути гіпотезу про існування там культового центру у X ст.)<sup>221</sup>.

Як свідчить саксонський хроніст початку XI ст. Тітмар Мерзебурзький, слов'янські боги полюбляли кров людей і тварин<sup>222</sup>. Адам Бременський не шкодував фарб, описуючи муки мекленбурзького єпископа Іоанна 1066 р., коли його голову піднесли богові Радогосту<sup>223</sup>. Аналогічно (це можна вважати відлунням того ж таки ритуалу) голови принесених у жертву на Марсовому полі в Римі було покладено у будівлі Регії в Римі. Цей обряд мав винятковий характер. Як і принесення в жертву коня, він належав до царських ритуалів. В Індії його проведення робило царя-переможця зверхником над іншими правителями. У «Сазі про Йомсвікінгів» («*Jómsvíkinga saga*») оповідається про те, як ярл Гакон приніс у жертву свого сина Ерлінга<sup>224</sup>. Такі жертви приносили Індірі або Марсові, богам сили та звитяги. Отож виконання аналогічних ритуалів у Києві вказувало б на здійснення Перуном військових функцій, як і меч, на якому 907 р. присягалися дружинники Олега.

Варто, однак, навести одне застереження. Чимало народів, які зазнали експансії, створювали впливові союзи збройних людей, здебільшого молоді. Найбільш задіяна у війнах верства була зацікавлена в набутті богом війни і воїнів верховного статусу. Утім навіть на Русі, як ми покажемо нижче, Перун виконував низку інших функцій, його постать супроводили й інші міфи та ритуали. Отже, Перун був не лише

<sup>221</sup> *Szafrański W.* Płock we wczesnym śriedniowieczu. – Wrocław, 1983. – S. 190–192.

<sup>222</sup> Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon / Ed. R. Holzman. – MGH SS rer. Germ. in us. schol., n. s. – Bd. 9. – Berlin, 1935 [дали – Thietmari chronicon] (lib. VI, cap. 25).

<sup>223</sup> *Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* / Ed. B. Schmeidler. – MGH SS rer. Germ. in us. schol., n. s. – Bd. 2. – Hannover; Leipzig, 1917 [дали – *Adami Bremensis Gesta*] (lib. III, cap. 51).

<sup>224</sup> *Puhvel J.* Aspects of Equine Functionality // *Myth and Law...* – P. 159–172; *Sauvé J. L.* The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India // *Myth and Law...* – P. 173–191.



богом збройної сили і блискавки та верховним божеством, а й багатофункційним персонажем.

Передусім зазначимо, що Перун посідає певне місце у слов'янських космологічних уявленнях. Знаннями про них ми завдячуємо етнографам, котрі протягом останніх 150 років збирають залишки таких напівзниклих матеріалів, як усні народні оповідання. Віднедавна у вивченні джерел цього типу почали послуговуватися новими методами аналізу й оцінювання, що допомагає реконструювати їхні фундаментальні світоглядні складники, які перебувають за межами сюжетних ліній. Найістотнішими для тлумачення ролі Перуна є праці В. Іванова й В. Топорова. Ці дослідники уклали схему міфу, наявного на двох континентах, визначили його індоєвропейські особливості і риси балто-слов'янського варіанта, у центрі якого перебуває образ Перуна<sup>225</sup>. Таким чином вони підтвердили, що є обґрунтовані надії пізнати способи мислення носіїв архаїчних культур.

Наприкінці ХІХ ст. у білоруських селах переповідали казку, до якої часто додавали нові елементи, проте її основний зміст і будова залишалися незмінними. Бог або інша постать сперечається зі своїм ворогом, нечистим. Бог погрожує йому:

- Уб'ю тебе!
- Як же ти мене вб'єш, якщо я сховаюся? – відповідає ворог.
- Де?
- Під людиною.
- Уб'ю людину і тебе вб'ю.
- Під коня.
- Уб'ю і коня, і тебе.
- А я заховаюся під деревом, там мене не вб'єш.
- Розіб'ю дерево і вб'ю тебе.
- А я сховаюся під каменем.
- І камінь розіб'ю, і тебе вб'ю.
- То я заховаюсь у воді.
- Там твоє місце, там і сиди.

Сліди цього міфу помітні й у польських народних повір'ях, згідно з якими під час грози Бог стріляє блискавками в чорта, що ховається у стовбурах дерев.

<sup>225</sup> Іванов В. В., Топоров В. Н. Исследования...



Звертаючись у своїх дослідженнях до слов'янського й балтського фольклорного матеріалу, можемо виявити міф боротьби бога грози і блискавок із ворогом. Основні елементи цих оповідань такі. Божество перебуває високо: на горі, у небесах разом із сонцем та місяцем або на вершечку розділеного на три частини дерева, оберненого до чотирьох сторін світу. Ворог – унизу, серед коріння дерева, на чорному руні. Чорт краде худобу й переховує її в печері за скелею. Він криється за людиною, конем чи коровою, під деревом або каменем. Бог грози на коні або стоячи розбиває дерево блискавкою чи молотом, спалює його, розбиває камінь. Після перемоги вивільняються води, і на землю падає дощ. Супротивник зникає у підземних водах.

Ім'я цього бога в казках – Перун, Перкунас, *piorun* (блискавка), Бог, пророк Ілля, Юрій Змієборець, людина-богатир, у російських билинах – Ілля, або Добриня<sup>226</sup>. На Русі роль ворога виконує змій, диявол, чорт, негативним богатирем є Тугарин Змій<sup>227</sup>. Під час боротьби з кочовиками назва «змій» переноситься на них, про що свідчать російські казки й назва Змієвих валів, котрі мали охороняти Київську Русь від степових кочовиків<sup>228</sup>. Однак у західних слов'ян цей термін підпадає під дію принципу протилежності й амбівалентності, переходячи на небесну істоту з позитивними рисами, божого помічника, а його ворог із демонічними рисами дістає назву *смока*, або *цмока*<sup>229</sup>.

Очевидними є окремі архаїчні риси цього міфу: пагорб, скеля, дерево, зокрема дуб (радше як дерево чоловічого культу), небо разом із сонцем і місяцем, поділ деяких складників

<sup>226</sup> Св. Ілля Громоуик. У його свято (20 липня) не дозволялося носити нічого важкого. У багатьох місцевостях цього дня люди громадою йшли на гору, веселилися, приносячи в жертву однорічне курча, споживали страви з медом (СМР. – С. 261). Вогняна Марія, сестра св. Іллі, є блискавкою і стрілою. Її свято відзначають 17 липня (СМР. – С. 220).

<sup>227</sup> Блаватский В. Д. О змееборце в русской былине // Древняя Русь и славяне / Под ред. Т. В. Николаевой. – М., 1978. – С. 317–321; Астафьева Л. А. Типология лейтмотивов и описаний в русских былинах // Типология народного эпоса. – М., 1975. – С. 268, прим.

<sup>228</sup> Tomicki R. Żmij, Żmigrody, Wały żmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian // Archeologia Polski. – 1974. – Т. 19. – С. 488–508; Kowalczyk E. Żmij, Żmigrody, Wały żmijowe. Odpowiedź Ryszardowi Tomickiemu // Archeologia Polski. – 1977. – Т. 22. – С. 192 n.

<sup>229</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте // Труды по знаковым системам. – Т. 8. – Тарту, 1977. – С. 103–119, див., зокрема, 111-ту прим.



міфу на три або чотири елементи (наприклад, кількість гілок дерева, що іноді збільшується до восьми-дев'яти). Усі ці мотиви мають численні паралелі, зосібна у балтійському фольклорі, де Перкуна закликають, щоб він покарав винних у брехні, просто злих людей, недобрих сусідів і чортів. Під час грози жемайти моляться: «Перкуне, не бий у жмуда (жемайта), а бий у руса, як у рудого пса» або «бий у німця, мов у чорта».

Аналогії ворогів Перуна можна відшукати і в індоєвропейському світі, і навіть далі – на євразійському просторі. Згідно з однією гіпотезою, супротивник бога грози в архаїчний період мав володіти рисами жіночого божества, пов'язаного з родючістю, життям і смертю. Так, у скіфському мистецтві наявний образ змієної богині. Ми зустрічаємо її в міфі про Геракла-Таргітая, котрий бореться проти почвари. Однак більшого поширення набув чоловічий образ Перунового ворога, засвідчений у традиції багатьох індоєвропейських народів. Серед прикладів можна навести індоіранську міфологію: суперечка й бій між Індрою та змієм Вритрою, який ховає від Індри худобу і воду, чим провокує останнього замкнути супротивника у скелі. Вичерпний аналіз цього міфу здійснив Дюмезіль, розкривши значення Індри Вритрагана (або Веретрагни, тобто переможця Вритри) у світлі індоіранських уявлень про боротьбу добра зі злом<sup>230</sup>.

Не будемо йти за спробами ввести до міфу образ Велеса/Волоса, якому В. Топоров свого часу приписав належність до третьої функції Дюмезілевої системи<sup>231</sup>. Ще через десять років Іванов і Топоров спробували відшукати інше етимологічне й семантичне тлумачення цього персонажа. Вони ототожнили з Велесом/Волосом, або *скотьимъ богомъ* найдавнішого руського літопису, спадкоємцем якого в народній культурі є св. Власій (Блажей), покровитель свійських тварин, ведичного демона Валі (одного із супротивників Індри). Це дало підстави висунути ідею про опозицію Велеса й Перуна<sup>232</sup>. Така гіпотеза є спокусливою, утім вона потребує підтвердження етимологічними даними лінгвістів, зібраними для імені Велеса. Їхня думка обґрунтована краще, ніж наведене

<sup>230</sup> Dumézil G. Heur et Malheur.; *Id.* Mitra-Varuna.; Brown N. Prelude to the Indra-Vritra Battle (Rig-Veda 10, 124) // JIES. – Vol. 2. – 1974. – P. 57–61.

<sup>231</sup> Топоров В. Н. Фрагмент славянской...

<sup>232</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования... – С. 4–179.



припущення. Залишмо розгляд цього питання на потім, передбачивши набуття Велесом ширшого й цілковито іншого значення. Натомість придивімося ближче до мотиву поєдинку божества зі змієм-смоком.

Наше перше завдання полягатиме в огляді окремих використаних у цьому міфі символів у зв'язку з реаліями народів, у яких побутували подібні сюжети. Потім ми порівняємо одержані дані з доступними позаслов'янськими й позабалтійськими матеріалами, щоб визначити, яке місце посідають міфологічні оповідання слов'ян і балтів. Атрибути й засяг діяльності обох протагоністів цього балто-слов'янського міфу належать до індоєвропейської спадщини. Серед легше або важче відчитуваних символів можна навести образи людини, коня чи корови, з одного боку, та каменя або дерева – з іншого. Вони є складниками ієрархічної системи, побудованої за власною логікою.

Перш ніж аналізувати ці дані, історик мусить поцікавитися деякими реаліями, що зроблять легшим розуміння нашої теми у часовій перспективі. Зброя та спорядження Перуна відсилають нас до індоєвропейської праісторії.

Конем і колісницею бога блискавок також користуються його спадкоємці у фольклорі, як-от св. Ілля у біблійній традиції, св. Юрій Змієборець на білому коні, а в російських билинах також Ілля Муромець, котрий летить на коні над тихим лісом понад хмарами. Ці факти спонукають нас шукати несподівані мовні аналогії. Індра має ведичний епітет *rathesṭā* («той, хто стоїть на колісниці»). В Ірані такі воїни називалися *rathaēšta*. Автор польського джерела XVII ст. повідомляє, що у жемайтів існує божество Ратаїніча, *equorum habetum deus*<sup>233</sup>, бог коней (таку його роль критики цього свідчення необгрунтовано заперечували<sup>234</sup>). Звідси можна вивести образ озброєного героя, який сидить на бойовій колісниці або верхи на коні. Цей бойовий образ є особливо архаїчним. Він належить до далекого минулого, часів, коли хвилі експансії III–II тис. до н. е. несли вперед завойовників на одноосьових колісницях<sup>235</sup>. Гімни Ригведи описують Індру

<sup>233</sup> Рівний богові-володарю. – Прим. перекл.

<sup>234</sup> Напр.: Jaskiewicz W. C. A Study... – P. 65 n.

<sup>235</sup> Sulimirski T. Najstarsze wozy w Europie a problem indoeuropejski // Liber Iosepho Kostrzewski octogenario a veneratoreibus dedicatus. – Wrocław, 1968. – S. 68–80; Dumézil G. Neur et Malheur... – P. 10 n. (про воєнну ідеологію та *sacrum* з урахуванням таких деталей, як зброя і бойова колісниця).





так: на колісниці, з палицею у правій руці, у бою з демоном Вритрою, «блискавкорукий убив змія, звільнив води, розбив гори». Білоруський переказ XIX ст. зображає Перуна з повним колчаном стріл у лівій руці та луком у правій<sup>236</sup>.

Прадавність балто-слов'янської традиції виразилася ще в одному – у Перуновій зброї. Він б'є кам'яною блискавкою. Знахідки скам'янілих решток моллюсків (белемнітів), оплавлених через удар блискавки шматків кварцу (фульгуритів) та палеолітичних і неолітичних пам'яток серед слов'ян зазвичай називалися *стрілами*, *перуновими стрілами*, *перуновими паличками*. В Україні це *громова стріла*, або *стріла божа*, у сербів – *strijela*, у словенців – *strela*. Подекуди, як-от серед мазурів, фульгурити виділялись окремо як *божі палички*, протиставляючись викопним людським знаряддям (*перуновим клинцям*). Віднайдення такого предмета сприймали як дарунок долі. Його клали до колиски немовляти, ним натирали вим'я корови, що втрачала молоко, південні слов'яни ховали його під дахом будинку, щоб уберегтись від блискавки. Перунові стріли використовували для лікування хвороб очей, зняття порчі, під час пологів. Мапа вживання таких назв наочно демонструє збереження подібних вірувань у сучасній Польщі<sup>237</sup>.

Кам'яні наконечники стріл, а у балтській зоні – кам'яні молоти (праслов'янське \**moltv*, російське *молот*) мають чудову аналогію в хетському *malati* («зброя») та в кам'яному молоті Тора у германських культах. Цей образ переносить нас у часи індоєвропейського неоліту<sup>238</sup>. Атрибутом божества вважали також сокиру. Її так само клали під ліжко породіллі, на поріг хліва, на поле під час сівби та проти граду. Перунова зброя оберігала від нечистої сили і хвороб. Звідси походить загальнослов'янський звичай бити по голові каменем або залізом після того, як ударить перший весняний грім. В Україні це робили тричі зі словами «камінь голова»,

<sup>236</sup> Гальковський Н. М. Борьба христианства... – Т. 1. – С. 19, прим.

<sup>237</sup> Kupiszewski W. Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego. – Warszawa, 1969 (мапи 10–16); Никольский Н. М. Дохристианские верования и культы днепровских славян. – М., 1929. – С. 10, прим. (щодо слов'янського населення басейну Дніпра).

<sup>238</sup> Maher J. P. \**Hek'mon*: '(Stone) axe' and 'Sky' in IE/Battle-Axe Culture // JIES. – 1973. – Vol. 1. – P. 441–463 (праіндоєвропейське \**Hek'mon*); праслов'янське \**kamij* литовське *aktiū* можуть походити, як і ім'я *Перкунас*, від прагерманського \**ahmon*, \**perkunas*.



щоб надати голові міцності каменю. Кам'яну добу змінила епоха металу – бронзовий вік. У Східній Європі та Малій Азії він настав на початку II тис. до н. е. Своєрідним зразком модернізації бога блискавки може слугувати міфічна постать коваля, який у слов'янському фольклорі фіксується доволі рідко, однак наявний у дієслові \**kovati*, когнатом якого є ім'я іранського бога ковальства Каве та литовський термін-замінник імені Перуна – *Perkunas Kalvis* («кам'яний коваль»). Цей образ сполучає обидві ери<sup>239</sup>. Можливо, ковальство – це спроба включити до системи троїстого поділу четверту сферу – ремесло (появу такого елементу суспільної термінології індоєвропейців зауважив Еміль Бенвеніст<sup>240</sup>). Інше слов'янське божество, пов'язане з вогнем (Сварог), має причетність до ковальства.

Переїдімо тепер на наступний рівень аналізу міфу про Перуна. Тут ми розглянемо набір поширених серед слов'ян та балтів символів і залучимо цей матеріал до порівняльної міфології. Тор б'ється зі змієм Йормунгандром<sup>241</sup>. У Греції – Зевс і Тифон, Аполлон і змій Пітон, месопотамський Мардук, морський монстр Тіамат, хетський бог повітря Тешуб, змій Іллуянка, єгипетський Ра і змій Апоп, численні африканські й центральноамериканські паралелі... Їх настільки багато, що можна, піддавшись спокусі, заявити про спільний корінь релігійних уявлень<sup>242</sup>. Ми припускаємо існування такого кореня, однак обмежуємося сферою міфології й культури індоєвропейців, котрим також були відомі ці два образи дуалістичної космогонії та психомахії. Мусимо запитати, чи представлений міф не відображає якихось ритуальних актів (такої точки зору дотримуються етнографи)? Принесення в жертву людини та коня і форма наведеного запису білоруського драматизованого діалогу спонукають

<sup>239</sup> Марія Гімбутас (*Gimbutas M. Old Europe...* – P. 463) переконана, що мідяні сокирки III тис. до н. е., які були занадто м'якими для використання в бою, для населення «курганної культури» символізували бога блискавки. Сталим символом Перуна сокиру вважає В. Даркевич: *Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском искусстве* // СА. – 1961. – № 4. – С. 94–102.

<sup>240</sup> *Benveniste É. La vocabulaire...*

<sup>241</sup> *Ström Å. V. Germanische Religion* // Ström Å. V., Biezais H. *Germanische und Baltische Religion*. – Stuttgart, 1975. – S. 136.

<sup>242</sup> *Ivanov V., Toporov V. Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schema* // *Echanges et communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire* / Ed. J. Pouillon, P. Maranda. – The Hague, 1970. – P. 1180–1206.



нас до подальших досліджень. Варто визнати, що перелік збережених залишків обрядів – дій, котрі містять у собі комплекс колективних уявлень і готують суспільство до справ, які передбачають певний ступінь утаємничення, – для розгляданого слов'янського міфу є вельми стислим.

Один з відомих пунктів цього списку – звичай, що дає нам змогу пізнати товаришку Перуна. У південнослов'янських країнах такий ритуал виконують донині або ж принаймні виконували зовсім нещодавно. У болгарському селі, що потерпає від посухи, діти розпочинають танок, під час якого обирають дівчину дошлюбного віку (бажано останню дитину жінки перед втратою здатності вагітніти). Танцюючи, вони проходять через усе село, а старі жінки обливають обраницю водою. Під час ритуалу дівчина має бути голою, на неї надягають лише прикраси з трави і квітів<sup>243</sup>. У Далмації інші учасники обряду тримають у руках дубові гілки<sup>244</sup>.

У Болгарії та Македонії цю дівчину в піснях називають Перепуною, Пеперуною тощо. Її символічну роль увиразнює болгарська назва метелика – *пеперуда*. У греків відомий персонаж на ім'я Перперуна, в албанців – Перперона, у румунів – Пірпіруна<sup>245</sup>. Це доволі широке коло мотивів, що характеризуються взаємовпливами і контамінацією з міфологією романських народів. Р. Якобсон пропонує включити до цього ряду загадкового руського бога Переплута, уславляючи якого місцеві язичники «крутилися в колі й пили на його честь» (у цьому їх звинувачує давньоруський гомілетичний текст), а також, імовірно, зіпсовану форму «Припегала»<sup>246</sup>, згадану в апокрифі 1108 р. із закликами до боротьби проти полабського язичництва. Ім'я останнього дослідник реконструює як «Препелуга»<sup>247</sup>.

<sup>243</sup> Арнаудов М. П. Очерки... – С. 567; Караццић В. С. Живот и обичаји народа српскога. – Беч, 1867. – С. 61, прим.

<sup>244</sup> Schneeweis E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 162.

<sup>245</sup> Арнаудов М. П. Студии върху българские обреди и легенди. – София, 1971–1972. – Т. 1. – С. 175.

<sup>246</sup> Pisani V. La religioni... – P. 58; Jagić V. Zur Slavischen... – S. 492 n.

<sup>247</sup> Jacobson R. The Slavic God 'Veles' and His Indo-European cognates // Studi linguistici in onore di Vittore Pisani / Ed. G. Bologneso. – Brescia, 1970. – P. 613, однак таке тлумачення є сумнівним, було висловлено й інші думки. Vasiljev S. Slovenska-ja mitologija... – S. 47 (назва виводиться з \**pri-pega* (\**pirg* – «сонячний»)); Brückner A. Mitologia słowiańska... – S. 128–129 (убачає тут триглава); Jagić V. Zur Slavischen... – S. 499 (спочатку читає як *Pribichval*, потім – *Podpiega*); Шнеевайс (Schneeweis) по-в'язував цю форму з італійським *parpaglione*.



Слов'янський прототип ритуального імені молодій дівчини виводиться з \**perperuna*, тобто ймовірної жіночої форми імені «Перун», утвореної подвоєнням кореня – такий спосіб часто використовують, виконуючи обряди. Аналогію до пари Перуна й Перперуни можна відшукати в германській міфології. Тут таку роль виконує мати блискавок і Тора Фйоргюн. На литовському ґрунті, згідно з працею Яна Лоцицького про жемайтських богів, ми теж бачимо пару Перкуни й Перкуна. Перкуна – це *mater fulminis atque tonitruum* («мати грому і блискавок») <sup>248</sup>. Ця жіноча постать нагадує нам також про образ ведичного божества *Parjanya*, у якого просять дощу. Унаслідок християнізації образ Перуна було замінено св. Іллею. Поряд з останнім у південнослов'янському фольклорі бачимо його сестру – «Вогняну Марію» <sup>249</sup>.

Перперуна з'являється також під іншим – звуконаслідувальним – ім'ям, котре, імовірно, виникло внаслідок табування вимови справжнього імені божества. Мається на увазі болгарська Додоля, Дудуля, Дідоля, сербська Додоля <sup>250</sup> (у грецький фольклор вона перейшла як Тунтуле, в албанський – як Дудуле, у румунський – як Додоля через болгарські форми Діндюля, Діндюль). Цей образ несподівано наближає нас до Дідізелі (*Dzidzilel*) – богині шлюбу й родючості в польському пантеоні Яна Длугоша <sup>251</sup>, який, здавалося б, відправив у небуття ще Александр Брюкнер. Останній, як відомо, пов'язував це ім'я з уявним пісенним рефреном *dzidzi* (незафіксованим у фольклорі!) або просто помилковим написанням форми *ilel* <sup>252</sup>. Додаймо також, що в Литві ім'я Дундуліс замінює приховувану раніше назву Перкуна, як і Дундуселіс у латиському фольклорі. Це саме слово використовують у литовській мові як загальну назву зі значенням «гуркіт грому», а дієслово *dundeti* означає «гриміти». У польській відповідником цієї форми є іменник *dudnienie* («гуркіт грому, гуркіт воза на дорозі»).

<sup>248</sup> *Johannis Lasicii Poloni De diis samagitarum, caeterorumque sarmatarum et falsorum christianorum.* – Basillae, 1615 (польський переклад: *O bozkach žmudzkich / Tłum. A. Rogalski // Dziennik Wileński.* – 1823. – Т. 1, 3); *Mannhardt W. Letto-Preussische...* – S. 357–359.

<sup>249</sup> *Vasiljev S. Slovenskaja mitologija...* – S. 33, 67.

<sup>250</sup> *Карацун В. С. Живот...* – С. 61–62.

<sup>251</sup> *Joannis Dlugossii Annales.* – Lib. 1. – P. 106–108.

<sup>252</sup> *Brückner A. Mitologia polska...* – S. 13.



Перперуна-Додоля як образ є вторинною щодо Перуна, однак вона відхиляє перед нами завісу віків, оприявнюючи ще одну спільноіндоєвропейську мисленнєву схему. Ми бачимо цей образ у Зевсі Найосі та Дії, яким поклонялися в Додоні, й у використанні форм *Iupiter Elicius* або *Pluvius* («дощовий»). Це – ще один із залишків первісного міфу<sup>253</sup>.

Слов'янський варіант має багато слідів у Болгарії. У тамтешніх піснях і звичаях знаходять вираження інші мотиви: молитви і принесення в жертву яєць (складання їх під дубом), удаване полювання на змію – метою таких дій було намагання забезпечити потрібні для сільського господарства дощі<sup>254</sup>.

Доцільно навести лівонський текст 1610 р., у якому яскраво описано обряд закликання латиського Перконса як володаря дощу. У перекладі з латини цей епізод звучить так: «[Вони], крім того, й нині зберігають такий звичай: коли на землі велика посуха, вони звикли на пагорбах та в дуже густих лісах віддавати шану грому і приносити у жертву чорне теля, чорного козла й чорного півня. Використавши їх у своєму ритуалі, збираються в значній кількості з сусідніх місць, бенкетуючи і п'ючи, закликаючи Перкуна, тобто бога грому, наповнюючи спершу кухлі пивом і тричі обносячи їх навколо розпаленого вогнища. Опісля вони виливають напій у вогонь, молячись до Перкуна, щоб він послав дощ і вологу»<sup>255</sup>.

Ми зрозуміємо важливість Перкуна, якщо згадаємо його боротьбу зі смоком/змієм, що ховає воду. Польська народна культура зберігає також пам'ять про змія як ворога сонця.

<sup>253</sup> Parke H. W. *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*. – Cambridge, MA, 1967; Evans D. *Dodona, Dodola, Daedala...* – P. 99–130 (зібрано репрезентативний порівняльний матеріал про закликання дощу, зокрема римські *Nudipedalia*); щодо етимології форми *Додона* варто враховувати аналогічну назву поширеного в усьому слов'янському ареалі музичного інструмента – труби, оббитої баранячою шкірою.

<sup>254</sup> Арнаудов М. П. *Очерки...* – С. 567, прим.; *врзино коло* («коло, що обертається») – сербський ритуальний танець, який вважають засобом для відлякування змії. Етнографічний запис 1908 р. зі Східної Сербії: уночі з 21 на 22 липня зібрані навколо вогнища обрали з-поміж себе царя. Він повністю роздягся, після чого інші з зав'язаними очима танцювали *врзино коло*, поки музики не потомилися. Потім усі зі страшним галасом вирушили «проганяти змія», кричучи, поки на вустах не виступила піна. Повернувшись до вогнища, учасники обряду знову зішлись в коло (СМР. – С. 79–80).

<sup>255</sup> Dionysii Fabricii praepositi pontifica Felinensis Livonicae historiae compendiosa series, Scriptores rerum iivonicarum. *Sammlung der wichtigsten Chroniken und Geschichtsdenkmale von Liv-, Ehst- und Kurland*. – Riga; Leipzig, 1848. – Vol. 2.



Один із ритуалів, поширених серед сербів і болгар, покликаний забезпечити дощ через вигнання змія. Його виконують у день св. Єремії (14 квітня) хлопці, дівчата й молоді пари (ще один доказ зростання значущості громадських функцій молоді як суспільної верстви), які мають налякати змію дзвінками й піснями, убити її спеціально приготованим знаряддям або кинути в культовий вогонь<sup>256</sup>.

Інший обряд, що має гарантувати дощ, поширений у Сербії. Його виконують поряд із головним дубом у селі, тобто вже відомим нам «записом». Спочатку дівчата оздоблюють дерево квітами, просячи родючості поля. Наступну частину (принесення в жертву барана, а в Македонії – бика) бере на себе призначений для цього господар. Під жертвним столом лежать гілочки, «у які не влучає блискавка». Жертвна кров стікає до ями під дубом. У Фракії там само закопують ноги та вуха жертвної тварини. Цей акт містить у собі ще одну редакцію вже описаного міфу про бога неба й повітря та підземного бога. Під час спільного бенкету чола молодих людей обох статей мажуть жертвною кров'ю, споживаючи при цьому м'ясо жертвної тварини. Паралеллю є поширений у Сербії звичай ділити між членами громади обрядовий хліб, що пов'язує людей магією спільної дії<sup>257</sup>.

У такому паралітургійному акті помітне намагання здобути ласку як від бога, котрий перебуває високо над землею, так і від хтонічного божества (на це вказує і чорний колір жертвних тварин). Саме до останнього звертались у сербських і болгарських обрядах, котрі виконували після того, як ритуал *додолі* (тобто обрання дівчини Додолі) не давав бажаного результату. Тоді із землі викопували минулорічного потопельника й повторно вкидали його до води, а іноді – лише хрест із його могили. Жінки й дівчата виготовляли глиняну ляльку з яскраво вираженими чоловічими рисами (у Болгарії та Сербії її називали Германом, а в Молдавії й Добруджі – Траяном), а потім, плачучи, кидали до водойми чи закопували біля джерела<sup>258</sup>. Походження цих імен незрозуміле. Загальноприйнято, що це адаптація римських імен (можливо, навіть імен імператорів) для цілей місцевих

<sup>256</sup> СМР. – С. 161.

<sup>257</sup> СМР. – С. 133–135.

<sup>258</sup> СМР. – С. 87–88, 108–109.



культів <sup>259</sup>. До Траяна ми повернемося згодом. Коли дощі були тривалими, сербські й боснійські жінки кликали відомих їм потопельників на ім'я і просили прогнати хмари від своїх сіл. Цілком вірогідно, що такі дії є заміниками занепадлих звичаїв людських жертвоприношень.

Цей багатий матеріал ритуалів можна доповнити тим, що ми знаємо про богів-утілень Перуна, як-от полабських і поморських Святовита, Руєвита і Триглова. Утім для розгляду їхніх образів потрібно окреслити відповідне історичне тло, тож відкладемо цю справу на майбутнє.

Іншими носіями магічної сили бога блискавки були його тварини, птахи та рослини: бик і віл, баран, голуб, індик, жолуді, *Iris germanicae* (сербські *перуніка*, *бојиша*, російські *перин*, *перуніка*) <sup>260</sup>. Найбагатші дані отримуємо з Литви, Латвії та Пруссії, де всіх цих тварин і рослин використовують для забезпечення родючості землі й гарної погоди. У XVII ст. жемайти вивішували шкуру барана, яка мала принадажувати дощ. Зевс на Олімпі керував дощами, сидячи на руні. Крім того, слов'яни й балти вважали цю шкуру афродизіаком. У XIX ст. на двох протилежних кінцях балто-слов'янського ареалу, тобто у Литві й на Балканах, побутував виразно пов'язаний із хтонічним світом звичай орати чорними волами (на Балканах він зберігався й у XX ст.). 6 травня, на св. Юрія, справжнім або символічним плугом заорювали в землю срібну чи навіть золоту оббивку рала, придбану двома близнюками. Крім того, уночі орали чорними волами зі сходу на захід, після чого в землю закопували чорну курку або двох «братів» – чорних півнів <sup>261</sup>. У 1852 р. Вук Караджич бачив над Сримом ритуал запрягання у плуг шести голих дівчат, якими правив старий дід <sup>262</sup>. У Литві забезпечення весни й дощу приписували зозулі. Голубів, як птахів, відповідальних за родючість, було заборонено їсти. Їх також використовували в любовній магії. У Греції схоже значення мали жолуді, зокрема в ритуалах на честь Зевса в Додоні.

Перш ніж завершити наші роздуми про космогонічний поєдинок і обряд закликання дощу, спробуємо дати відповідь

<sup>259</sup> Арнаудов М. П. Студии върху... – С. 203, 228, прим.

<sup>260</sup> СМР. – С. 232.

<sup>261</sup> СМР. – С. 217.

<sup>262</sup> Караццић В. С. Живот...



на питання про те, як можна взаємоузгодити військову роль божества, його володіння атмосферними явищами і однозначно верховну позицію в усьому слов'янському пантеоні (принаймні на початку Середньовіччя) в межах трифункційного поділу.

Наведемо ще раз у повному обсязі фрагмент про релігію слов'ян із Прокопія Кесарійського, котрий свідчить про події VI ст. на межі імперії на основі особистих вражень або повідомлень своїх інформаторів: «Вони вважають, що лише один бог, творець блискавок, є господарем усього світу, приносячи йому в жертву волів та інших жертвних тварин. Вони нічого не знають про долю й не надають їй жодної ролі в людському житті, однак коли їм загрожуватиме смерть від хвороби чи на війні, вони присягаються, що, коли її вдасться уникнути, вони одразу ж принесуть богові жертву на знак подяки за врятоване життя. Уникнувши, приносять її, як і обіцяли, переконані, що купили собі порятунок ціною цієї жертви. Крім того, вони віддають шану річкам, німфам та якимось іншим духам. Приносять їм жертви і врожать під час цього»<sup>263</sup>. Деякі дослідники припускають, що цей уривок дещо елінізує опис справжньої слов'янської міфології. Як зауважив Брюкнер, Прокопій «пропонує нам оповідання за давньогрецьким зразком про Зевса Громовержця»<sup>264</sup>.

Так само раніше сприймали текст Гельмольда з Босау (Гольштейн), написаний приблизно 1164 р. саме як християнська інтерпретація вірувань полабських слов'ян, тобто їхня адаптація до християнського релігійного світогляду. Однак повідомлення Гельмольда (I, 83) цілком зв'язні, і жоден елемент індоевропейської або слов'янської міфології їм не суперечить: «...Серед численних божеств, яким вони присвячують поля, ліси, свої печалі й радощі, вони визнають єдиного бога, який панує над іншими на небі, визнають, що він, усемогутній, дбає лише про небесні справи, а вони [інші боги], підкоряючись йому, виконують покладені на них обов'язки, і що вони від крові його походять і кожен із

<sup>263</sup> Prokopiusz z Cezarei. O wojnach (ks. VII, rozdz. 14, 1) / Tłum. M. Plezia // Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian, cz. 1 (do VIII w.). – Poznań; Kraków, 1952. – S. 68–69.

<sup>264</sup> Brückner A. Mitologia polska... – S. 53.





них є важливішим остільки, оскільки ближчий до цього бога богів»<sup>265</sup>.

Раніше це безіменне божество Гельмольда ототожнювали з Перуном. Незважаючи на заперечення Брюкнера, який «єдинобожжя» з тексту Гельмольда поклав на карб християнським впливам, зауважимо, що тут ідеться не про монотеїзм, а про верховну роль одного з богів, тобто генотеїзм. Брюкнер сміявся над припущеннями Нідерле про те, що, коли б «Прокопій назвав свого бога богів на ім'я, ним неминуче виявився б Перун»<sup>266</sup>. Попри ці сумніви, ми теж переконані, що Прокопій Кесарійський має на увазі Перуна та різні його втілення. Вважаємо за доцільне спинитися на тому, що описувані Гельмольдом слов'яни вкладали в поняття верховного бога образ віддаленої у небеса пасивної істоти, яка діє через посередників, котрі порядкують світом. Причому цей переказ зберіг сліди слов'янської теогонії, тобто родоводу богів.

Усе це є дуже важливим для узгодження військових (марсових) функцій Перуна і його керівної позиції, подібної до становища Зевса та Юпітера. Пригадаймо, що таке «усування від справ» бога небес на користь бога сили й дії відбувалося також під час еволюції грецьких міфів. Там Урана було замінено іншим головним божеством – богом грому і блискавок Зевсом. Отож чи можемо ми сказати, що в балто-слов'янському випадку маємо справу з двома постатями верховних богів – давнішою, сформованою ще до трифункційної систематизації, і новішою, узгодженою з індоєвропейською моделлю?

У цій моделі індоєвропейські божества не лишаються незмінними ані в концепції конкретних образів, ані в назві. У типологічно паралельних структурах божества з різними іменами можуть посідати однакове місце в пантеоні, натомість боги зі схожими іменами часто виконують різні ролі, виходячи за межі однієї функції. Навіть більше (Дюмезіль

<sup>265</sup> Helmolda Kronika Słowian / Tłum. J. Matuszewski. – Warszawa, 1974. – S. 331; Helmoldi Cronica Slavorum (I, 83): Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristicias atque voluptates attrihuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, ilium prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse et unumquemque eo prestantiorem, quo proximiorum il li deo deorum.

<sup>266</sup> Brückner A. Mitologia polska... – S. 52.



про це не згадує), вони здатні мати в собі елементи якихось інших суспільних укладів – чи то особливо архаїчних, чи то запозичених<sup>267</sup>.

Одним із результатів такого розвитку у Греції та Римі стало приписування Зевсові передусім атмосферних, а не небесних функцій, а саме володіння блискавками. Прадавній індоєвропейський бог неба *Dyaus*, існування якого в тодішній міфології загалом гіпотетичне, хоч і дуже вірогідне, втратив вітальність. Його образ було наділено всеохопною, однак пасивною натуралістичною цінністю через належність до групи найвищих богів-творців, котрі залишили землю, щоб опинитися на небі. У різних мовах його ім'я набуло різних форм: Зевс у Греції та Юпітер у Римі. Утім ці постаті отримали можливість безпосередньо втручатися в людське життя. Щоправда, аналіз дій Юпітера змусив Дюмезіля відповідати на питання про його багатофункційність (роль верховного бога, виконання військової та господарчої функцій) негативно. На думку науковця, цей персонаж не мав особливого значення в землеробстві та військовій справі. Натомість загрозою своєї помсти він гарантував виконання присяг у приватному й публічному житті, і в цьому полягала його основна роль.

Ми не дискутуватимемо про риси Юпітера у ранню добу історії Риму. Достатньо буде вказати на кілька виявів його сили, закорінених в інших функціях. Після певного ритуалу – заклику до втручання (*Nudipedalia*) він як *Iupiter Elicius* забезпечував випадання дощів, як *Iupiter Lapis* – відповідав за камені, котрі кидали у ворогів, щоб оголосити їм війну<sup>268</sup>. До функцій громовержця Перуна також належало гарантування присяги та захист людей від посухи. Він відповідав за каміння як різновид зброї і одночасно посідав високе місце в сонмі богів. У германському світі друга функція є настільки ж відкритою щодо першої – скандинавський верховний бог Один особисто бере участь у боях.

Здається, в усіх індоєвропейських народів виникали проблеми з вузьким окресленням ролей верховного божества. Вони доповнювали прадавнє уявлення про його суверенну

<sup>267</sup> Порівн.: Littleton C. S. The 'Kingship' in Heaven Theme // *Myth and Law...* – P. 83–121.

<sup>268</sup> *Ibid.* – P. 126 n.



владу на небі й на землі, приписуючи йому інші дії, пов'язані з гарантуванням сили й життєздатності тих, хто бореться зі злом <sup>269</sup>.

Можна навести багато матеріалу для порівняльних студій. Небо як зоряне склепіння й сонячний повітряний простір завжди мали величезну цінність у творенні міфів і особливо – релігійних уявлень. Попри нашарування й субститути, усі небесні (уранічні) міфи містять одне з найдавніших і найбазовіших уявлень в історії людської свідомості. Небо демонструє свою сакральну надлюдську силу кожному, хто дивиться на нього вдень або вночі, зроджуючи у людини глибокий подив перед світом. Воно забезпечує споглядальні переживання, що підтримуються знаннями про небесні явища, більшою чи меншою мірою наявні в народних астрономічних уявленнях слов'ян. Релігійну проекцію цього багатопланового досвіду становить не якась частина неба загалом, не його природа, а саме культ найвищих істот, творців не лише неба, а й усього світу. Еліаде пише: «Ці сакральні постаті виявляють тенденцію до занепаду культу. Вони ніде не виконують центральної ролі. Натомість їх відтісняють і замінюють інші сили: культ предків, духів і богів природи, духи родючості, великі богині тощо. Надзвичайно важливо, що таке заступання їх іншими богами майже завжди відбувається в разі, якщо їх конкурентом стає сакральна сила чи божество з більш конкретними, динамічними рисами (сонце, велика мати, бог-самець і т. д.). Переможець повсякчас виступає представником і дарувальником життя». Після цього дослідник додає: «У певних умовах, без сумніву пов'язаних із виникненням землеробства й аграрних культів, образ верховного бога актуалізується у вигляді божества атмосферних явищ, бурі» <sup>270</sup>. Після цього він стає суверенною постаттю, першим у пантеоні.

А якою була ситуація у тих індоєвропейських народів, котрі мали визначальний вплив на організацію культів вищих богів у слов'ян? Після зороастрійської реформи у Персії володарем світу вважали одного верховного бога Агуру

<sup>269</sup> Dumézil G. *Heur et malheur...* – Р. 7 (про перехід блискавки або іншої зброї до рух богів першого ряду – Мітри, Зевса, Юпітера).

<sup>270</sup> *Eliade M. Traktat o historii...* – S. 125 [перевидання 2000 р.].



Мазду. Однак три суспільно-міфологічні функції розподілили між іншими персонажами. Індру було розбито, проклято й переведено до рангу демонів. Його атрибути й дії перебрав на себе Мітра, якому в боях допомагав дух перемоги Веретрагна. Останнє ім'я донині було відоме як один з епітетів Індри й означало «переможець [напівбога] Вритри». Іранський божок із такою назвою у бою з ворогом здатен також набувати образу тварини. Відгомін цього уявлення можна спробувати відшукати у слов'янській народній міфології, де небеса ведуть боротьбу з великим змієм/смоком, налаштованим так само вороже, як і Вритра, за допомогою планетників, котрі керують хмарами. Роль цих істот у релігійних уявленнях доволі значна, загалом їх вважають корисними для людей.

Подібні до іранських змін явища спостерігалися й у віруваннях слов'ян. Нагадаємо, що їхнє мовне зближення з іранськими народами відбулося в I тис. до н. е. Імовірно, найістотнішим у цьому процесі виявився вплив сарматів<sup>271</sup>.

Отже, на образ Перуна нашарувалася багатівікова спадщина. А ким він був спочатку? Богом чистого неба, дії якого люди вбачали у помітних їм атмосферних явищах, чи великим божеством, відповідальним за лад на небі і на землі? А можливо, виконавцем одразу двох функцій? У всякому разі саме таке бачення пропонує давньоруський переклад «Александрії» (XIII ст.), у якому ім'я Зевса замінено назвою Перуна (*Порунъ*)<sup>272</sup>.

Будь-яка відповідь залишиться гіпотезою, однак ми схиляємося до наведеного давньоруського означення. Варто ще раз процитувати Дюмезіля: «Тепер ми знаємо, що до якого завгодно міфологічного *corpus* треба виявляти покору, служити йому, а не користуватися ним, запитувати у нього, а не привласнювати його, складаючи до папок із матеріалами, а головне – потрібно з повагою ставитися до багатства й різномірності таких уявлень та навіть суперечностей у них».

<sup>271</sup> Аналогічну трансформацію можна спостерігати у фінських богів східної групи, назви яких запозичено у слов'ян (включно з елементом *-par*, рівнозначним *-bog*): *Nisk'e-par* – це *deus otiosus*, *Purgine-par* – діяльний бог блискавки.

<sup>272</sup> *Иванов В. В. Культ Перуна... – С. 30* (за: *Истрин В. Александрия земских хронографов. – М., 1893*): *yiós theou oiós ton megálon, basileus = син великого бога Перуна цар Олександр.*



## 2. Багатоликий Перун: Святovit, Руєвит із богами-помічниками, Яровит-Ярило

Ми звернули увагу на міфологічні теми, частина з яких входить у індоєвропейський світогляд, мов якийсь архаїчний чи казна-коли набутий клин. Інші ж із ним узгоджуються, зокрема в питанні активної ролі верховного бога. Повернімося ж до його образу.

Верховний бог слов'ян, володар блискавки, переможець змія у циклічних трансформаціях природи, з'являється ще під кількома іменами. Кожне з них позначає постать, яка виникла внаслідок дії різних впливів та різних, лише частково відомих нам, потреб. Суспільні явища входять у міфологію плутаними стежками. Розпочинаючи огляд уособлень Перуна, мусимо запитати, з якої сфери соціального життя вони походять і звідки отримують життєві сили.

Як верховне божество, Перун посідає таке саме місце, як і Мітра, Агура Мазда, Зевс, Юпітер, Одін і Тараніс. Кожен із них має патріархальні риси, є образом батька, перенесеним до сфери *sacrum*, архетипом голови великої родини, племені, гарантом добробуту спільноти, котрий формує й унормовує її відносини з довкіллям. Він одночасно є і отцем, і громовержцем, здатним обороняти громаду й розширювати її територію. Якщо ми зайmemo позицію Еліаде, то муситимемо погодитися, що цей образ розвиненіший, ніж образ верховних богів, що стоять на сторожі прав і звичаїв. Він збагатився рисами постаті, відповідальної за родючість, наблизившись до ведичного Індри, котрий вивільняє води і так само володіє блискавками. Багатообразна сила Перуна виразно виявляється в посталях, наближених до нього, своєрідних утіленнях цього божества. Ми можемо здійснити їхній огляд завдяки існуванню полабських писемних джерел і східнослов'янських фольклорних творів<sup>273</sup>.

Язичництво між Ельбою та Одрою досягло такого високого рівня організації культу, що багато істориків релігії були схильні вбачати в ньому результат визначального

<sup>273</sup> Machek V. Essai comparatif... – P. 48 n. (висловлено думку про те, що Свентовит, Триглав і Руєвит – західнослов'янські епітети Індри).



зовнішнього, зокрема скандинавського, впливу, котрий мав відіграти провідну роль у формуванні вірувань західних слов'ян. Однак це питання не можна розглядати у спрощених категоріях настільки пізніх запозичень. Воно є значно складнішим. З одного боку, з того, про що ми писали вище, зрозуміло, що слов'янські вірування, хоча й відомі нам настільки неповно, з найдавніших часів становили порівняно цілісну сукупність ідей. Ця сукупність була доволі багатою за змістом, цілком зіставляваною з релігійними системами інших культурних груп. Чимало її складників збереглося навіть у Середньовіччі. З іншого боку, варто визнати, що слов'янські князі намагалися дати слов'янському язичництву новий поштовх. Це спостерігалось в Києві безпосередньо перед тим, як було зроблено остаточний вибір на користь християнства як державної релігії, що на той час, в умовах потужного тиску з боку сусідніх християнських країн, виявилось найкориснішим для розв'язання проблем внутрішньої та зовнішньої політики.

Однак для вождів та рядових членів полабських і західнопоморських племен, котрі об'єднувалися в незначні за територією групи, можливе прийняття християнства означало поразку та подальше поглинання німецькими державами, Данією або Польщею. Загрозу зникнення з політичної мапи, що постала перед велетами (лютичами) й ободритами після перших перемог саксів, було відсунуто майже на два століття завдяки переможному повстанню федерації слов'янських племен 983 р.

Водночас еліти цих народів спробували адаптуватися до вимог часу, намагаючись створити політичну й суспільну організацію, ґрунтовану на таких засобах, як укріплені міста і військо. Це уможливило б їхню рівноправну боротьбу із сусідніми християнськими державами. Однак зовнішній вплив затримував розвиток, у ході якого мали формуватися життєздатні державні утворення. Одним із використовуваних різновидів опору було дотримання вірності язичництву, яке тільки прискорювало поразку. Воно мало виконувати подвійну роль: гарантувати збереження культурної ідентичності полабських слов'ян і посилити їхню здатність до самозахисту таким розбудовуванням культу, яке дало б



змогу конкурувати з християнством у справі інтеграції суспільства на певній політично організованій території <sup>274</sup>.

Це могло б пояснити появу в наших джерелах (чи то в історичній реальності саме того часу?) низки імен богів, котрим поклонялися лише в окремих племінних групах. Імен, але не власне богів, оскільки багато аргументів підтверджують припущення про «замінний» характер цих «нових» назв у тогочасному загальному генотейзмі слов'ян. Одного з головних міфологічних персонажів – не обов'язково Перуна – оголошено патроном племінного союзу, причому він отримував власну локальну назву. Не слід заперечувати ймовірність ідейного впливу якихось сусідніх народів на процеси еволюції культів. Свідченням цього є, скажімо, запровадження на острові Рюген подушного податку на користь верховного бога. Але міфологічна основа релігійної системи зберігалася в давньому вигляді. Це стосується й культу Святовита, що практикувався на цьому острові. У християнських повідомленнях XII ст. його представлено так, що деякі дослідники навіть висували припущення про верховенство цього божества над князівством руянів. Дехто висловлював думку про виконання тамтешньою жрецькою верствою теократичних функцій <sup>275</sup>. Та насправді місцева аристократія обирала князя, а міфологічна істота служила ідеї концентрації політичної влади.

Гіпотезу, згідно з якою релігія первісних слов'ян не розвинулася далі рівня примітивної демонології, а образи слов'янських богів з'явилися завдяки контактам із германцями, вважають застарілою <sup>276</sup>. Як ми вже показали, розвинена слов'янська міфологічна термінологія не містить германських запозичень. Останні датуються часом християнізації.

**Святовит.** Ім'я Святовита (у джерелах *Svanthevith*, *Sventevith*) варто реконструювати як \**Svetovit*, тобто Святовит, а не Святовид, як хотілося польським дослідникам і аматорам

<sup>274</sup> Prochazka V. Organizace kultu a kmenove zrizeni polabsko-pobaltskych Slovanu // Vznik a počatky Slovanu. – 1958. – Т. 2. – С. 144–168.

<sup>275</sup> Trębaczkiwicz-Oziemska T. Rola kapłanów pogańskich w życiu plemion Słowian polabskich // Acta Archaeologica Lodzensia. – Т. 17: Na granicach archeologii. – Łódź, 1968. – С. 136–143.

<sup>276</sup> Напр.: Wienecke E. Untersuchungen.; Franz L. Falsche Slavengötter. Eine iconographische Studie. – Leipzig, 1941. Критична оцінка: Schmaus A. Zur altslawischen...



старовини доби Романтизму. Це ім'я складається з двох елементів. Перший (\**svēt-*) позначає володаря доброї магічної сили («святого») – після XI ст. у мові християнської церкви цей корінь ототожнювався з *sanctus* і *hagios*. Другий елемент – ознака, що міститься в суфіксі \*-*ovit/-evit*. Його значення для нас не є цілком зрозумілим, хоча ця морфема й повторюється в багатьох власних назвах. Найімовірніше, \**vit* – відповідник поняття «пан». Натомість зіставлення зі словом \**vitjazь* («витязь», тобто воїн) менш імовірне, оскільки останнє є германізмом. Отже, можна припустити, що цим словом позначали того, хто володів «надприродною» або «святою» силою. Це знову підводить нас до висновків Бенвеніста, який вважав, що слов'янське \**svētь*, іранське *spanta* і литовське *šventas* входять до ряду позначень нестримної запліднювальної сили, здатної воскрешати до життя, відновлювати творчі сили природи <sup>277</sup>.

Це ім'я – суто слов'янське. Хоча середньовічні церковні ерудити і твердили <sup>278</sup>, що воно походить від імені св. Вігта (ця версія і сьогодні іноді знаходить відгомін у науці <sup>279</sup>), та туман можна розвіяти, зіставивши його з численними антропонімами з аналогічною будовою – Миловіт, Радовит, Семовит тощо. Бенедиктинське абатство в саксонському Новому Корвеї висувало до Рюгена вимоги, відомі вже з другої половини XI ст. Розвинений на той час культ Святовита примушував монахів шукати обґрунтування їхніх прагнень. Претензії на владу над островом знайшли вияв у легенді про гадану давню місію на Рюген, після якої мешканці острова швидко відійшли від християнства через накладання на них великої данини. В епоху слов'янського опору наступові саксонців було скомпільовано фальсифікат, що нібито підтверджував перехід усього острова під владу абатства ще у IX ст.

<sup>277</sup> Benveniste É. Le vocabulaire... – P. 179 n.

<sup>278</sup> Helmoldi Cronica Slavorum (I, 108).

<sup>279</sup> Востанне в Е. Гаспаріні й Г. Ловмяньського: Gasparini E. Il matriarcato... – P. 567; Łowmiański H. Religia Słowian... – S. 190 n.; Pettazoni R. Wszzechwiedza bogów. – Warszawa, 1967. – S. 502 (слухне зауваження про те, що тут маємо справу з «цікавим прикладом викривлення правди в легенді», звісно, книжній, а не народній); Pisani V. Le religioni dei Celti... – P. 57 (висловлено думку, що гарним – хоча й неймовірним – претендентом на авторство цієї гіпотези є Беннон, перший зvejнський єпископ).





Культовий центр Святовита (використовуватимемо таку форму) розміщувався на вузькому важкодоступному північно-східному мисі Вітовського півострова – в оточеному лісом місті Аркона на узбережжі з білосніжної крейди, що стрімко спадає до моря. Городище, яке збереглося до наших днів, є частиною давнього укріпленого поселення над крутим берегом. Це поселення було знищено у бою. 1168 р. Аркону захопив данський король Вальдемар із допомогою західнопоморських князів. Він наказав повалити ідол божества, прив'язати до його шиї мотузку і кинути у вогонь. Археологічні розкопки цього місця здійснювалися кілька разів, хоч і не завжди з дотриманням усіх вимог. Під час них дослідники знайшли культовий майданчик у формі квадрата зі стороною близько 30 метрів, однак гіпотетичні фундаменти язичницького храму виявилися залишками пізнішої церкви.

Заснування міста датується приблизно IX ст., проте розвиток політичних подій засвідчує, що набуття арконським Святовитом статусу верховного бога у культурі руян, населення острова Рюген, сталося не раніше ніж у 1086 р.

Доволі докладними відомостями про цю релігійну систему ми завдячуємо Саксонові Граматику, котрий включив їх до свого опису війн Вальдемара. Цей текст ми подаємо в повному обсязі <sup>280</sup>:

«На площі у центрі міста стояв доволі красивий дерев'яний храм, відомий не лише требами, що в ньому здійснювалися, а й перебуванням там ідола. Зовнішні стіни храму прикрашено різноманітними старовинними різьбленнями й розписами. Для гостей відчинено тільки один вхід. Святиню оточено подвійною огорожею: зовнішню становили стіни з червоним дахом, а внутрішню – чотири стовпи, між якими замість стін вивішено килими. Внутрішню й зовнішню огорожу поєднували лише дах і кілька поперечних балок. У храмі знаходився великий ідол, більший за людину. Вражали його чотири голови на чотирьох шиях – дві дивилися вперед, а дві – назад, одна – праворуч, одна – ліворуч.

<sup>280</sup> Яскравий у мовному плані переклад Александра Брюкнера наведено в його праці: *Brückner A. Polska pogańska i słowiańska*. – Kraków, 1923. – S. 27–29; оригінал: *Saxonis Gesta Danorum* (lib. XXXIX, 2).



Вуса й голову підстрижено так, щоб зачіска божества відповідала звичайному зовнішньому виглядові руян. У правій руці ідол тримав ріг із коштовних металів. Жерці щороку наповнювали його вином, ворожачи на майбутній урожай. Зігнута ліва рука ідола розміщувалася на його боці. Одяг сягав колін, виготовлених з іншого дерева. Їх з'єднано так старанно, що лінію шва можна помітити лише після уважного огляду. Ноги стояли прямо на землі, а основу вкопано в ґрунт. Поряд лежали вудила, сідло й інші речі. Подив зроджував також великий меч, піхви та руків'я якого прикрашало срібло гарної роботи.

Треби відбувалися так. Жрець, що вирізнявся з-поміж інших руян довгим волоссям і вусами, за день до свята старанно підмітав у святині, до якої міг заходити лише він. При цьому чоловік стежив за тим, щоб не видихати в ній – стільки разів, скільки йому треба було видихнути, він мав вибігти із храму, щоб людським видихом не забруднити бога. Наступного дня, коли люди чекали біля входу, він брав із правої руки ідола посудину й уважно оглядав, чи не зменшилася кількість вина в ній. На основі побаченого пророкував урожаєм або неврожам наступного року. Якщо напою в розі ставало менше, це вказувало на неврожам, тому жрець радив приберегти частину збіжжя на майбутнє. Якщо ж рідини лишалось стільки ж, повідомляв, що у прийдешньому році чекає добробут, і потреби в ощадливості немає. Виливши старе вино до ніг ідола на знак жертви, жрець наповнював ріг свіжим. Роблячи вигляд, що дає богові пити, він урочисто молився і просив про усілякі можливі гаразди спочатку для себе, а потім і для країни. Для руян він просив примноження багатств і нових перемог. Після молитви притискав посудину до вуст, випиваючи вино залпом, потім наповнював її знову і вкладав до правиці ідола. На знак жертви приносився також медовий хліб розміром із людину. Жрець ставив його між собою й людьми і запитував, чи видно його. Почувши ствердну відповідь, бажав, щоб наступного року вони його не змогли побачити: таким чином він просив не про смерть собі або членам свого племені, а про багатий урожай. Потім вітав присутніх від імені бога, нагадуючи їм, щоб і надалі залишалися вірними, старанно дотримуючись



звичаїв. За це жрець обіцяв їм певну винагороду у вигляді перемог на землі та морі. Наступні дні були сповнені диких веселощів та поїдання жертвовної їжі. Уникнення помірності тоді вважали чеснотою, а дотримання – гріхом.

Щороку кожний чоловік і жінка добровільно жертвували на честь ідола один гріш. Також йому віддавали третину здобутої ворожої зброї та трофеїв, оскільки вважали, що їх отримано з його допомогою. Ще цьому богові було виділено триста коней разом із вершниками – вони віддавали божеству в особі жерця всю свою здобич, захоплену силою зброї або хитрістю. Із неї він виготовляв різноманітні прикраси для храму, складаючи їх у замкнені скрині. Поряд із величезними сумами грошей там лежали зіпсовані від часу дорогі тканини. Крім того, було безліч речей, які подарували сільські громади чи приватні особи, просячи про щось у бога. Ідола шанували всі слов'яни, тож дари для нього надсидали і князі з сусідніх земель. Цьому богові присвячували храми й в інших місцях. Ними завідували менш поважні жерці.

У власності божества перебував білий верховий кінь. За гріх вважалось вирвати волос із його гриви чи крупу. Випасати цього коня або їздити на ньому міг лише жрець. Руяни вірили, що на ньому Святovit (таким було ім'я ідола) воював проти ворогів своєї честі. Це доводять випадки, коли кінь, замкнений на ніч у стайні, зранку був змучений і брудний, немов пробіг довгий шлях. На цьому коні також ворожили. Якщо планувалося розпочати війну проти якоїсь землі, жерці розставляли списи у три ряди перед храмом. У кожному з них два списи вбивали до землі навхрест, вістрям униз. Ряди розташовували на однаковій відстані один від одного. Після урочистої молитви жрець виводив зі стайні коня в повному обладунку. Якщо він спершу ступав лівою ногою, від нападу на чужу землю відмовлялися! Крім того, морський похід не розпочинали доти, доки добрий знак під час ворожіння не повторювався тричі поспіль. Кожен, хто вирушав кудись у якійсь справі, судив про свій успіх за тим, яку тварину він зустрічав першою. Побачивши щасливий знак, радо рушали в дорогу, поганий – поверталися додому. Ворожили також киданням жереба – трьох паличок, чорних



із одного боку й білих з іншого. Білий колір обіцяв успіх, а чорний – невдалий результат. На ворожінні зналися й жінки, які, сидючи біля вогнища, наосліп малювали у попелі лінії. Парне число таких ліній вважали добрим знаком, непарне – поганим [...]».

Цей текст – найобсяжніше з відомих джерел на тему слов'янських вірувань – будив уяву аматорів старовини та письменників, заохочував до аналізу настільки детально переказаних даних. Додамо від себе, що його автор, Саксон Граматик, мав добру літературну підготовку. Відтворюючи легендарне й історичне життя давніх скандинавів, він використовував цілу палітру барв. Граматик описував чесноти короля Вальдемара з відстані лиш одного покоління. Його повідомлення про цього правителя можна вважати майже свідченнями сучасника, тож їхня реалістичність більш вірогідна, ніж Саксонові описи нордичних героїв попередніх століть. Крім того, автор не мав очевидних мотивів для прикрашання фантастичними домислами образу Святовита, хоча, ясна річ, велич переможеного божества робила заслуги короля Вальдемара й розкілльського єпископа Абсалона більш значущими.

Читання різних пасажів наведеного тексту дає змогу виокремити кілька елементів, до яких існують паралелі в археологічних знахідках та зафіксованих пізніше обрядах. Чотириголовий образ ідола, котрого шанували на Рюгені, тривалий час не мав аналогій, які не були б надто віддаленими від нього у часі і просторі, а також від так званого збруцького ідола (про нього згадаємо нижче), автентичність якого колись помилково вважали сумнівною. У наш час є більше іконографічних свідчень. Крім того, дещо більше знаємо про характер зображень багатоголових сакральних істот. Обмежимося тезою про те, що в Арконі був ідол із чотирма обличчями, котрий символізував число чотири, яке має різне міфологічне значення. Варто згадати спостереження про зв'язок між четвертим днем тижня, четвергом, і Перуном, що знайшов вияв у балтських віруваннях. Інші індоевропейські назви четверга (*Iovis dies, jeudi, Donnerstag, Thursday*) етимологічно пов'язані з іменем верховного бога, подібного до Перуна. У балтів жінкам заборонялося виконувати певну



роботу в цей день. Побутувало вірування в те, що шлюб, укладений у четвер, буде щасливим. У литовському й латиському культурному ареалі оповідається про чотири обличчя Перуна й чотири сторони світу, над якими він панує. Арконський ідол зроджує асоціації з образом священного стовпа та оберненого на чотири сторони світу дерева, що розміщується в центрі землі й мислиться як засіб зв'язку з небом. Схожі уявлення, однак уже з чотирма деревами, чотирма стовпами та відповідною кількістю богів, одним із яких був Індра, існували в Індії ведичної доби. В останньому випадку відбувся навіть перехід до поділу людей на ритуальні групи (касти, *варни*, первісне значення – «колір»), три з яких відповідають трифункційному поділові, а четверта засвідчує доповнення їх верствою ремісників (*шудри*)<sup>281</sup>.

Ідол із чотирма обличчями мав уособлювати найбільшу силу<sup>282</sup>. Святовит з острова Рюген передусім виступає як верховний бог, погляд якого охоплює весь світ. На відміну від ідола, знайденого у річці Збруч, на ньому не було додаткових або допоміжних зображень. Ріг у руках Святовита і меч біля стіп пов'язували його з землею. Атрибути цього божества та присвячені йому ритуали включали його як у традицію індоєвропейських та, зокрема, слов'янських вірувань, так і в тогочасні суспільні реалії. Відома також одна маска Перуна, хоча в науці її ототожнювали зі Сварогом-Сварожичем. Незважаючи на твердження А. Брюкнера про існування «одного великого бога земного й небесного вогню», в Арконі ми не бачимо бога неба та блискавок. Це підтверджує аналіз його ритуалів.

Обряди, пов'язані зі Святовитом на острові Рюген, потребують порівняльного коментаря. Останній нещодавно уможливили висновки, зроблені у працях Рафаелло Петтаццоні<sup>283</sup>

<sup>281</sup> Weber L. Svantevit und sein Heiligtum // Archiv für Religionswissenschaft. – 1931. – Bd. 29. – S. 70–78, 207–208; *Id. Zu Eleusis und Arkona* // Archiv für Religionswissenschaft. – 1934. – Bd. 31. – S. 170–175 (зроблено спробу знайти аналогії у Греції й інших середземноморських країнах: квадратна форма храму, звичай ритуального очищення, поєднання вегетаційних і хтонічних елементів обрядів, багатоголовість ідола (фракійський герой із тритоном у руці)).

<sup>282</sup> Vernadsky G. Svantevil, dieu des Slaves Baltique // Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. – 1939–1944. – Vol. 7. – P. 339–356 (бездоказова інтерпретація чотириликості як уособлення чотирьох вітрів, ототожнення Свантевита зі Стрибогом і пошук у цьому образі впливів мітраїзму).

<sup>283</sup> Pettazzoni R. Wszechwiedza bogów... – S. 213 n.



та Жоржа Дюмезіля, зокрема в Дюмезілевому дослідженні про літні й осінні свята в давніх римлян<sup>284</sup>. Погляньмо уважніше на ритуальні дії жерця Святовита. Пам'ятаємо, що, підходячи до місця, де був ідол, він стримував дихання. Страх забруднити божество існував також у зороастризмі. Тоді на уста накладали спеціальну заслону, котра захищала від дихання людини священний вогонь.

Головна церемонія в описі Саксона Граматика, судячи з усього, складалася з двох актів: ворожіння на вині і принесення його в жертву богові та принесення в жертву хліба й побажання народові. Щодо дати проведення обряду (який був щорічним), немає сумнівів, що він відбувався після жнив. Засвідчене данським хроністом застосування вина з культовою метою може мати два пояснення. Не можна виключити його імпорту з місць вирощування винограду навіть для того часу, як не можна виключати його використання у творах на честь язичницького бога. Однак індоєвропейці, котрі мешкали на північ або на південь від зони, де виготовляли вино, завжди мали власні хмільні напої: питний мед і пиво на півночі та сході, сому – в Індії. Тож у згаданому хроністом вині варто вбачати загальний термін на позначення алкогольного напою. В обох можливих випадках – мед або пиво – їхні основні інгредієнти (бджолиний мед для першого, просо або ячмінь із хмелем для другого) беруть із нового врожаю, зібраного пізнього літа чи навіть восени.

Використання вина в обряді на честь Святовита вказує на привілейоване місце спиртного напою у віруваннях індоєвропейців. Індійський Індра пив багато соми (\**sauma* – «напій»), яка додавала йому сили, запалу в битві та викликанні грози. Ми вже бачили, що римляни, германці й слов'яни приписували володіння блискавкою своєму верховному богові. З огляду на це Юпітер також мав зв'язок із вином. Однак це пояснювали не його пануванням над громом і блискавкою, а тим, що він – голова пантеону. Вино або інший напій є поживними, та передусім вони пробуджують енергію і впливають на психіку, надають дивовижної сили, якої прагнуть навіть боги. Хмільні напої мають особливе значення

<sup>284</sup> Dumézil G. *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de dix questions romaines*. – Paris, 1975. – P. 86–107.



як у суспільному житті, де вони є напоєм володарів, так і в міфології. У міфі про Одина володар германських богів черпає з п'яних медів знання й поетичне натхнення. З цим пов'язані відповідні ритуали: Юпітерові приносили в жертву гроно винограду, Варуні, що ховався в образі соми, – персоніфікацію цього божественного напою у вигляді одноім'яної рослини.

*Mutatis mutandis*, балтійські слов'яни дали Святовитові в руки ріг як ознаку володаря та водночас посудину, у якій старий напій замінюється новим, символізуючи циклічне оновлення й омолодження. Ріг був одним з елементів оформлення ранньосередньовічних ідолів давніх пруссів, знайдених у Вармії та Мазурії. Його також можна побачити в руці вершника, зображеного на камені, виявленому в Лезьно під Картузами.

Тут не можна оминати віддаленого в часі джерела – змістовного трактату римського письменника I ст. до н. е. Варрона, який, описуючи одне зі свят на честь Юпітера, переконує читача: «Багато людей дотепер зберігають звичай і кажуть із цієї нагоди: “Novum vinum bibo, novo veteri morbo medeor” (“П'ю нове вино, новим лікуюся від давньої хвороби”)»<sup>285</sup>. Отож практика ворожіння на напої, що побутувала на Рюгені у вигляді, властивому саме слов'янам, містила певні елементи міфологічного минулого, спільного з віддаленими від них у часі і просторі народами.

Чи мали вони елементи, подібні до слов'янського обряду принесення в жертву великої хлібини? Як і у випадку вина, схожість тут незначна, однак промовиста. Давньоримське свято *feriae stativae* вдаштовували на честь божків Опса і Конса. Перший із них відповідав за накопичення запасів, другий – за складання зібраного зерна до комори. Здавалося б, ми маємо справу з діями, що стосуються третьої функції (землеробства), тож згаданих божеств варто було б пов'язати з нею. Утім насправді Опс («достаток»), як указав Дюмезіль, на практиці має небагато спільного із сільським господарством. Його ритуальне помешкання – будинок Регії, тобто він перебуває поряд із царями. У землеробстві він є результатом, а не помічником. Опс уособлює добробут у вузькому

<sup>285</sup> Marcus Terentius Varro. De lingua latina / Ed. J. Collait. – Paris, 1954 (6, 21); Dumézil G. Fêtes romaines... – P. 99.



розумінні, без зв'язку з родючістю. Натомість його пов'язують з розподілом урожаю, що входить до компетенції верховної влади.

Кругла ритуальна хлібина є спільним індоєвропейським культурним спадком. У Римі вона мала назву *summanalia* (від латинського «світанок»), звідки походить один з епітетів Юпітера – *Iupiter Summanus*. Хлібини використовували також у ритуалах умбрійського Юпітера та в індійській обрядовій практиці.

Доповнимо розповідь про ворожіння на круглій хлібині на Рюгені поширенням такого самого парадоксального побажання не бачити господаря серед східних і південних слов'ян: в Україні – «з-поза великоднього хліба», у Герцеговині – «з-поза хлібини на Різдво», в Білорусі та Болгарії – «з-поза хлібів у поминальний понеділок». Інший болгарський звичай пов'язував це побажання з днем пам'яті місцевого святого. Ставши за стосом випечених до свята хлібів, священник голосно запитував у пастви: «Чи ви мене бачите?» Йому відповідали: «Бачимо тебе, бачимо». Тоді священник казав: «То щоб наступного року не могли побачити», сподіваючись, що врожай буде ще багатшим <sup>286</sup>.

Отже, якщо арконський Святovit відав багатством урожаю, задовольняв потреби свого племені у зерні, його зв'язок із землеробством має коріння у спільноіндоєвропейському минулому. Читання Дюмезіля є плідним і в цьому разі. Завдяки йому ми звертаємо увагу на вінок із печеного хліба навколо голови славнозвісного *Equus October* («жовтневого коня»), якого приносили в жертву Марсові *ob frugum eventu* («з приводу збирання врожаю»). Щоб зрозуміти це, треба згадати перші століття існування Римської держави,

<sup>286</sup> Pettazzoni R. *Wszzechwiedza bogów...* – S. 504 (прим. 24); порівн.: СМР. – С. 202–203: *милами се* (поширений у Герцеговині звичай на Божич (Різдво) запитувати, чи видно учасника обряду за хлібиною, яку він тримає; відповідь людей, що мала звучати: *милаць мало, сад мало*; існування цієї традиції засвідчено також у Хорватії й Боснії; біля Требін'є у стіг на гумні насипали жито, після чого люди чули аналогічне запитання); СМР. – С. 36–38: *божићни хлебови* – сербська ритуальна хлібина; порівн.: *Moszyński K. Kultura ludowa...* – S. 665; *Niederle L. Život starych Slovanů...*; *Bystroń J. S. Zwyczaje zniwiarskie w Polsce.* – Kraków, 1916. – S. 263; *Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // Mélanges d'histoire religieuse.* – Paris, 1909. – P. 93–101; *Иванов В. В., Топоров В. Н. К семиотической интерпретации коровая и коровяных обрядов у белорусов // Труды по знаковым системам.* – Т. 3. – Тарту, 1967. – С. 64–70.





коли Марс за допомогою війська забезпечував зведення збіжжя до надійних місць, охороняючи його від грабунків у дорозі. Серед давньоримських селянських ритуалів існувало й таке свято, як *daps*, котре відзначали на честь Юпітера перед озимою або яровою сівбою. Під час учти його виразно називали найвищим з-поміж богів, *summus*. Аналогічно до цього, 13 вересня також здійснювали ритуал на честь Юпітера *epulum Iovis*, приводом для якого було завершення жнив<sup>287</sup>. Увівши уявлення про участь Святовита в забезпеченні врожаю у порівняльний контекст, ми можемо побачити образ його верховної опіки й у збройній функції, оскільки її виконання слугує захистові народу від імовірних загроз його добробуту. Аграрні ритуали мають особливий цикл, пов'язаний із безперервним відновленням природи через певні проміжки часу. Тут потрібно звернути увагу лише на те, що навіть на цьому балтійському острові існував відповідний комплекс обрядів включно зі святом ʔргіастичного характеру. Їхнє суспільне, психологічне й містичне значення полягає у свідомому порушенні норм, наслідком якого має стати повернення до рівноваги та оздоровлення громади.

Міфологічні персонажі типу Перуна або Юпітера не задовольнялися демонстрацією збройної сили з метою погрози і застороги. Боги, зокрема слов'янські, прагнули крові й битв. Поряд зі зброєю Святовита це знайшло вияв в образі його білого коня – неодмінно білого у світлі інших індоєвропейських ритуалів, пов'язаних із Зевсом та Агурою Маздою, а також у ворожінні, під час якого кінь проходив між двома рядами списів. Наголосимо, що на Рюгені кінь не став жертвою твариною, бо його вважали символом божественної влади. Це має якийсь зв'язок із ведичною тезою про «належність коня Варуні» та з римським звичаєм зберігання Марсових священних списів у його *sacrarium* усередині присвяченої цій постаті будівлі в Регії. Питання миру або війни залежало від того, чи було зсунуто списи з місця. Германці часів Тацита також ворожили, спостерігаючи за поведінкою білих коней<sup>288</sup>. Цей сюжет має аналогію в образі *віщого коня* на Русі, в авестійській міфології та в балтів<sup>289</sup>.

<sup>287</sup> Dumézil G. *Fêtes romaines...* – P. 193–197.

<sup>288</sup> Тацит. *Германія* (10); Pettazzoni R. *Wszechwiedza bogów...* – S. 218–219, 249.

<sup>289</sup> Gimbutas M. *The Slavs...* – P. 161.



У Римі оголошення війни належало до повноважень Юпітера. Відповідна церемонія, *indictio belli*, завершувалася киданням списа в залізо (*hasta ferrata*) на ворожій території. Однак це робив не *flamen Martialis*, а *fetialis Iovis*. Тут ми знову маємо справу з відображенням якогось індоєвропейського праобразу ритуалів і міфів<sup>290</sup>.

Мотив нічної їзди на коні поширений у фольклорі всіх слов'янських народів. Вона є однією зі шкод, які роблять домашні злі духи. На Рюгені цю дію виконує міфічна постать вищого порядку – верховне божество<sup>291</sup>. Яскравий переказ про нічні виправи Святовита, як і його патронат над елітними загонами кінноти, стосується військової сфери. Та навіть це збирання воєнних трофеїв є рисою богів типу Юпітера. Пишність культу арконського ідола і храму в минулому спричинювали необґрунтований скептицизм щодо свідчень Саксона та сумніви в можливості існування у слов'ян такого розвиненого релігійного центру. Розгляньмо питання організації культу, який протягом тисячоліття зберігав первісні елементи і набував нових, розвиваючись у змістій формі. Дивовижну розкіш постаті Святовита пояснюють особливі умови часу та місця побутування його культу в добу, про яку ми знаємо завдяки текстові XII ст. Майже весь тогочасний західнослов'янський світ було християнізовано внаслідок вільного вибору правителів й аристократії в IX ст. та пізніше. Останні слов'янські язичницькі країни – Західне Помор'я та Полаб'я – зазнали насильницької християнізації, однак перед цим їхні правителі спробували створити державну релігію на базі елементів місцевої міфології. У цьому розумінні культ Святовита був новацією.

<sup>290</sup> Dumézil G. Fêtes romaines... – P. 218; Кадлубек знаходив звичай метання списа у бік ворога в польському минулому, див.: Mistrza Wincentego Kronika polska / Wyd. A. Bielowski. – MPH. – T. 2. – Lwów, 1872. – S. 340; аналогічні обряди в Литві: Mierzyński A. Mythologiae Lituaniae.; на Русі: Bayet J. Le rite du fécial et la cornouiller magique // Mélanges d'École Française de Rome. – 1935. – Vol. 52. – P. 29–76.

<sup>291</sup> Порівн.: Herrmann J., Lange E. Die Pferde von Arkona. Zur Frage der Pferdehaltung und Pferdezucht bei den slawischen Stämmen zwischen Elbe und Oder // Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte. – 1982. – Bd. 2. – S. 125–133; у південних слов'ян образ нічного вершника може бути фракійським реліктом: Schmaus A. Neu Neumanichäismus auf dem Balkan (Forschungsbericht) // Saeculum. – 1951. – Bd. 2. – S. 271–299; порівн. мотив приїзду сина Божого на коні у день Різдва: СМР. – С. 30.



Це відобразилося в назві божества, поглинанні ним багатьох характерних рис Перуна, розвиткові культу та жрецької верстви й побудові храму з великим чотириголовим ідолом. Схожу фазу переживало пізнє скандинавське язичництво, перейшовши від обгороджених священних кругів до великих культових споруд, зразком якої є описаний Адамом Бременським храм з ідолами в Уппсалі <sup>292</sup>. Власне, саме у скандинавів і сусідніх християнських країнах потрібно шукати зразок, за яким полабські слов'яни здійснювали політично зумовлену «монументалізацію» свого язичницького культу.

**Руєвит із двома допоміжними богами.** Два данські джерела – згадана вище хроніка Саксона Граматика, написана орієнтовно в 1200 р., і «Сага про Кнітлінгів», створена близько 1260 р., – згадують божество на ім'я Руєвит (*Rugivit, Runvit*). Йому поклонялися в Гардці (сучасний Гарц) на острові Рюген, де збереглося городище XI–XII ст., яке, судячи з усього, передусім мало значення культового центру, а не населеного пункту. Руєвитові, так само, як Поревіту і Поренуту, здійснювали треби в одному з трьох тамтешніх храмів. Його надзвичайно високого тонкого ідола знищив єпископ Абсалон 1068 р. Це зображення мало голову з сімома обличчями та стільки ж мечів біля пояса. Восьмий меч був міцно прив'язаний до руки. Під губами ідола було ластів'яче гніздо, що зумовлювало сміх данців. Останні, певно, не знали про шанування цих «божих птахів» як символів настання весни та оживання природи серед усіх слов'янських народів <sup>293</sup>. Табу на їхнє вбивство зрідка порушували для того, щоб дістати серце ластівки, в котрому вбачали засіб любовного привороту. Згідно зі свідченням Саксона, Руєвит відігравав роль бога війни, рівнозначного Марсові, а також відповідав за сферу статевого життя. Зокрема саме він карав жінок захворюванням на вагінізм за незаконні зв'язки.

На думку мовознавців, ім'я Руєвит означає «господар Руї», тобто Ругії, Рюгена. Таким чином він як бог острова був

<sup>292</sup> Adami Bremensis Gesta (Lib. IV, 26).

<sup>293</sup> У Сербії ластівку вважають «другом дому», її гніздо в хаті або на даху начебто приносить щастя.



вищим від Святовита. Тут може бути й інший корінь – *ri-*, наявний у старопольських формах *\*rzwa* («гнів»), *rzwieć* («гарчати»), *ruja* (руя, час оленячого рику), давньоруській назві осіннього місяця *руєнь*, на який припадає час *руї* <sup>294</sup>. Поєднання в одній особі військової функції та статевої сфери (чоловічої) бачимо в образі Індри. Однак у випадку Руєвита справа видається непевною. Натомість найважливішим є значення цього втілення Перуна у військовій сфері, що також увиразнюється протиставленням Руєвита й Поревита. Про це свідчать данці, котрі руйнували храм у Гардці.

Привертає увагу кількість облич (сім), далекий відповідник якої знаходимо в поширеному серед східних фіно-угрів міфі про сімох братів, котрі перетворювалися на орлів та інших птахів. Із цим узгоджується й повага, якою оточували ластів'яче гніздо на зображенні Руєвита. Важко простежити, яким саме шляхом (через балтів?) цей міф міг потрапити аж на Рюген.

У сусідньому храмі стояв ідол Поревита. Він мав п'ять облич, але був беззбройним. Його ім'я відоме також із «Саги про Кнітлінгів» <sup>295</sup> у формі «Пурувіт». Значення цього слова точно не відоме. Його тлумачать як «Боровит» («господар бору») або «Боривит» («сильний у бою»). Останнє є малоімовірним з огляду на брак рис воїна і те, що військову функцію вже зайняв Руєвит. Однак ототожнення з одним із лісових демонів здається так само неможливим, адже ця категорія міфологічних істот у слов'янських віруваннях перебувала на нижчому щаблі, обмеженому первісними уявленнями. Першу частину назви можна зіставити ще з одним коренем – *pora* у значенні сили, напруження, напору, опертя. Таким чином назву «Поревит» варто було б тлумачити як «господар сили» <sup>296</sup>.

<sup>294</sup> *Соболевский А. И.* Заметки по славянской филологии. По поводу труда проф. Л. Нидерле // *Slavia*. – 1928–1929. – Т. 7. – С. 174–178 (висловлено думку про фонетичну близькість імен Яровита й Руєвита і, як наслідок, тотожність цих двох персонажів).

<sup>295</sup> *Knyttlingasaga* (розділ 122), цит. за: *Meyer C. H.* *Fontes...* – Р. 84–85.

<sup>296</sup> Іншу етимологію запропоновано у: *Соболевский А. И.* *Заметки...* – С. 174 (\**pirovit*, \**pyrovit*), однак така версія нічого не пояснює; натомість слушним може виявитись ототожнення Поревита з Прове.



Третє божество (Поронут) також розміщувалося в окремому храмі – 1928 р. у Гардці було знайдено три дерев'яні будівлі квадратної форми розміром 7,5 × 7,5 м, 6 × 6 м, площу третьої не визначено<sup>297</sup>. Ідол мав чотири обличчя. П'яте знаходилося на грудях, причому його чоло підтримувала ліва рука, а підборіддя – права. Форму цього імені вважають зіпсованою або неслов'янською. Однак пропонувалося читати його як Поренуц, тобто Перунець. Та цього замало для опису згаданої міфологічної істоти. Якщо ми приймемо тлумачення «Перунець», доведеться визнати, що маємо справу з третім утіленням одного й того самого Перуна, представленого вже в образі збройної постаті (Руєвит) та в уособленні сили напору (Поревит). Натомість утретє його начебто згадано під справжнім іменем, причому в аугментативній формі.

У «Сазі про Кнітлінгів» в описі знищення Гардця згадано трьох богів: Ринвіта (Руєвита), Турупіта і Пурувіта (Поревита)<sup>298</sup>. Другу назву подано в зіпсованій формі. Ми маємо замало даних для того, щоб пов'язати її з фінським божеством Тарапіта або розтлумачити як Торопець/Тропонець (від \**trepati* – «трясти, бити, спішити»)<sup>299</sup>.

До настільки ж загадкових постатей належить і Пізамар із тієї самої саги, якому поклонялися на Ясмундському півострові (Асмунд) острова Рюген<sup>300</sup>. Найкраще у мовному плані прочитання цього імені (Вишомир) нічого не пояснює. Інші версії, як-от Безмир (зв'язок із війною), також сумнівні. Безмир міг би мати марсовий образ типу Перуна<sup>301</sup>.

<sup>297</sup> Schuchhardt C., Stiehl O., Petzsch W. Ausgrabungen auf dem Burgwalle von Garz. Rügen // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, 1928. – S. 459–492; Palm T. Wendische Kultstätten. Quellenkritische Untersuchungen zu den letzten Jahrhunderten slawischen Heidentums. – Lund, 1937. – S. 122.

<sup>298</sup> Knytlingasaga (розділ 122).

<sup>299</sup> Pettazzoni G. Il paganesimo... – P. 340.

<sup>300</sup> Knytlingasaga (розділ 122).

<sup>301</sup> Pisani V. Il paganesimo balto-slavo // Storia delle religioni / Ed. P. Tacchi Venturi. – Vol. 2. – Torino, 1949. – P. 55 n. (гіпотеза про деїфікацію грецького *peisma* («в'язка, вузол, шнур»)); *Id.* Le religioni dei Celti... – P. 191 (зіставлення з литовським божеством *Pizius*, якому приносили жертву від імені жінки, котра щойно вийшла заміж (від *pize* – «півха»); висловлювалася думка про походження назви цього персонажа від *pizma* («ненависть»): Bagagiolo M. Credenze religiose degli Slavi precristiani. – S. 1, 1968. – P. 120).



З'являється підстава розширити значення Подаги, яку Длугош тлумачив як «погода», що загалом заперечується, хоч існує можливість пов'язати її з «негодою» та «вітром»<sup>302</sup>.

**Яровит-Ярило.** У двох регіонах слов'янського Полаб'я – поморській Вологощі (Волгаст) та Облі (Гавельберг), укріпленому центрі надлабського племені Брежан, – поклонялися божеству з назвою Яровит (у німецьких джерелах – *Gerovit, Herovith*). Під час місії єпископа Оттона Бамберзького до Вологощі 1128 р. один зі священників, котрі його супроводжували, сховався від вороже налаштованого натовпу у храмі. На стіні цієї будівлі висів великий прикрашений золотом щит, до якого заборонялося торкатися. Виносити його дозволяли тільки під час війни, в ході обряду ворожіння на її результати. Священик прикрився цим щитом і вибіг назовні. Здивований натовп прийняв його за бога Яровита<sup>303</sup>. Один з агіографів убачає в божестві Марса, інший називає його богом війни. Отож немає сумнівів у військовому характері цієї міфологічної істоти. Ми не знаємо, чи перебував у тому храмі ідол, адже священик, намагаючись урятуватися, помітив лише щит. Цей елемент спорядження завжди був частиною ритуального обладунку богів війни. Щити зберігалися й у римській Регії. Так званий камінь Яровита з церкви св. Петра у Вологощі насправді є надгробком ранньохристиянської доби. Це божество являлось одному із селян-язичників в образі свого ідола, щоб застерегти того від хрещення<sup>304</sup>, тобто якимсь його зображення у Вологощі все-таки існувало. В Облі, яку Оттон відвідав першою, він став свідком обряду на честь Яровита, що його здійснювала громада з хоругвами. Дата проведення (приблизно 10 травня) вказує на те, що йдеться про одне з весняних календарних свят.

<sup>302</sup> Соболевский А. И. Заметки... – С. 174 (отождествлення цього образу зі Стрибогом саме з цієї причини); порівн. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – Т. 1–3. – СПб., 1893–1912. – Т. 2. – С. 1015; В. Пізани і М. Багаджоло (*Bagagiolo M. Credenze religiose...* – P. 122) погоджуються з думкою про те, що тут ми маємо справу з генігивом від *\*po-day* («той, що плине»), корінь *deg-* вони вбачають в імені Дажбога й литовському *pa-degti* («спалювати»).

<sup>303</sup> *Herbordi Dialogus de Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis* / Wyd. J. Wikarjak. – MPH. – S. n. – Т. 7. – Cz. 3. – Warszawa, 1974 [далі – *Herbordi Dialogus*] (111, 6); *Ebonis Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis* / Wyd. J. Wikarjak. – MPH. – S. n. – Т. 7. – Cz. 2. – Warszawa, 1969 [далі – *Ebonis Vita s. Ottonis*] (III, 8).

<sup>304</sup> *Ebonis Vita s. Ottonis* (III, 8).



Тлумачення імені цього бога не зроджує сумнівів. Воно походить із кореня \**jar-*, \**jaro-* зі значенням «сила», «суворість», «сила як породження молодості». Цей самий корінь бачимо у старослов'янському *яръ* («весна»). Виконання Яровитом і Святовитом однакових військових функцій і аналогічна будова їхніх імен спонукають не так ототожнити їх між собою, як наголосити на близькості до верховного бога – Перуна<sup>305</sup>. За прикладом В. Іванова і В. Топорова можна спробувати підтвердити це припущення відповідними сюжетами зі слов'янського фольклору та споріднених міфологічних систем.

Вихідним пунктом для цих дослідників є білоруський текст, записаний у 1846 р. У ньому оповідається про Ярила, босого юнака в білому одязі з вінком із трави на голові, який сидить на білому коні і тримає в правій руці людську голову, а в лівій – колосся жита. Обряд на його честь здійснювали 27 квітня, вітаючи весну й готуючись до першої оранки. У ході ритуалу дівчата вели хоровод, а одну з них перевдягали на Ярила й садили на прив'язаного до стовпа білого коня. До неї співали: «Волочився Ярило / усім світом. / Родив у полі жито, / плодив людям дітей. / Де він стане ногою – / там жита копа. / Де він стане на землю, / там розпуститься колос»<sup>306</sup>. Крім Яровита і Ярила, у цьому смислового ряді існує ще одне міфологічне ім'я – Ярун. Воно згадане один раз у «Суздальському літописі» як належне якомусь руському ідолові. Цей корінь є також у деяких загальних назвах: російське *яровой* («весняний»), польське *jare* і російське *яровое* (зерно, що висівають навесні), чеське і російське *jar/jap* («весна») тощо, зокрема в південно-слов'янських мовах.

Незважаючи на всі можливі сумніви щодо дати запису та якості фіксації наведеного білоруського переказу, треба зауважити наявність у ньому архаїчних рис: білий одяг, білий кінь, польові квіти, пшеничне колосся, людська голова

<sup>305</sup> Brückner A. Mitologia polska... – S. 41–42; Pisani V. Slavische Miscellen // For Roman Jakobson... – S. 390–394; Дале В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 1–4. – СПб.; М., 1903–1909 [репринт: М., 1979]. – Т. 4. – С. 680.

<sup>306</sup> Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. – Т. 1–2. – СПб., 1903–1905 (зібрано порівняльний західноєвропейський і слов'янський матеріал на тему пісні і танцю як ритуалу й засобу вираження поетичної творчості).



в руках вершника-переможця, його тріумфальна хода, іноді босоніж, що пов'язано з культовим значенням прямого контакту із землею. Цей ритуал знаменував початок весни, що знайшло вияв в імені головної дійової особи обряду і процесі здійснюваного нею огляду полів. Цей образ охоплює риси інших культових постатей, наприклад св. Юрія. У день пам'яті останнього, що відзначається 23 квітня, спалювали або топили ляльку Морену, яка уособлювала смерть чи зиму. Такий обряд також пов'язувався з початком весни. Трапляється й мотив протиставлення молодого і старого Ярила – старий поступається місцем молодому, іноді не з власної волі<sup>307</sup>. Добре відомий величезний масив фольклорних матеріалів, у яких згадано образ св. Юрія Змієборця на білому коні. Тут ми бачимо поєднання книжних і народних мотивів, які у християнську добу не лише поширюються у слов'янській традиції, а й поглинають її.

Усі ці дані дають змогу створити двоїстий образ Ярови-та-Ярила-Яруна. З одного боку, він є воїном, з іншого – охоронцем землеробської праці. Тут не варто шукати якусь натуралістичну інтерпретацію, як це намагаються зробити Іванов і Топоров<sup>308</sup>, оскільки обидві функції належать до сфери дій верховного бога. Навіть Юпітер сам спускався до землеробів, причому робив це під час весняного свята на свою честь (*Vinalii*), що відзначалося саме 23 квітня. У Литві Перкунас розпочинав весну і давав знак до праці на полі першим громом – інакше сільськогосподарський рік вважався б нещасливим.

Скажемо також про сліди названого імені в топоніміці: Ярилово та (чотири рази) Яриловичі в околицях Великого Новгороду<sup>309</sup>. У XVIII ст. у Воронежській єпархії було виголошено заборону проводити обряд біля ідола *Ярила* від середи або п'ятниці до суботи в перший тиждень після Зелених свят. Ще 1673 р. згадано про появу там прикрашеної квітами

<sup>307</sup> В одних місцях Ярило постає в образі юнака, в інших – старого; дерев'яну ляльку ховають зі сміхом або плачем (обряд припадав на 24 або 30 червня, а також на інші дні чи відправлявся через два тижні після дня св. Петра). За звичаєм у це свято їли калачі, рибу, пили солодкий квас: СМР. – С. 156–157; *Moszyński K. Kultura ludowa...*; *Іванов В. В., Топоров В. Н. Исследования...* – С. 215.

<sup>308</sup> *Іванов В. В., Топоров В. Н. Исследования...* – С. 180, 215, прим.

<sup>309</sup> *Pogodin A. Mythologische Spuren in russischen Dorfnamen // ZSPhil.* – 1934. – Bd. 11. – S. 35.





та дзвіночками людини, з обличчям, розмальованим у червоний і білий кольори <sup>310</sup>.

На завершення цього огляду форм, які ми приписуємо Перунові як верховному богу, наведемо один вираз зі збірки литовських прислів'їв та одне речення з глоси до руського рукопису XV ст. Обидва звучать майже однаково: «Perkuni uga daug» та «Перун є багатообразним». Тобто, як писав Брюкнер, «змінюються не боги, а їхні назви, на поверхню щоразу впливає якась нова». У релігійній свідомості однієї й тієї самої групи індоєвропейців одна й та сама міфологічна істота може уособлюватися в різних постатях, однак усі вони типологічно схожі. Іноді цей образ збагачується варіантами, елементи яких ми не завжди здатні розрізнити. Вони, однак, є принципово однорідними та співвідносяться з численними функціями Юпітера, вираженими в довгому переліку його епітетів.

«Квазівідновлення Олімпу» на Полаб'ї, кажучи словами А. Брюкнера, надало архаїчним віруванням нової форми, яку важко назвати політеїзмом. Тут ідеться радше про локальний генотеїзм із висуванням на перше місце серед інших богів та демонологічних персонажів місцевого божества. Розвиток культу верховних богів став можливим лише з появою відповідних політичних умов – потреби захисту від експансії саксонців, які від стану співіснування доби Каролінгів у першій половині X ст. перейшли до стадії збройного наступу та завоювання території. Можна тільки захоплюватися винахідливістю ініціаторів цих релігійних реформ, котрі створювали нові ритуали та міфи на дуже скромному фундаменті. Ми спробували показати, що більшість елементів, використаних під час постановки нових концепцій, мали місцеве, слов'янське або спільноіндоєвропейське походження. Незважаючи на поширеність протилежної думки <sup>311</sup>, згідно з якою Святовит – це видозміна агіографічного образу св. Вітта, а Триглав – Святої Трійці, вплив

<sup>310</sup> Haase F. Volksglaube... – S. 177. Інший приклад добре збереженої пам'яті про обожнення родючості можна побачити у сербському святі *видовдан* (15 червня): СМР. – С. 65–66; Поповић М. Видовдан и часни крст: Оглед из књижевне археологије. – Београд, 1976 (висловлено думку про існування божества світла й родючості з іменем *Вуд*).

<sup>311</sup> Lowmiański H. Religia Słowian... – S. 190 n.



християнства можна обмежити значенням спонуки, своєрідного заклик до боротьби ідей. Відповіді на цей заклик були різними – їх шукали й у сфері колективних уявлень полабських та сусідніх слов'янських племен, і у скандинавській міфології, і у віруваннях балтів. В останніх, власне, найраніше в цьому регіоні опривнилася тенденція до створення ідолів богів-покровителів. Її, імовірно, було запозичено в народів, що жили далі на південний схід.

### 3. Велес, бог природи, присяги та потойбіччя. Споріднені боги – Триглав і Троян

**Велес.** Окрім Перуна та рівнозначних йому богів, на аналіз заслуговують і інші. Повідомлення про них далеко не найкращі, інтерпретація їх та пошук зв'язків з іншими сюжетами часто бувають приреченими. Провідна нитка трифункційної системи, якою ми керуємося, іноді цілковито обривається, але не втрачає свого значення.

Особливо складний випадок – Велес (*Велесь*), або Волос (*Волось богъ*), ім'я якого фіксують давньоруські джерела. Автори першої спроби накласти схему Дюмезіля на слов'янську міфологію пов'язали його з третьою функцією – забезпеченням родючої сили природи на благо людини. Таке припущення підтверджують три нерівнозначні аргументи. По-перше, це етимологія назви божества, яку Топоров вважає аналогічною до *\*volstь* («волость») – терміна, пов'язаного зі значенням «громада»<sup>312</sup>. По-друге, «Повість минулих літ», найдавніший руський літопис, додає до назви цього персонажа епітет *скотій богъ*, тобто «бог худоби». По-третє, з того самого джерела довідуємося, що під час укладання угоди з греками 971 р. *вся Русь* присягалася цим божеством, тоді як дружинники присягалися лише Перуном<sup>313</sup>. Отож тут нібито мало місце протиставлення осіб, які залежали тільки від бога, що виконував другу функцію (на думку Топорова, це Перун), і тих, хто у суспільстві виконував третю функцію та шанував відповідне божество, тобто Велеса.

<sup>312</sup> Топоров В. Н. Фрагмент славянской... – С. 20, прим.

<sup>313</sup> ПВД. – С. 52.



Такій побудові слід протиставити точку зору Якобсона, яку варто розвинути<sup>314</sup>. Основне питання полягає в тому, чи поняття «бог худоби» однозначно передбачає обмеження ролі Велеса виконанням господарських функцій<sup>315</sup>. Прочитаймо ще раз фрагменти, що стосуються русько-візантійських угод. Під 907 р. записано, як князя Олега і його військо було приведено до присяги «по руському закону. Клялися ті оружжям своїм, і Перуном, богом своїм, і Волосом, богом скоту. І утвердили вони мир»<sup>316</sup>. Мусимо зауважити, що руська сторона присягалась обома богами одночасно, причому йдеться не про реальну подію, що відбулася того року, а про слова компілятора «Повісті минулих літ». У 944 р. (не в 945-му) під час переукладання схожої угоди руси присягали тільки Перуном. Утретє, 971 або 972 р., князева дружина присяглася Перуном, а решта воїнів (*вся Русь*) – Волосом<sup>317</sup>. Власне, цього разу мало місце якесь протиставлення двох суспільних груп, що їх приводили до присяги. Та чи дає це підстави з упевненістю говорити про належність тих, хто клявся іменем Велеса, до третьої функції? Схильність варягів, тобто людей скандинавського походження, присягатися Перуном можна пояснити його схожістю з Тором. Цю подібність у науці відзначали так часто, що дійшло навіть до вбачання в головному божестві руського пантеону модифікації нордичного персонажа. Насправді Перун мав суто слов'янське походження, проте це не перешкоджало його популярності серед дружинників, які зазвичай були іноземцями. Так само, як індоєвропейці, вони впізнавали в ньому бога, якого добре знали під іншим іменем. Натомість інші сторони угоди, зокрема бояри, присягалися Волосом.

Власне кажучи, різниця між Перуном і Волосом стала очевидною завдяки відмінностям у ритуалі присягання ними. Згідно з текстом угоди від 944 р., порушник клятви іменем Перуна мав бути скараний на смерть власною зброєю:

<sup>314</sup> Jakobson R. The Slavic God Veles... – P. 585 n.

<sup>315</sup> Живанчевич В. «Волос – Велес» – славянское божество териоморфного происхождения // Труды VIII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. – Т. 8. – М., 1970. – С. 46–49.

<sup>316</sup> ПВД. – С. 25. [Наведено в перекладі Л. Махновця: Літопис руський. – С. 19. – Прим. перекл.]

<sup>317</sup> ПВД. – С. 52.



«хай не захистяться вони щитами своїми, і хай посічені будуть мечами своїми, і хай [погинуть] од стріл і од іншого оружжя свого»<sup>318</sup>. Відповідно до згадки 971 р., порушники присяги Перуном та Волосом казали: «Якщо ж ми не додержимо чого із сього і [зі] сказаного раніш, то [...] хай будемо як ото золото се, і своїм оружжям хай ми посічені будемо»<sup>319</sup>. Оскільки ми знаємо, що остання кара є справою Перуна, мусимо приписати згадане «визолочення» Волосові. Як божа кара воно видається і безглуздом, і незрозумілим. Однак дещо прояснюється, коли згадати східнослов'янську назву хвороби «золотуха». Винні в порушенні присяги перед Велесом були готові стати жертвою його помсти, переживши страшні муки запалення лімфатичних вузлів та зовнішній туберкульоз, що спричинював пожовтіння шкіри<sup>320</sup>. Завдяки етнографічним записам К. Мошинського можемо доповнити це спостереження зразком польського замовляння від хвороби, відомої під назвою «*złotnik*» («золотник»): «Золотнику, золотничку, сядь-но собі на крісельці, де мати тебе бачила [...]»<sup>321</sup>. Таке розуміння ролі Волоса у присязі «всієї Русі» змушує переосмислити його місце у слов'янському пантеоні.

Два великі гаранті присяги – Мітра і Варуна – в індоєвропейській культурі репрезентують суверенну першу функцію, тобто відповідають за сферу права та релігії. Можливо, давні або запозичені від іранців риси цих двох узаємодоповнювальних міфологічних істот зберігались і серед слов'ян? Найдавніший літопис характеризує Перуна як власного бога, *свого* для Русі, представники якої клянуться ним, «Перуном, богом своїм». Водночас Велеса називають богом худоби, він є «скотій бог». Як це розуміти? Певна річ, ідеться про дві різні космологічні сфери – людську і тваринну, – пов'язані питанням відповідальності за порушення присяги. Тут хочеться згадати історію з присягою князя Кейстута і його

<sup>318</sup> ПВЛ. – С. 35. [Наведено в перекладі Л. Махновця: Літопис руський. – С. 26. – Прим. перекл.]

<sup>319</sup> ПВЛ. – С. 52. [Наведено в перекладі Л. Махновця: Літопис руський. – С. 42. – Прим. перекл.]

<sup>320</sup> Pettazzoni R. Il paganesimo degli antichi popoli europei. – Roma, 1946. – P. 146; Haase F. Volksglaube... – S. 346; Jakobson R. The Slavic God Veles...

<sup>321</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 1. – Cz. 1. – S. 241: «Золотник-золотничку [...], сядь себе на крылечку, где мати спородила».



війська під час укладання миру з угорським королем Людовіком 1351 р. на Волині. Він наказав привести червоного вола, прив'язати його між двома стовпами, а потім кинув у нього *cultrum lituanicum* (литовський ніж); великою кількістю пролітої крові князь зі своїми людьми змастили собі обличчя і руки <sup>322</sup>. Якщо ми приймемо тезу про глибокий зв'язок Велеса/Волоса з магічною сферою, відкинувши думку про його господарський стосунок до худоби, черговість згадок про Перуна та Велеса в руських гомілетичних текстах стане ще більш промовистою.

Коли перелічують язичницьких богів у таких творах, Велеса завжди називають другим після Перуна. Якщо згадують лише дві міфологічні істоти, це завжди саме Перун і Велес. Дивує відсутність Велеса в пантеоні Володимира. Чи йдеться тут про звичайну помилку літописця? Чи, може, Володимир прагнув зосередити культ навколо Перуна, додавши до нього ряд менших богів? Можна висувати нові припущення, але ми маємо замало даних для цього. Неповноту київського олімпу, опис якого міг бути зіпсований втручанням літописця, частково компенсує не залежне від літопису історичне джерело – легенда про хрещення Володимира. У ній описано повалення й потоплення двох язичницьких ідолів – Перуна і Велеса. Згідно з легендою, ідол Велеса було вкинуто до притоки Дніпра Почайни <sup>323</sup>.

Варто також навести цитату зі «Слова о полку Ігоревім» – тексту, дата створення якого донині залишається дискусійною. Поета-пророка Бояна в ньому названо нащадком (онуком) Велеса: «Велесовъ внуче» <sup>324</sup>. Це має вказувати на наявність у згаданого божества ще однієї риси поряд із магією присяги – піклування про пророків. На західній межі індоєвропейської культури їхнім відповідником є давньоісландські *fili* (ясновидці). Імовірно, це свідчить на користь виведення етимології міфологічної назви «Велес» від індоєвропейського кореня *\*wel* («бачити»).

<sup>322</sup> Mierzyński A. Źródła... – Т. 2. – S. 70–82.

<sup>323</sup> Шахматов А. Корсунская легенда о крещении Владимира // Сборник статей В. И. Ламанскому. – СПб., 1908. – С. 1143, прим.

<sup>324</sup> Велесовъ внукъ; Gimbutas M. The Lithuanian God *Velnias* // Myth in Indo-European Antiquity... – P. 89.



На початку християнізації ранг цього божества мав бути доволі високим, на що натякає згадка про знищення його кам'яного ідола в Ростові за участі св. Авраамія Ростовсько-го<sup>325</sup>. Поширеність культу могла б засвідчувати значна кількість топонімів із цим коренем, однак такий аргумент підважується існуванням співзвучних неспоріднених слів (волохи, волосся): місцевості з назвами Волосачі та Волосовичі є в Білорусі, там само існують лісові урочища Волосач та Волосин, на Смоленщині тече річка Велеса, у Галичині є місцевість Велесниця, у Боснії – гора Велес, у Болгарії – однойменне селище тощо<sup>326</sup>. Водночас – із цим погоджується навіть Брюкнер – «у Татрах [поширено] переказ про змія Волошина (змій є парюю диявола); там, де він упав, виросла гора Волошин»<sup>327</sup>. Ми були б готові багато віддати за те, щоб автор Житія св. Отгона, згадуючи про бога, якому поклонялись у Вологодці, замість Плутона назвав справжнє слов'янське ім'я відповідного міфічного персонажа. Найбільш імовірним у цьому випадку є саме Велес/Волос, на що вказує назва міста (за аналогією до Редгаста в Радогодці) та аналогічна до Плутона роль Велеса в підземному світі.

Таким чином ми віддалилися від піклування про худобу, яке нібито мало бути сферою діяльності Велеса. У ній сумнівався ще Брюкнер, інтуїтивно вбачаючи у Велесі бога присяги<sup>328</sup>. Припускалося, що Велес передав цю функцію св. Власієві, ім'я якого якнайкраще підходило для такої побожної контамінації. Однак цей святий відповідає за живий інвентар селянського господарства в народній культурі майже

<sup>325</sup> *Mansikka V. J. Die Religion...* – S. 290 n. (згадка про ідола Велеса); щоправда, текст цього життя є пізнім (XIV–XV ст.), і згадана в ньому назва божества може бути запозиченою з давніших писемних джерел.

<sup>326</sup> Порівн.: *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* / Red. B. Chlebowski. – T. 13. – Cz. 2. – Warszawa, 1893. – S. 890 n.; T. XV. – Cz. 2. – Warszawa, 1902. – S. 700–701; село Велесто Порецького повіту Смоленської губернії, де нібито стояв ідол Велеса: *Гальковский Н. М. Борьба христианства...* – Т. 1. – С. 5; Волосов чотири рази згадується у записках кінця XV ст. з Новгородської землі: *Pogodin A. Mythologische Sprüngen...* – S. 35; є свідчення (СМР. – С. 58) про пагорб і селище з назвою Велес у Західній Сербії, село Велесниця на березі Дунаю та село Велестово у Чорногорії; *Schramm G. Eroberer und Eingesessene. Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im ersten Jahrtausend n. Chr.* – Stuttgart, 1981. – S. 398 (згадано Велеса (Titov Veles), однак висловлено думку про випадковість збігу цієї назви з іменем божества); литовський приклад розглянуто у: *Gimbutas M. The Lithuanian God...* – S. 88.

<sup>327</sup> *Brückner A. Mitologia polska...* – S. 37.

<sup>328</sup> *Id. Mitologia słowiańska...* – S. 77 n.



всієї Європи. У *Власов день* (11 лютого) у Сербії відзначають свято волів, на яке цих тварин годують ритуальним круглим хлібом та освячують воду<sup>329</sup>. Брюкнер вважав, що Велес узагалі не мав нічого спільного з худобою, а чудотворну «опіку не лише над людьми, а й над свійськими тваринами», характерну для св. Власія, перенесли на язичницького Велеса вчені розумування духовенства<sup>330</sup>. Отож сформувалась абсолютно протилежна концепція: св. Власія (грецьк. *Blasios*, болг. *Влас*) могли «оязичнити» руські купці й перенести на батьківщину з Візантії уже як Волоса<sup>331</sup>. Проте такі конструкції видаються надзвичайно ненадійними й суперечать наявному в нас матеріалу. Брюкнер, згадуючи про описаного у творі Ібн Фадлана<sup>332</sup> не названого на ім'я кам'яного ідола на торжищі в Казані над Волгою, на якому руський купець розкладав свої товари, схильний убачати у Волосі бога достатку й торгівлі. Утім це припущення не підтверджують інші джерела<sup>333</sup>.

Доволі важко пояснити два складники образу цього божества<sup>334</sup>. Згадаймо також тезу, згідно з якою ім'я Волос походить від індійського *vālā/vālās* або *bālā* («шерсть, волосся»). Це дало б змогу пов'язати його з індійським божеством *vālahilya* розміром з палець, назву якого дослівно тлумачили як «жмут шерсті», магічної, як узагалі тваринна шерсть в індійській міфології.

Балтійський і слов'янський порівняльний матеріал доповнюють багатообразну картину постаті Велеса. Поряд зі згаданими східно- й південнослов'янськими топонімами, що підтверджують існування культу цього бога на названих

<sup>329</sup> СМР. – С. 71.

<sup>330</sup> Brückner A. *Mitologia słowiańska...* – S. 75 n., 83; *Id. Mitologia polska...* – S. 36–37.

<sup>331</sup> Mansikka V. J. *Die Religion...* – S. 34, 38, 386 n.; *Łowmiański H. Religia Słowian...* – S. 106 n.

<sup>332</sup> Meyer C. H. *Fontes...* – P. 87 n.; порівн.: Ibn Fadlān. *Kitāb // Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny.* – T. 3 / Wyd. A. Kmiotowicz, F. Kmiotowicz, T. Lewicki. – Wrocław; Warszawa; Kraków, 1985. – S. 110.

<sup>333</sup> Brückner A. *Mitologia słowiańska...* – S. 74 n.

<sup>334</sup> Vasmer M. *REW.* – Bd. 1. – S. 179–180 (висловлюється сумнів у переході давньої форми *\*velesъ* у новішу *\*volosъ*, імовірнішим є утворення *\*volosъ* із *\*velsъ*); Jagić V. *Zur slawischen...* – S. 500 (спроба вивести цю форму з *\*vlъxъ*); Machek V. *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského.* – Praha, 1957 (вказівка на епітет Індри *sanva* й перехід *\*selou* → *\*velsu* шляхом метатези); порівн.: Schmaus A. *Zur altslawischen...* – S. 216, а також Shapiro M. *Neglected Evidence of Dioscurism (Divine Twinning) in the Old Slavic Pantheon // JIES.* – 1982. – Vol. 10. – P. 137–166.



територіях, чеські пізньосередньовічні джерела дещо додають до цих свідчень. Там ідеться про демонічну фігуру на ім'я Велес, котра діє разом із чортом і змієм, нашіптуючи на вухо гріховні думки (ще у XVI ст. зафіксовано вираз «якийсь Велес їм нашептав») <sup>335</sup>. Цей образ має певний зв'язок із заморським та загробним світом. Так, в анекдотичній розповіді нещасливому в шлюбі чоловікові наснилось, як його дружина перетворилася на гусака, полетіла «десь на море до Велеса» (в іншому варіанті – до Діаша, тобто диявола) і не повернулася. У чеській різдвяній пісні напівхристиянського-напів'язичницького змісту, відомій нам із оповіді проповідника, котрий засуджував її виконання, ідеться про те, як *Veles* принесе людям «*fortunam et bonam gubernacionem rerum et vite*» («щастя й зміни на добре в житті»). Цей текст співали чеською, однак ми знаємо його лише в латинському переказі. Найпопулярніша у сербів назва сузір'я Плеяд (*Влашићи*) тлумачиться як окреслення синів Волоса. З нею пов'язано чимало міфологічних мотивів, найцікавішим із яких для нас є переказ про сім зірок цього сузір'я як душі сімох дітей <sup>336</sup>. Нещодавно серед кашубів було виявлено існування жіночого міфологічного образу Велевितки (*V'elevitka*), згаданого в обрядовій пісні. Її чоловічим еквівалентом, на думку Герарда Лябуди, має бути \**Velevit* <sup>337</sup>.

Як ми вже спостерігали, корисними для аналізу слов'янських явищ завдяки своїм архаїзмам є матеріали балтійського фольклору. Той самий корінь *-vel-* наявний у ряді засвідчених у ньому імен надприродних істот. Серед інших варто згадати Велінас, Велніаса та Велса, які внаслідок християнізації потрапили до народної демонології. Існував ще й такий персонаж, як Вельоніс (*Velionis*), згадуваний у XVII ст.

<sup>335</sup> Jakobson R. The Slavic God Veles... – P. 584; цит. за Hayek V. (1582): «ky Veles jich našerpe».

<sup>336</sup> Јанковић Н. Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба. – Београд, 1951. – С. 139, прим.; *Gładyszowa M.* Wiedza ludowa o gwiazdach. – Wrocław, 1960. – S. 21 n.; оповідається про сімох братів або шістьох братів і одну сестру; кожного з них названо на ім'я; поява цього сузір'я на небі припадає на час між днями св. Юрія і св. Петра; це був період молотіння проса – злаку, який слов'яни вирощували ще в часи Ібн Фадлана: Meyer C. H. Fontes... – P. 87 n.; у ритуалі обсипання просом голови у деяких місцевостях Сербії простежується уособлення сузір'я Плеяд із душами померлих дітей; російська назва цього сузір'я – *Волосожар*, литовська – *Veles*; порівн.: *Moszyński K.* Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 36 n.

<sup>337</sup> Labuda G. Mitologia i demonologia... – S. 23–24.





*deus animarum*, тобто «бог душ». Аналогічними конструкціями є й Велінона («тінь померлих») та «Велес» («душа померлого»). Латиші духів померлих називають *veli*, а бога смерті – Велс. Водночас царство тварин перебуває під опікою Велеса, або Велінаса, вправного ловця, покровителя худоби, який уміє перетворюватися на бика. За свідченням одного литовського тексту, людина, котра перед ним у чомусь завинить, «жовкне»<sup>338</sup>. Інше повідомлення називає оселею Велінаса неприступні болота. Навіть в образі охоронця присяги риси Велеса цілковито відмінні від приписуваних Перунові. Він сильний саме тим, чим протиставляється своєму неодмінному товаришеві або доповнює його.

Так ми доходимо найбільш імовірного з висунутих на сьогодні тлумачень імені Велес. Першим дослідником, який припустив наявність генетичного зв'язку між литовським Велінасом і ведичним Варуною, був Фердинанд де Соссюр. У 1907 р. в листі до Антуана Мейє він розмірковував над етимологією імен Мітри й Варуни, які в Індії мають спільну назву верховних богів – Адітья. Згадуючи про останнього, де Соссюр писав: «Я не раз запитував себе, чи не є литовське *vėlnias* чи то *velinas*, від якого походить це *vėlnias*, європейським рефлексом імені Адітьї. Слов'янський термін "bogъ" наштовхує на думку про те, що згадану групу Адітьїв поважала ця гілка індоєвропейських народів. Отож не було б нічого дивного в існуванні балтійського Велінаса як бога карі за порушення моральних настанов, якого пізніше витіснив демонічний персонаж, що успадкував його ім'я. На початку свого існування ця постать мала б бути ідентичною індійському *Varunas*»<sup>339</sup>. Незалежно від цієї ідеї, яку тоді не було озвучено публічно, Брюкнер сміливо підтримав отця славістики Йозефа Добровського (1753–1829), котрий пов'язував із литовським Велінасом та Велесом слов'янського Велеса і згадував «бога душ» Вельону, названого в описі вірувань жемайтів, що його було складено на початку XVII ст.<sup>340</sup>

<sup>338</sup> *Ivanov V. V., Toporov V. N. A Comparative Study of the Group of Baltic Mythological Terms from the Root '\*vel-' // Baltistica. – 1973. – Vol. 9. – No. 1. – P. 15–28.*

<sup>339</sup> *Lettres de Ferdinand de Saussure à Antoine Meillet / Ed. É. Benveniste // Cahiers Ferdinand de Saussure. – 1964. – Vol. 21. – P. 115 n.; Jakobson R. The Slavic God Veles... – P. 587.*

<sup>340</sup> *Brückner A. Mythologische Thesen... – S. 11.*



Ідучи за цією вказівкою, Якобсон припустив, що корінь *\*vel-* означає «гострий проникливий погляд» – рису Веліна-са як вправного ловця. Ця риса має аналогію в образі Варуни – тисячоокого ясновидця з таким чутливим зором, що ніщо у світі не може від нього сховатися. Ми залишимо поза увагою інші випадки використання кореня *\*vel-*, *\*vels-* в індо-європейських мовах, зосередившись натомість на сферах діяльності Варуни. Однак спочатку потрібно навести також Якобсонове припущення про можливу спорідненість давньоруського *вльхвь* (волхв, жрець, пророк) із назвою *Велес/Волос*<sup>341</sup>.

На ім'я ведичного Варуни натрапляємо й у хетських табличках XIV ст. до н. е. із Богазкоя. Поряд із Мітрою його шанували як одного з володарів неба, співсуверена. Розмежуванням їхніх сфер діяльності ми завдячуємо Дюмезілеві. З одного боку бачимо виваженого законодавця Мітру, уособлення угод і миру, з іншого – грізного магічного Варуну. Удвох вони виражають двоїстість верховної влади, набуваючи рис, що дозволяють їм вийти за межі першої функції троїстого поділу. Аналог цього явища ми спостерігали в образі Перуна, який, зберігаючи значення гаранта публічних клятв, мав бути Мітрою, однак озброєним блискавками. Нагадаймо, що одна з імовірних етимологій слов'янського слова «мир» («згода», «порядок», «угода») виводить його з назви божества Мітри шляхом десакралізації (щоправда, враховуючи урочистість звучання слова «мир» в усіх відомих контекстах, лише часткової)<sup>342</sup>.

Як запевняє Ригведа, Варуні поклонялися тому, що «з неба спускаються його вісники, які тисячею очей оглядають землю; цар Варуна бачить усе». Крім того, він є гарантом укладених між людьми угод: об'єднує сторони клятвою, карає порушників хворобами. Маємо також алузію до його зв'язків із царством смерті. Варуна зазнає якихось хтонічних перетворень. Індійська традиція пов'язує з ним корів та овець, приписуючи йому знання про священних корів, які він відкриває поетам. А ще він відповідає за води. В іранському варіанті, дуже важливому для слов'ян, аналог Варуни Агура

<sup>341</sup> Jakobson R. The Slavic God Veles... – P. 595.

<sup>342</sup> Lincoln B. Priests, Warriors and Cattle: A Study in the Ecology of Religions. – Berkeley, 1980. – P. 50 n.



Мазда є богом, котрий карає винних. Отож вимальовується важлива типологічна подібність<sup>343</sup>.

Таким чином ми бачимо ймовірність цілковитого збігу функцій, виконуваних Велесом і Варуною. Вона видається навіть важливішою за етимологічний зв'язок між назвами цих божеств, що теж не варто ігнорувати. Зрештою, ім'я Велеса могло виникнути не безпосередньо з імені Варуни, а через кілька проміжних стадій. Скажімо, через ім'я індійського духа Вали, володаря та охоронця корів, тобто своерідного бога худоби. За певних умов можна прирівняти пару Варуна–Вала до аналогічної литовської пари Велінас–Веле.

Як пам'ятаємо, Брюкнер дійшов подібних висновків іншим шляхом, приписавши Велесові панування над сірим царством тіней, потойбічним світом померлих<sup>344</sup>. Їхні душі слов'яни називали *навами*, що засвідчено в давньоруських і старочеських джерелах. Можливо, якимось книжним рефлексом цього самого кореня є Плутон Длугошевого Олімпу, якому творець пантеону дав ім'я Нія.

Спираючись на одержані дані, можна сформулювати деякі пропозиції для класифікації. Роль слов'янського Велеса, оскільки вона збігається зі сферою дій Варуни, є підстави ототожнити з першою функцією. Інший верховний бог належить до зафіксованої у давньоруських текстах пари Перун–Велес, аналогію до якої ми бачимо в парі Мітра–Варуна. Однак така аналогія не означає тотожності ані Перуна, ані Велеса з цими міфологічними персонажами. Якщо Перун своїми діями на небі схиляється до виконання другої і навіть третьої функцій, то Велес, зі свого боку, відповідає за худобу, яка надзвичайно багато важила в минулому індоєвропейських племен і, зокрема, господарстві балтів та слов'ян<sup>345</sup>. Однак цей бог худоби є передусім її володарем і верховним охоронцем, а не пастирем. Випадки такого виходу за межі

<sup>343</sup> Континуантою хтонічного типу (однак без елемента визволення душ) може бути один зі звичаїв, засвідчених в українському фольклорі: останній сніп під час жнив тут жертвують «волоску на бороду», до чого існує і християнська паралель – «Спасова борода»; щоправда, Агатангел Кримський не вважає це згадкою про Волоса: Кримський А. Ю. «Волосова борода». З учено-кабінетної мітології XIX в. // Ювілейний збірник на пошану академіка Дмитра Івановича Багалія. – Ч. I. – К., 1927. – С. 74–91; у Сербії *брада*, *божижа брада* згадується в контексті жертвних обрядів: СМР. – С. 38–39.

<sup>344</sup> Brückner A. Mitologia słowiańska... – S. 84 n.

<sup>345</sup> Иванов В. В. Социальная организация... – Passim.



права та магії помітні й у ведичних богів першої функції. Помилкою було б позбавляти різні індоєвропейські народи права на власну творчість у міфології. Проте в цій творчості стійко додержувались однієї загальної схеми.

І тут, і щодо Перуна нерозв'язане питання про те, чи не накладалась індоєвропейська система на якісь більш ранні місцеві вірування – таке нашарування було очевидним у випадку «бога ясного неба». Можливо, Варуна-Велес поглинув частину рис свого супротивника? Цим шляхом спробували пройти Топоров та Іванов, порівнюючи божество з Валою, ворогом Індри, та укладаючи довгий перелік протилежностей, що виникали між коренем *vel-* і рисами бога блискавки<sup>346</sup>.

**Триглав.** Ми можемо впевнено вважати спільнослов'янського бога Велеса породженням дуже давніх часів. Однак треба поставити питання про те, чи не з'явилися в умовах суспільно-політичних змін доби Раннього Середньовіччя якісь синонімічні до нього міфологічні персонажі. На відміну від образів божеств, близьких до Перуна, риси Велеса не були настільки очевидними, зокрема у випадку його втілень на Полаб'ї та Помор'ї. Цьому сприяла особливо широка сфера діяльності прототипу. Одним із таких утілень є бренненський та щецинський Триглав. Бачимо його образ у реляції про взяття Бренни (сучасний Бранденбург) та описах місій єпископа Оттона. Ці тексти взаємодоповнювальні. Добре поінформований про історію взяття Бренни в середині XII ст. Генріх Антверпенський (він писав свій текст у XIII ст.) повідомляє про триголового ідола, якому поклонялися в цьому місті, утім не називає відповідного бога на ім'я<sup>347</sup>.

Послухаймо слова Ебона, автора одного з житій єпископа Оттона: «У Щецині, важливому місті, більшому за Волін, розташовувалося три гори. Найвищою з них була середня, присвячена верховному богові язичників Триглавові [в ори-

<sup>346</sup> Іванов В. В., Топоров В. Н. Исследования... – С. 164; Их же. 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. – Т. 6. – Тарту, 1973. – С. 46, прим.

<sup>347</sup> Heinrici de Antwerpe Tractatus de captione urbis Brandenburg / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS. – Vol. 25. – Hannoverae, 1880. – P. 482.



гіналі – *Trigelawo*]. На ній було встановлено триголового ідола, очі й уста якого прикрито золотом. Жерці твердили, що верховний бог має три голови через те, що панує одразу над трьома царствами – небом, землею й підземним світом. А його обличчя закрито, щоб не бачив і не чув людських гріхів, бо вже надто багато на них дивився [...]»<sup>348</sup>.

Герборд пише про це ширше: «У місті Щецині були чотири будівлі [“кутини”, в оригіналі – *contine*]. Одну з них, головну, зведено надзвичайно майстерно. Зовні й усередині її прикрашено різьбленнями із зображеннями людей, тварин і птахів, зробленими настільки точно, що вони здавалися живими. Рідкістю було те, що фарби зовнішніх зображень не тьмяніли й не стиралися від сніжних завірюх і злив. Це засвідчувало високий рівень місцевих майстрів. За давнім звичаєм до цієї будівлі збирали десятину від усієї військової здобичі та трофейної зброї, захопленої в морських і піших походах. Крім того, там було виставлено золоті і срібні посудини, на яких місцеві вельможі ворожили та з яких пили у святкові дні, коли ці речі виносили з храму. Для краси та шанування богів у ньому зберігали великі роги диких турів, прикрашені позолотою й перлами (вони слугували для пиття). Там само містилися роги, що їх використовували як музичні інструменти, а також мечі, ножі та багато рідкісних красивих цінних обладунків. Після зруйнування храму всю здобич хотіли віддати єпископові. [...] Він освятив ці предмети водою й хрестом і сказав, щоб воїни взяли їх собі. Був там також ідол [латин. *simulacrum*] із трьома головами на одному тулубі. Його називали Триглавом [латин. *Triglaus*]. Оттон знищив тулуб, а позолочені голови взяв собі як трофей і потім надіслав їх до Риму як знак навернення помор'ян [...]».

Подальший опис є важливим для розуміння загального тла культу Триглава: «Три інші будівлі шанували менше й прикрашали скромніше: усередині було виставлено колом столи та лавки, бо в цих приміщеннях мешканці міста

<sup>348</sup> Ebonis Vita s. Ottonis (III, 1): Stettin vera amplissima civitas et maior Iulin tres montes ambitu suo conclusos habebat, quorum medius, qui et alcior, summo pagano- rum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum, quod aurea cidari oculos el labia contegebat, asserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria habere capita, quoniam tria procuraret regno, id est coeli, terrae et inferni, et faciem cisari operiri pro eo quod peccata hominum, quasi non videns et tacens, dissimularet.



проводили свої віча і сходини. Якщо вони хотіли щось обговорити, відсвяткувати або вирішити якісь справи, то приходили до цих будівель у певні дні й години. Крім того, там був великий розлогий дуб, а під ним – гарне джерело, яке місцеве населення вважало священною оселею якогось божества, віддаючи йому велику шану. Зруйнувавши будівлі, єпископ хотів зрубати і дуб, утім народ просив його не робити цього, пообіцявши ніколи більше не віддавати релігійних почесей ані дереву, ані місцю, користуючись ним лише для відпочинку в затінку».

Єпископ, прийнявши обітницю, погодився «на дерево», проте наказав людям позбавитися «єдиного живого божества ворожінь, оскільки християнам не подобає ані чаклувати, ані ворожити [...]. У місті також був дуже великий швидкий карий кінь. Він нічого не робив протягом року і вважався священним настільки, що на нього не сідав жоден вершник. Один із жерців чотирьох храмів пильно охороняв його. Вони звикли дізнаватися про результат майбутнього походу або битви таким чином. На землю клали дев'ять списів на відстані в один лікоть один від одного. Жрець, котрий відповідав за коня, сідав та загнуждував його, а потім, тримаючи за вуздечку, тричі проводив вперед і назад упоперек списів, що лежали на землі. Якщо кінь не торкався списів і не зсував їх, це вважалося добрим знаком, після чого щецинці сміливо вирушали в похід. В інакшому разі – відмовлялися від війни. Це ворожіння, а також ворожіння на древках списів на результат морської битви Оттон заборонив цілковито, попри сильний спротив деяких місцевих мешканців. Коня, якого використовували в цій безбожній справі, він наказав продати до чужої землі, зауваживши, що той більше придатний тягати вози, ніж ворожити»<sup>349</sup>.

Доданий тут опис трьох інших будівель стосується не храмів, а місць урочистих та релігійних зібрань. Ми говоримемо про них далі, у розділі, присвяченому культовим спорудам. За словами Ебона, у цих трьох спорудах не було зображень богів. Натомість, якщо вірити анонімому Прифлінгенському Монахові, в одній із них усе-таки знаходився якийсь образ (*simulacrum*), а в іншій – позолочені

<sup>349</sup> Herbordi Dialogus (II, 32).



та посріблені сідла Триглава<sup>350</sup>. У Щецині найбільше шанували дуб і джерело, які, як ми вже знаємо, є атрибутами Перуна. Таким чином можемо розмежувати культ Триглава, якого в цьому місті вважали верховним божеством, та культ Перуна або іншого близького персонажа. Кому ж маємо приписати чорного коня, якого використовували для ворожіння? Як ми зазначили вище, кінь Святовита та коні інших верховних богів типу Юпітера були білими. Чорний (карий) колір указує на інший (хтонічний) характер цієї міфологічної постаті. Ми вже звернули увагу на наявність у Велеса таких рис. У зв'язку з цим вважаємо за потрібне приписати цього коня Триглавові (це зробив і Прифлінгенський Монах), що буде ще одним аргументом на користь його подібності до Велеса. Решта фрагментів із життій Оттона додають до образу Триглава лише незначні деталі. Ідол цього божества був золотим<sup>351</sup>. Жерці, які хотіли вберегти його під час гонінь Оттона, віддали фігуру на збереження вдові, котра, обгорнувши тканиною, заховала її у пні дерева. Окремо вона переховувала старовинне Триглавове сідло.

У Воліні – майже за аналогією до сідла – предметом культу був спис<sup>352</sup>. Досить цікавим є те, як Оттон заборонив це поклоніння: *nec Iulium ipsum nec Iulii hastam*<sup>353</sup>. Таким чином він наклав табу на шанування списа як такого і списа як епоніма міста Волін (у цитованих текстах цю назву передано як *Iulium, Iulina*). Крім того, там було встановлено стовп на честь предмета культу. Ми утримаємося від спроб реконструювати ім'я цього божества-епоніма, звернувши натомість увагу на збіги між ритуалами на його честь і обрядами, пов'язаними зі Святовитом. Ця подібність не має дивувати нас, оскільки йдеться про географічно близькі місцевості, однакову стадію розвитку релігійного життя та схожі аспекти функцій, які виконує верховний бог.

Значення імені Триглава очевидне – бог із трьома головами. Натомість його давність та поширеність зроджують сумніви. Висувалися припущення, згідно з якими ця назва

<sup>350</sup> S. Ottonis episcopi Babenbergensis Vita Prieflingensis / Ed. J. Wikarjak. – MPH. – S. n. – Vol. 7. – Pars 1. – Warszawa, 1966 [далі – Vita Prieflingensis] (II, 11).

<sup>351</sup> Ebonis Vita s. Ottonis (II, 12).

<sup>352</sup> Vita Prieflingensis (II, 6; II, 16); Ebonis Vita s. Ottonis (II, 1); Herbordi Dialogus (III, 26).

<sup>353</sup> Ані самій Юлії (Волії), ані її спису (латин.). – Прим. перекл.



є новотвором, що з'явився під впливом християнської Святої Трійці. Однак така думка слабко обґрунтована, саме уявлення про зображення трійці з трьома обличчями для того часу неможливе<sup>354</sup>. Образ трьох світів (неба, землі й підземного царства) також не варто вважати однозначним запозиченням із християнської доктрини. Поділ світу на три частини можна побачити на так званому збруцькому ідолі (про це нижче). Він загалом властивий народній культурі слов'ян (принаймні західних). Отож, у цьому випадку ми знову маємо справу з сумішшю вірувань і обрядів місцевого та почасти іноземного походження, котрі було «монументалізовано» відповідно до релігійних потреб Полаб'я і Помор'я – територій, що розбудовували свою державність у надзвичайно складних умовах<sup>355</sup>.

Були спроби довести існування культу Триглава поза полабсько-поморським регіоном<sup>356</sup>, що нібито підтверджувала топоніміка. Серед прикладів назв, у яких вбачали доказ цієї можливості, згадаємо гору Триглав у Словенії. Проте з огляду на зв'язок таких назв із рельєфом місцевості, самого лише їхнього існування не достатньо для подібних припущень. Натомість заслуговує на увагу місцевість навколо каменя Триглав біля міста Птуй (Словенія)<sup>357</sup>. Іншою назвою такого

<sup>354</sup> *Łowmiański H. Religia Słowian... – S. 195; Pettazzoni R. The Pagan Origins of the Three Headed Representation of the Christian Trinity // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. – 1946. – Vol. 9. – P. 135 n. (висловлено думку про язичницькі витоки образу Трійці, що походить не так із кельтської (галльської), як із балканської міфології); перші пам'ятки *vultus trifrons* датуються XIV ст.: *Hoogewerff G. J. Vultus trifrons. Emblema diabolico. Immagine improba della Santissima Trinita (saggio iconologico) // Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. – Ser. III. – Vol. XIX. – 1942–1943. – No. 1; офіційне засудження Папою Урбаном VIII відбулося 1628 р.**

<sup>355</sup> Кам'яне триголове погруддя було знайдено у Скрадині біля Шибеника у Далмації. Цей артефакт не має археологічної паспортизації, з колекції музею в Шибенику його відтворено у: *Gimbutas M. The Slavs... (рис. 68);* знайдений у Данії не збережений донині золотий ріг, найвірогідніше, виготовлений у чорноморському регіоні в V ст., було прикрашено зображенням триголового божества з сокирою, оточеного зміями, свійськими й дикими тваринами, а також зірками: *Pettazzoni R. Il paganesimo... (табл. 146);* образ фракійського вершника часто зустрічається в культурному шарі II–III ст. у Болгарії, він також є триголовим (*Ibid.* – P. 142).

<sup>356</sup> Яскравим відбитком образу Триглава на західноєвропейському ґрунті, імовірно, є уявний язичницький ворог християнства Тервагнан, який виступає поряд із Магометом у французькому епосі XII ст., див.: *Pettazzoni R. Prefazione // Brückner A. Mitologia slava / Trans. G. Dicksteinówna. – Bologna, 1923. – P. XI–XII.*

<sup>357</sup> *Mal G. Contributi alla mitologia slovena // Studi e materiali di storia delle religioni. – 1942 (1943). – Vol. 18. – P. 20–35; у реєстрі маєтностей Зальцбурзького*





типу, яка однозначно має релігійний характер, є Тшиглов (Trieglaff) під Грифіце в Польщі, утім ця місцевість перебуває в зоні Щецинського культу. Ведучи мову про порівняно пізнє формування у Бренні та Щецині образу Триглава як одного з утілень Велеса, не треба забувати про те, що його поява, очевидно, стала наслідком актуалізації архаїчних складників слов'янських вірувань.

Таким чином могла утворитися й назва, засвідчена лише в уже відомому нам розділі про богів острова Рюген у «Сазі про Кнітлінгів», – *Tiarnaglofi*. Ідол останнього нібито мав срібну бороду. Щоправда, тут, найімовірніше, ідеться про Черноглава, а не Триглава, як вважав Брюкнер, приписуючи цьому божеству й іншу «темну» назву – *Pripegala*<sup>358</sup>. Чорний колір наштовхує нас на думку про пов'язаність цієї міфічної істоти із хтонічними віруваннями, на основі яких можна було винаходити нові імена божеств<sup>359</sup>. Напевно, у випадку з Черноглавом ідеться про перехід якогось духа зі сфери демонології до рангу богів<sup>360</sup>.

**Троян.** Уведення до цього розділу аналізу наступної міфологічної постаті, старшої за поморських богів, є досить проблематичним. Однак вона, хоча це й сумнівно, теж може бути пов'язана з групою наближених до Велеса персонажів.

Про Трояна, щоправда, без окреслення сфери його дій, згадано у трьох давньоруських джерелах. Два з них виявляють виразні риси книжного еггемеризму, виводячи це та інші імена з власної назви конкретної особи. «Ходіння Богородиці по муках» осуджує людей, які поклонялися «створеним Богом речам, а також вважали богами людей: Трояна, Перуна, Хорса». У «Слові і об'явленні святих апостолів» сказано, що «люди вірили в багатьох богів: Перуна, Хорса, Дія, Трояна і багатьох інших, але то були люди [...]. Троян

архієпископства 1322 р. зазначено: *curia una prope lapidem Triglav* («одне поселення поряд із каменем Триглав»).

<sup>358</sup> *Brückner A. Mitologia słowiańska...* – S. 128–129.

<sup>359</sup> *Kirfel W. Zahlen- und Farbensymbole // Kleineschriften / Hrsg. von R. Birme. – Wiesbaden, 1976. – S. 248–258 [першодрук: Saeculum. – 1961. – Bd. 12. – Nr. 3. – S. 237–247].*

<sup>360</sup> *Peisker J. Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja? // Starohrvatska prosvjeta. – T. 2. – Zagreb, 1928. – S. 55–86* (теорія про «зіроастрійський характер» слов'янського язичництва); ці думки належать до «міфологічних фантазій», див.: *Brückner A. Fantazje mitologiczne // Slavia. – 1929–1930. – T. 8. – S. 340.*



царював у Римі, інші – в інших місцях»<sup>361</sup>. Багато дослідників погодилися з таким поясненням: вважається, що слов'яни запозичили в якогось балканського народу римський імператорський культ оголошеного богом Траяна (*Divus Traianus*, звідки могли утворитися форми Дій і Троян). А. Брюкнер поставився до цього висновку дуже скептично. Його сумніви підтверджуються виразно літературним характером наведених міркувань церковних авторів<sup>362</sup>. Те, що Троян (не як імператор Траян, а як якесь троїсте божество) був предметом культу, засвідчують згадки у «Слові о полку Ігоревім» («віки Троянові», сучасність як «сьомий вік Троянів», «шлях Троянів», «земля Трояна» тощо<sup>363</sup>), а також поширені серед південних слов'ян вірування в Трояна – нічну потвору з восковими крилами та козячими вухами, запозичену, імовірно, з балканського дослов'янського субстрату<sup>364</sup>.

Згаданий вище звичай закопувати чи топити ляльку на ім'я Герман або Троян належить до хтонічного циклу. Св. Герман, день якого відзначають 12 травня, у балканських слов'ян виконує роль охоронця від граду та повеней. Народна етимологія виводить це ім'я від слова *гром* (болгарське *гръм*). Коли насувається хмара із градом, його закликають відвести її в гори. Крім того, св. Германа запрошують на вечерю. На півночі та сході Сербії, у Болгарії та Фракії, коли виникає загроза посухи, виготовляють ляльку з глини (*ђенман*, *герман*, *церман*). Її ховають у домовину, співаючи: «Умро Герман од суше да падне киша»<sup>365</sup>. Іноді домовину закопують біля води, а потім викопують і зберігають до наступної посухи<sup>366</sup>.

<sup>361</sup> Хождение Богородицы по мукамъ (XII ст.?) // Гальковский Н. М. Борьба христианства. – Т. 1. – С. 10; Слово и откровение святыхъ апостолъ // Mansikka V. J. Die Religionen... – S. 201: «въ прелестъ велику не выидугъ, мняше боги многи, Перуна и Хорса, Дья и Трояна, и иньи мнози, ибо яко то человекъи были суть старейшины, Перунъ в елинъхъ, а Хорсъ в Кипрѣ, Троянъ бьяше цар в Римъ»; Гальковский Н. М. Борьба христианства... – Т. 1. – С. 8: «Діа дъжда реше быти; именоваху Діа небо».

<sup>362</sup> *Vrůckner A. Mitologia słowiańska...* – S. 12 n.

<sup>363</sup> Золотов Ю. М. О Трояне «Слова о полку Игореве» // СА. – 1970. – № 1. – С. 261 (висловлено думку про лунарну природу цього божества, а його назву пов'язано з трьома фазами місяця, *тропу Трояню* інтерпретовано не як *дорогу*, а як *гуслі Бояна*); *Pisani V. Le religioni...* – P. 63 (ідеться про зв'язок імені Троян із цифрою три); див. також: *Болдур А. Троян «Слова о полку Игореве»* // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы «Пушкинский дом» АН СССР. – Т. 15. – М., 1958. – С. 7–35.

<sup>364</sup> СМР. – С. 287–288.

<sup>365</sup> Помер Герман від посухи, хай зійде дощ (серб.). – *Прим. перекл.*

<sup>366</sup> СМР. – С. 87–88.



Троїсте уявлення про хтонічного бога близьке віруванню багатьох інших індоєвропейських народів. Із підземним світом і душами померлих виразно пов'язані грецькі образи Гекати, Геріона й Гермеса (відомого ще як Трикефалос і Психопомпос, тобто «триголовий провідник душ»). У Давньому Римі існував родинний культ божества з назвою *Tricipitinus* («триголовий»), деталей якого ми не знаємо. Нам відомо і про численні скульптурні зображення триголового кельтського бога, якого зазвичай ототожнюють із Гермесом-Меркурієм. Цих рис може набувати й Водан (космічно-магічне божество в германському пантеоні). У сербських народних казках згадується міфічний триголовий цар Троян, який боявся сонця<sup>367</sup>. У боснійському фольклорі він фігурує як «цар усіх людей і худоби». Триголові демони з'являються і в народних віруваннях інших балканських народів<sup>368</sup>. Додамо також, що у найнижчої фігури, зображеної на збруцькому ідолі, – постаті, яка підтримує світ, – теж три обличчя. Тож ми не маємо підстав вірити евгемеричним конструкціям давньоруських літераторів так само, як не віримо їхньому поясненню Перунового образу. Назва «Троян» дуже поширена у слов'янській антропо- й топоніміці та однозначно не є запозиченою. Аналіз її використання в міфології допоможе побачити ще одне втілення Велеса.

<sup>367</sup> СМР. – С. 111–112: у сербській міфології образ божого ворога уособився в постаті царя Дуклян(ин)а (Диоклетіана).

<sup>368</sup> Варто звернути увагу на аналогічний мотив у ведичній традиції: *Güntert H. Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde.* – Halle, 1923. – S. 28 n.

## Розділ VI

### Міфи про створення світу і збереження світопорядку



учасна й давня культура слов'ян мають суперечності. З-під образу, представленого вище (для спрощення назвемо його індоєвропейським), проглядається інший космогонічний та антропологічний міф. Міф, позбавлений імен, більш загальний завдяки своїй архаїчності. Його запозичено з євроазіатської частини загальнолюдської скарбниці, спадком якої слов'яни послуговуються і нині. Цей міф відповідає на питання про походження світу й людини, пояснюючи, які сили підтримують порядок у природі та забезпечують місце людей у ній.

Ми знаємо його зі слов'янського фольклору та кількох загадок у писемних джерелах. Порівняльні дослідження, які здійснив Мірча Еліаде протягом 1961–1970 рр., показали, що цей міф побутує у ширшому за слов'янський світ ареалі. Йдеться про правіковий океан, з дна якого дістають насіння землі, а також мотив дуалістичного творення світу й людини, необхідності співпраці двох антагоністичних істот<sup>369</sup>.

Польські та болгарські оповідання дають змогу зрозуміти, як уявляв собі створення світу пересічний слов'янський селянин на межі ХІХ–ХХ ст. У 1898 р. в околицях Серадзя було записано одну з версій цього міфу. Незважаючи на певні сумніви щодо точності передачі, його можна прийняти як вартий довіри текст<sup>370</sup>. Спочатку не існувало нічого, окрім

<sup>369</sup> *Eliade M. De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale.* – Paris, 1970. – P. 80 n. [польський переклад: *Eliade M. Od Zalmoksis do Czyngis-chana / Tłum. K. Kocjan.* – Warszawa, 2002. – *Ред.*]

<sup>370</sup> К. Мошинський суворо оцінив етнографічні записи І. Пьонтковської (1866–1941): *Moszyński K. Kultura ludowa...* – Т. 2. – Cz. 1. – S. 47, 488 n. 1, 531; порівн. думку Р. Гурського, висловлену в: *Słownik folkloru polskiego / Red. J. Krzyżanowski.* – Warszawa, 1965; у наведеному випадку версію дослідниці (Lud. – 1898. – R. 4. –



неба, моря, Бога, який плавав на човні, та диявола, котрий з'явився з морської піни і приєднався до Бога. Ідею створити землю подав Богові диявол, який не міг зробити цього самотужки. Диявол пірнув і підняв із дна пригорщу піску. Бог кинув його у воду, створивши такий крихтний клаптик суші, що вони вдвох ледь умістилися на ньому. Відтоді Бог і диявол жили на землі. Диявол задумав зіштовхнути Бога, що спав, у воду, однак ця спроба була невдалою – земля розросталась як на схід, із боку Бога, так і на захід, із боку диявола. Після цього між двома творцями виникла суперечка, у результаті якої Бог піднявся на небо і скинув у прірву диявола, котрий теж намагався піднятися вгору<sup>371</sup>.

Болгарський міф не оповідає про катастрофу диявола. Натомість у ньому розвинуто тему творення «Божою й моєю силою» – диявол двічі повторював цю формулу, намагаючись пірнути на дно моря, однак не міг до нього дістати, аж поки за третім разом не вимовив це закляття правильно. Молдавський варіант також закінчується розширенням землі, а трансільванські цигани ввели до цього переказу мотив суперечки між обома протагоністами, мотив покарання диявола, що його роздер бик, та мотив дерева, з листя якого утворилося людство. У російських та українських варіантах диявол ховає трохи піску під язиком. Коли земля починає розростатися, пісок роздирає рот диявола, і той намагається виплюнути його. З цих плювок утворюються гори, болота й пустелі<sup>372</sup>.

Дуже близькими до наведених текстів є космогонічні перекази фінських і балтійських народів. Велика група російських варіантів пов'язана з давньоруським апокрифом, що збережений у рукописі XV–XVI ст. У них диявол виступає в образі водяного птаха й носить ім'я архангела Сатанайла, якого скидає з неба архангел Михаїл. Уявлення про орнітоморфічність диявола (а іноді й Бога) поширене серед фіно-угорських, алтайських та монгольських народів. У цьому

Zesz. 4. – S. 414–415) підтверджують матеріали, зібрані на польсько-українському прикордонні (B. Gustawicz // Lud. – 1902. – R. 7. – Zesz. 3. – S. 267–268).

<sup>371</sup> Tomicka J., Tomicki R. Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka. – Warszawa, 1975.

<sup>372</sup> Див. приклади аналогічних українських переказів: Грушевський М. Історія української літератури. – Т. IV. – Кн. 2. – К.: Либідь, 1994. – С. 55–56; Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Довіра, 1992. – С. 71, 79–83. – Прим. перекл.



середовищі з'являються різноманітні варіанти міфу про створення світу шляхом пірнання та про суперечку Бога з дияволом як співтворцем. Попри нюанси в деталях, їхня основа незмінна. Вацлав Серошевський записав від якутів один із цих варіантів у християнізованій формі <sup>373</sup>. У ньому Христос каже своєму старшому братові Шайтану: «Хвалишся, що ти можеш усе, і думаєш, що є сильнішим за мене. То принеси-но трохи землі з морського дна». Шайтан двічі пірнав, але пісок вислизав у нього з пальців. Утретє, перетворившись на ластівку, він приніс мул у дзьобі. Христос поблагословив його і створив трохи суші, поверхня якої була гладенькою, мов дно чаші. Але Шайтан приховав небагато мулу. Христос розкрив цей підступ і вдарив його в потилицю. Шайтан виплюнув – і одразу з'явилися гори».

Цьому міфові властиві яскраво виражені дуалістичні риси. Це схилило дослідників до пошуку джерела такого антагонізму у творенні світу в іранських віруваннях. Відомо, що зороастрійські уявлення про світ дуже поляризовані в питанні поділу на добро і зло. На думку інших науковців, мотив океану мігрував з Індії до Ірану, тут він злився з дуалістичним мотивом, і в такому вигляді в перших століттях нової ери його запозичили маніхейські єретичні секти Малої Азії. Після набуття християнського забарвлення його перейняли богомили – релігійна спільнота, що існувала до Х ст. і характеризувалася радикальним протиставленням добра і зла. Пізніше він перейшов до прихильників богомильства на Русі <sup>374</sup>.

Маніхейсько-богомильським видається, зокрема, міф, записаний у «Повісті минулих літ» під 1071 р. Сперечаючись із язичницькими жерцями-волхвами з Ростовської землі, воевода князя Святослава Ян Вишатич почув: «“Ми обоє знаємо, як створено людину”. І він запитав: “Як?” Тоді вони сказали: “Коли мився бог у мийні і спітнів, він обтерся віхтем і скинув [його] з неба на землю. І засперечався сатана з богом, кому з нього створити людину. І створив диявол людину, а бог душу в неї вложив. Тому-то коли помре людина, [то] в землю іде, а душа – до бога”» <sup>375</sup>.

<sup>373</sup> Серошевский В. Якуты. – СПб., 1896. – С. 653, прим.

<sup>374</sup> Eliade M. De Zalmoxis... – P. 94 n.

<sup>375</sup> ПВЛ. – С. 118. [Наведено в перекладі Л. Махновця: Літопис руський. – С. 108–109. – Прим. перекл.]



Легко виявити структурні подібності між цим антропогонічним оповіданням XI ст. та космогонічними текстами з етнографічних записів, відомих також із переказів у руських пам'ятках XV–XVI ст. В обох міфах помітні наслідки багатовікового народного переосмислення богомильської традиції. Це – міф без батьківщини й дати, що мандрував континентами. У слов'янському ареалі його можна зустріти навіть там, де про жодні впливи богомолів не йшлося, наприклад у Польщі.

Згадане космогонічне оповідання істотно відрізняється від біблійної й середземноморської традицій. У такому вигляді воно набуло поширення лише у Східній і Південній Європі. Натомість у традиційній культурі Західної Європи біблійні міфи трансформувалися в цілковито інакші уявлення про генезу світу. В євразійських міфах Бог літає над поверхнею води, але для того, щоб завершити акт творіння, мусить звертатися по допомогу до диявола. Після створення світу Бог настільки втомлений, що засинає, а після бою зі своїм антагоністом підіймається на небо, щоб провести там вічність. Це зближує його з образом добре відомого в порівняльному релігієзнавстві *deus otiosus*. Прадавнє небесне трансцендентне божество стає пасивним, віддаляється від людей. Воно оселяється на небі, знає все, що відбувається у світі, іноді показує свій гнів, б'ючи блискавками, однак загалом перекладає власні обов'язки на інших богів, котрі беруть на себе посередництво між небом і землею, між природою і людьми <sup>376</sup>.

Здається, чисельність відповідних етнографічних записів підтверджує значне поширення дуалізму серед слов'ян. Тут варто навести думку К. Мошинського про Полісся – регіон, у якому, на його переконання, зберігалися дуже примітивні архаїчні вірування: «Можна сміливо твердити, що в народних уявленнях поліщука чогось варті лише два різновиди надприродних істот: незліченні чорти та бог-громовержець, який стріляє блискавками в натовп своїх злостивих, але не надто розумних супротивників. Чорти й бог – два протилежні світи добра і зла» <sup>377</sup>. Обидві слов'янські назви диявола

<sup>376</sup> Eliade M. De Zalmoxis... – P. 96 (переказано зміст дискусії про поняття верховної істоти у слов'ян, що відбулась у 1951–1952 рр. між Б. Графенауером і Ф. Безлаєм).

<sup>377</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 702.



мають давнє походження: *bis* (праслов'янське \**bēs*), споріднений із литовським *baimė* («страх»), належить іще до праслов'янської доби. Можливо, він навіть споріднений з індійським *bhāśah* («світло»). Нагадаємо, що в польському фольклорі *światła* (множина від «світло») можуть бути грізними демонічними істотами<sup>378</sup>. Аналогічно до цього *чорт* (праслов'янське \**čvrtь*) відомий усім слов'янам. Це слово походить або від \**čerti* («різати»), тобто від означення покаліченої людини, або (імовірніше) від \**čarь* («чар[и]» й «чарувати»), тобто є праслов'янським словом<sup>379</sup>. Отож годі й говорити про запозичення етичного і міфологічного дуалізму з християнської доктрини. У зв'язку з цим, попри сумніви, які викликає повідомлення Гельмольда, мусимо його процитувати: «Слов'яни мають дивний забобон: під час учт та пиятик вони пускають колом жертовну чашу, в ім'я бога добра і зла складаючи до неї слова, однак не посвяти, а прокляття. Вони вірять, що добра доля перебуває у владі доброго бога, а зла – у руках злого. Тому своєю мовою вони називають цього злого бога дияволом, або Чорнобогом, тобто чорним богом [в оригіналі – *diabol sive zcerneboch*]»<sup>380</sup>. Праслов'янський \**čьrnъ bogъ* найкраще засвідчений у топоніміці (гора *Čornoboh* біля Бауцена (Саксонія, регіон, раніше заселений полабськими слов'янами)). Тут можна згадати ще варіант \**Ljutobog* (від «лютий»), від якого також було утворено ряд полабських топонімів<sup>381</sup>.

Етнографічний матеріал підтверджує глибоку вкоріненість цього дуалізму<sup>382</sup>. У респонсі рабина «Елі» Егера бен Натана з Майнца, написаному в середині XII ст., є фрагмент зі згадками надзвичайно важливих слов'янських термінів: «У мові

<sup>378</sup> *Stawski F. SEJP.* – Т. 1. – С. 33; *Słownik prasłowiański.* – Т. 1. – С. 241; Т. 2. – С. 256; *Gotab Z. Linguistic Traces of Primitive Religion Dualism in Slavic // For Wiktor Weintraub. Essays in Polish Literature, Language, and History.* – The Hague; Paris, 1975. – Р. 151–159 (розглянуто зміни іранської та слов'янської форми *daeva*, \**divь*).

<sup>379</sup> *Stawski F. SEJP.* – Т. 1. – С. 112–113.

<sup>380</sup> *Helmoldi Cronica Slavorum* (I, 52): *Est autem Slavorum mirabilis error: nam in conviviis et compotacionibus suis paterom circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecracionis, sed execracionis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant.*

<sup>381</sup> *Witkowski T. Mythologische motivierte...* – С. 377 n.

<sup>382</sup> *Fischer A. Diabeł w wierzeniach ludu polskiego // Studia staropolskie. Księga A. Brücknera.* – Kraków, 1928. – С. 198–209.





чужого народу цю хворобу називають "tšrnīī dūšī", "čarne dusi", "černnyje duše"» – перший вираз має відповідати чорній отруті, що спричинює задуху, а наступні – «чорним душам»<sup>383</sup>.

Водночас немає підстав розуміти ці вирази як повні персоніфікації. Доцільніше розглядати їх як аналогічні до слов'янської мовної практики щодо слів «чорт» і «біс», сприймаючи як метафори поняття «зло». Саме «зло» і «добро» – первісні концепти, на які нашаровувалися різноманітні вірування, взаємозбагачуючись та оформлюючись у процесі своєї еволюції. Вони уособлюють дуалістичну систему, котра вміщує весь світ у рамки бінарного поділу: зло і добро, земля і небо, смерть і життя, чорний і білий колір, лівий і правий бік тощо<sup>384</sup>.

Багатство вірувань добре ілюструє чисельність синонімів до слова «біс»: кашубський *smątk*, польський *smętek* (споріднене з *męł, męczenie* – «мука»), *zлий дух, нечистий* та багато інших. Про це свідчить і широке застосування виразу «бог» у фольклорі, де ним позначають не лише власне творця, а й усі святі образи, сонце, місяць, вогонь, хліб і навіть чарівників (моравське *božek*, у Південній Польщі *bogi* – чарівники, українське *божиця* – знахарка). Словенці вважають, що той, кому не щастить, «зажив злого бога», у Болгарії про нав'язливих людей кажуть, що від них «не мають білого бога». Два останні вирази є майже синонімічними до поняття злої й доброї волі та характеризують тих, хто таку волю має<sup>385</sup>.

Дуалістичний міф створення світу в балто-слов'янському ареалі зафіксований 24 рази, а в угро-фінському – 12. Очевидно, він може належати до якогось давнього, імовірно, навіть до індоєвропейського субстрату, засвоєного й переосмисленого слов'янами<sup>386</sup>. Не варто ігнорувати іранський

<sup>383</sup> Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów środkowej i wschodniej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI–XIII w. / Wyd. F. Kupfer, T. Lewicki. – Wrocław; Warszawa, 1956. – S. 129.

<sup>384</sup> Tomicka J., Tomicki R. Drzewo życia.; *Gołąb Z. Linguistic Traces...*

<sup>385</sup> Натомість реконструювання образу Білого Бога як протиставлення Чорному варто вважати справою рук книжників XVII ст.: *Nehring W. Der Name 'Belbog' in der slavischen Mythologie // ASP. – 1903. – Bd. 25. – S. 66–73.*

<sup>386</sup> *Kuiper F. B. J. Cosmogony and Conception: A Query // HR. – 1970–1971. – Vol. 10. – No. 2. – P. 91–137* (порушено питання про можливе збереження тривалого підсвідомого спомину про перебування у водах із пренатального, ембріонального періоду розвитку людини – таку ймовірність припускають психоаналітики; висловлено думку про міфічне відображення цього досвіду в уявленні про зародження світу у воді).



вплив, що міг посприяти зміцненню цих вірувань. Так, зокрема, антитетична пара Агури Мазди та Арімана залишила твердий слід у синкретичних уявленнях багатьох народів. Крім того, цілком вірогідним є вплив богомільської традиції на східнослов'янську та сибірську християнізовані версії цього міфу.

Однак основний субстрат походить із глибокої давнини. Еліаде висунув гіпотезу, згідно з якою ці уявлення про створення світу почали формуватися в районі центральноазійських великих озер раніше III тис. до н. е. Звідти міф мігрував до Північної Америки та Індії (поки що без акценту на дуалізмі). Натомість на батьківщині сюжету розвивалася система бінарних опозицій, наслідком якої стало формування концепції про двох творців-антагоністів. Цей міф, що зазнав безліч реінтерпретацій та переоцінок, цілком відповідав потребам населення Південної і Східної Європи. Він пояснював недосконалість світу, існування зла, віддаленість Бога від людей, що є дуже важливим для розуміння суперечностей і страждань, наявних у людському житті. У цьому міфі зроблено спробу образно розв'язати проблему двоєдності Бога і диявола, добра і зла у світі. Протягом тисячоліть він зберігав космогонічну таємницю, яка, на думку первісної людини, ховалася в безмежжі вод, що символізували прабуття, і творці, котрий літав над ними. Ригведа містить найдавнішу зафіксовану на письмі рефлексію над таємницею творіння в гімні (X, 129, 7): «Як сталося творіння [...], відомо лише тому, хто керує світом, можливо ж, і він цього не знає»<sup>387</sup>.

Євроазіатський і слов'янський *deus otiosus* належить до одного з найбільш ранніх етапів зміни цього міфологічного субстрату. Його риси властиві вже згаданому слов'янському «богові над богами» з переказу Гельмольда XII ст. – він займається тільки небесними справами, доручаючи керування світом богам, котрі походять від нього. Цей бог схожий на пасивних верховних богів-творців у пантеоні угро-фінів і тюрків – богів без культів та ідолів.

Бінарні опозиції, що розділяють на пари всю сукупність можливостей, належать до основних архаїчних способів

<sup>387</sup> *Kuiper F. B. J. The Basic Concept of Vedic Religion // HR. – 1975. – Vol. 15. – No. 2. – P. 109.*



пізнання дійсності. Їх використовували у формуванні не лише основ етичної системи, а й світогляду в цілому. Так, зокрема, слов'яни засвоїли уявлення про протиставлення води і вогню – обов'язкових, але протилежних елементів світобудови. У народних казках смоки (різновид зміїв) ховають воду, а інші змії б'ються з ними, літають у небі, стріляючи блискавками. Якщо водяні змії-смоки крадуть жінок, щоб їх з'їсти, вогняні змії вступають із ними у зв'язок, унаслідок чого народжуються сильні й мудрі «сини сонця», герої. Смоки проковтують сонце, місяць і зірки, а богатирі відрубують їм голови, звільняючи небесні тіла <sup>388</sup>.

Крім того, можна знайти міфи про збереження світопорядку. У розвиненій формі вони, щоправда, не дійшли до наших днів. В іншому переказі оповідається, що диявол, якого скинули з неба, лишається прикутим до стовпа всередині землі. Протягом року він намагається розбити ланцюг, але на Великдень, коли треба вдарити останній раз, ланцюг зростається знову. Коли диявол вирветься на волю, настане кінець світу, землю залле вода і спалить вогонь. Етнографи вбачають у цьому ланцюзі відображення вегетаційного циклу: удар блискавки символізує щорічний початок нової вегетаційної фази, весни, показуючи, що диявол і далі прикутий. У народних переказах можна простежити уявлення про двоїстий світ між богом на землі і дияволом під землею. Простір між ними – під небесним склепінням та на землі – є полем бою, а також кругообігу води з підземелля у хмари та вогню з неба на землю.

Із цим міфом пов'язаний інший, поширений у всьому світі. Йдеться про образ світового дерева або правічної гори, що існувала до початку світу, а потім опинилася в його центрі. Такі уявлення тісно пов'язані з концепцією циклічного відновлення світу й символізують космічне *sacrum*. Вони є і в слов'янському фольклорі, який, крім того, відповідає на запитання про те, хто тримає землю. У російських і сербсько-хорватських віруваннях цю роль виконують тварини або риби <sup>389</sup>. На Русі вважали, що «першою з води показалася

<sup>388</sup> Tomicka J., Tomicki R. Drzewo życia... – S. 31 n.; Schneeweis E. Feste und Volksbrauche...; Блаватский В. Д. О змеборце в русской бытине // Древняя Русь... – С. 317–321.

<sup>389</sup> Schneeweis E. Feste und Volksbrauche... – S. 31; Ђорђевић Т. Природа у веровању и предању нашега народа. – Т. 1–2 (Српски етнографски сборник. – Т. 71–72). – Т. 1. – Београд, 1958. – С. 6, прим.



висока гора Триглав». На думку К. Мошинського, це уявлення має північноєвразійське походження, причому його сліди можна відшукати й у Польщі. Небо закріплене цвяхами<sup>390</sup>, але частіше оповідається, що воно стоїть на стовпі, який торкається Полярної зірки – єдиної зірки, котра залишається нерухомою, «осьовою», тоді як небесне склепіння (його іноді вважають кам'яним) обертається<sup>391</sup>. Сонце, зірки й блискавки світять крізь отвори або тріщини, а стовп стоїть у центрі землі. У Сербії переконані, що до цього стовпа прив'язано диявола в образі чорного пса. Коли він смикається, відбувається землетрус.

Мотив світового дерева серед слов'ян поширений нерівномірно. На півночі та півдні їхнього ареалу це дерево розташовується на «пупі землі», на вигляд воно, як оповідають у Польщі, «велике й високе із листям широким», в інших регіонах це – дуб<sup>392</sup>. Побутування «світового дерева» в міфології мало свої особливості, причому в народному мистецтві його зображували з двома птахами або півнем. Найпоетичніше його змалювання знаходимо в записі, який зробили у Східних Карпатах: «Це було на початку світу, / тоді не було неба і землі, / ані неба, ані землі, лише синє море. / Серед моря на дубі / сиділи два голуби, / два голуби на дубі / вели таку розмову, / говорили й воркували / про те, як світ створити». Далі переказується вже відома нам історія акватичної космогонії з пірнанням по пісок або каміння, з яких було створено землю<sup>393</sup>.

На відміну від образу безконфліктної акватичної генези світу, у найдавнішому викладі відповідних індійських вірувань (Ригведа, X, 121), поки що вільному від драматизації, наведений слов'янський та євразійський міф суголосний з іншим фрагментом (Ригведа, I, 33, 113 та ін.). У ньому з'являється деміург Індра, який вступає в бій із демоном та надає світові дуалістичного вигляду, розділяючи небо і землю. Крім того, тут постає група божеств-асурів, девів. Небесні

<sup>390</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 23 n.

<sup>391</sup> Maher J. P. Na\*kmom... – P. 443; Eliade M. Traite d'histoire... – P. 110.

<sup>392</sup> Gładyszowa M. Wiedza ludowa... – S. 38: Чумацький Шлях у Польщі називають «світовим деревом».

<sup>393</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. – Т. 1. – М., 1865.



боги скинули їх до водної безодні, де ті провадять циклічну війну зі світовим ладом <sup>394</sup>.

Чи залишився чужим для слов'ян інший праіндоевропейський міф – образ космічної людини? Маємо на увазі космогонічний переказ, відгомін якого можна знайти в германських, латинських, індоіранських, а також створених на базі останніх китайських текстах. Їхній зміст полягає у вбивстві або принесенні в жертву першої людської істоти (іноді разом з якоюсь твариною), із частин тіла якої створюється світ. Цей сюжет використано в міфі про Пурушу (людину) в Індії, про Іміра – у Скандинавії, про Гайомарта – в Ірані. Згідно з Ригведою (X, 90, 6–16), з уст Пуруші з'явилися брахмани, з його плечей – кшатрії (воїни), зі стегон – вайшії (землероби), а зі стоп – шудри (ремісники). Таким чином, в Індії відомі нам три суспільні функції було доповнено четвертою. У деяких версіях, незважаючи на безліч нашарувань і змін, можна спостерегти уявлення про те, що жертва і той, хто її приносить, є близнюками, що саме з цього акту постав світ людей і тварин, а повторення такої жертви – людської або тваринної – має слугувати забезпеченню світопорядку. Цій мікрокосмогонії відповідає міф про виникнення макрокосму: небо утворюється з голови первісного велетня, простір між небом і землею – з його пупка, з ніг – земля, з мозку – місяць, з очей – сонце, з уст – Індра й Агні, з дихання – вітер Вайю тощо. У численних варіантах сюжет повторюється в іранських, скандинавських та інших текстах <sup>395</sup>.

Єдиним відомим дотепер рефлексом цього міфу на слов'янському ґрунті є текст, про який згадує Станіслав Шайер <sup>396</sup>. Він зберігся у збірці усних духовних оповідань, зафіксованих і вперше виданих 1861 р. як «Стих о голубиной книге» (первісно «глубинной», тобто таємній, проте з контамінацією з образом голуба Святого Духа). З небес упала величезна книга із записаними в ній таємницями буття і світу. Князі просять царя Давида прочитати її, але ця книга надто велика, тож він із допомогою Святого Духа відповідає лише на

<sup>394</sup> Kuiper F. B. J. The Basic Concept... – P. 108 n.

<sup>395</sup> Lincoln B. The Indo-European Myth of Creation // HR. – 1975. – Vol. 15. – No. 2. – P. 121–145; *Id.* The Land of the Yama // HR. – 1980–1981. – Vol. 20. – No. 3. – P. 224 n.

<sup>396</sup> Schayer S. A Note on the Old Russian Variant of the Purusha-sūkta // AO. – 1935. – Vol. 7. – P. 319–323.



три питання. Перше з них стосується початку світу, відповідь звучить так: «Наш білий світ створено Господом, / красне сонце – з лица Божого, / юний місяць – із грудей його, / білі зірки – з очей Божих, / густі зірки – із шат його, / буйні вітри – з Духа Святого, / мир [у значенні «народ»] Божий – від Адама, / міцні кістки – з каменю, / тіла наші – з сирії землі». У чотирьох варіантах із двадцяти останні три рядки подано в іншому вигляді: «Звідти у нас на землі царі: / зі святої голови Адамової. / Звідти почалися князі-бояри: / зі святих мощів [не в значенні «мощі», тобто церковні реліквії з тіла святого, як це розуміє Шайєр, а в значенні «мощь», тобто сила] Адамових. / Звідки селяни православні: / зі святого коліна Адамового»<sup>397</sup>.

Як бачимо, міфічна фразеологія набула тут християнського забарвлення. Джерелом цієї адаптації є апокрифічна книга Єноха (I ст. до н. е. – I ст. н. е.), в основу якої покладено відповідний іранський сюжет. Однак це стосується лише найчисельніших варіантів «Стиха о голубиной книге». Натомість чотири варіанти, які залишаються, оповідають про походження суспільних верств із тіла першої людини, пов'язуючи з Божим тілом тільки створення природи. Чи міг цей міф потрапити на Русь не через церковну літературу? Шайєр вважає, що це могло відбутися в зоні контакту між слов'янами й індоіранцями ще до початку християнізації та запозичення книжних сюжетів. А останні, злившись із давнішими міфами, сформували поширений у східнослов'янському фольклорі міф про першу людину.

<sup>397</sup> Сперанский М. Н. Русская устная словесность. – М., 1917. – С. 372 (за: Бессонов П. А. Песни калик переходжих. – М., 1861).

## Розділ VII

### Боги сонця і вогню: Сварог, Сварожич, Радогост, Дажбог



варог і Радогост.

Відповісти на запитання про те, яке місце у слов'янській міфології посідав Сварог, доволі важко. Цього не полегшує навіть наявність численних згадок про нього в писемних джерелах, що походять із різних регіонів слов'янського ареалу. Те, що він був одним із богів, котрі претендували на центральну роль, доводять особливості його культу в Полаб'ї. Тут його місце було аналогічним до місця Святови-та і Триглава.

Приблизно 1018 р. Тітмар Мерзебурзький склав опис поклоніння Сварогові в одному з центрів велетської (лужицької) федерації племен: «У землі редарів є місто трикутної форми з трьома в'їзними брамами. Воно називається Редгоща [Riedegost]. З усіх боків його оточено лісом, у якому заборонено рубати дерева. Місцеві мешканці вважають цей ліс священним. Дві брами міста відчинено для всіх, хто до нього входить. Третя – найменша – виходить на східний бік, до стежки, що веде до вельми страшного на вигляд озера. Там є огорожа, усередині якої немає нічого, окрім дерев'яного храму. Нижню частину цієї будівлі викладено рогами різних тварин. Її зовнішні стіни прикрашено зображеннями різних богів та богинь, яких може побачити кожен. Усередині стоять ідоли богів, котрі мають грізний вигляд через одянені на них шоломи та панцирі з вигравіруваними іменами. Перший із них зветься Сварожичем. Усі язичники шанують і поважають його більше за інших. Там же зберігаються знаки [vexilla] цих божеств, які ніколи не виносять надвір. Виняток роблять лише під час воєнних походів, коли ці знаки несуть у руках. Для збереження всіх обладунків відповідно до звичаїв місцеві мешканці призначили спеціальних слуг.



Коли містяни збираються, щоб принести жертву або пом'якшити гнів богів, право сидіти мають тільки ці слуги, усі інші стоять. Вони шепчуть таємні заклинання, схвилювано копають землю, ворожачи на кісточках для жереба, чи матимуть успіх у сумнівній справі. Завершивши ворожіння, вони накривають їх дерном, після чого вбивають у землю навхрест два списи, проводячи між ними коня, якого вважають найбільшою святинею. Потім знову кидають той самий жереб. Якщо повторюється результат, слухаються поради долі, якщо ж ні, люди смутнішають і відмовляються від задуманого. Із давніх часів передається легенда про те, як колись, коли їм загрожувала небезпека затяжної братовбивчої війни, з озера вийшов великий дикий кабан з піною на білих іклах і на очах у всіх із насолодою почав валятися у калюжі, розбризкуючи воду. Скільки в цій країні місцевостей, стільки й храмів та ідолів, яким поклоняються невірні. Однак згадане вище місто є головним серед них. Коли вони вирушають на війну, віддають йому шану. Повернувшись із успішного походу, дякують йому, приносячи відповідні дари. Кидають жереб або ворожать конем у спосіб, описаний вище, щоб дізнатися, що вони мають пожертвувати богам. Вони пом'якшують таємничий гнів своїх богів людськими й тваринними жертвами»<sup>398</sup>.

<sup>398</sup> Kronika Thietmara / Wyd. i tłum. M. Z. Jedlicki. – Poznań, 1953. – S. 344–348; Thietmari Chronicon (VI, 23): Est urbs quaedam in pago Riederirun Riedegost nomine, tricornis ac tres in se continens portas, quam undique siiva ab incolis intacta et venerabilis circumdat magna. Duae eiusdem portae cunctis introeuntibus patent; tertia, quae orientem respicit et minima est, tramitan ad mare iuxta positum et visu nimis horribile monstrat. In eadem est nil nisi fanum de ligno artificiose compositum, quod pro basibus diversarum sustentatur cornibus bestiarum. Huius parietes variae deorum dearumque imagines mirifice insculptae, ut cernentibus videtur, exterius ornant; interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loriceis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasici dicitur et pre caeteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur. Vexilla quoque eorum, nisi ad expeditionis necessaria, et tunc per pedites, hinc nullatenus moventur. VI, 24: Ad haec curiose tuenda ministri sunt specialiter ab indigenis constituti. Qui cum huc idolis immolare seu iram eorundem placare conveniunt, sedent hii dumtaxat caeteris asstantibus et invicem clanculum mussantes terram cum tremore infodiunt, quo sortibus emissis rerum certitudinem dubiarum perquirant. Quibus finitis cespite viridi [eas] operientes equum, qui maximus inter alios habetur et ut sacer ab his veneratur, super fixas in terram duarum cuspides hastilium inter se transmissarum supplicii obsequio ducunt et premissis sortibus, [quibus id] exploravere prius, per hunc quasi divinum denuo auguriantur. Et si in duabus hiis rebus par omen apparet, factis completur; sin autem, a tristibus populis hoc prorsus omittitur. Testatur idem antiquitas errore delusa vario, si quando his seva longae rebellionis asperitas immineat, ut e mari predicto aper magnus et Candida dente e spumis lucescente exeat seque in volutabro delectatum terribili quassatione multis ostendat. VI, 25: Quot regions sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur, inter quae civitas supramemorata principalem tenet monar-





Якщо цей обряд має міфологічну природу, то застосовані під час його виконання жертвовні практики та ворожіння, а також культові предмети вказують на те, що Сварожич відповідав за військову сферу. Через кілька десятків років після Тітмара про цей самий релігійний центр писав Адам із Бремена. Він називав його Ретрою, а головного бога – Радогостом-Редгостом (в оригіналі – *Redigast*)<sup>399</sup>. Як пам'ятаємо, на Рюгені існувало божество з назвою Руєвит. Можливо, тут ми маємо аналогічний випадок використання племінного епітета, який спершу додавався до імені Сварожича, а потім витіснив його. Етимологія назви цього міста та міфологічного персонажа прозора – \**rad* («милий») та \**gostb* («гість») <sup>400</sup>.

Брюкнер <sup>401</sup> і – серед пізніших дослідників – Герард Лябуда <sup>402</sup> взагалі не вірять в існування культу Радогоста. На їхню думку, Адам із Бремена довільно переніс найменування міста на образ Сварога-Сварожича. Лябуда припускає, що назву оселі божества потрібно реконструювати як \**redny* («вологий») і \**gozd* («ліс»). За словами Адама, коня, який перебував у храмі Радогоста, після переможного походу проти велетів-лютичів 1068 р. захопив гальберштадтський єпископ Бургард. Із цієї подією можна пов'язати перенесення культу Радогоста на землі ободритів – його існування там засвідчене в тексті Гельмольда <sup>403</sup>. Гіпотеза щодо розташування

chiam. Hanc ad bellum properantes salutant, illam prospere redeuntes muneribus debitis honorant et, quae placabilis hostia diis offerri a ministris debeat, per sortes ac er equum, sicutprefatus sum, diligenter inquiritur. Nominum ac sanguine pecudum inefabilis horum furor mitigatur.

<sup>399</sup> *Adami Bremensis Gesta* (II, 18): *Templum ibi magnum constructum estdemonibus, quorum princeps est Redigast. Simulacrum eius auro, lectus ostro paratus. Civitas ipsa novem portas habet, undique lacu profundo inclusa, pons ligneus transitum praebet, per quem tantum sacrificantibus aut responsa petentibus via conceditur* («Цим демонам, серед яких найбільшим є Редігаст, побудовано великий храм. Його образ виготовлено з золота, а п'єдестал – із пурпуру. У місті є дев'ять воріт, воно оточене глибоким озером, через яке пролягає великий міст. Ним можна перейти лише тим, хто збирається принести жертву або звернутися до оракула із запитанням»).

<sup>400</sup> Див. також: *Witkowski T. Mythologische motivierte...* – S. 371.

<sup>401</sup> *Brückner A. Mythologische Studien // ASP. – 1892. – Bd. 14. – S. 161-191.*

<sup>402</sup> *Labuda G. Mitologia i demonologia...* – S. 13 (przyp. 9).

<sup>403</sup> *Helmsoldi Cronica Slavorum* (I, 52); порівняти фрагмент із рукопису XIV ст. під заголовком: *Ex passione martyrum in Ebbekestorp quiescentium Passione // C. H. Meyer, Fontes...* – P. 65: *non veri Chrisitiani sed falsi praecipue trans Albam [...]* *susceptam fidem Christi relinquentes, idola sua projecta Hammon scilicet Suentebueck, Vitelubbe. Radegast cum ceteris erexerunt et in loca sua pristina statuerunt* («Не справжні християни, а вдавані, особливо за Ельбою (Лабою) [...], спочатку прийнявши Христову віру, потім знову поставили своїх ідолів, свого Аммона, а саме Святобога (Suentebueck), Віталюба (Vitelubbe) і Радегаста (Radegast) та інших, на місцях, де вони й давніше стояли»).



Радогощі в околицях озер Толлензее або Брайтер Люцинзее поки що не підтверджена переконливими аргументами, хоча повторні розкопки городища Фельдберг (1967) дали змогу виявити на півострові, що вдається вглиб озера, залишки поселення і, напевно, капища VII–VIII ст.<sup>404</sup>

Найімовірніше, Радогоща втратила значення провідного культового центру цієї частини Полаб'я внаслідок піднесення у другій половині XI ст. Аркони, у якій перебував храм Святовита з подібними «військовими» функціями. Не варто недооцінювати зростання їхньої ролі в колективній свідомості тогочасних західних слов'ян, політичне існування яких перебувало у смертельній небезпеці. У листі Бруно Кверфуртського до Генріха II від 1008 р., де він переконував імператора відмовитися від союзу з лютичами, читаємо риторичне запитання: «Як можуть дійти згоди диявол Сварожич [Zuarasiz] та ваш і наш Маврикій святих вод? Як можуть бути разом священний спис і диявольські прапори тих, хто п'є людську кров?»<sup>405</sup>. Таким чином, Бруно вважав християнським відповідником Сварожича святого покровителя лицарства й битв Маврикія.

Культь цього божества був поширений на всіх слов'янських землях<sup>406</sup>. Нам відомі два варіанти його імені – *Сварог* і *Сварожич*. Хоча друга форма завдяки слов'янському суфіксу *\*itj* виглядає як патронім, утім позначає не сина Сварога (за аналогією до «пан» → «панич»). Згідно з висновками Брюкнера, вона може бути демінутивом від «Сварог», наголошуючи на

<sup>404</sup> Rajewski Z. Problem Radogoszczy i Swaróżyca // Przegląd Zachodni. – 1948. – R. 4. – Zesz. 9. – S. 321–325; Leciejewicz L. Miasta Słowian północnopolskich. – Wrocław, 1968. – S. 61 n.; Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse vom. 6. bis 12. Jahrhundert. Ein Handbuch / Hrsg. von J. Herrmann. – Berlin, 1970. – S. 33–69; Engel E. Der Beitrag der Mediävistik zur Klärung der Rethra-Problems // SAnt. – 1969. – Bd. 16. – S. 95–104; Strzelczyk J. Radogoszcz // SSS. – T. 4. – Wrocław, 1970–1972. – S. 450–451; Kunstmann H. Zwei Beiträge zur Geschichte des Ostslawen. Abadriten, Retra, Redarich und Arkona // Die Welt der Slawen. – 1981. – Bd. 26. – S. 429 n.

<sup>405</sup> Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego. – Warszawa, 1966. – S. 255; Epistoła Brunonis ad Henricum Regem / Ed. J. Karwasirńska. – MPH. – S. n. – Vol. 4. – Pars 3. – Warszawa, 1973. – P. 101: quomodo conueniunt Zuarasiz diabolus et dux sanctorum, uester et noster Mauritiuss? qua fronte coeunt sacra lancea et qui pascunt humano sanguine diabolica vexilla?

<sup>406</sup> Праці, автори яких погоджувалися з гіпотезою про міграцію з Полаб'я на Русь або у зворотному напрямку: Jagić V. Mythologische Skizzen, 1: Svarog und Svarozich // ASP. – 1880. – Vol. 4. – S. 412 n.; Wienecke E. Untersuchungen zur Religion... – S. 222.



позитивному ставленні до цього персонажа. Так, сербська форма «Дюрдич» позначає не сина, а, власне, малого Дюрдя<sup>407</sup>. Крапку в цьому питанні має поставити порівняльний аналіз згадок про Сварога і Сварожича, який, щоправда, наразі надає перевагу версії про Сварожича як сина Сварога.

Глоса до хроніки Йоанна Малали (найбільш імовірно, у болгарському перекладі), вміщена в «Повісті минулих літ» під 1114 р., прирівняла Сварога до Гефеста, бога вогню й ковальства, а його сина Дажбога – до бога сонця Геліоса<sup>408</sup>. Однак видається, що тут маємо справу зі зміною місць цих постатей у сакральній ієрархії та родоводі. Щоправда, у балтійській міфології існує переказ про коваля, який викував сонце та закинув його на небо. Проте не можна ігнорувати наявність у перекладача певної літературної ерудиції – він знав, що Геліос був сином Гефеста, і міг буквально прив'язати ці взаємини до слов'янських імен. Давньоруський гомілетичний текст XII ст. «Слово Христолюбця» звертався до християн, картаючи тих, хто «молиться до вогню, називаючи його Сварожичем»<sup>409</sup>. Інші тексти осуджують поклоніння вогневі, не називаючи його на ім'я. Зокрема йшлося про вогонь, що знаходився під овином (спородою над вогнищем, у якій сушилося збіжжя)<sup>410</sup>. Про поширеність цієї міфологічної назви і, вірогідно, культу свідчить існування ряду топонімів, що трапляються на просторі від Тчева (Польща) до Пскова: Сварожин на Помор'ї (однак зафіксовано давнішу форму Сважишево), Сважендз в околицях Познані, Свариж у Росії, Сварен у Чехії, Сважин – на Полаб'ї (сучасний Шверін, Німеччина) та ін. Якобсон також додає до цього переліку назви, форму яких було змінено через табу на

<sup>407</sup> Brückner A. Mitologia polska... – S. 28–29; ще кращу аналогію поряд із формою *būg<\*bog*, що зберігалася серед полабських древлян аж до XVIII ст., становить форма *būzāc* і навіть *varchmē būzāc<\*vǫrxъnъjъ būžъсь*: Olesch R. Die christliche Terminologie... – S. 15.

<sup>408</sup> ПВЛ. – С. 198: Местром із роду Хамового, по ньому – Гермес, після нього – Гефест, бо так Сварога назвали єгиптяни. [...] А після цього царствував син його на ймення Сонце, – що його зовуть Дажбогом. [...] Цар Сонце, син Сварогів, себто Дажбог, був же мужем сильним [Наведено в перекладі Л. Махновця: Літопис руський. – С. 173–174]; Гальковский Н. М. Борьба христианства... – Т. 1. – С. 15, прим.

<sup>409</sup> Слово нъкоего Христолюбца и ревнителя о правой вѣрѣ // Гальковский Н. М. Борьба христианства... – Т. 2. – С. 41: Огневи ся молятъ, зовуци его Сварожичемъ; див. також: Mansikka V. J. Die Religion... – S. 149 n.

<sup>410</sup> Mansikka V. J. Die Religion... – S. 151.



повсякденне використання імені бога: Тварожна Гура (Польща), Тварозна (Чехія), Тварог (теперішній Тбарашитцберг, Нижня Штирія). У XV ст. в Новгородській землі було зафіксовано ще дві назви з цим коренем: Сварузово і Свариз<sup>411</sup>.

Брюкнер писав: «Ім'я Сварог походить від "свару", "свариться" вогонь на землі, пожираючи те, що до нього потрапить»<sup>412</sup>. «Свар» – це радше «сварка» і «гнів», «сварливий вогонь». Певною мірою таке припущення підтверджує і наведена вставка до «Повісті минулих літ», де називання Феоста-Гефеста Сварогом пояснюється нібито гнівом на тих, хто порушує його закон. К. Мошинський наводить випадок, коли польський рибалка, почувши грім, сказав: «Бог сварить». У Польщі також існувала приказка: «Bóg swarzy»<sup>413</sup>. Та чи є цей корінь слов'янським? На думку С. Урбаньчика, «іранська етимологія, імовірно, більш обґрунтована, можливо, саме вона і є правильною»<sup>414</sup>: від іранського *xvar* [khvar] («сонце»), *xvarnah* («блиск щастя»), індійського *svār* («блиск», «небо», «сонце»). Вацлав Махек звернув увагу на індійський термін *svarāj* як пов'язаний із кількома верховними богами (на його думку, цей корінь споріднений зі \**svō*, \**sva*, як латинське *suus*, праслов'янське \**svajb*, а також \**rāj-*, латинське *rex* тощо)<sup>415</sup>.

Без використання методів порівняльного релігієзнавства неможливо визначити місце, яке у слов'янському пантеоні посідають Сварог і його син (натяк на існування останнього – одне з небагатьох свідчень наявності в міфології цієї культурної групи теогонічних мотивів)<sup>416</sup>. У натуралістичному і, відповідно, надміру спрощеному розумінні слов'янських вірувань поняття «Сварожич» і «вогонь», «Дажбог» і «сонце» визнавалися тотожними. Таке тлумачення разом із увяленням про аграрне суспільство як загальне тло цього явища

<sup>411</sup> Pogodin A. Mythologische Spuren in russischen Dorfnamen // ZSPHil. – 1934. – Bd. 11. – S. 35 n.

<sup>412</sup> Brückner A. Mitologia polska... – S. 34.

<sup>413</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 505 n.

<sup>414</sup> Urbańczyk S. O rekonstrukcję... – S. 36; до питання про поняття *xvarnah* (від *xvar* – «променисте сонце»), що означало щастя, багатство, добро як ознаки царської влади, див.: Windegren G. Die Religionen... – S. 33 n.

<sup>415</sup> Machek V. Essai comparatif... – P. 60.

<sup>416</sup> Її континуантою була думка про сонячну генеалогію правлячої династії, поширена у фракійців, галлів і англосаксів, див.: Pettazzoni R. Wszechwiedza bogów... – S. 224 (автор пов'язує з цим увяленням загадку про руських князів як «онуків Дажбога» у «Слові о полку Ігоревім»).



значно полегшувало справу дослідників. Однак індоєвропейські вірування були дуже далекими від подібного обоження природи. У них формулювалася власна система мікро- і макрокосмосу, виражався досвід пошуку внутрішніх взаємозв'язків, відбувалося своєрідне проектування міфів на природу. Ведична традиція розвинула складну концепцію вогню, поділяючи пов'язані з ним міфи й обряди на три категорії залежно від категорій цього природного явища: земельного вогню, повітряного вогню (блискавки) та небесного вогню (сонця). У такому розмежуванні неважко побачити черговий вияв трифункційної концепції. Їй відповідали уявлення про богів сонця (Сур'я), блискавки (Індра, Вайю) та земного вогню (Агні), відгомін яких знаходимо також у Давньому Римі (Вулкан, Веста)<sup>417</sup>. Окреме божество сонця існувало ще в балтів (Сауле – жіночий образ, як і індійська Сур'я). Пов'язувати походження цього персонажа з носіями урало-алтайських мов, як це робив Евель Гаспаріні, немає підстав<sup>418</sup>.

Глибока повага і поклоніння сонцю, яке перебуває на небі, мають в культурі слов'ян різноманітні вияви. У Польщі схід сонця вітали оголенням голови та спеціальною молитвою (християнізованою або навіть зверненою безпосередньо до сонця). Аналогічний звичай існував на Поліссі та загалом в Україні. Давньоруський текст XI–XII ст. згадує про людей, які «поклоняються півдню й моляться, повернувшись на південь». Паралель до цього можна знайти в «Повчанні Володимира Мономаха», який радить своїм синам «на світанку віддати хвалу Богові, а потім, коли сонце зійде, радо славити Бога»<sup>419</sup>. Деїфікація сонця відобразилася в уявленні його як божого обличчя або ока, забороні показувати на нього пальцем чи повертатися спиною під час жнив, іноді навіть – зокрема в Болгарії – у прямому ствердженні його божественного характеру. У Словенії схід сонця зустрічають мовчки, склавши руки<sup>420</sup>. Білоруси вважають сонце божим

<sup>417</sup> Dumézil G. La Religion romaine... – P. 319.

<sup>418</sup> Gasparini E. Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi. – Venezia, 1959.

<sup>419</sup> Отдавши хвалу і по тьмъ слънцу въсходящу и узрѣвше слънце и прославити Бога с радостю; Аничков Е. В. Язычество... – С. 289; ПВЛ. – С. 158; Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 440.

<sup>420</sup> Mal G. Contributi... – P. 23.



вогнищем, а в давньоруському гомілетичному тексті згада-  
но: «Коли сохне збіжжя, вогонь-бог робить спір» (у значенні  
«посилюється») <sup>421</sup>. Серед південних слов'ян був звичай кляс-  
тися сонцем <sup>422</sup>. Натомість шляхетна форма присяги, під час  
якої пальці простягали в бік сонця, що існувала в шляхет-  
ському середовищі Чехії та Польщі в Середньовіччі, як вида-  
ється, поширилася лише у вищих верствах і може бути запо-  
зиченням із Німеччини <sup>423</sup>. В усьому слов'янському ареалі  
розвинулось уявлення про сонце, яке в деякі свята (напри-  
клад на Великдень) зранку танцює та скаче «з радості». На-  
стільки ж поширеною є віра у ворогування сонця і змії, які,  
вигриваючись на сонячному промінні, витягують із нього  
силу. Переказ, записаний на півдні Польщі, твердить: «Якби  
змії дивилися на сонце, воно перестало б світити, бо ці істо-  
ти можуть своїми очима випити з нього всю міць» <sup>424</sup>. Цей  
міфологічний слід спонукає нас шукати місце сонця в тео-  
і космогонії.

Ідучи за М. Еліаде, ми вже звернули увагу на схильність  
верховних істот, творців світу, поступатися своїм місцем  
магічно-релігійним персонажам, ангажованим до задово-  
лення людських потреб. Ми бачили, як місце збайдужилого  
до людського життя уранічного божества посідає бог атмо-  
сферних явищ, який також набуває характеру суверена ви-  
димого й невидимого світу. У багатьох релігійних систе-  
мах відбувається «соляризація» цих нових верховних істот,  
пов'язана з визначальним впливом сонця на родючість і ве-  
гетацію. Сонце зайняло місце головного бога. Індійська бо-  
гиня сонця Сур'я загалом не відіграє провідної ролі. Вона  
є лише дитиною Дьяуша, первісного бога неба, або оком  
володарів світу Мітри й Варуни. Сур'я набуває образу пта-  
ха, коня, вершника, колеса або воза. Вона світить із дозволу  
Індри, встає – з дозволу Мітри й Варуни, її вихователем був  
бог п'яного напою Сома. В іранських віруваннях бог вогню

<sup>421</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa...* – Т. 2. – Cz. 1. – S. 504.

<sup>422</sup> *Schneeweis E. Feste und Volksbräuche...*

<sup>423</sup> *Semkowicz W. Przysięga na słońce. Studium porównawcze prawno-etnologiczne // Księga pamiątkowa B. Orzechowicza. – Kraków, 1916. – Т. 2. – S. 304–377; Id. Jeszcze o przysiędze na słońce w Polsce // Studia historyczne ku czci S. Kutrzeby. – Kraków, 1938. – Т. 1. – S. 429–444.*

<sup>424</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa...* – Т. 2. – Cz. 1. – S. 450 (прзryp. 1).



Атар (споріднено зі слов'янським «ватра») – син Агури Мазди, верховного бога типу Варуни <sup>425</sup>.

Якщо на Русі існувало уявлення про те, що Сварог – батько Дажбога, а Сварожич – це вогонь, доречно було б припустити тотожність образів вогню і Сварожича, а ще те, що їхній батько – вогонь вищого порядку, тобто сонце. Воно не є богом неба, але як божество небесного вогню займає особливе – близьке до володарів неба – місце. Іноді воно може навіть заступати їхні образи. Однак сумніваємося, що Сварога уявляли «богом, який залишився порядкувати на небі». Тож не варто, як це робили Георгій Вернадський <sup>426</sup> та Генрик Ловмянський <sup>427</sup>, ототожнювати його з Гельмольдовим «богом богів», котрий відійшов на небо (I, 84).

**Сварожич.** А яким було місце Дажбога-Сварожича? Йому в такому укладі мало б належати місце божества наступного ряду, тобто одного з богів стихії (тут він входив би до сфери функцій Перуна-громовержця) та бога домашнього й жертвовного вогню. Уявлення про три різновиди вогню існує в індійській міфології. Утім не треба забувати, що ім'я Сварожич можна тлумачити не тільки як означення сина Сварога, а і як демінутив від назви цього міфологічного персонажа.

Додамо також, що шанування вогню ще не означало його обожнення – незважаючи на присутність Агні в гімнах Ригведи, немає підстав уважати його цілковитою персоніфікацією цієї стихії, до вогню моляться, власне, як до вогню <sup>428</sup>. Подібною видається і ситуація зі слов'янським \**ognь*. У східних повідомленнях про слов'ян (імовірно, разом із західними) IX ст., які ми знаходимо у творах Ібн Русте та Аль Гардізі, стисло описано їхні вірування: «Усі вони поклоняються вогню, вирощують переважно просо, під час жнив набирають просо до ложки й підіймають до неба, [кажучи:] “О, господи, який дав нам поживу, пошли нам знову багатий урожай”» <sup>429</sup>. У цьому свідченні ми бачимо вшанування бога

<sup>425</sup> Gonda J. Die Religionen Indiens... – Bd. 1. – S. 94 n., Атар як син Агури Мазди; Windegren G. Die Religionen... – S. 33 n.

<sup>426</sup> Vernadsky G. The Origins of Russia. – Oxford, 1959. – P. 120 n.

<sup>427</sup> Łowmiański H. Religia Słowian... – S. 187.

<sup>428</sup> Агні як природному явищу й божеству приписували також сонячну природу: Gonda J. Die Religionen Indiens... – Bd. 1. – S. 67 n.

<sup>429</sup> Ibn Rosteh // Meyer C. H. Fontes... – P. 92–94.



небес, поряд із яким окремо згадується поклоніння вогню, хоча щодо останнього випадку є сумніви. В обох згаданих текстах міститься вираз «поклоніння волам», утім частина арабістів переконана, що таке прочитання помилкове, наголошуючи на схожості слів «віл» і «вогнь» в арабській мові. Цю думку підтверджує особливе ставлення слов'ян до вогню, яке часто відзначали етнографи <sup>430</sup>. К. Мошинський вважає, що культ вогню й вогнища набув найбільшого поширення на українському Поліссі та в Білорусі. На друге місце можна було б поставити Росію, решту території України та Балкани. На третє – західних слов'ян, серед яких зберігся «прометейський» міф про крадіжку св. Савою вогню «не для людей» <sup>431</sup>.

Таке ставлення до вогню у слов'янському фольклорі базувалося на вшануванні, страху і прив'язаності. Запалювання вогню після заходу сонця відбувалось у формі скромного ритуалу, під час якого вимовляли просте архаїчне привітання в дещо християнізованій формі: «Нехай славиться світло» або «святий вогнь». У деяких випадках потрібно було видобути «живий» вогнь, тручи дерево об дерево. Цей звичай побутував, наприклад, у гуцулів під час першого входження отари на полонину. Появу вогню там вітали молитвою. На Поліссі кажуть: «У нас шанують вогнь так само, як і Бога, бо він може спалити». Отже, тут наявний страх перед руйнівною пожежею, яку трактують як справу Божих рук. Це має паралелі також в інших міфологічних системах, скажімо, в давньоримському культі Вулкана. Вогнь ушанували всі слов'яни, зокрема в Польщі. У цій частині Європи часто заборонялося бруднити його будь-чим нечистим чи навіть класти в нього гострі предмети. Цей культ зберіг майже неолітичні риси, що особливо помітно серед балканських слов'ян. Зокрема «живий вогнь» запалювали під час епідемій або з метою профілактики на Благовіщення (в католиків – 25 березня, один із головних днів весняного ритуального циклу). Такий звичай існував навіть у середині ХХ ст. <sup>432</sup>

<sup>430</sup> Зберігає значення матеріал, зібраний у: *Frazer J. G. Mythes sur l'origine du feu.* – Paris, 1969. – P. 204 n.; *Maringer J. Das Feuer in Kult und Glauben des vorgeschichtlichen Menschen // Anthropos.* – 1974. – Bd. 69. – S. 69–112; *Id. Fire in Pre-historic Indo-European Europe // JIES.* – 1976. – Vol. 4. – P. 161–186.

<sup>431</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa...* – T. 2. – Cz. 1. – S. 492.

<sup>432</sup> СМР. – С. 54–57.





Обряд здійснювали вночі або перед світанком. Вогонь видобували, тручи два шматочки дерева. Це робили в повній тиші два близнюки або просто дві людини, що народилися в один день, «одноденні» чи «однойменні». Вони були цілком або частково голими, сиділи між двома деревами чи в заглибині на пагорбі біля води. Коли вогонь спалахував, вони торкалися гілкою присутніх, аби очистити їх і звільнити від хвороб. Іноді головну роль у ритуалі відігравали діти або молодь. Після спільного святкування кожен господар вносив до хати шматок дерева з «живим вогнем». Старий вогонь гасили. У день св. Івана або св. Петра «живий вогонь» обносили довкола отари овець.

Для розуміння образу Сварога-Сварожича потрібно врахувати також слово *sfarog*. У румунській мові цей слов'янськзм має значення «згарище», «посуха». Серед слов'ян набув загального поширення звичай повсякчас підтримувати жар у домашньому вогнищі, переносити його до нового помешкання, дарувати цей вогонь синові, котрий переїжджав до своєї хати. Додамо, що традиція запалювання вогню в костелі шляхом тертя побутовала в Польщі від часів Середньовіччя до XIX ст.<sup>433</sup>

Ця сукупність обрядів дає змогу зрозуміти специфіку образу руського Сварожича. Натомість у зв'язку з розвитком на Полаб'ї культу цього міфологічного персонажа як бога війни мусимо погодитися з припущенням, відповідно до якого одна з властивостей вогню – атмосферного (тобто блискавок) і руйнівного земного (тобто пожежі) – могла зродити в язичників асоціації, схожі на уявлення про відлякування вогнищем надприродних ворожих сил. Це дає підстави провести аналогію з іранським Веретрагнуою, змієборцем, пов'язаним із вогнем ковальством та перетворенням на тварин і птахів<sup>434</sup>. Думку про те, що таке міфологічне мислення могло зумовити персоніфікацію стихії, висловив Р. Якобсон. Цей дослідник звернув увагу на існування в балтослов'янському фольклорі образу особливого птаха (польське *raróg*, чеське *rarok* і *jarok*, литовські *raragas* і *vanagas*) з очима,

<sup>433</sup> Ciszewski S. Ognisko. Studium etnologiczne. – Kraków, 1903; Tyszkiewicz J. 'Nowy ogień' na wiosną // Cultus et cognitio... – S. 591–597.

<sup>434</sup> Gimbutas M. The Slavs... – P. 162–163.



що світяться. Чи не свідчить структура цієї лексеми, яка загалом є аналогічною до імені Сварога, про її використання для заміни табуйованої сакральної назви? Як відомо, одним з імен індійського Вритри є Індра – переможець Вритри (*Indra Vrytrahan*), в іранському варіанті – Веретрагна, який під час бою з демоном Вритрою перетворився на величезного сокола Варгагана. Чеський Парог (*Raroh*), Парах (*Rarach*) – маленька демонічна істота, настільки щедра, наскільки і мстива. Він уміє перетворюватися на птаха або змію, мешкає поряд із вогнем, його тіло й волосся мають вогняну природу, він вилітає з димаря у вигляді вогняної кулі або вихру<sup>435</sup>.

**Дажбог.** Що можна сказати про Дажбога – інше уособлення сонячного Сварога? Імовірно, він також належить до домашньої й жертвовної сфери, але про цього міфологічного персонажа зовсім мало відомостей. Його імені властиве виразне міфологічне забарвлення завдяки другому кореню \**bog*, який, як ми знаємо, має два значення – «бог» та «багатство». Натомість перший корінь належить до загальної лексикої і зазвичай тлумачиться як «даждь» (імператив дієслова \**dati* – «дати») <sup>436</sup>. Таким чином, ідеться про бога-надавача, того, хто дає багатство. Польський відповідник (*Dadžbog*) зберігався як звичайне людське ім'я аж до Нових часів. У сербському фольклорі відомі назви Дайбога і Даби. Веселін Чайканович не лише розумів останню форму як «Дабог», а й розбудував навколо неї надзвичайно сміливу конструкцію, приписуючи персонажеві центральну роль, вважаючи його і солярним, і хтонічним водночас <sup>437</sup>.

Залишки цього образу в південнослов'янській культурі скромніші, ніж у східно- і західнослов'янській. У християнській версії його вважають звичайним злим духом, у традиційній – вовчим пастирем, вовчим богом, тобто хтонічним божеством. Крім того, він виступає духом-покровителем копалень у Кучайні (поряд зі Старою Кучайною, Сербія).

<sup>435</sup> Machek V. Slavische \**rarog*ъ, «Würzfalke» und sein mythologischer Zusammenhang // *Linguistica slovacica*. – 1941. – Vol. 3. – S. 84–88; Jakobson R. Slavic Mythology... – P. 1026 n.

<sup>436</sup> Słownik prasłowiański... – T. 2. – S. 327.

<sup>437</sup> Чайкановић В. О српском врховном богу. – Београд, 1941; *Id.* О врховном богу у старој српској религији // *Id.* Мит и религија у Срба. Изабрање студите. – Београд, 1973. – С. 307–463 (зокрема с. 404, прим.).



Зафіксовано також назву гори Дайбог<sup>438</sup>. Однак південно-слов'янські вірування – надзвичайно складне поєднання багатьох міфологічних шарів. У сербсько-хорватському фольклорі Дабога сприймають як супротивника Господа Бога, який панує на землі й пожирає людські душі. Його також згадують поряд із архангелом Михаїлом як наступника «бога померлих»<sup>439</sup>, а як найстаршого з-поміж чортів – називають «старцем». Бог дав св. Іллі грім і блискавку, щоб його знищити, але Даба сховався серед циган. Від нього походять інші чорти.

Р. Якобсон убачає у західнослов'янському божестві Подага видозміну імені Дажбог. Гельмольд пише, що слов'яни «встановлювали у храмах дивоглядних ідолів, серед яких був образ із Плоні [Plön у Вагрії] з іменем Подага [в іншому рукописі – Погага]»<sup>440</sup>. Цілковито відмінну версію етимології першого кореня назви висунула Н. Гусева. На її думку, його можна пов'язати з іранським *dag* («спалювати»). На підтвердження своєї гіпотези дослідниця наводить приклад індійського божества Dakṣa, що уособлює дієвість, творчу силу<sup>441</sup>. Остання аналогія видається помилковою й непотрібною, натомість припущення про зв'язок цього кореня з поняттям вогню зумовлює інтерес і може пояснити долучення Дажбога до кола Сварога. Ані Сварог, ані Сварожич не потрапили до пантеону Володимира, описаного в «Повісті минулих літ». Цілком можливо, що саме Дажбог посів їхнє місце. Це місце справді було важливим і, ймовірно, пов'язаним із військовою справою, оскільки «Слово о полку Ігоревім» називає руських князів «Дажбожими внуками».

<sup>438</sup> Dickenmann E. Serbokroatisch Dabog // ZSPhil. – 1950. – Bd. 20. – S. 323–346.  
Dabog < \*Daj bog.

<sup>439</sup> СМР. – С. 101, 298.

<sup>440</sup> Helmoldi Cronica Slavorum (I, 83): Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis, veluti Plunense ydolum, cui nomen Podaga.

<sup>441</sup> Гусева Н. Р. К вопросу о значении имен некоторых персонажей славянского язычества // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. Проблемы антропониими. – М., 1970. – С. 334–339.

## Розділ VIII

### Менші боги

#### 1. Хорс



елика група міфічних істот та їхніх назв і досі потребує впорядкування й тлумачення. Не завжди це можна зробити вичерпно, однак потрібно використати весь наявний матеріал, співвіднівши принаймні частину його з більш зрозумілими міфологічними сюжетами.

Серед богів, на честь яких Володимир поставив *кумирів* (ідолів, запозичення з церковнослов'янської мови з точно не встановленою етимологією, можливо, походить від семітського *kumra* – «жрець»<sup>442</sup>), одразу після Перуна і перед Дажбогом згадувався таємничий Хорс. Ми точно не знаємо, коли цей перелік було введено до «Повісті минулих літ» під 980 р. Імовірно, його додав до літописного зводу ігумен Никон, котрий помер у 1088/1089 р. Він міг принести це ім'я з місця свого перебування, тобто з Тмутаракані в Криму<sup>443</sup>. Бога з такою назвою згадано також у «Слові о полку Ігоревім», про що йтиметься нижче. Відома вона й зі «Слова та об'явлення святих апостолів», яке тлумачить її евгемеристично<sup>444</sup>, вважаючи Хорса реальною людиною, котра свого часу нібито мешкала на Кіпрі<sup>445</sup>. Інший церковний текст – «Бесіда трьох святих» – наводить імена цих богів у схожий спосіб: «Грецький старець Перун та єврейський Хорс – це два ангели

<sup>442</sup> REW. – Bd. 1. – S. 692: зафіксовано похідні слова, наприклад *кумирище*, *кумирница* («храм»).

<sup>443</sup> Генрик Ловмянський вважав Дажбога слов'янським відповідником цього міфологічного образу: *Lowmiański H. Religia Słowian...* – S. 119 n.

<sup>444</sup> Цю тенденцію можна помітити у церковного автора, цитованого Є. Аничковим (*Аничков Е. В. Язычество...* – С. 329): «Творяще бо кумиры в имена мертвыхъ человекъ, бывшимъ овемъ царемъ, другимъ же хробрымъ, волхвом, женамъ-предлюбодѣницамъ».

<sup>445</sup> *Гальковский Н. М. Борьба христианства...* – Т. 1. – С. 8, 23–25; *Mansikka V. J. Die Religion...* – S. 200 n.; Слово и откровение святих апостолъ (рукопис, імовірно, XIV–XV ст.).



перунів [тобто блискавок]»<sup>446</sup>. Решта текстів залежать від літопису, подаючи цю міфологічну назву в різних формах: Хръ, Хьрось, Хурсь<sup>447</sup>.

Думки дослідників про Хорса доволі суперечливі. Збіг його імені з іранськими *xvar* («ореол»), *xor*, *xores*, *xoršid*, *xuršet* («променисте сонце») та індійськими *hāra*, *hāras* («вогонь») схиляє нас до висновку про те, що в ньому потрібно вбачати сонячне божество, запозичене в іранських народів<sup>448</sup>. Його перейняли й мешканці іншої частини материка. Так, у міфології вогутів та Об'ю бог неба називався Кронес, в остяків і вятяків слово *kvar* має значення «повітря», «небо»<sup>449</sup>.

На єдину дещо ширшу згадку натрапляємо у «Слові о полку Ігоревім» (рядок 159). Там розповідається, як князь Все-слав судив народ і керував містом, а вночі, мов вовк, бігав від Києва до Тмутаракані, до півнів перебігаючи шлях «великому Хорсові»<sup>450</sup>. Більшість дослідників переконані, що рух князя з півночі на південь – це шлях сонця зі сходу на захід<sup>451</sup>.

Однак іще А. Брюкнер тлумачив це місце у «Слові...», знаходячи там алюзію до місяця. Він звернув увагу на можливість походження назви «Хорс» з кореня, наявного в польському слові *wycharsty* («виснажений»), тобто праслов'янського \**krsъ*, що могло б пояснити алюзію до місяця, який

<sup>446</sup> *Mansikka V. J. Die Religion... – S. 202* (Бєсѣда трєхъ свѣтителєй).

<sup>447</sup> *Ibid. – S. 55 n., 125 n.*; форма *Kors* або *Chors* за Матвієм Стрийковським (*Strykowski M. Kronika polska, litewska, žmudska i wszystkiej Rusi Macieja Strykowskiego. – Wyd. nowe, będące dokładnym powtórzeniem wydania pierwotnego królewieckiego z roku 1582 [...] – Warszawa, 1846. – S. 125 n.*), *Kors* згідно з Сигізмундом фон Герберштейном (*Regum Moscovitarum commentarii. – Basel, 1549*; див.: *Mansikka V. J. Die Religion... – S. 137–139*). Незначну кількість топонімів, пов'язаних із цією лексемою, можна інтерпретувати інакше: *Niederle L. Život... – S. 121–122*.

<sup>448</sup> Востанне у: *Jakobson R. Selected Writings. – Vol. IV: Slavic Epic Studies. – The Hague, Paris, 1966. – P. 701* (звертання до авестійської форми *Hvan šaetam* – «променисте ранкове сонце»); *Корш В. Владимировы боги. – К., 1908* (вбачає у Хорсі персоніфікацію сонця, причому Дажбога вважає її давнішим зразком, а Хорса – молодшим); *Urbañczyk S. Religia rogańskich... – S. 19* (висловлює сумнів в іранському походженні цієї назви).

<sup>449</sup> *Vagagiolo M. Credenze religiose... – P. 99*; *Аничков Е. В. Язычество... – С. 327, 341* (вважав цей образ запозиченим у тюркського населення Тмутаракані і засвоєним як один з епітетів Дажбога).

<sup>450</sup> Слово о полку Ігореве. – С. 26 (рядок 159): ізь Києва дорыскаше до курь Тмутараканя / великому Хьрсови вльькому путь прерыскаше. Нова інтерпретація постаті Всеслава у давньоруському фольклорі: *Іванов В. В., Топоров В. Н. Исследования... – С. 124*, прим.

<sup>451</sup> *Jagić V. Zur slavischen... – S. 503 n.*; *Lowmiański H. Religia Słowian... – S. 120–121*; *Jakobson R. Selected Writings... – Vol. IV. – P. 702* (Якобсон навіть шукає зв'язок між *путь* і авестійським *patj*, тобто *Hvan šaetam*).



регулярно починає «худнути»<sup>452</sup>. Вігторе Пізані підтримав таку думку, нагадавши про міфологічний зв'язок вовкулацтва з місяцем. Він вважає, що в цьому фрагменті йдеться про рух Хорса зі сходу на захід уночі в час, коли Всеслав пробігав із півночі на південь і назад<sup>453</sup>. Таким чином Хорс мав уособлювати місяць, виступаючи парою сонцю в образі Дажбога<sup>454</sup>. Отож він саяв, але, мабуть, лише місячним світлом.

Оскільки образ Дажбога має інакше тлумачення, а ранковий спів півня важко прив'язати до місяця або вовкулаки, доцільніше сприймати форму «Хорс» як засвоєне на Русі західноіранське запозичення зі значенням «сонце». На думку В. Абаєва, відповіді на питання про час цього запозичення можна, якщо розглянути інші сарматські елементи у слов'янській культурі<sup>455</sup>.

Хоча запропонована Е. Гаспаріні концепція матриархату як основної форми суспільного життя слов'янських племен і його проєкцій у віруваннях є хибною, міркування вченого про слов'янський місячний культ заслуговують на увагу<sup>456</sup>. Він повторив припущення Лева Фробеніуса, згідно з яким слов'янський світ, на відміну від Західної Європи, належить до євразійської зони, що характеризувалася культом місяця як символу чоловічої статевої сили<sup>457</sup>. У слов'янських мовах слово *сонце* має середній рід, праслов'янське \**slъnъce* – це демінутив від \**slъnъ*. Аналогію до нього бачимо в литовському

<sup>452</sup> Brückner A. Mitologia słowiańska... – S. 91.

<sup>453</sup> Pisani V. Le religioni dei Celti... – P. 63; *Id.* Slavische Miscellen... – S. 393. Про дослов'янське походження назви свідчить і те, що значення «виснажений», «збіднілий» не надто вписується в межі культових понять.

<sup>454</sup> Pisani V. Slavische Miscellen... – S. 393. Крім мовного зв'язку з *var* («сонце»), треба пам'ятати про іранський термін на позначення інших небесних явищ, що «випромінюють щастя», тобто зірок (*Windegren G. Die Religionen...* – S. 59: *varrōmandān staran*). В індійців бог Сома («сила») є парою з Агни («вогнем/сонцем») і ототожнюється з місяцем: *Gonda J. Die Religionen...* – S. 66 n.; його іранський еквівалент *Naoma* було вилучено з пантеону під час реформи Заратустри, а потім повернуто до релігійної системи – як бога п'яного напою; видається, що місяць тут не відігравав культурної ролі. *Windegren G. Die Religionen...* – S. 107 n., 231 n. Див. також: *Wesendonk O. G. von. Bemerkungen zur iranischen Lautlehre // Archiv für Religionswissenschaft.* – 1934. – Bd. 31. – S. 178 n., зокрема у скіфів.

<sup>455</sup> Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке востока и запада. – М., 1965. – С. 116; *Его же.* Скифский быт и реформа Зороастра // АО. – Т. 24. – Прага, 1965. – С. 23–56.

<sup>456</sup> Gasparini E. Il matriarcato slavo... – P. 579 n., 584 n.

<sup>457</sup> На доєвропейському походженні цього культу наголошено в: *Penczak E. Kalendarz lunarzy Słowian na tle porównawczym // Lud.* – 1976. – R. 60. – S. 101–125.



*saule* та індійському *sunas* («сонце»). Усі ці форми мають середній рід <sup>458</sup>.

В індоєвропейських релігіях місяць посідає вельми скромне місце, яке є більш помітним лише в балтів (*Meness, Menuo* – місяць). Утім він залишив твердий слід у ментальності всіх слов'янських народів, традиційний спосіб життя яких прив'язаний до зміни його фаз. Молодий місяць вітали поклоном, замовлянням і ворожінням про майбутнє життя. Тут уже немає деїфікації, натомість помітне уявлення про зв'язок із лісовими й водяними духами і, відповідно, вегетаційним ритмом та світом померлих <sup>459</sup>. Старіння і зникання місяця пояснювалося з'їданням його вовками або вовкулаками чи просто переховуванням протягом трьох «порожніх днів» у воді для того, щоб потім відродитися для нового життя <sup>460</sup>. Слово *księżyc* («місяць», буквально – «княжич») у Польщі раніше використовували тільки на позначення молодого місяця, тобто сина старого місяця – «князя» <sup>461</sup>. Не відомо, чи існувала у слов'ян бодай у якійсь формі персоніфікація цього небесного тіла.

## 2. Стрибог

Про Стрибога знаємо передусім із Володимирового «канону», тобто літописного запису, складеного наприкінці XI ст., де цей персонаж опинився між Дажбогом і Симарлом. Звідти він потрапив до гомілетичної літератури, у якій (причому з пропусками) повторюється список богів, наведений у «Повісті минулих літ» <sup>462</sup>. Окремо треба згадати

<sup>458</sup> REW. – Bd. 2. – S. 690 («сонце», термін із пестливою конотацією).

<sup>459</sup> СМР. – С. 201, у Сербії Місяць вважали братом Сонця і чоловіком Даниці (Венери), у нього є діти. Під час нового місяця заборонялося прати, білити, сіяти, косити, зрізати виноград. Натомість повний місяць сприймали як сприятливий для людей, вірили, що він притягає до себе душі померлих.

<sup>460</sup> Аналіз із позицій натуралізму: Siecke E. Hermes der Mondgott. Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes. – Leipzig, 1908 (наведено також численні матеріали про крадіжку місяця на три дні в індійських міфах).

<sup>461</sup> REW. – Bd. 2. – S. 125: \**mešecь* – термін зі значенням уподібнення; \**mēs*, \**mēns* і багато похідних в обох групах значень (небесне тіло й період часу). Російське *луна*, судячи з усього, є новотвором, сформованим на базі праслов'янського \**luna* («світанок», «світло від пожежі» тощо); Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 455; Stawski F. SEJP. – T. 3. – S. 277–278.

<sup>462</sup> Mansikka V. J. Die Religion... (за покажчиком); у Мартина Кромера й Матвія Стрийковського як скорочену форму наведено *Striba* (Mansikka V. J. Die Religion... – S. 135–137).



також «Слово о полку Ігоревім», про що ми скажемо нижче. Існують топонімічні дані, які свідчать про можливість поширення культу цього персонажа за межі Давньої Русі. Так, під Скерневіце (Польща) є місцевість Стшибога (*Strzyboga*). У XIII ст. під Тчевом (Польща) протікала річка Стрібок (*Striboc*). Ці назви, як і Стрибоже озеро та Стрибож на Русі, мають міфологічне походження <sup>463</sup>.

Якщо ми не погодимося з етимологією імені Стрибог, запропонованою Марком Вейем (він пов'язує цей образ із образом Юпітера <sup>464</sup>), то треба буде докладніше розглянути версію Р. Якобсона. Корінь *\*stri-* може походити з індоєвропейського *\*ster-*, наявного також у латинському дієслові *sterno*, *-ere* («простиратися», «простеляти», «роздаватися вшир», «розширюватися», «засівати»). За такого тлумачення у Стрибогові потрібно вбачати того, хто розподіляє багатство, богадарувальника, тобто виконавця тих самих функцій, що й у Дажбога. Цей дослідник висловлює думку про тотожність пари Стрибог–Дажбог з архаїчною парою індійських божеств Бгага–Імча та грецькими Аїса–Порос. Стрибог мусив би відповідати за те, що мало бути розподілене, а Дажбог – бути богом багатства. Це пояснювало б і зв'язок Стрибога з вітром. Вайю, іранський бог вітру, каже в Авесті: «Мене називають тим, хто роздає». Та чи справді йдеться про багатство?

«Слово о полку Ігоревім» називає вітри «Стрибожими внуками» (рядок 48): «Быти грому великому! Итти дождю стрѣлами съ Дону [...]. О Руская земле, уже за шеломянемъ еси! Се вѣтри, Стрибожи внуки, вѣють съ моря стрѣлами на храбрѣя плѣки Игоревы. Земля тутнегъ. Рѣки мутно текутъ. Пороси поля прикрывають, стязи глаголютъ [...]» <sup>465</sup>. Тут йдеться про особливі дари, які розсіює вітер, – стріли. Але подібне слово («стрий») використовували також на позначення вітру. На це звертає увагу Брюкнер, зіставляючи його з коренем *\*stru-* («текти»).

<sup>463</sup> Mansikka V. J. Die Religion... – S. 395.

<sup>464</sup> Вей М. К. Этимологии... – С. 96–99.

<sup>465</sup> «Слово о полку Ігоревім», рядки 183–186. [Звірено за вид.: «Слово о полку Ігоревім» та його поетичні переклади й переспіви в українській літературі / За ред. О. Мишанича. – Х.: Акта, 2003. – С. 136, 138. Поділ на рядки в різних виданнях пам'ятки залежить від редакторів. – Прим. перекл.]





В інших випадках цей епітет застосовували не щодо вітрів, а щодо русичів, яких у тексті названо «Стрибожими внуками». Брюкнер порівнював слово «Стрибог» з українським *стрибати*, висуваючи гіпотезу про тлумачення цієї форми як «бога, який стрибає» (тут ідеться не про аналогію до шаманських танцювальних ритуалів, а про ймовірний стосунок божества до весни та вегетації)<sup>466</sup>. Пізани також звертав увагу на можливість пояснення виразу «Стрибожі внуки» як характеристики не вітрів, а Русі. Таке тлумачення дало б змогу провести аналогію з виразом «Дажбожі внуки», який теж було використано на позначення руських князів<sup>467</sup>.

Релігійний контекст образу Стрибога найпростіше відшукати у сфері атмосферних явищ та обоження їх. В індоєвропейському матеріалі уявленню про шкідливі або корисні вітри приділено дуже багато уваги, відповідний мотив долучено до сакрального бачення світу. На честь вітру Вультурнуса, який загрожував виноградникам, у Римі було окреме свято. Серед індійських міфологічних персонажів, котрі супроводжували великих богів, помітною постаттю є Вата, який згадується разом із Пар'яньою (дощем), а також важливіший за нього Вайю, швидший за хмари, щедрий і багатий, наближений до Індри. В іранських релігійних уявленнях, що істотно вплинули на слов'янську міфологію, Вайю набув особливих рис, відіграючи роль зразкового воїна. Йому поклонялись як богові війни, померлих і водночас богові врожаю, доброї та злої долі. Це божество поєднувало земну і небесну сфери.

У Сербії південний вітер називають *ћораваци* («одноокий»)<sup>468</sup>, що загалом властиво для духів бурі й однооких богів (приклад – скандинавський Один). Цей мотив є відгомонам міфу, сформованого в зовсім іншій частині світу<sup>469</sup>. Болгарський вітер *тъмичарин* несе з собою темряву і сліпить.

<sup>466</sup> Brückner A. Mitologia słowiańska... – S. 98–99.

<sup>467</sup> Pisani V. Le religioni... – P. 100–102; як «чисту гіпотезу» запропоновано тезу про походження цієї назви від *\*strigo-bogъ*, де *\*strigo-* мало бути відповідником латинського *frigus*, утвореного зі *\*strigos*; таким чином, Стрибог мав бути богом холоду: *Id.* [Stribog] // Paideia. – 1956. – Vol. 11. – P. 307; *Bagagiolo M.* Credenze religiose... – P. 101 (тут автор дає волю фантазії; на його думку, Стрибог мав бути богом мешканців півночі, тобто скандинавів, а Дажбог – слов'ян).

<sup>468</sup> Schneeweis E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 14.

<sup>469</sup> Sadnik L. Zur Herkunft der Wind-Vorstellungen und Wind-Bezeichnungen bei den Südslawen // Wiener Slavistisches Jahrbuch. – 1950. – Bd. 1. – S. 131–133.



На уяву слов'ян дуже впливали й вихри, але подібного визнання вони не отримали. Повітряних смерчів боялися, на допомогу проти них закликали блискавку, у них кидали ніж, палицю або камінь, вимовивши відповідне закляття. У народних віруваннях це атмосферне явище приписували польовим духам і чортам, які билися між собою. У болгарському фольклорі це *віли* і *самодиви*, в українському – *вій* <sup>470</sup>.

Також слов'яни розвинули погляд на вітри як душі. За звичай ішлося про душі померлих неприродною смертю (дітей, яких випадково задушили матері під час сну, отруєних, утоплеників, повішених), похованих без обряду й нехрещених. Усі вони після смерті б'ються один із одним у супроводі писку й виття. Але деякі вітри бувають добрими або святими <sup>471</sup>. У Польщі доходило аж до антропоморфізації вітру, його закликання до хати, пропонування йому каші та навіть – як в околицях Живця – запрошення його на рідзвяну вечерю <sup>472</sup>.

Підсумувати те, що ми знаємо про Стрибога, доволі важко. Це божество, найімовірніше, має місцеве походження, його культ був поширений не лише на Русі. У ньому бачимо уособлення сили вітру як допоміжної для більших богів. Цей міфологічний персонаж має паралелі в інших індоєвропейських релігійних системах, тож вірогідною є його належність до найдавнішого шару праслов'янської адаптації спільноіндоєвропейського пантеону зі змінами, характерними для його іранського варіанта.

### 3. Смарг і Переплут

Загадковий образ Смаргла тлумачився по-різному. Давньоруський літописець, описуючи пантеон Володимира, включає до нього Смаргла або Семаргла, розмістивши його між Стрибогом і Мокошем. Натомість «Слово Христілюбця» розрізняє Сима і Ргла <sup>473</sup>, що дало Брюкнерові підстави розділити це божество на два окремі міфологічні персонажі.

<sup>470</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 474 n.

<sup>471</sup> СМР. – С. 62–63.

<sup>472</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 483.

<sup>473</sup> Слово некоего Христілюбца // Mansikka V. J. Die Religion... – S. 149; у рукописах XIV–XV ст.: «...и въ Сима, и въ Ргла». Інші гомілетичні тексти використовують лише цілісну форму (Смаргла, Семаргла і т. д.).



Це мав би бути Сім (із тим самим коренем, що і в слові «сім'я»), тобто Сімомисл або Сімовит, а також Ргел, ім'я якого дослідник вважав спорідненим із топонімом Ргельско (Польща) та назвою злаку жито (старопольське *rez*, російське *рожь*, також польськ. *rżysko*, лит. *rugis*). На думку Брюкнера, «первісно це мав бути якийсь польовий бог урожаю, хоча можуть бути й інші пояснення»<sup>474</sup>. Сам він не розвивав інших імовірних гіпотез щодо цієї назви, але значно пізніше Пізані переконливо підтримав припущення стосовно поділу цього персонажа на два окремі божества. Одне з них, Сім, мало бути пов'язане із худобою й челяддю, тобто господарською «сім'єю». Друге – Ргел – мало б відповідати за врожай. Таким чином вони були пов'язані з двома найдавнішими сферами господарства індоєвропейців, окресленими в умбрійській юридичній пам'ятці III–I ст. до н. е. словами *ciro, pequo, castruo, fri* («люди, худоба, поля, збіжжя»)<sup>475</sup>.

Однак підстав розділяти Ситаргла немає<sup>476</sup>. Ще 1933 р. Камілла Тревер знайшла серед пам'яток іранського та кавказького середньовічного мистецтва образ перської крилатої собачоголової істоти – Сенмурва, Сіморга, покровителя рослин<sup>477</sup>. Тотожність Ситаргла із цим персонажем є очевидною. Етимологію імені Сенмурв вона бачить у поєднанні іранських коренів зі значеннями «пес – птах», хоча ця назва може мати й інше походження (*sih* – «дерево», *ayina, avenak* – «природа», *turgn* – «птах»), що вказувало б на троїсту природу химери, поєднання в ній рис собаки, птаха та кабарги. Він згадується в літературних текстах до часу створення «Шахнаме», а також у курдському й вірменському космогонічному фольклорі, де розміщується на первісному дереві або скелі та вступає в сутичку зі змієм. Його зображення використовувалось як елемент декору, з'явившись у скіфських пам'ятках (V ст. до н. е.) та трапляючись у творах

<sup>474</sup> Brückner A. Mitologia polska... – S. 41.

<sup>475</sup> Pisani V. Le religioni... – P. 63–64; *Id.* Slavische Miscellen... – S. 393–394.

<sup>476</sup> Ще В. Мансікка (*Mansikka V. J.* Die Religion... – S. 396) вважав, що домисел Прейса (Preis, 1841) про походження Сима і Ргла зі Старого Заповіту може бути слухним (від Нерегал, грецьк. Ergel, та Ашіма, грецьк. Asimad, 2 Цар. 17:30).

<sup>477</sup> Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж, собака-птица. – Л.: Гос. Эрмитаж, 1937 (англ. видання: Trever K. V. The Dog-Bird Senmurv-Paskudj. – Leningrad: The Hermitage Museum, 1938). Див. також: Schmidt H. P. The Senmurv: Of Birds and Dogs and Bats // Persica. – 1980. – Vol. 9. – P. 1–85.



сасанідського, візантійського, вірменського й давньоруського мистецтва. Цей іранський зразок та його слов'янське наслідування слід віднести до другої міфологічної функції, поставивши поряд із іншим представником релігійної «орнітології» – Рарогою-Ярогою.

Окрім Симаргла, цей образ на Русі міг дублювати *Паскудь*, магічний і віщий птах, вісник, у тому числі й поганих новин, запозичений із осетинських переказів про *Ψαϕονδ'ι* (*Псаконд'і*)<sup>478</sup>. Його зображення у вигляді напівпса-напівптаха у XII–XIII ст. було на Русі дуже популярним як на імпортованих товарах, так і у власному декоративному мистецтві. Він є стражником дерева життя, через що його постать іноді подвоюється, перетворюється на два антагонічні персонажі, обернені до дерева. Першим археологічним свідченням його існування є зображення на кераміці IX–X ст. з Гнездова (Силезія). Сенмурв-Сімог не належить до найдавнішого шару іранських вірувань, з'являючись лише у пізніх частинах Авести (*Yasht*, 12.17)<sup>479</sup>. На Русі він зберігся в адаптованому до слов'янського міфологічного світогляду варіанті. Його було засвоєно в зоні контакту між східними слов'янськими племенами й сарматами, що існувала в перших століттях нової ери. Однак це могло статися й пізніше, разом із запозиченням мистецьких елементів. Існування назви *Паскудь* у давньоруському фольклорі сумнівне.

Б. Рыбаков звернув увагу на появу цього мотиву в слов'янському мистецтві перших століть нової ери. Він адаптувався й поширився як символ-оберіг. На думку дослідника, образ Симаргла (*Паскудя*) побутував лише в міській культурі, зокрема серед бояр, передусім на срібних виробках. Він також вважає, що у XII–XIII ст. ця міфологічна постать набуває назви *Переплут*<sup>480</sup>.

<sup>478</sup> Trever K. V. The Dog-Bird... – P. 66 (дослідниця дотримується думки Н. Манна (N. J. Mann, 1917), який виводив згадану назву від образу *Psaskundj*. Поряд із цим етимологія слова від праслов'янського \**skōdъ*, давньоруського *скудь* («бідний», «убогий»), наведена у REW (Т. 2. – S. 320), видається цілком обґрунтованою. Дж. Вернадський (*Vernadsky G. Svantevit...* – P. 342) згадує про значення слова *паскудний* як «поганий», виводячи його етимологію від образу *Паскудя*.

<sup>479</sup> Christensen A. Essai sur la demonologie iranienne. – København, 1941. – S. 66–67.

<sup>480</sup> Рыбаков Б. А. Русалии и бог Симаргл-Переплут // СА. – 1967. – № 2. – С. 91–110.



Останній маловідомий персонаж згадується в «Слові св. Григорія про ідолопоклонство» (рукописи не старіші за XIV ст.). У цьому творі після Віла, Мокоші, Перуна, Хорса, Рода і Рожаниць згадується Переплут із поясненням: «[...] і, обертаючись, п'ють на його честь із рогів...». Імовірно, обертання навколо себе й споживання спиртного на честь Переплута є відгомонам магічного обряду, що складався з ритуальних танців і пиятики. Таке тлумачення робить зайвим виправлення Олексія Соболевського, який пропонував замінити «роги» на «пороги», пояснюючи це тим, що згадане божество відповідало за безпечний шлях через пороги (від *пере* та давньоруського *плоути* – «плисти») <sup>481</sup>. Брюкнер вважав Переплута одним із уособлень духа долі, пов'язуючи його ім'я з коренем слів *плутати*, *заплутувати* <sup>482</sup>. Однак у такому разі, як зазначає Урбанчик <sup>483</sup>, ця назва мала б звучати як *Перепут* – бог мінливої фортуни, випадку <sup>484</sup>.

Ототожнення цього образу з Смарглом слабо обґрунтовано. Іранську химеру – охоронця дерева життя і Переплута поєднують лиш умоглядні спекуляції навколо імені останнього. Матвій Соколов припускав, що в цьому випадку

<sup>481</sup> Аничков Е. В. Язычество... – С. 380; Слово святого Григорія, ізобрѣтено въ голцѣхъ о томъ, како первое погани сущее язъци кланялися идоломъ и требы имъ клали, то и нынѣ творять: и вертячесья пїютъ ему в рожехъ // Mansikka V. J. Die Religion... – S. 162 (Мансікка вважає, що це речення та назву цитованого твору було зіпсовано переписувачами (S. 172)). Це саме речення переказується у: Слово св. отца нашего Іоанна Златоустого... // Ibid. – S. 175; у рукописі XIV–XV ст. варіант «въ розѣ» (Ibid. – S. 178). В. Пізані (Pisani V. Le religioni... – P. 62) та М. Багаджоло (Bagagiolo M. Credenze religiose... – P. 107) наводять переказ указу царя Олексія Михайловича від 1648 р., яким московитам заборонялося клукати Плуга у свято Богоявлення (не Різдва, як твердили обидва дослідники). Точне значення слова «Плуг» у цьому випадку невідоме, однак воно стоїть у одному ряду з Колядою й Усенем, згаданими в тому ж указі (А. Гейштор має на увазі Грамоту царя Олексія Михайловича шуйському воеводі Змееву про Коляду, Усень і народні ігри від 1649 р., див.: Грамота царя Алексея Михайловича шуйському воеводе Змееву о Коляде, Усени и народних играх, 1649 г. // Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым: Народный дневник. Праздники и обычаи. – М.: Издание А. С. Суворина, 1885. – С. 228–231. – Прим. перекл.).

<sup>482</sup> Соболевский А. И. Заметки... – С. 177; REW. – Т. 2. – S. 340.

<sup>483</sup> Brückner A. Mitologia słowiańska... – S. 100–101.

<sup>484</sup> М. Багаджоло (Bagagiolo M. Credenze religiose... – P. 108) бачить у ньому слов'янського Діоніса або Бахуса. Згідно з В. Пізані (Pisani V. La religione... – P. 62), цей образ з'явився у слов'ян завдяки сусідству з фракійцями, від яких культ Діоніса потрапив також до греків.



йдеться про бога вегетації, тобто Ярила <sup>485</sup>; Григорій Ільїнський вбачав у ньому персоніфікацію гарного врожаю <sup>486</sup>; Аркадій Соколов пов'язував цю назву з поняттям «сплетіння» (*complexus*), що надихнуло Рибакова на формулювання уявлення про Симаргла-Переплута як стражника переплєтених коренів дерева життя <sup>487</sup>.

Якщо ми приймемо найпростішу версію етимології імені Переплут (від давньоруського *плоути* – «плисти»), то його треба буде вважати одним із духів води. Здобування прихильності цієї істоти шляхом пиятики на його честь та виконання ритуальних танців нагадувало жертвні обряди біля джерел *libamina super fontes*, описані автором першої чеської хроніки Козьмою Празьким <sup>488</sup>. Таким чином, у цьому випадку ми маємо справу не з віруванням у богів вищого порядку, а з демонологією, якій буде присвячено один із подальших розділів.

<sup>485</sup> Соколов М. Старорусские солнечные боги и богини. – Симбирск, 1887.

<sup>486</sup> Ільїнський Г. А. До критики канону Володимирових богів // Записки історичної секції ВУАН. – Вип. 20. – К., 1925. – С. 11–15.

<sup>487</sup> Рибаків Б. А. Русалии и бог...

<sup>488</sup> Cosmae Pragensis. Chronica Boemorum / Ed. B. Bretholz // MGH SS n. s. – Vol. 2. – Berlin, 1923 (III, I).

## Розділ ІХ

### Людське суспільство, господарство й земля у міфології



іфологічні персонажі, яких ми розглядали вище, мали інтерес до господарства передусім із точки зору влади, а не безпосередньої участі у виробничих процесах. Незважаючи на свій епітет *Скотій богъ*, Велес був одним із верховних богів, а об'єднаний в одну постать Смаргд, найімовірніше, є пізнім запозиченням і становить алегоричний образ. Перед тим як перейти до огляду сфери духів нижчого порядку, ми мусимо завважити, що саме тут слід шукати сакральний вираз землеробської праці, скотарства та хатнього господарства. Слов'янам важко давалася справа повної деїфікації цих занять.

Чи ми маємо шанси відшукати слов'янські відповідники для тієї складової трьохфункційного поділу, яку в Римі представляв Квірін, у кельтів – анонімні близнюки, засвідчені в пам'ятках пластичного мистецтва, в Індії – божественні близнюки (санскр. *divo napātā* – «діти неба», грецьк. *dios kouiroi* – «божі хлопчаки»), а також жіноча постать, що зображувалася поряд із ними? Цей мотив двох близнят, «володарів коней», присутній у міфології багатьох народів. Це Ашвіни або Насатья у Ригведі, згадки про яких бачимо також у хетських текстах, Діоскури у Греції, Ромул і Рем у найдавнішій римській традиції, яких пізніше витіснили Кастор і Поллукс, що постали під впливом грецької культури, у іранців це двоє Нагайтья (Наггайтья), пов'язані з пречистою Анагітою, відповідальною за родючість – перший відповідає за водойми, а другий – за рослини, причому обидва мають схильність до жінок <sup>489</sup>.

<sup>489</sup> Питання про роль образу близнюків у індоєвропейській міфології розглядалося у таких працях: Naumann H. Neue Beiträge zum altgermanischen Dioskurenglauben // Bonner Jahrbücher. – 1950. – Bd. 150. – S. 91–101; Ward D. J. The Separate Functions of Indo-European Divine Twins // Myth and Law... – P. 193–202; Puhvel J. Remus et frater // HR. – 1975. – Vol. 15. – No. 2. – P. 146–157; фактологічну



Які елементи цих вірувань дійшли до нас у збережених свідченнях про слов'янський пантеон? У писемних джерелах після критичних виступів Брюкнера проти побудов Длугоша – майже нічого. Кароль Потканський писав: «Були часи, коли богів на слов'янському Олімпі було забагато. Тепер їх звідти вилучено, і це слушно, хоча цілком можливо, що до деяких із цих образів сучасні дослідники поставилися надто суворо й безжально»<sup>490</sup>. Слід розглянути це питання повторно.

## 1. Рухаючись до Длугошевого пантеону

Додлугошеві тексти, в яких згадуються слов'янські міфологічні назви, мали церковне походження. Найдавнішими з них є статuti Гнезненської провінції та Краківської й Познанської дієцезій першої половини XV ст. У них духовенство закликає на Зелені свята шанувати Бога, а не привертати піснями, плесканням у долоні й танцями язичницьких божків. У цих джерелах наведено такий перелік «імен» цих сакральних персонажів: *ладо*, *ілелі*, *ясса*, *нія*, а також варіанти цих самих лексем<sup>491</sup>. Інший текст, проповідь, написана близько 1450 року, стверджує: «Поляки досі на Зелені свята віддають почесні божествам аладо ("alado"), гардина ("gardzina") та ессе ("yesse"). Вони є поганями християнами, шануючи їх більше за Бога, бо ж дівчата, котрі протягом року не ходили до церкви, у цей час ідуть, щоб уславити цих ідолів»<sup>492</sup>. Брюкнер заперечував міфологічний характер цих слів, вважаючи їх лише рефренами святкових пісень: *jesza* – побажальна частка, аналогічна до *oby* («аби»), засвідчена в церковносло-

---

цінність зберігає праця Дж. Гарріса, у якій представлено широку етнологічну й релігієзнавчу панораму: Harris J. R. *The Cult of Heavenly Twins*. – Cambridge, 1906; див. також: I Dioscuri. Il senso del culto dei Dioscuri in Italia. – Taranto, 1982.

<sup>490</sup> Potkański K. Wiadomości Długosza o polskiej mitologii // Id. Pisma pośmiertne. – T. 2. – Kraków, 1924. – S. 1.

<sup>491</sup> Statuty diecezjalne krakowskie z roku 1408 / Wyd. B. Ulanowski // Archiwum Komisji Historycznej. – T. 5. – Kraków, 1889. – S. 27.

<sup>492</sup> Brückner A. Kazania średniowieczne... – S. 326: Et sic Poloni adhuc circa Pen-thecostes Alado gardzyna yesse colentes ydola in eorum kalenda et proch dolor istis idolis exhibetur maior honor tunc temporis a malis christianis quam deo, quia puella que per totum annum non veniunt ad ecclesias adorare deum, illo tempore solent venire ad colenda ydola; Brückner A. Z rękopisów petersburskich. Cz. 1: Kazania husyty polskiego // Prace Filologiczne. – 1883. – T. 4. – S. 572.





в'янській мові, *łado* – форма кличного відмінку від *łada* («коханий/-а»), *gardzina* – богатир, силач <sup>493</sup>.

У проповіді-постиллі польського гусита 1450 року читаємо речення, з якого видно: уже тоді цей приспів був настільки архаїчним, що духовенство вбачало в ньому закликання демонів: «*łado* (коханий/-а), *gardzino* (силачу), *jesza* (аби)». Потканський вважав тлумачення першого з цих слів як власної назви цілком можливим, наводячи на доказ цього припущення фрагмент із Матвія Стрийковського (1582). Останній вкладав у уста литвинам (судячи з усього, білоруського походження) таку пісню, яку співали під час ведення хороводу: «*didis lado; Lado, Lado; didis musu Dewie*»; що розумів як звертання «великий наш боже Лад» <sup>494</sup>. Однак мовознавці сходяться на думці щодо тлумачення виразу *łado, łado, łado!* як простого рефрену у весільних та весняних обрядових піснях, присутнього в українському, сербсько-хорватському [наразі сербська та хорватська мови розглядаються як окремі. – *Ред. польського видання книги*], словенському, болгарському, а також литовському (де ця форма є слов'янізмом) фольклорі <sup>495</sup>.

Таким чином, Брюкнер критикував усі побудови Длугоша, який – додамо – може вважатися першим компаративістом і структуралістом, оскільки спробував порівняти Ессу/Ешу з Юпітером, Ладу з Марсом, Диделю з Венерою, Нію з Плутоном тощо. Додаємо відповідний фрагмент його хроніки в повному обсязі <sup>496</sup>: «Про поляків відомо, що на зорі

<sup>493</sup> Brückner A. *Mythologische Studien..; Id. Kazania średniowieczne...* – S. 24: *Etiam in diebus pentecostes ludus faciunt paganorum cum denominationibus demonis.*

<sup>494</sup> Potkański K. *Wiadomości Długosza...* – S. 81 n.

<sup>495</sup> Stawski F. SEJP. – T. 4. – S. 419–421; Czekanowska A. *The Importance of Eastern Religion's Calendars for the Rythm of Annual Folk Songs in Slavic Countries // Baessler-Archiv: Beiträge zur Völkerkunde.* – Bd. 23(1). – 1975. – S. 251 (авторка останньої праці підкреслює архаїчність пісні з рефренами «Лад», «Люлі», «Лель» та намагається знайти їхню музичну генезу в слов'янсько-ірансько-індійських культурних зв'язках.

<sup>496</sup> Jana Długosza *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego / Wyd. J. Dąbrowski.* – T. 1. – Warszawa, 1961 (Ks. 1. – S. 165–167); *Ioannis Długosii Annales (Lib. I, s. 106–108):* *Constat autem Polonos ab inicio originis sue idolatras extitisse et pluralitatem deorum et dearum, videlicet Jouis, Martis, Veneris, Pluthonis, Dyane et Cereris ceterarum genium et nacionum errore lapsos credidisse coluisseque. Appellabant autem Jovem Yeszam lingua sua; a quo velut deorum summo omnia temporalia bona et omnes tam adversos quam felices successus sibi credebant prestari, cui et pre ceteris deitatibus amplior impendebatur honos frequentioribusque colebatur sacris.*



своєї історії вони були ідолопоклонниками, тобто вірили в багато богів і богинь і шанували їх (Юпітера, Марса, Венеру, Плутона, Діану, Цереру), повторюючи помилку багатьох інших народів. Юпітера своєю мовою вони називали Єсса/Єша (Jessa), віруючи, що саме він як найвищий серед богів забезпечував їхній добробут, а також був причиною як бід, так і щасливої долі. Через це вони віддавали йому більші почесті, ніж іншим богам, та частіше приносили йому жертви. Марса називали Ладою. Уява поетів зробила його вождем і богом війни. У нього просили перемог над ворогами у війні та відваги для себе, відправляючи на його честь дикі обряди. Венеру називали Диделею і вважали її богинею подружнього життя, її просили про дарування нащадків, численність синів і дочок. Плутона називали Нією, вважаючи

Martem vocabant Lyadam, quem presulem et deum belli poetarum figmenta pronunciant. Triumphos de hostibus et animos feroces ab illo sibi precabantur conferri, asperrima illum placantes cultura. Venerem nuncupabant Dzydzilelya quam nupciarum deam existimantes, prolis fecunditatem et filiorum atque filiarum ab eo sibi deprecabant numerositatem donari. Pluthonem cognominabant Nya, quem inferorum deum et animarum, dum corpora linguunt, servatorem et custodem opinabantur; postulabant se ab eo post mortem in meliores inferni sedes deduci et illi delubrum primarium in Gneznensi civitate, ad quod ex omnibus locis fiebat congressus, fabricarunt. Dyana quoque, que superstitione gentili femina et virgo existimabatur, a matronis et virginibus sarta simulacro suo, Ceres a colonis et agriculturam exercentibus, frumentorum grana sacris certatim ingerentibus colebatur. Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quem sua lingua appellabant Pogoda, quasi bone aure largitor; item deus vite, quem vocabant Zywyte. Et quoniam imperium Lechitarum in regione vastissimas silvas et memora continente fundari contigerat, quibus Dyanam a veteribus inhabitare et illorum nactam esse imperium proditum feurat, Ceres autem mater et dea frugum, quarum sacione regio indigebat, fingebatur: Dyana, lingua eorum Dzewana, et Ceres, Marzyana, apud illos in precipuo cultu et veneracione habite sunt. Hiis autem diis deabusque a Polonis delubra simulacraque, flamines et sacra instituta atque luci et in precipuis frequencioribusque locis sacra et venerado habita, solennitates et sacrificia instituta, ad quas mares et femine cum parvulis convenientes diis suis victimas et hostias de pecoribus et pecudibus, nonnumquam de hominibus in prelio captis offerebant, qui confusam ac popularem deorum placandam multitudinem libaminibus credebant; in eorumque honorem ludi certis anni temporibus decreti et instaurati, ad quos peragendos multitudo utriusque sexus ex vicis et coloniis in urbes convenire pro diebus institutis iussa, ludos huiusmodi impudicis lascivisque decantacionibus et gestibus manuumque plausu et delicata fractura ceterisque venereis cantibus, plausibus et actibus deos deasque prefatas repetitis invocando obsecracionibus depromebat. Horum ludorum ritum et nonnullas eorum reliquias Polonos, quamvis ab annis quingentis christianitatis cultum constat professos, usque in presencia tempora annis singulis in Penthecostes diebus repetere et veterum supersticionum suarum gentilium annuali ludo, qui ydiomate eorum stado, id est "grex", appellatur (quod greges hominum ad illum peragendum conveniant et in cuneos seu greges divisi illum tumidi ingenii et sediciosi, in voluptates, segnicem et comessaciones proni peragunt), meminisse.



його богом підземного царства, стражником і покровителем душ померлих. До нього молилися про те, щоб після смерті потрапити до кращих місць у світі мертвих. [На честь цих душ] у місті Гнезні побудовано найбільший храм, до якого з усіх сторін здійснювали паломництво. Натомість Діані, яка вважалася одночасно і дівчиною, і молодницею, дівчата й жінки поклонялися, покладаючи вінки до її ідола. Землероби віддавали почесні Церері, приносячи їй у жертву збіжжя під час жнив. Божеством вважали також "погоду", називаючи її Погодою, тобто дарувальницею погідних днів. Існував також бог життя на ім'я Живе (*Żywie*). Держава лехитів постала на землях, порослих густими лісами й гаями, у яких, як вірили давні люди, мешкала Діана. Діана ж і панувала над ними. Церера ж уважалася матір'ю і дарувальницею врожаю, якого потребувала країна. Отож, цим двом богиням – Діані, яку тут називали Діванною (*Dziewanna*), та Церері, яку називали Мажанною (*Marzanna*), – були присвячені особливо почесні ритуали.

Таким чином, саме цим богам поляки присвячували храми й ставили ідолів, для них працювали жерці, їм приносили жертви, на їхню честь гаї оголошували священними. Їм молилися в місцях, котрі відвідували особливо часто, в обрядах брали участь чоловіки, жінки й діти. У жертву приносилися худоба та інші свійські тварини, а іноді також люди, захоплені в полон. Вірили, що цими жертвами здобувають прихильність численних божків. На честь об'єктів поклоніння в певні пори року влаштовували ігри, на які наказували людям обох статей із сіл та міст збиратися натовпами. Під час цих ігор співали пісні сороміцького змісту, робили непристойні рухи, люди плескали в долоні й вигиналися. Водночас вигукували імена згаданих вище богів та відправляли ритуали на їхню честь. Ці ігри та залишки подібних обрядів у поляків зберігаються до наших часів, хоча вони й сповідують християнство впродовж ось уже 500 років. Все відбувається на Зелені свята, коли пригадуються поганські забобони у вигляді гри "Стадо", назва якої латиною перекладається *grex*. Натовп ділиться на групки або "отарки" (*stadka*) і, втративши голову, грає в ігри, які ведуть до розпусти, неподобств і п'янства».



Як слушно зазначає Путканський, «у повному обсязі цей пасаж не заслуговує на довіру. Порожня фразеологія й прагнення відшукати класичні зразки для польських богів показують дослідникові, що в цьому разі він має справу з досить темним і непевним джерелом»<sup>497</sup>. Ті, хто писав після Длугоша, використовували його текст, додаючи до нього деякі деталі. Іноді вони базувалися на етнографічних записах. Хоча імена Лади і Єші походять не з міфології, а з рефренів народних пісень, інші наведені назви можуть відбивати якісь реальні сакральні уявлення. Можна вказати на певну паралель між Мажанною та Мереною/Мореною, лялькою, яку в деяких слов'янських країнах топлять на початку весни. Крім того, аналогію до Дидилелі/Диделі можна знайти в образі Дудулі/Додолі. Під 965 роком сам Длугош у своїх «Анналах» згадує про потоплення Діванни і Мажанни, додаючи, що «цей прадавній звичай дотепер не зник серед поляків»<sup>498</sup>. Із цього можна зробити висновок, що Діванна була двійником Мажанни, поєднуючи зі значенням «діва», «дівчина» своє рослинне й лікувальне значення (*dziewanna*<sup>499</sup> – назва двох рослин: *Verbascum thapsus*, тобто дрібноквіткова, та *Verbascum thapsiforme*, тобто лікувальна великоквіткова, яка раніше мала назву *Thapsus barbatus*). Найбільш докладно цю міфологічну постать описав Іоахим Бельський у «Хроніці польській» (1597): «Ще на моїй пам'яті на селі існував звичай на Білу неділю під час посту топити ідола. Його робили зі снопу конопель або соломи, вбравши його в людський одяг. Усім селом несли його до найближчого озера або ставка, а там, знявши цей одяг, кидали його у воду під жалобні співи: "Ходить смерть коло плоту, шукаймо клопоту". Після цього [учасники процесії] якнайшвидше бігли додому, а якщо хтось падав, це було знаком, що він або вона цього року помре. Цього ідола звали

<sup>497</sup> Potkański K. Wiadomości Długosza... – S. 64.

<sup>498</sup> Ioannis Dlugossii Annales (Lib. 1, s. 178): apud nonnulas Polonorum villas, simulacrum Dzyewanae et Marzyanae in longo ligno extollentibus, et in paludes in Dominica Quadragesimae Laetare proiicientibus et demergentibus, repraesentatur, renovaturque in hunc diem, nec huius consuetudinis vetustissimae effectus usque modo apud Polonos defluxit.

<sup>499</sup> Укр. коров'як. – Прим. перекл.



Мажанна, в чому можна побачити ім'я Марса або один із образів Діванни/Діани»<sup>500</sup>.

Ния/Нія (у рукописі – Нуа) також заслуговує на увагу. Брюкнер виводить це ім'я із \**niti* («гнити») та з назви пекла *nija* (щоправда, не засвідченій у писемних джерелах). 1440 року Якуб Паркошович у своєму трактаті про польський правопис незалежно від Длугоша називає Нію «богом поляків»<sup>501</sup>. Урбаньчик більш слушно вважає корінь *ny-* спорідненим із *nyć* («нити»), поряд із *navь*, відомим у східних слов'ян та болгар (*navь*, *navi*, *navka*) – слово, яким позначають злих духів, котрими стають померлі неприродною смертю<sup>502</sup>. Таким чином, ані повідомлення Длугоша, ані його інтерпретацію образу Нії як аналога Плутона не слід ігнорувати.

Натомість, що стосується Погоди та Живії, можна стверджувати, що історіограф запозичив інформацію про них із Гельмольда через якесь достеменно не відоме джерело-посередник<sup>503</sup>. Існування в Польщі їхнього культу викликає величезні сумніви<sup>504</sup>. Із цього видно, що до часів Длугоша імена богів повністю забулися. Зберігся лише пласт назв міфологічних істот нижчого рівня – злих духів. Таку ж ситуацію ми бачимо і в працях пізніших авторів. Матвій Меховіта (Меховський) та Бельський, ґрунтуючись на власних спостереженнях, додали до цього списку «непогоду, яку називали Похвистом»<sup>505</sup>. Мартин Блажовський у перекладі праці Мартіна Кромера (1611) розвинув тему Лади, про яку він знав «із весільних пісень». Крім того, цей самий автор повідомляє про вітра, якого він називає посвистелем або

<sup>500</sup> *Bielski M. Kronika polska, nowo przez Joachima Bielskiego syna iego wydana.* – Kraków, 1597 (Sanok, 1856); Брюкнер (Brückner A. // *SEJP.* – S. 323) виводив цю форму від Марії (старопольське *Marza*), вважаючи, що цей обряд чеши й поляки запозичили у німців у XIV ст.

<sup>501</sup> *Łoś J. Jakóba syna Parkosza traktat o ortografii polskiej // Materiały i prace Komisji Językoznawczej Akademii Umiejętności w Krakowie.* – Т. 2. – Kraków, 1907. – S. 405.

<sup>502</sup> *Urbańczyk S. Długoszowe bóstwa // SSS.* – Т. 1. – S. 348; недостатньо обґрунтовані висновки запропоновано у: *Rudnicki M. Bóstwo lechickie Nyja // Slavia Occidentalis.* – 1929. – Vol. 8. – S. 454.

<sup>503</sup> *Helmoldi Cronica Slavorum* (1, 52, 84).

<sup>504</sup> *Соболевский А. И. Заметки...* – С. 174 (у цій праці до розгляду додано образ Подаги); неімовірна версія у: *Rudnicki M. Pols. Dagome index i węgryjskie Podaga // Slavia Occidentalis.* – 1928. – Vol. 7. – S. 135–165; *Urbańczyk S. Długoszowe...* – S. 348; *Id. Podaga // SSS.* – Т. 4. – S. 166.

<sup>505</sup> *Bielski M. Kronika polska...* – S. 71.



похвистелем, перед яким «грубі русини, щойно побачать цей вихор, схиляють голови, показуючи свою повагу»<sup>506</sup>. Таким чином, ідеться про світ духів нижчого порядку.

Повернімося, однак, до питання, поставленого на початку розділу. Чи людське суспільство та економічні підстави його функціонування знайшли відображення у слов'янській міфології і, зокрема, у сфері, що стояла вище за духів і демонів?

## 2. Близнюки та образ божества-жінки

Ми маємо знову дати слово витонченому скептикові і, разом із тим, історикові з чи не найточнішою серед польських дослідників інтуїцією. Кароль Потканський писав: «Я б анітрохи не здивувався, якби ми виявили, що слов'янам та полякам були відомі міфологічні істоти, аналогічні ведичним ашвінам. У цьому для мене немає нічого неможливого. Але шлях від такого загального твердження до віднайдення конкретного факту надто довгий і звивистий, щоб намагатися його пройти. Імовірно, подібна спроба виявилася б безрезультатною. Отож, навівши вище кілька наявних у нас свідчень, ми не сподіваємося дізнатися, що саме являли собою Лель і Полель як міфологічні персонажі. Базуючись на цих даних ми можемо ствердити лише те, що Лель цілком може бути не просто пісенним рефреном. Це доводить існування однокореневих до цієї лексеми власних назв»<sup>507</sup>.

Пара *Лель і Полель* уперше з'являється у праці Матвія Меховського (Меховіта) «*Chronica Polonorum*» (1519): «Вони поклоняються Леді, матері Кастора й Поллукса, а також близнюкам, народженим із одного яйця, Кастору й Поллуксу, що дотепер можна почути в найдавніших піснях: "Лада, Лада і Лель, і Лель і Полель". Співаючи це, вони плескають у долоні. Насмілюся твердити, спираючись на живе слово, що Лада уособлює не Марса, а Леду, Лель – Кастора, а Полель – Поллукса»<sup>508</sup>. Полемічну ноту, наявну в цьому твердженні, спрямовано проти Яна Длугоша, який ототожнював

<sup>506</sup> Kromer M. *Kronika polska* [...] Książ XXX [...] / Tłum. M. Błażowski. – Sanok, 1857 (Lib. 3).

<sup>507</sup> Potkański K. *Wiadomości Długosza*... – S. 84.

<sup>508</sup> Maciej z Miechowa. *Chronica Polonorum*: adorabant Ledam matrem Castoris Pollucis [...] cantantes vetustissima carmina: Lada, Lada, Iieli, Iieli, Poleli cum plausu et crepitu manuum, Ladam, Ledam vocantes non Martem [Niederle, SSK, II, 1, 173].



Ладу з Марсом, хоча раніше у «Клейнодах польського лицарства» тлумачив цей образ інакше: «Ім'я Лада походить від назви польської богині, якій поклонялися на Мазовії в місцевості та селищі з такою назвою»<sup>509</sup>.

Брюкнер поклав усі ці побудови на карб уяві ерудитів XVI ст., котрі п'яний вигук *лелі полелі* (від *lelejać się* – «колисати», споріднено з «леліяти»), що в XVII ст. у формі *lelum polelum* значило «рухатися повільно, пішо», сприйняли за добру міфологічну монету. Меховіта він вважав еллінізатором польського Олімпу, поставивши його в один ряд із романізатором місцевих вірувань Длугошем. Однак ця справа не видається настільки простою. Потканський навів приклади власних назв *Лель* і *Лаль*, а також російський пісенний рефрен «Лелий, Лелий, Лелий зеленый и Ладо мое!», перше слово якого може бути близьким за значенням до російського діалектного *лелек* (позначення молодої, здорової, сильної людини)<sup>510</sup>, російське *водить лели* – назва жіночого хороводу, який водять на честь жінки, котра щойно вийшла заміж. Отож, тут мали місце якісь міфологічні конотації, що впродовж віків потонули на дні пияцького келиха. Побутувала якась подвійна назва, друга частина якої була редуплікацією першої. Натомість саме до ерудитських конструкцій слід віднести історію монастиря на Лисці [під Краковом. – Прим. перекл.], що збереглася в романтичному обрамленні (опубліковано в «Pamiętniku Sandomierskim» 1829 року). У цій оповіді, що сягає другої половини XVI ст., йдеться про заснування бенедиктинського кляштору Святої Трійці на місці, де перед тим стояли три ідоли – Лада, Бода і Лелі, – «до яких у перший день травня сходилися люди, щоб помолитися та принести їм жертви»<sup>511</sup>. Брюкнер вважав першоджерелом

<sup>509</sup> Joannis Dlugossii Insignia seu Clenodia // Joannis Dlugossii senioris canonici cracoviensis Opera / Wyd. I. Polkowski, P. Żegota. – Т. 1. – Cracoviae, 1887. – P. 565–566.

<sup>510</sup> Potkański K. Wiadomości Długosza... – S. 82–83; див. також: Stawski F. SEJP. – Т. 4. – S. 138, 142. Сумнівними видаються дані С. Зечевича (*Zečević S. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru.* – Zenica, 1973) про те, що у сербів нібито зберігся міф про Леду, матір Леля; Вуковић М. Т. Народни обичаји, веровања и половице код Срба. – Београд, 1972. – С. 146 (повідомляється про звичай носіння групою молоді через поля та село на Івандень, Петровдень, Дурдевдень або Спасовдень *лілі* або *алалії*, тобто ляльки з кори черешні або берези; метою цього ритуалу було забезпечення доброго врожаю).

<sup>511</sup> Спробу відстоювання автентичності цього переказу див. у Єжи та Елірї Гонсовських: Gąssowski J., Gąssowska E. Łysa Góra we wczesnym średniowieczu. – Wrocław, 1970.



усіх цих повідомлень синодальні статuti, вважаючи, що саме з них Длугош та його наступники брали поживу для своєї міфологічної уяви. Однак між наведеними свідченнями є значні розбіжності. Матеріальні залишки язичницького культу на Лисці (кам'яні вали, якісь ідоли, знищені у XVIII ст., заборона народних гулянь, винесена 1468 року) не дозволяють нам відкинути релігійне значення Лисця для поган. Можна дійти висновку про те, що ім'я Лада в цьому разі справді наведено під впливом знайомства з іншими працями на цю тему, а Бода – помилкове написання слова «бог». Однак ми не знаємо, чи згадка про Лель є наслідком читання Меховіта або іншого джерела, чи відображення якогось реального ритуалу. Отож, слід утриматися від дальших інтерпретацій.

Масштабні та менш значущі питання, пов'язані зі слов'янськими віруваннями, не можна вирішувати шляхом огульного заперечення. 1969 року на півострові Фішерінзель (озеро Толлензее у Мекленбурзі), де, як вважається, містився Радогост, було знайдено дерев'яного ідола. Його висота становить 178 см, зображення являє собою дві постаті, котрі зрослися головами й тулубами. За культурним шаром цей артефакт можна датувати XI–XII ст. Таким чином культ богів-близнюків, щоправда, анонімних, дістав несподіване підтвердження.

Сліди таких вірувань у слов'янському фольклорі є значно менш виразними, ніж у балтійському. Там міф про близнюків, синів сонця, та їхню сестру вкоренився в образах латиських божих дітей *Dieva devi*, литовських божих синів *Dievo suneliai*, що нагадують грецьких «божих хлопчаків» *Dios kouroi*. Вони вважаються дітьми неба, з'являються зранку та на смерканні, чинять добро й рятують людей від біди, сприяють шлюбові та мають якийсь зв'язок із конями та волами. Їх уявляють поряд із жіночою постаттю матері або сестри<sup>512</sup>. Слов'янські відповідники перейшли до астральної сфери – сонце і місяць, їхня сестра Денниця (у Сербії, від *день*) або Зоря. Ці сліди є дуже розмитими.

<sup>512</sup> O'Brien S. Dioscuric Elements in Celtic and Germanic Mythologies // JIES. – 1982. – Vol. 10. – P. 117 п.; див. також: СМР. – С. 217.





### 3. Мокош

Інакшою видається ситуація іще з одним жіночим образом, що виступає поряд із близнюками в кількох інших індоєвропейських міфах. Судячи з усього, він потрапив до сонму богів Володимира у літописній традиції під іменем Мокош<sup>513</sup>.

Для глумачення цієї назви робилися спроби простежити її зв'язок із назвою фінського племені Мокша та злого духа з таким самим іменем. Однак у цьому разі ми, імовірно, маємо справу із запозиченням цього слова фіно-уграми від слов'ян, а не навпаки<sup>514</sup>. Існують також дві інші етимології, які пов'язують назву *Мокош* із давньою Індією. Перша – від *маха* («шляхетний», «багатий»), що, на думку Вацлава Махека<sup>515</sup>, означаючи богиню, котра перебуває в парі з верховним божеством, вела б до первісної праіндоєвропейської міфології. Друга – від *мекша* (але чоловічого роду), що означає «визволення», «смерть», «морок», а також «рослинний сік». Привабливою є й спроба зв'язати цю назву зі слов'янським коренем \**tok-*, присутнім у словах «мочити», «мокрый». У цьому випадку можна виявити сексуальні конотації, на що натякають і інші вказівки<sup>516</sup>. Усі ці свідчення походять зі східнослов'янського ареалу. До них можна додати й сліди цього імені в топонімії: Мокош під Псковом (зафіксовано 1585 року), Мокшани, Мокша, Мокше, Мокшеве Болото, Мокушів<sup>517</sup>. Натомість у топонімії західнослов'янських земель ми знаходимо лише лічені сліди цього кореня, причому їхній зв'язок із аналізованою міфологічною

<sup>513</sup> *Mansikka V. J. Die Religion... – S. 395.*

<sup>514</sup> *Аничков Е. В. Язычество... – С. 275.*

<sup>515</sup> *Machek V. Essai comparatif... – P. 48 n.*

<sup>516</sup> *Niederle L. Život... – S. 123; Brückner A. Mitologia słowiańska... – S. 87–89; Unbegaun B. O. La religion... – P. 404–408; Urbańczyk S. Mokosz // SSS. – T. 3. – S. 278; REW. – T. 2. – S. 148.*

<sup>517</sup> *Filipovic M. Zur Gottheit Mokoš hei den Südslaven // Die Welt der Slaven. – 1961 – Bd. 6. – No. 4. – S. 393–400* (наведено приклади югославської топонимістики: Мокосіца (біля Дубровника), гора Мукоса (там само), подвійна назва гори біля Марлоха, узгір'я Мукос, Мокош, Мокос у Хорватії біля Загреба, Мукос у Македонії; *Мокшин Н. Ф. О теониме Мокошь, гидрониме и этнониме Мокша // Ономастика Поволжья. – Вып. 4. – Саранск, 1976. – С. 325–333; Его же. Этнотонимы Мордва, Мокша и их употребление // Ономастика Поволжья. – Вып. 2. – Горький, 1971. – С. 285 прим.*



назвою сумнівний (Мокошин у Чехії). У північноросійських народних переказах Мокоша/Мокуша – істота з великою головою та довгими руками, яка стриже овець і пряде льон, а «у Великий піст обходить хати й бентежить жінок, які прядуть, наглядає за вівцями й сама стриже їх; для неї вночі біля ножиць залишають шмат вовни»<sup>518</sup>. Усі руські джерела, окрім «Повісті минулих літ», ставлять її в один ряд із вілами, тобто цей образ деградує, потрапляючи з числа богів до соному злих духів. Одна зі згадок натякає на зв'язок зі статевими збоченнями та онанізмом. Слабким слідом існування цього персонажу у чеській міфології є постать, котра начебто з'являється 13 грудня (святої Люції, через що її називають Луца або Луцке), – вона одягнена в біле, тримає в руці прялку або ножиці, лякає дітей, відвідує прядильниць, щоб або похвалити їх, або побити по пальцях дерев'яною ложкою<sup>519</sup>.

Більшість дослідників підкреслюють наявність тісного зв'язку Мокоші з землею, давньоруською «матір'ю сирою землею», шанування якої глибоко закорінено у російській народній культурі. Донедавна цей культ доходив навіть до сповідання у гріхах безпосередньо перед землею, із чим боролася церква, – цей мотив дістав блискучий художній вираз у творчості Достоевського<sup>520</sup>.

Чудову паралель Мокоші ми бачимо в іранських віруваннях. Йдеться про Арадві/Аредві («вологу, сиру»), Суру («осяйну»), Анагіту («пречисту»), котра відповідає за родючість, дітей та овець. Немає сумнівів, що відхилення від загальноіндоєвропейських вірувань, яке полягало у культі матері-землі, спостерігалось не лише серед слов'ян. Уявлення про землю як матір входить до числа найдавніших концептів, однак, як і архаїчний уранічний міф, воно далеко не всюди

<sup>518</sup> Leger L. La mythologie slave. – Paris, 1901. – P. 123 п. Етимологія В. Пізани (Bagagiolo M. Credenze religiose... – P. 104) неймовірна (на його думку ця форма походить із \**mot-koš*, де корінь \**mot-* аналогічний кореню слова «мотати»), а \**koš* – аналогічне російському «кош» – «здобуте» завдяки мотанню.

<sup>519</sup> Machek V. Essai comparatif... – P. 57 (подано за Е. Kovaž (1895)); Mal G. Contributii... – P. 29 (наводиться приклад словенської казки про сильну чарівницю на ім'я Мокоска, колишню язичницьку жрицю, яка загалом ставиться до людей доброзичливо, але забирає дітей, котрі погано поводяться).

<sup>520</sup> Смирнов С. И. Исповедь земле // Богословский вестник. – 1912. – Т. 4. – № 11. – С. 511. У цій праці переказано оповідання, що побутувало серед псковських стригольників XIV–XV ст.: «Человьку землѣ кається, а не попу». Порівняти сповідь Родіона Раскольникова у «Злочині і карі» Федора Достоевського, під час якої він цілує землю.



змогло розвинутися у повноцінне вірування. Воно витіснялося іншими культами, вилучалося з релігійної свідомості. Приклад такого процесу ми бачимо у занепаді образу Геї, засвідченого у Гесіода. Порівняно з небом земля виступає пасивною стороною навіть у телуристичних космогоніях (системах уявлень, які підкреслювали участь землі в творенні й появі світу)<sup>521</sup>. На думку деяких етнографів і релігієзнавців, слідами цих давніх вірувань, що зберігалися особливо довго, є три звичаї: покладання новонародженої дитини на землю, інгумація померлих дітей (протилено до кремації дорослих), покладання на землю хворих та людей при смерті. Такі традиції згадуються у слов'янському фольклорі, однак вони не змогли стати поштовхом для творення нових міфів. Більш перспективною виявилася співзвучність понять родючості ґрунту та вагітності жінки, борозни на полі та жінки – ця аналогія глибоко відчувалася в суспільстві, господарство якого базувалося на землеробстві. Оранка сприймалася як ставевий акт із землею<sup>522</sup>.

Найкрасивішим, кажучи словами Мошинського, зразком цього міфу є переказ, записаний у центральному Поліссі: «Навесні гріх бити землю, бо вона вагітна, випускає з себе плід: росте жито, квіти, трави»<sup>523</sup>. Звідси походять заборони, зазвичай до Благовіщення (25 березня за старим стилем, тобто 7 квітня – за новим), вбивати в землю кілки, копати город, орати землю, навіть пізніше дітям забороняється бити землю палицею й рвати траву. Коли людина падає на землю або спльовує, вона просить вибачення. У цьому можна побачити особливу повагу до сил, що ховаються в землі.

Якщо називання землі матір'ю збереглося передусім у Росії, то святою її називали всюду. Іноді також вживався епітет *багата*. Побожне ставлення до землі виражалося в складанні присяги чи клятви перед нею, цілуванні пригорщі орної землі. Давньоруський текст згадує про людей,

<sup>521</sup> Смирнов С. И. Исповедь земле... – С. 511 (запис XIX ст. із Архангельської губ.: «Е небо отець, е земля мать»).

<sup>522</sup> Церковні автори XV ст. засуджують лежання на землі з імітацією статевого акту («на земль лежаніє какъ на женѣ игралъ»). Див.: Смирнов С. И. Исповедь земле... – С. 525.

<sup>523</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 510.



які «клали на голову шматки дерну»<sup>524</sup>. У фольклорі також трапляється певна кількість свідчень про приношення жертв землі навесні: закопування хліба, яєць, кур, залишків свяченого. Серед магічних практик можна згадати здійснення або імітацію статевого акту на голій землі, котре має допомогти землі запліднитися, катання яєць поверхнею землі, «щоб земля була повною», валяння на землі, «щоб був урожай». Хтонічна природа землі теж заслуговує на увагу. Оскар Кольберг записав у околицях Кракова свідчення, згідно з яким Бог сказав землі: «Родитимеш і пожиратимеш людей, що сама народиш, те і з'їси, бо це твоє. Кожен із нас мусить після смерті повернутися до землі»<sup>525</sup>.

Уся сукупність вірувань, пов'язаних із землею, сягає дуже давніх стадій розвитку землеробства. Ці релігійні переконання не можна вважати спадком виключно праіндоєвропейських племен, котрі мігрували в інші землеробські племена в епоху Неоліту. Чи справді саме цей субстрат вплинув на факт збереження (зокрема у східних слов'ян) уявлень, сформованих довкола родючості землі? Частина дослідників схиляється до цієї думки, вбачаючи у вірі в Мокош сліди культу вищого порядку, ніж звичай, пов'язані з демонологією<sup>526</sup>.

#### 4. Род і рожаниці. Доля й передвісники майбутнього

До сфери третьої функції в організації суспільства може належати ще одне божество зі слов'янського пантеону. У індоєвропейській класифікації його прикладом є римський Квірин, етимологію імені якого (Quirinus) лінгвісти виводять із *\*co-vira, curia*. Він, таким чином, має бути «богом чоловічої

<sup>524</sup> Цитується у: Карский Е. Ф. Белорусы. Язык белорусского народа. – Т. 3: Очерки словесности белорусского племени. – Ч. 1: Народная поэзия. – Варшава, 1916. – І. 33: «Овь же дрънь въскроуць на главъ покладал...». Аналогія до цього білоруського звичаю також зі слов'янського етнографічного матеріалу: *Belényesy M. Le serment sur la terre au Moyen Age et ses tradition postérieures Hungre // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. – Vol. 4. – 1955. – P. 361 n.*

<sup>525</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa... – S. 510 n.*

<sup>526</sup> Останнє дослідження про Мокош: *Иванов В. В., Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования 1982. – М., 1983. – С. 175–197.*



громади»<sup>527</sup>. Назва умбрійського бога Вофйона (Vofionus) містить корінь, подібний до індоєвропейського \**leudho*, англосакського *leod*, праслов. \**ljudie* («люди»). До цього ж ряду належить кельтський Тевтатес (від \**teuta* – «рід», «плем'я»). Бенвеніст і Якобсон вважають, що тут треба додати й східнослов'янського Рода, корінь назви якого ми бачимо у праслов. \**roditi* («народжувати»), *pid*, хоча Брюкнер вважає цього персонажа пов'язаним із ідеєю родючості<sup>528</sup>. Натомість зближення Рода з індійським гнівним богом Рудрою, котрий, разом із тим, дарує життя людям і худобі, є *rud-hira* («криваво-красивим»), видається малоімовірним. Щоправда, ім'я останнього включає в себе й ідею споріднення, присутню в назві «Род». Типологічну й семантичну аналогію до цього образу ми бачимо в осетинській міфологічній істоті Наф.

Рыбаков відвів Родові роль верховного бога слов'ян у епоху, що передувала формуванню Володимирового пантеону. Навіть більше – він приписав йому роль бога-творця, прадавнього колеги християнського Бога з Нового заповіту, Саваофа. Підставою для цього стала екстенсивна інтерпретація «Слова св. Георгія про ідолопоклонство», давньоруського гомілетичного тексту XI–XII ст., збереженого у пізньосередньовічному рукописі. На думку дослідника, у цьому творі ми бачимо своєрідну історію язичництва з переліком за чергою: спершу упирів і берегинь, потім – Рода і рожаниць, далі – Перуна і, нарешті, прийняття християнства<sup>529</sup>. Сумнівно, чи тут справді треба бачити відображення реальних етапів анімізму, натуризму й генотеїзму? Мабуть, цей перелік доцільніше розглядати як перелік різних демонологічних і дійстичних вірувань, котрі співіснували навіть у період «двовір'я», а не своєрідний релігієзнавчий аналіз поганства. Давньоруські джерела свідчать, що Роду та рожаницям, яких згадують поруч із ним (д.-рус. *рожаница*, *рожденица*), приносили в жертву хліб, сир і мед. Коли

<sup>527</sup> Puhvel J. Remus... – P. 154.

<sup>528</sup> Brückner A. Mythologische Thesen... – S. 1 n.; Schmaus A. Zur altslawischen... – S. 219 (на думку автора, ми можемо бачити тут зразок «неофіційного язичництва», пласт, який перебував посередині між вірою у верховних богів та міфологією нижчого рівня).

<sup>529</sup> Рыбаков Б. А. Основные проблемы изучения славянского язычества. – М., 1964.



стригли дітей, волосся також віддавали рожаницям. Жінки варили для цих істот кашу.

Хоча рожаниці належать радше до демонології, а не до сонму богів, їх варто згадати саме в парі з Родом. Тим більше, що церковні тексти кілька разів згадують їх разом<sup>530</sup>. Так називали невидимих істот жіночої статі, котрі начебто вирішували долю людини одразу після її народження. Цікаво, що в сучасному російському, українському, білоруському, західнослов'янському та болгарському фольклорі цієї назви немає. Натомість вона трапляється у хорватів і словенців (словен. *rojénica*, хорв. *roženica*). Цей факт свідчить про давність появи як цього образу, так і слова на його позначення.

У Болгарії вірять, що опівночі до новонародженого приходять три *наречниці*, які вирішують його майбутню долю, залишаючи на чолі дитини невидимий знак<sup>531</sup>. Чекаючи на них, люди намагаються забезпечити їхню прихильність до немовляти, приготувавши частування й гроші. У чехів аналогічний міфологічний персонаж називається *sudička*, у словенців – *sojenica*, у сербів і хорватів – *suženica*. Усі ці форми утворено від праслов'янського \**sođiti*. Щоправда, висловлювалася думка про те, що це – душі померлих жінок, але немає підстав сумніватися в тому, що тут ми бачимо приклад надзвичайно поширеного уявлення про уособлення духів долі у жіночих образах. На те, що це вірування побутувало на ширшій території, ніж тепер, вказують його християнізовані версії. Як приклад можна навести польський переказ про ангелів, котрі визначають майбутню долю дитини в мить її народження, а також про духів, що виконують таку ж функцію.

Поряд із цими наречницями, судичками і рожаницями (майже завжди трьома) існує також уявлення про існування персоніфікованої Долі. Воно поширене передусім серед східних слов'ян, сербів і хорватів. Цією назвою позначають своєрідного духа-хранителя, котрий оберігає майно і навіть бавить дітей. Прихильність Долі забезпечує людині щедрий

<sup>530</sup> *Mansikka V. J.* Die Religion... – S. 307 n.; *Unbegaun B. O.* La religion... – P. 443 (вказується на ймовірний вплив книги Ісайї (64:11): Гад і Мені, звідки могли ходити Род і Рожаниця. Фольклор їх не знає.

<sup>531</sup> *Schneeweis E.* Serbokroatische Volkskunde... – S. 5 (слухне зауваження на грецьке *tritopátōres*, котрі благословляють дітей від імені предків).



врожай або здобич на риболовлі, постійно сприяє їй. Російське прислів'я каже: «Добре тому, чия доля не спить». Ця істота не залишає людину від народження до смерті, син може дістати її у спадок від батька. Зазвичай вона є невидимою, але у незвичайних умовах може дозволити себе побачити у вигляді жінки або чоловіка. Прихильність Доли слід здобувати, пропонуючи їй вечерю. У сербів і хорватів існує образ *sreća* («щастя»), яке примножує майно, приймаючи за це дрібні жертви<sup>532</sup>.

Отож постає питання, чи не є давньоруський Род тотожним Доли? Щастя, доля – терміни, пов'язані з поняттям успіху, що належать до шару загальної лексики слов'янських мов. Так вважав і Брюкнер, на думку якого *род* втілював узагальнене уявлення про добру долю, щастя. Він також звернув увагу на середньоперське (авестійське) слово *rada* («опікун») <sup>533</sup>. Однак це не заперечує можливості персоніфікації цього поняття. На користь такого припущення свідчить давньоруський запис антропологічного міфу: «То не Род сидить у повітрі й кидає на землю груди [тобто каміння. – Прим. перекл.], і з того народжуються діти [...]. Творцем бо всього є Бог, а не Род» <sup>534</sup>.

Схожі функції відіграє також *спор* (поняття «спорий») у значенні «особливий», «той, що швидко росте» присутне майже у всіх слов'янських мовах, порівн. польськ. *sporzyć się, sporo*). У народній культурі *спор* є своєрідним узагальненням поняття успіху, примноження чогось, плідності, прискорення, а в Білорусі навіть як персоніфікований Спор <sup>535</sup>. Ця важлива роль призначення, долі й шансу, властивих людині з народження впродовж усього життя, підтверджує думку про близькість понять Род і Спор та належність передвісниць долі й рожаниць до тієї ж категорії міфологічних істот.

<sup>532</sup> СМР. – С. 274.

<sup>533</sup> Brückner A. Mythologische Thesen... – S. 11.

<sup>534</sup> Mansikka V. J. Die Religion... – S. 306: То ти не родъ, седя на воздусъ, мечеть на землю груди, и въ томъ ражаются дѣти [...] всѣмъ бо есть творецъ Богъ, а не родъ.

<sup>535</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 711.

## Розділ Х

### Культові інституції



Слов'янська культова система базувалася на сукупності почасти міфологізованих вірувань, символів і обрядів, що становили певну цілість. З огляду на брак інформації ми можемо реконструювати їх лише незначною мірою. Ми вже неодноразово торкалися цього питання, розглядаючи образи богів, яким приписували жертвні або магичні функції. Можемо доповнити ці відомості даними фольклору й інших джерел, зокрема результатів археологічних розкопок.

#### 1. Елементи культу

Як і в багатьох інших індоєвропейських релігіях, основу ритуалів слов'янських племен становили домашні обряди й святкові урочистості. Перші з них здійснював голова сім'ї за більшої чи меншої участі жінки, і стосувалися вони сакрального збереження родинного вогнища, хатнього господарства й ниви, а також відзначення народження дитини, укладання шлюбу та поховання померлих<sup>536</sup>. Натомість святкові ритуали не просто мали публічний характер, а й характеризувалися наявністю своєрідної літургії, яка потребувала спеціально підготовлених людей – жерців. Свідчення Ібн Русте показує, якою повагою були оточені ці люди – вони могли змусити вождя принести в жертву чоловіка, жінку або тварину<sup>537</sup>.

<sup>536</sup> Порівн.: *Bystroń J. S. Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka.* – Kraków, 1916; *Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego.* – Lwów, 1921; *Biegeleisen H. Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego.* – Lwów, 1927; *Id. Wesele.* – Lwów, 1928; *Id. U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą.* – Lwów, 1929; *Id. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego.* – Warszawa, 1930.

<sup>537</sup> *Хвольсон Д. А. Известия о хазарах, буртасах, мадьярах, славянах и руссах – Абу-Али-Ахмеда-бен Омара-ибн-Даства, неизвестного доселе арабского писателя начала X века по рукописи Британского музея.* – СПб., 1869. – С. 38;





В обох різновидах ритуалів були наявні обидві складові культу: молитви, жертвоприношення та магичні дії<sup>538</sup>. Зі зрозумілих причин ми найменше знаємо про молитви – у час християнізації вони не записувалися, а забувалися або видозмінювалися під впливом нової релігії. Слово «молитва» є загальнослов'янським (польськ. *modlitwa*, *modły*). Воно походить від праслов. \**molda* зі значенням «заклик», «прохання». Цей корінь є ще однією ниткою, що пов'язує слов'ян із індоєвропейською релігійною культурою: цей місток до найдавнішого спільноіндоєвропейського спадку разом із цим слов'янським реліктом утворює лише хетське дієслово *maltāi* («молитися») і іменник *maldešsar* («молитва»), а також група балтських лексем (лит. *molda* – «молитва»)<sup>539</sup>.

З молитвою (старопольське *modła*) був пов'язаний і ряд інших понять. Цим словом позначався, наприклад, ідол божества. Це засвідчують пізньосередньовічні переклади виразу *idolum* із вульгати: «Nie czyńcie sobie modły rytej ani obrazów» (Leviticus 26:1). Крім того, під ним розуміли місце відправлення культу та власне жертву. Настільки ж широкою сферою значень цього кореня, щоправда з численними суфіксами, відзначається давньоруська мова. З покірною молитвою пов'язувалося принесення дарів надприродним силам, що в старопольській мало назву *obiata* («обітниця», «обіцянка»)<sup>540</sup>.

Існують іще два прадавні корені слів. Перший із них – *жрець* (польськ. *żyrzec*, *żerca*, словацьк. *žiric*, *žrec*), а також *жертва*, споріднені з лит. *girti* («славити») та індійським

Ibn Rosteh // Meyer C. H. Fontes... – P. 94: «У них є лікарі («атікба»), які командують їхніми царями, немовби є їхніми господарями. Вони вимагають від них жертв у вигляді жінок, чоловіків або тварин, за своїм вибором, щоб наблизити їх до їхнього творця. Усе, чого вимагають ці лікарі, неодмінно має бути виконано. Лікар бере людську істоту або тварину, вішає на дощці, поки з неї вийде душа, і каже: «Це жертва для бога». [Порівн. переклад у: Ibn Rosteh. Kitab Al-A'laq An-nafisa // Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny. – T. 2. – Cz. 2 / Wyd. T. Lewicki. – Wrocław, 1977. – S. 41–42.] Відбувався поступовий занепад становища жерців-пророків, див.: Chronicon Montis Sereni // MGH SS. – Bd. 23. – Hannoverae, 1874. – S. 176.

<sup>538</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 237–240.

<sup>539</sup> Brückner A. SEJP. – S. 343; Urbańczyk S. Słownik staropolski. – Wrocław, 1960. – T. 3. – S. 317–322; Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. – М., 1910–1914. – Т. 1. – С. 549; Шанский Н. М. и др. Краткий этимологический словарь русского языка. 2-е изд. – М., 1971. – С. 269; REW. – Bd. 2. – S. 149.

<sup>540</sup> Brückner A. SEJP. – S. 370; Urbańczyk S. Słownik staropolski... – T. 3. – S. 326–332.



*grnāti* («закликати») <sup>541</sup>. Другий – *треба* (польськ. *trzeba*, словенський *treba*, старосл. *треба*) у значенні «жертва», засвідчене, наприклад, у богослужбній книзі («*Capitulare*») з Падерборна 785 року у фразі *idolothita quod trebo dicitur* <sup>542</sup>. Це слово може походити з *\*trebiti* («чистити») або, значно ймовірніше, від *\*treba* («треба», «потрібно», «має бути»), тобто цим словом позначалося виконання обов'язку <sup>543</sup>.

Болгарські старці XIX ст. виражали одне з можливих значень принесення дарів Богові, читаючи над жертвним ягням молитву: «Я приношу тобі жертву, а ти мені – щастя». Однак цей «договірний» характер сакральної дії не виключає іншого – добровільного – дарування Богові належного йому. Передусім ішлося про перші дари землі або тваринництва: перший сніп і перше зібране зерно, перший плід у саду, перше народжене ягня, перший покіс трави. Із цим поєднуються й інші мотиви, як-от бажання здобути прихильність міфічних істот шляхом допомоги їм у набутті сили, що досягалось викиданням жертвних предметів у воду <sup>544</sup>.

Ритуал принесення жертви і, зокрема, тексти молитов, збереглися лише фрагментарно. Серед них слід згадати про закликання надприродної особи – в Україні йшлося про персоніфікований образ долі – словами «Доле, доле моя, суджена й несуджена, приходь до мене вечеряти» <sup>545</sup>. Немає сумнівів, що цей ритуал раніше був значно складнішим і, як і в інших народів, включав у себе обряди очищення, закликання, молитви, спільні бенкети й ворожіння. Кожен із цих елементів було якимось чином засвідчено. Найкраще збереглися болгарські обряди, серед яких прикладом може

<sup>541</sup> Brückner A. SEJP. – S. 669–670; Преображенский А. Этимологический словарь... – С. 230; REW. – Bd. 1. – S. 421, 430; Urbaniczky S. Przeżytek pogaństwa: stpol. 'żyrzec' // Język Polski. – 1948. – R. 28. – S. 68–72.

<sup>542</sup> Цит. за: Brückner A. Wierzenia religijne i stosunki rodzinne // Brückner A., Niederle L., Kadlec K. Początki kultury słowiańskiej (Encyklopedia Polskiej Akademii Umiejętności. – T. IV. – Cz. 2). – Kraków, 1912. – S. 149–187.

<sup>543</sup> Brückner A. SEJP. – S. 579–580; Срезневский И. И. Материалы... – Т. 3. – С. 1019–1021; REW. – Bd. 3. – S. 133.

<sup>544</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 244 n.; див. також загальний огляд: Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // Melanges d'histoire religieuse. – Paris, 1909. – P. 1–130.

<sup>545</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 260; Charpentier J. Slavische Etymologien // ASP. – 1920. – Bd. 37. – S. 46–54 (виводить етимологію слова \*grěxъ («гріх») у слов'янських мовах із ведичного bhreša «помилка (під час принесення жертви)»).



бути наведений Мошинським на основі етнографічних записів XIX ст. опис принесення ягняти в жертву в день св. Георгія: «Згідно з цією традицією, ягня, яке мали зарізати, мусило бути первородним самцем, найпершим із народжених цього року. Іноді також вимагалось, щоб це було ягня, народжене першою вівцею, що вибігла з загороди у святковий день [у цьому разі вибір є справою долі або йдеться про вибір собі ягняти особисто святим. – А. Г.]. Перед тим як ягня буде забито, сплітається вінок із польових трав і квітів та готується воскова свічка. Під час плетіння вінка раніше співали спеціальні обрядові пісні. Дівчата чистять вовну на жертівній тварині та розчісують її дерев'яним гребінцем, після чого вдягають їй на шийку згаданий вище вінок та приліплюють воскову свічку до одного рога. Потім ягня тричі обкаджують димом із кадила – раніше цю дію виконував найстарший чоловік у зарузі [родо-сусідська або сусідська громада села. – А. Г.]. Під час кадиння цей старійшина мав бути вбраний у чистий одяг і повернутися обличчям на схід. Він же й різав ягня. Це робилося ножом біля зовнішньої стіни хати або, в інших місцевостях, всередині хати біля вогнища. В обох випадках голова цього патріарха мала лишатися непокритою. [Кров жертви збиралася й протягом цілого року використовувалася як ліки. У деяких місцевостях цією кров'ю робили знаки на дітях – нею малювали хрестики у них на чолі, носі, підборідді та щоках. Вважалося, що це захистить їх від хвороб та наврочень. Із тих самих міркувань цією кров'ю намащували верхню частину одвірка або дверей на вході до хати. Подекуди частину цієї крові також виливали у річку, щоб забезпечити випадання дощів, або закопували її в землю, щоб вона була родючою й дала добрий врожай. – А. Г.]»<sup>546</sup>

У багатому сербському фольклорі збереглися сліди спогадів про принесення в жертву людей та предметів, що мали їх замінювати (ляльки, стрибки з мосту на щастя мандрівника, купання жінок у річці з примусу місцевої влади, яке мало викликати дощ, принесення в жертву одягу, перекази про принесення в жертву жінки як спосіб урятувати місто). Загальноприйнятим було принесення в жертву тварин. Проти

<sup>546</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 256–257.



цього слов'янського звичаю у середині XII ст. виступав солунський архієпископ Нікетас. Незважаючи на це, він у різних формах зберігався навіть у XIX–XX ст. Поряд із тим існував також звичай приготування спеціального жертвового печива для покійників. Дуже довго тримався звичай приносити закладну жертву під час будівництва нової церкви або хати. Як правило, тут ішлося про плоди нового врожаю, свіже молоко або м'ясо, які приносили зі словами: «Нове новине од нове године, на мене водица, на турчина грозница»<sup>547</sup>.

Виразною є традиція спільного здійснення ритуалу жертвопринесення громадою села або громадами кількох сіл одночасно. Вона існувала у східних та південних слов'ян іще зовсім недавно<sup>548</sup>. Ці ритуали від імені громади здійснювали старійшини або ворожбити, котрі діставали право на шкіру вбитої тварини. Натомість кістки вкидали у воду або спалювали. В останньому випадку той, хто приносив жертву, ворожив на димі, провіщаючи майбутнє й визначаючи, чи було прийнято жертву.

На півночі Росії існувала традиція раз на рік убивати купленого громадою (братчиною) бика. Це робили в першу неділю після св. Петра і Павла (29 червня) або на св. Іллі (20 липня). Після цього його м'ясо спільно з'їдали присутні. Так відзначався початок жнив<sup>549</sup>. На підставі археологічних даних Валентин Седов дійшов висновку про існування такої спільноти, об'єднаної участю в жертвовому ритуалі, у давньому Новгороді. Висловлювалася думка про те, що на попередній стадії існування цього обряду жертвовою твариною міг бути тур – тварина, котра посідала визначне місце в слов'янській міфології<sup>550</sup>. Натомість у західнослов'янському ареалі сліди таких звичаїв збереглися дуже погано. До їх числа можна віднести *божі обряди*, здійснювані за рахунок заможних осіб, котрі бажали таким шляхом здобути прихильність бога, і пов'язані із забезпеченням церковної опіки над бідними<sup>551</sup>.

<sup>547</sup> СМР. – С. 121–128.

<sup>548</sup> *Pavković N. Communauté villageoise comme unité rituelle et religieuse, Slaves des Balkans, XVIII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s. // Papeur Société Jean Bodin. – 1976.*

<sup>549</sup> *Gasparini E. Il matriarcato... – P. 555.*

<sup>550</sup> *Седов В. В. Языческая братчина в древнем Новгороде // КСИИМК. – Вып. 65. – М., 1956. – С. 138–141.*

<sup>551</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 260.*



Немає сумніву, що в минулому такі ритуали були поширені всюди й виконувалися дуже часто. Їхні релікти тривалий час зберігалися у традиційному житті, хоча під впливом церкви та держави вони перейшли до сфери демонології. Консервативність східних і південних слов'ян спричинила той факт, що принесення жертв домовим, водяним та повітряним духам, а також душам померлих було важливим елементом культового життя навіть у XIX–XX ст. У жертву зазвичай приносили тварин або птахів, але часто їх роль виконували предмети-замінники (стрічки, фігурки з тіста або ляльки), подекуди траплялися відгомони архаїчних обрядів, під час яких жертвою виступав бик або навіть кінь<sup>552</sup>. Ми вже бачили, що ці традиції сягають стадії вірувань, спільної для всіх індоєвропейців<sup>553</sup>. Крім того, як було показано вище, в особливих умовах прискореного розвитку полабського язичництва цей базис міг стати ґрунтом для наповнення форми релігійних інституцій доволі багатим міфологічним змістом.

У всіх слов'ян важливу роль в обрядах відіграв танець. Його складові – рух, ритм та спів – збирали людей у звичайному або протиставному хороводі. Іноді жінки й чоловіки брали в них участь окремо. Часто ці обряди відбувалися біля вогнища<sup>554</sup>. Слов'янське «коло» було одним із елементів оздоблення ранньосередньовічної кераміки. Ці ритуали відігравали роль додаткових засобів зміцнення відчуття об'єднаності спільноти навколо комплексу міфологічних сюжетів, про які ми, щоправда, дуже мало знаємо. Колективному танцю протиставлявся індивідуальний екстатичний танок, «вертимое плясание», яке гостро засуджували давньоруські церковні автори у текстах, спрямованих проти волхвів. Особливості цих релігійних практик свідчать, що в цьому разі ми маємо справу з запозиченням елементів тюркського або угро-фінського шаманізму, засвідченим виключно серед східних слов'ян<sup>555</sup>.

<sup>552</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa...* – Т. 2. – Cz. 1. – S. 247–248.

<sup>553</sup> *Mayrhofer-Passler E. Haustieropfer Indoiranien bei den Indoiranien und den anderen indogermanischen Völker* // AO. – 1953. – Bd. 21. – S. 182–195.

<sup>554</sup> Див., напр.: *Zečević S. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru.* – Zenica, 1973.

<sup>555</sup> *Hensel W. Wyobrażenie tańca "kolo" na ceramice wczesnośredniowiecznej // Cultus et cognitio...* – S. 193–194; *Gasparini E. La danza circolare degli Slavi (Kolo)* // *Ricerche Slavistiche.* – 1954. – Vol. 3. – P. 72–89; *Dąbrowska G. Tańce* // SSS. – Т. 6. – S. 18–20.



Заслуга Мошинського полягає також у збиранні свідчень про ритуальний «тиск», погрози язичницькому божеству або навіть святим покровителям і їх зображенням. Залишком дохристиянських вірувань є поширений у Центральному Поволжі звичай биття невидимого домового «чарівним зіллям» з метою змусити його поводитися належно, жити по-божому й піклуватися про худобу<sup>556</sup>.

Залишимо поза нашим оглядом поширений у фольклорі комплекс магічних практик, які раніше належали до колективних обрядів, а тепер частіше відносяться до індивідуальних дій, хоча завжди мають певний соціальний підтекст. Передусім це стосується обрядів ворожіння, котрі в багатьох випадках пов'язані з вірою у надприродних істот.

Тут слід згадати важливий рушійний елемент усіх традиційних вірувань – віру у відьом. Чарівниця або відьма (польськ. *wiedźma*, старопольськ. *wiedma*, тобто «та, яка знає/відає») чаклує та ворожить. Це явище та цей лексичний корінь походять навіть не з праслов'янської, а з праіндоєвропейської мови. Це засвідчує життєздатність віри в таких істот, її давність та автохтонність. Щоправда, у нові часи цей образ було суттєво видозмінено під впливом західноєвропейських уявлень. Праслов'янське слово \**čarь* означало «причарування» або «чари». На думку арабських мандрівників, східнослов'янські землі відзначалися саме поширеністю чаклування. Це можна простежити в повідомленні Абу-Хаміда аль-Гарнаті (середина XII ст.): «Кожні двадцять років у них трапляється випадок, коли якісь старі жінки починають чаклувати. Це викликає заворушення серед простолуду. Вони збирають усіх старих жінок, яких лише знайдуть у своєму краї, і в'язуть їм руки й ноги. У їхній землі тече велика ріка. У її води й вкидають згаданих жінок. Тих, котрі випливають на поверхню, вважають відьмами. Їх спалюють. Тих, котрі тонуть, вважають невинними і відпускають на свободу»<sup>557</sup>. У хроніці Козьми Празького теж висловлюється думка про те, що відьми існують. Він пише про ворожку Любушу, отруйницю Казю і відьму Тетку, котрі вирішили

<sup>556</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 265.

<sup>557</sup> Espéronnier M. L'évolution culturelle des Slaves du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s. suivant les textes arabes médiévaux. Croyances et rites // Cahiers de civilisation médiévale. – 1984. – Vol. 27. – S. 319–327.



поставити князем чехів Пржемисла<sup>558</sup>. Паралель до цього свідчення ми бачимо в хроніці «Chronicon Montis Sereni», де під 1209 роком згадано жінку, яка ворожить на ситі, – це цілком відповідає звичаям, поширеним серед усіх слов'ян<sup>559</sup>.

## 2. Священні місця

Під час викладу попереднього матеріалу ми згадували про ідолів та храми окремих богів. Покоління критиків поширеної картини слов'янського пантеону не надто вірили в існування у цьому ареалі окремих культових місць, зображень богів і верстви жерців. На їхню думку, вартими довіри джерелами засвідчено факт їх присутності лише в окремих місцевостях, населених західними слов'янами, а також у Володимировому Києві. Наявність значного археологічного матеріалу змусила відмовитися від цього погляду, хоча дослідники стійко трималися його центральної тези, висловленої Урбаньчиком: «...боги мешкали в стінах дому або у природі»<sup>560</sup>.

Стіни житла та обгороджене подвір'я, ниву, нічийні землі та водойми, ліси, хмари й гори було заселено відповідними істотами. На їхню честь відправляли ритуали, що полягали у принесенні жертв і промовлянні молитов. Це робилося безпосередньо в оселі або на обійсті, у полі та на роздоріжжях, біля джерел, озер або рік, біля дерев певних порід, що відзначалися віком, біля каменів, скель або на горах. Численні етнографічні матеріали, зібрані в різних місцях слов'янського ареалу, цілковито підтверджують та доповнюють середньовічні тексти.

Культові осередки були настільки ж різноманітні, як і вірування та релігійні потреби, що з них випливали: будинок, подвір'я, природа (адаптована відповідно до сакральних цілей людини)<sup>561</sup>, а також спеціально відгороджені площі або окремі споруди. У болгарів у таких місцях обов'язково мусили бути водойма й дерево, іноді – камінь. Тут ми маємо три

<sup>558</sup> Cosmae Chronica Boemorum (I, 4).

<sup>559</sup> Chronicon Montis Sereni... – S. 176: Habebant autem ducem belliphitonissam quandam, que de fulmine cribro haustam nec defluentem, ut ferebatur. Ducens aquam exercitum precedebat, et hoc signo eis victoriam promittebat.

<sup>560</sup> *Urbańczyk S.* O rekonstrukcje... // *Id.* Dawni Słowianie... – S. 135 [перевидання].

<sup>561</sup> *Бабурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Ленинград, 1983.



елементи сакрального мікрокосму, відомі в порівняльному релігієзнавстві <sup>562</sup>.

Вода з її основним значенням очищення й оздоровлення викликала появу культу, численні сліди якого можна відшукати у результатах археологічних досліджень. Ідеться про предмети, що вкидалися у водойми як жертва (кераміка, кістки тварин, металеві вироби) <sup>563</sup>. Найбільш яскравий опис таких вірувань ми бачимо у Тітмара. Пишучи про гломачів (далемінців), котрі мешкали на землях на північ від Місни, та їхнє священне джерело, що теж мало назву Гломач, він оповідає: «Це джерело перебуває на відстані щонайбільше двох миль від Лаби. Його води впадають до великого болота. За словами місцевих мешканців і очевидців, навколо цього джерела часто відбуваються якісь дива. Якщо на людей чекав мир і врожай, воно обдаровувало довколишню землю житом, вівсом і жолудями та тишило душі сусідів, котрі приходили до його берега. Коли ж надходить суворий час війни, воно кров'ю і попелом дає точний знак про її результати» <sup>564</sup>. Отож, це джерело, назва якого становить епонім назви племені, відзначалося присутністю допоміжних сил та здатністю показувати майбутнє громади. Наприкінці XI ст. чеський князь засуджував «забобони, що зберігалися серед селян – досі ще напів'язичників – до того часу. Ішлося про обряд, що здійснювався у вівторок або середу на Зелені свята: біля джерел забивали жертвну тварину та розсипали сіль і мак для диявола» <sup>565</sup>.

Давньоруське церковне письменство пов'язувало язичницькі пережитки з водою: «Приносять жертви бісам, болотам і джерелам», «більше не називають богом ані тварин, ані сонце

<sup>562</sup> Eliade M. Histoire des croyances... – P. V–VIII.

<sup>563</sup> Rajewski Z. Über den Wasserqueilenkult // I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej. – Wrocław, 1971. – T. 5. – S. 411 n.; *Id.* Święta woda u Słowian – źródła, rzeki, jeziora // SAnt. – 1974. – R. 21. – S. 111–117.

<sup>564</sup> Kronika Thietmara... – S. 6–8; Thietmari Chronicon (I, 3): Glomuzi est fons, non plus ab Albi quam duo miliaria positus, qui unam de se paludem generans, mira, ut incolae pro vero asserunt oculisque approbatum est a multis, sepe operatur. Cum bona pax est indigenis profutura, suumque [haec] terra non mentitur fructum, idem tritico et avena ac glandine refertus, laetos vicinorum ad se crebro confluentium efficit animos. Quando autem seva belli tempestas ingruerit, sanguine et cinere certum futuri exitus indicium premonstrat.

<sup>565</sup> Kosmasa Kronika Czechów... – S. 313; Cosmae Chronica Boemorum (III, 1): Item et supersticiosas institutiones, quas villani, adhuc semipagani, in pentecosten tertia sive quarta feria observabant, offerentes libamina super fontes, mactabant victimas et demonibus immolabant [...] exterminavit.





[...], ані дерева», «о, бідні курчата, яких ріжуть у славу ідолів, а інших топлять у водоймах, а третіх приносять до джерел – моляться й викидають у воду»<sup>566</sup>. Церква боролася зі звичаєм приводити до берега кохану дівчину, пити чашу для бісів й кидати у воду пояс і персні<sup>567</sup>. Про водяних духів скажемо далі окремо.

Священні камені виконували свою міфотворчу функцію самі по собі, як речовина, котра символізувала вічність і силу. Вони виступали не як предмет культу, а як його елемент, вмістилище надприродної сили. Камінь відігравав роль жертовного вівтаря, що можна спостерігати в різних кінцях слов'янського ареалу<sup>568</sup>. Серед прикладів таких каменів згадуємо великий валун біля села Колбель на Свідері (Польща), який не зберігся до нашого часу. В ньому було зроблено кілька заглиблень, у які в перший день Великодня складали залишки свяченої їжі та гроші. Цей обряд називався *joście* (польськ. діал. «ідження») <sup>569</sup>. Такі камені з посудинovidними отворами часто знаходять по всій Європі. Іноді про них складено місцеві легенди. Серед таких – камінь біля костелу Святої Трійці у Стшельні. Якщо камінь хоча б віддалено нагадував людину, йому приписували цілющі властивості і, зокрема, силу подолання жіночого безпліддя, а також вплив на погоду, як спостерігаємо у Білорусі й на Покутті<sup>570</sup>. Поза сумнівом, первісне призначення великого плаского каменя у Мендзигужу-Монастирку над Серетом було пов'язане з язичницьким культом. Поверхня цього валуна має розмір 4,6 × 2,5 метри, його підперто трьома меншими каменями. На ньому видовблено хрест розміром 72 × 80 сантиметрів.

Вважалося, що священними можуть бути такі дерева, як дуб, липа, клен або явір, в'яз, ясень<sup>571</sup>. Їх оберігали,

<sup>566</sup> «Жуть бѣсамъ, и болотомъ, и кладеземъ; уже бо не назовутся богомъ стихія, ни сонце, ни огонь, ни источници, ни дерева; о, убогая курята, яже в жертву идоломъ режются, инии въ водахъ потаплени суть, а инии къ кладеземъ приносяще молятся и въ воду мечуть»; *Ржигла В.* «Слово о полку Игореве» и русское язычество // *Slavia*. – 1933–1934. – Р. 12. – С. 427–428.

<sup>567</sup> *Гальковский Н. М.* Борьба христианства... – Т. 2. – С. 35.

<sup>568</sup> *Nosek S.* Kamienie z misieczkowatymi wgłębieniami // *SSS*. – Т. 2. – С. 359; *Трубешанин Р.* Фраза "Камен ти у сирење" као сведочанство култа камена на подручју Јужног поморавља // *Лесковачки зборник*. – Т. VIII. – 1968. – С. 127.

<sup>569</sup> *Moszyński K.* *Kultura ludowa*... – Т. 2. – Cz. 1. – С. 250.

<sup>570</sup> *Ibid.* – С. 515.

<sup>571</sup> Щодо культу дерев у індоевропейців див., зокрема: *Friedrich P.* *Proto-Indo-European Trees. The Arboreal System of a Prehistoric People*. – Chicago, 1970; *Moszyński K.* *Kultura ludowa*... – Т. 2. – Cz. 1. – С. 516 n.



їм (як і джерелам, що були поблизу) приписували цілющі властивості<sup>572</sup>. У російському й південнослов'янському фольклорі є безліч свідчень про почитання священних лісів і дерев, причому вони згадуються передусім не як предмети культу, а як місце явлення або перебування божественного чи демонічного *sacrum*<sup>573</sup>. Тітмар згадує про вирубку гаю, що мав назву Святий бір (Zutibore), приблизно у 1009 році – місцеві слов'янські племена вважали його священним і недоторканим (сучасний Шкайтбар під Люцем)<sup>574</sup>.

Християнські спостерігачі, як і окремі науковці, виявляли схильність пояснювати ці явища гаданим обожненням самого дерева. У XIII ст. у Фріулії на адресу слов'ян було висловлено обвинувачення в тому, що вони «поклонялися певному дереву й джерелу, яке містилося біля його коренів»<sup>575</sup>. У середині XIX ст. Вук Караджич записав, що окремі дерева називалися *сјеновит* (від *сјен* – «тінь»). Їм приписували силу покарання людини, яка їх зрубає, смертю або тривалою хворобою. Під «тінню» в цьому разі слід розуміти образ душі, а вже відома нам друга частина цієї назви священного дерева (*-вит*) вказує на його міфологізацію<sup>576</sup>. Такі дерева заборонялося вирубувати, порушники ризикували померти або надовго захворіти. Герборд повідомляє, що єпископ Оттон під час своєї місії хотів зрубати «присвячене ідолові горіхове дерево дивовижної краси», що росло в Щецині<sup>577</sup>. Від цього задуму він відмовився на прохання простолюду – місцеве населення цінувало затінок і плоди, даровані деревом, і пообіцяло єпископові перестати почитати цей горіх. Натомість звичайний ліс та дерева слов'яни сприймають у цілком спожи-

<sup>572</sup> Див., напр.: Herbordi Dialogus (II, 32): *quereus ingens et frontosa et fons subter eam amoenissimus*.

<sup>573</sup> Чаїкановић В. Култ дрвета и бильака код старих Срба // Id. Мит и религија... – С. 3 прим.

<sup>574</sup> Thietmari Chronicon (VI, 37): *Predicatione assidua commissos a vana superstitione erroris reduxit lucumque Zutibure dictum, ab accolis ut Deum in omnibus honoratum et ab aevo antiquo numquam violatum, radicitus eruens sancto martiri Romano in eo ecclesiam construxit*.

<sup>575</sup> Leicht P. S. *Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell'Isonzo nel sec. XIV // Studi e materiali di storia delle religioni*. – Vol. I. – 1925. – P. 249–250: *arborem quandam et fontem qui erat radicem arboris uenerabant pro deo*.

<sup>576</sup> Schneeweis E. *Serbokroatische Volkskunde...* – S. 15.

<sup>577</sup> Herbordi Dialogus (III, 22): *arborem nucis mirandae pulchritudinis; a також: Ebonis Vita s. Ottonis (III, 8): arborem nucem pregandam idolo consecratam cum fonte qui subterfluebat*.



вацький спосіб, далекий навіть від обмеженої поваги, яку виявляють інші народи.

Риси культури, ритуали якого виконували під деревами, слід пов'язувати не власне з деревом відповідного виду чи його анімізованим образом, а з сакральною силою, яка нібито в ньому прихована. За словами Костянтина Порфирородного, руси X ст., імовірно, наслідуючи давнішу традицію місцевих племен, перетинаючи Дніпрові пороги, «виходять на острів, що має ім'я св. Георгія [Хортиця], на якому, оскільки там стоїть величезний дуб, приносять жертви у вигляді живих птахів. Довкола вони встромляють у землю стріли, інші – викладають хліб або м'ясо, чи те, що мають із собою, відповідно до своїх звичаїв»<sup>578</sup>. Дуб віком близько 2 тис. років на цьому острові ріс до 1876 року – саме в цьому місці свого часу відбувалися ради запорозьких козаків. У найстаріших церковних статутах, як-от в «Уставі Володимира», визначалося: кожен, хто «молиться під овином, або у роценії (у житі), або біля води» підлягав церковному суду<sup>579</sup>. Факти принесення в жертву півнів, курей або їжі засвідчено й в інших текстах. Важливим елементом є стріли, які встромляли в землю навколо дерева – жертва у формі зброї мала місце також під час клятви, її також приносили до ніг ідола Перуна<sup>580</sup>. Слід визнати слушність думки Дмитрія Оболенського, який зіставляв цей обряд зі звичаєм ворожіння на списках у полабських слов'ян на Балтиці<sup>581</sup>. Повага до дуба зберігалася як у східних, так і у південних і західних слов'ян<sup>582</sup>.

Навіть у XIX ст. у Воронежській губернії пара, котра щойно уклала шлюб, ішла до старого дуба, тричі обходила його й приносила жертву. Усі слов'яни вважали, що дуб пов'язаний із образом громовержця, який нібито найчастіше

<sup>578</sup> Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio / Ed. G. Moravcsik (на базі англійського перекладу Р. Дженкінса). – Vol. 1. – Budapest, 1949. – P. 60–61; Vol. 2. – London, 1962. – P. 54–56 (D. Obolensky) [порівн. переклад у: Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka. Z. 2: Pisarze z V–X wieku / Wyd. A. Brzóstkowska, W. Swoboda. – Wrocław–Warszawa–Kraków, 1989. – S. 303]; про значення Дніпра: Kowalenko W. Dniepr // SSS. – Т. 1. – S. 349; Kuryłowicz J. Dnieprowe progi // SSS. – Т. 1. – S. 349–350.

<sup>579</sup> Mansikka V. J. Die Religion... – S. 244.

<sup>580</sup> ПВЛ. – С. 48 (запис за 986 рік); Mansikka V. J. Die Religion... – S. 29–38.

<sup>581</sup> Obolensky D. // Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio... – Vol. 2. – P. 54–56; порівн. Thietmari Chronicon (VI, 25).

<sup>582</sup> Ивакин Г. Священный дуб языческих славян // СЭ. – 1979. – № 2. – С. 106–115; Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 527–529.



бив саме в дерева цього виду. Натомість липі, яку блискавки начебто оминали, приписували цілющі властивості. Це описано у словенському переказі 1629–1630 рр. про почесні, цілування дерева та жертви<sup>583</sup>. У процесі християнізації з липою було зв'язано культ Богоматері<sup>584</sup>. Фіно-угорські народи та частина слов'янського населення північно-східної Русі віддавали почесні березі. У XVII ст. у Великому Новгороді до берез приходили жінки, приносячи їжу, танцюючи й співаючи. Є свідчення, що схожі жертви приносили також біля ялівця. Це було пов'язано з культом померлих та приписуванням ялівцю у народній культурі апотропаїчних рис<sup>585</sup>. Численний балтійський матеріал дав змогу зробити спробу систематизації подібних уявлень: з окремими деревами було зв'язано певні культу, так, дуб поєднувався з віруванням у Перденнаса. Пошануванням оточували також ліщину. У Сербії її вважали *божим куцем*. Особливо це стосувалося її молодих гілок, які використовували в обряді, що мав оберігати поле від граду, їх втикали в землю, щоб забезпечити врожай жита, ними били дітей, щоб вони росли – подібні традиції існували також у германців і в Спарті. З ліщини видобували «живий вогонь». Вона слугувала захистом від блискавки, прутья з ліщини встромляли в снопи збіжжя на полі. У германській міфології цю рослину пов'язували з богом грому, у Сербії – з його наступником, св. Іллею. У Боснії був поширений звичай сповіди перед ліщиною у тяжких гріхах<sup>586</sup>. Волоський горіх (*Juglans regia*) відігравав роль дерева підземного світу, відьом і злих духів<sup>587</sup>. Особливі риси приписували також грабові й тису<sup>588</sup>.

Остаточну культову цінність дерева визначало обгородження навколо нього сакрального простору. Це простежується в різноманітних свідченнях про «священні гаї», а також

<sup>583</sup> СМР. – С. 195–196. Липу (*Tilia*) у Боснії і Герцеговині оберігають, її вирубка вважається гріхом, раніше липа у цій місцевості була об'єктом культу з принесенням жертв і молитвами, наголошувалося також на наявності в неї цілющих властивостей, зокрема у лікуванні сухот.

<sup>584</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa...* – Т. 2. – Cz. 1. – S. 529–530.

<sup>585</sup> *Ibid.* – S. 308, 530.

<sup>586</sup> СМР. – С. 193–194; *Чайкановић В. Култ дрвета...*

<sup>587</sup> СМР. – С. 227.

<sup>588</sup> Там само. – С. 282–283; С. 92; від упира й вовкулака оберігав чарівний глід (СМР. – С. 88); кизил міг уберегти від злого погляду (СМР. – С. 110); загальний огляд у: *Bulat P. Pogled u slovensku botaničku mitologiju* (Etnološka Biblioteka, 18). – Zagreb, 1932. – S. 3 n.



підтверджується наявністю в польській мові слова *gaić* («озеленювати», «заліснювати»), утвореного від праслов. \**gajiti* («обгороджувати»). Священні гаї або бори належать до спільноіндоєвропейського спадку. Обширні ділянки лісу, яким віддавали пошесті, пов'язувалися з релігійними практиками великих спільнот, маленькі – з родинними ритуалами<sup>589</sup>. Увагу на ці факти було звернено зовсім недавно. Ці дані потребують доповнення, у нинішньому вигляді їх замало для визначення особливих рис слов'янських культових місць. Можна дійти висновку, що вони пов'язувалися з багатосотлітнім досвідом життя численних інших народів і полягали у відокремленні *sacrum* від зовнішнього світу у спеціальному колі, організація їх у просторі мала відповідати космогонічним уявленням, згідно з якими пагорби, вогнище, стовп тощо мали символічне значення<sup>590</sup>.

Що стосується зрубаного дерева, ми маємо справу з амбівалентністю, що передається словом «деревина»<sup>591</sup>. Твердість, жорсткість, глухість звуку, що народжувався за допомогою деревини, сприяли формуванню в усіх слов'янських мовах метафор на кшталт приказки «глухий як пень» (про глухого, Польща), «він дерево деревом» (про дурного, східнослов'янські мови) тощо. У той самий час дерев'яне поліно (у Сербії – з дуба або бука) могло антропоморфізуватися в культових цілях<sup>592</sup>. У балканських країнах Різдво називають *Badnjak*/Бадња́к (від *badnjak* – «виріб із дерева»). Це – одне або три поліно з дерева, зрубаного на світанку, що спалюють вдосвіта на Різдво. В одній із пісень згадується, що під час цього обряду треба молитися «за старога – за Бадњака, за младаго – за Божића», тобто за Христа. Схожий обряд відомий також у германських та романських народів. У Сербії також трапляються дерев'яні конструкції з трьох частин (Бадња́к, Бадња́чица і Ди́жете, ці назви іноді християнізуються – св. Йосип, Діва Марія та Ісус)<sup>593</sup>. Відсутність цього явища

<sup>589</sup> Ozols J. Zur Frage der heiligen Wälder im östlichen Ostseegebiet // Zeitschrift für Ostforschung. – 1977. – Bd. 26. – S. 671–681.

<sup>590</sup> Порівн. з вищезгаданим балканським записом (СМР. – С. 133–135).

<sup>591</sup> Bulat P. Pogled... – S. 615 n.

<sup>592</sup> СМР. – С. 230–231: прислів'я «Iz svakog panja ne može se svetac istesati».

<sup>593</sup> Bulat P. Pogled... – S. 624–625; етимологія сумнівна, можливе також походження від \*bjděti («сторозжити»); СМР. – С. 13–15; Чаїкановић В. Култ дрвета... – С. 7 прим.



в інших слов'янських країнах дає підстави вважати його запозиченим у середземноморського субстрату (можливо навіть доіндоевропейського, оскільки аналогічний звичай існує у Грузії).

Культові місця у південнослов'янському ареалі обмежувалися гаями – відкриті у 1946–1947 рр. залишки кам'яного храму у Птуї (Хорватія) було віднесено до римських часів<sup>594</sup>. Щодо західних та східних слов'ян – також існує певна кількість надійних археологічних матеріалів та археографічних джерел, де гаї згадуються саме як храми<sup>595</sup>. Отож розпочнімо розгляд будови сакрального простору у слов'янській релігійній системі, поки що залишаючи поза увагою зв'язок цього поняття із іншими місцями – полем або двором.

На першому місці серед літературних свідчень стоять повідомлення про полабських слов'ян. Ось одне з них: «Сталося якомсь, що дорогою [у цьому місці Гельмольд описує події 8 січня 1156 року під Старгардом Мекленбурзьким у Вагрії. – А. Г.] ми дісталися єдиного в цій місцині гаю – місцевість там загалом рівнинна. Серед дуже старих дерев ми побачили дуби, присвячені богам цієї землі Прове [інше прочитання – Проне. – А. Г.]. Навколо них був майданчик, обнесений щільним дерев'яним парканом із двома брамами. Поряд із богами дому, тобто пенатами, віра в яких була надзвичайно поширена тут, згадане місце було священним для всієї країни, тут був жрець, відзначалися свята і здійснювалися різні жертвні обряди. Саме тут щопонеділка жителі цієї землі збиралися разом із князем та жерцем, щоб чинити суд. Вхід до загороди було заборонено усім, окрім жерця, тих, хто збирався принести жертву, а також людей, яким загрожувала смерть. Останнім ніколи не відмовляли у прихистку. Слов'яни ставляться до своїх святинь із такою повагою, що не дозволяють собі забруднити їх навіть кров'ю ворога»<sup>596</sup>. Очевидний у цьому повідомленні сакральний

<sup>594</sup> Korošec J. Slovansko svetišče na Ptujskem gradu. – Ljubljana, 1948; Hilczerówna Z. (współaut.). Ptuj // SSS. – T. 4. – S. 418.

<sup>595</sup> Leciejewicz L. Świątynie pogańskie // SSS. – T. 5. – S. 579–580; Herrmann J. Edifices et objets sculptés à destination culturelle chez les tribus slaves du Nord-Ouest entre le VII<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> s. // Slavica Gandensia. – 1980/1981. – Vol. 7/8. – P. 41–68.

<sup>596</sup> Helmolda Kronika Słowian. – S. 331; Helmoldi Crónica Slavorum (I, 84): Accidit autem, ut in transitu veniremus in nemus, quod unicum est in terra illa. Tota enim in planiciem sternitur. Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus,



характер дворища, як бачимо, поєднується з його суспільно-правовою і навіть політичною роллю.

У історично-географічній компіляції Аль-Масуді багато уваги приділено опису культових місць усіх відомих йому земель, у тому числі й населених слов'янами. Схема, за якою він будував свій твір, передбачала почерговий опис трьох святинь у землі кожного з народів, про які йшла мова (римляни, греки й слов'яни). Відповідно до неї він подає фантастичне свідчення про три храми, кожен із яких був розташований на якійсь горі й оздоблений коштовним камінням. У першому з них, імовірно солярному, мав перебувати оракул. У другому, на Чорній горі, нібито мешкав велетень-старець, голос якого мав силу оживляти мертвих, символом цієї святини був крук. У третьому, розташованому на морському мисі, мав зберігатися ідол із берилів, рубінів, агатів та гірського кришталю з золотою головою, а перед ним іще один образ – дівчини, що приносила жертви<sup>597</sup>.

Сліди культових центрів ширшого значення, які мали схожий вигляд і елементи, було також виявлено в кількох місцях у Польщі. Помітність певних пунктів ландшафту порівняно з іншими вселяла віру в їхню надзвичайну роль у зв'язку між землею й небом. Так, зокрема, «лісі гори» сприймалися як особливо сприятливі для вияву надприродних сил місця<sup>598</sup>.

Залишки культових споруд на горі Слежа (*Sleza*, в Судетах), у яких можна помітити кельтські риси, імовірно, датуються

quae dicatae fuerant deo terrae illius Proven, quas ambiabat atrium et sepes accuratior lignis constructa, continens duas portas. Preter penates enim et ydola, quibus singula oppida redundabant, locus ille sanctimonium fuit universae terrae, cui flamen et feriationes et sacrificiorum varii ritus deputati fuerant. Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et fame convenire solebant propter iudicia. Ingressus atrii omnibus inhibitus nisi sacerdoti tantum et sacrificare volentibus, vel quos mortis urgebat periculum, his enim minime negabatur asilum. Tantam enim sacris suis Slavi exhibent reverentiam, ut ambitum fani nec in hostibus sanguine pol lui sinant. Iuraciones difficillime admittunt, nam iurare apud Slavos quasi periurare est ob vindicem deorum iram.

<sup>597</sup> *Al Mas'ūdī*. Murūg addahab (IV, 58–60) // Meyer C. H. Fontes... – S. 96–97; свідчення про існування різних форм ідолів: Helmoldi Cronica Slavorum (I, 84): Est autem Slavis multiplex ydolatriae modus, non enim omnes in eandem superstitionis consuetudinem consentiunt. Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis, veluti Plunense ydolum, cui nomen Podaga, alii silvas vel lucos inhabitant, ut est Prove deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae.

<sup>598</sup> *Maringer J.* Der Berg in Kunst und Kultur vor- und frühgeschichtlichen Zeit // Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte. – 1980. – Bd. 32. – S. 255–258.



останніми століттями перед н. е.<sup>599</sup> Цей пагорб разом із двома сусідніми зберігав роль культового центру у Ранньому Середньовіччі, коли цю територію населяли слов'яни. За твердженням Тітмара, «ця гора завдяки своєму розмірові і вигляду користувалася повагою всіх довколишніх жителів, оскільки в цих землях було поширене прокляте язичництво»<sup>600</sup>. Інший аналогічний релігійний осередок – гора Хелмо на межі Сераджчини й Краківщини – її вершину оточено кам'яним валом. Усередині цього валу немає культурного шару, але у підніжжя гори знайдено рештки поселення IX–XI ст. Можна також згадати пагорб Гура Гродова в Тумліні на північ від Кельце – тут також немає слідів оселі на самій горі, її вершину оточено кам'яним валом IX–X ст.<sup>601</sup> Таке ж значення має місцевість Валеница на північному краї Силезьких Бескидів, на одному з пагорбів якої зберігся кам'яний вал шириною близько 10 метрів і висотою 2 метри, оточений ровом глибиною у 2 метри, всередині якого розташований майданчик розміром 60×70 метрів без слідів забудови<sup>602</sup>.

Найпомітнішим об'єктом такого типу є гора Лисець, пізніше – Свенти Кшиж («Святий хрест»), на якій зведено вал із каменів IX–X ст. довжиною близько 1,3 км. На початку XII ст. тут було засновано абатство бенедиктинців, яким лише 1648 року вдалося побороти звичай навколишнього населення збиратися на сусідній горі Гура Вітославська. Під час будівництва нового костела наприкінці XVIII ст. тут був знайдений і знищений «ідол язичницького божества, вкритий сажею»<sup>603</sup>.

<sup>599</sup> *Cehak-Hotubowiczowa H.* Kamienne kręgi kultowe na Raduni i Ślęży // *Archeologia Polski.* – 1959. – R. 3. – Z. 1. – S. 51–100; *Id.* Odkrycia związane z kultem pogańskim na Śląsku we wczesnym średniowieczu // *Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej.* – Wrocław, 1970. – T. 5. – S. 393–409 (знахідки приписано гальштатській культурі).

<sup>600</sup> *Kronika Thietmara...* – S. 554; *Thietmari Chronicon* (VII, 51): Et hic [mons] ob qualitate suam et quantitate, cum execranda gentilitas ibi veneraretur, ab incolis omnibus nimis honorabatur.

<sup>601</sup> *Kuczyński J., Pyzik Z.* Ośrodek kultu pogańskiego na Górze Grodowej w Tumlinie, pow. Kielce // *Religia pogańskich Słowian...* – S. 61–67.

<sup>602</sup> *Szydłowski J.* Domniemany krag kultowy w Wapiennicy, pow. Bielsko // *Acta Archaeologica Carpathica.* – 1968. – T. 10. – S. 133–139.

<sup>603</sup> *Gąssowski J., Gąssowska E.* Łysa Góra... Було здійснено аналіз астрономічної орієнтації згаданих тут об'єктів (Сленза, Лисець, Тумлін). Це дало підстави висунути припущення про їхнє ранне (ще кельтське) походження, що не виключає





Іноді місцеві перекази дістають підтвердження у наукових працях. Прикладом цього є пагорб Ровокул (*Rowokół*) біля східного берега озера Гардно під Смолдзіном. На ньому відкрито залишки кільцевих валів IX–X ст. У центрі укріплення знайдено обвуглені рештки тварин<sup>604</sup>. Найімовірніше, на рівнинних землях основними елементами таких культових місць також були огорожа, ідол і жертвне вогнище або вогнища. Рештки такого комплексу овальної форми зі слідами багатьох виявлено у Тшебятові (*Trzebiatów*) на Помор'ї – навіть назва цієї місцевості наводить на думку про відправлення тут жертвних обрядів. Визначено астрономічну орієнтацію елементів (камені, залишки вогнищ) як цього культового центру, так і деяких згаданих вище. У Тшебятові їх було спрямовано на точки сходу сонця 21 березня, 23 червня і 23 вересня<sup>605</sup>. Такі ж сліди відкрито у Воліні<sup>606</sup>. Варто також згадати розкопки у Плоцьку – тут у культурному шарі, що належить до IX–X ст., було знайдено залишки кам'яної загорожі овальної форми, усередині якої містилося чимало кісток тварин і глиняних виробів, а поряд із нею – сліди восьмикутного стовпа і чотирьох багать, розміщених півколом<sup>607</sup>.

Цікавим культурним і мовним реліктом, пов'язаним із цією темою, є записане у XVII–XVIII ст. слово *staur* з вимерлої приблизно тоді ж мови полабських древлян. Ця форма походила з праслов'янського *\*stolpъ*, *\*stolbъ* і мала значення «вівтар». Цей вираз належить до найдавнішого шару християнської культової лексики західнослов'янських мов, що сформувався під час місії єпископства до Вендену. Полаби були єдиною слов'янською групою племен, що використовувала для позначення вівтаря питоме слово, пов'язане

ix використання слов'янами у язичницький період: *Kotlarczyk J. Astronomiczna orientacja niektórych starożytnych obiektów kulturowych na terenie Polski // Sprawozdania PAN, Oddział Krakowski. – 1974. – S. 397 n.*

<sup>604</sup> *Śląski K. Rowokół // SSS. – T. 4. – S. 560; Filipowiak W. Słowiańskie miejsca kultowe Pomorza Zachodniego w świetle badań archeologiczno-toponomastycznych // Przegląd Zachodniopomorski. – 1967. – R. 11. – Nr. 5. – S. 5–16.*

<sup>605</sup> *Filipowiak W. Słowiańskie miejsca kultowe z Trzebiatowa, pow. Gryfice // Materiały Zachodniopomorskie. – 1957. – T. 3. – S. 75–97; Tyszkiewicz J. O schyłkowym pogaństwie na ziemiach polskich. – Kwartalnik Historyczny. – 1966. – R. 73. – S. 549–562.*

<sup>606</sup> *Filipowiak W. Der Götzentempel von Wolin: Kult und Magie // Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte. Bd. 2. – Berlin, 1982. – S. 109–123.*

<sup>607</sup> *Szafrański W. Płock... – S. 190–192.*



з давнім язичницьким ритуалом принесення жертв біля «стовпа»<sup>608</sup>.

Будівлі релігійного призначення усередині загорожі культового місця археологічними даними засвідчуються рідше та гірше. Протягом останніх десятиліть було зроблено ряд відкриттів, що спочатку викликали сумніви і дискусії. Судячи з отриманих даних, уже у VIII–IX ст. мали місце перші спроби замикання *sacrum* у спеціально зведених дерев'яних спорудах. Серед найбільш імовірних знахідок такого типу можна назвати фундамент прямокутної будівлі, ідентифікованої як храм, на відділеному ровом місці біля городища VII–VIII ст. поблизу Фельдберга під Нойштерліцем<sup>609</sup>. Тут також можна згадати вали культового призначення у Бродовіні на півострові Парштайнер Зеє поблизу Еберсвальде і в селищі Саарінген поблизу Бранденбурга<sup>610</sup>.

Поряд із цим, перевірка результатів досліджень 1925 року, здійснених Карлом Шухгардтом, не підтвердила гіпотези про датування кам'яних фундаментів у Арконі дохристиянськими часами<sup>611</sup>. Аналогічні припущення щодо залишків дороманських будинків у Гнезні та Празі також виявилися хибними. Це не дивує, оскільки з писемних джерел нам відомий запал, із яким місіонери знищували все, що було пов'язане з ідолопоклонством<sup>612</sup>. Однак цитовані вище описи Радогощі (Тітмар, VI), Щецина (Герборд, II, 32), Аркони (Саксон Граматик, XIV, 39, 2-3) і Хоцкова (Ебон, III, 9) свідчать, що будівництво масштабних сакральних споруд на Полаб'ї та Помор'ї мало місце лише у період зрілого язичництва

<sup>608</sup> *Trubetzkoy N. S. Polabisch Staup (Hennig B1) "Altar" // ZSPhil. – 1925. – Bd. 1. – S. 152–155; Olesch R. Die christliche Terminologie...*

<sup>609</sup> *Herrmann J. Feldberg, Rethra und das Problem der wilzischen Höhenburgen // SAnt. – 1969. – R. 16. – S. 33–69.*

<sup>610</sup> *Herrmann J. Einige Bemerkungen zu Tempelstätten und Kultbildern im nordwestslawischen Gebiet // Archeologia Polaki. – 1971. – R. 16. – S. 525–540.*

<sup>611</sup> *Schuchhardt C. Arkona, Rethra, Vineta. Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen. – Berlin, 1926; Palm T. Wendische Kultstätten... – S. 158; Ellis L. Reinterpretations of the West Slavic Cult Site in Arkona // JIES. – 1978. – Vol. 6. – P. 1–16; Herrmann J. Zu den kulturgeschichtlichen Wurzeln und zur historischen Rolle der nordwestslawischer Tempel des frühen Mittelalters // Slovenská archeologia. – 1978. – R. 26. – Sešit 1. – S. 19–28.*

<sup>612</sup> *Jankuhn H. Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze im Mittel- und Nordeuropa // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. – Bd. III. No. 74. – Göttingen, 1970 (подано огляд германських культових місць); Olsen O. Vorgeschichtliche Heiligtümer in Nordeuropa // Ibid. – S. 259–278 (негативна оцінка спроби реконструкції храму в Уппсалі).*



як державної релігії, тобто в XI–XII ст. – у цей спосіб місцеві слов'яни реагували на тиск та виклики християнства.

Інші слов'янські державні утворення швидко християнізувалися, внаслідок чого поганські святини знищувалися. Опис таких процесів ми бачимо у творі «Пам'ять і похвала [...] князю Володимиру», написаному наприкінці XI ст.: [князь Володимир] «[...] и требища бѣсовскаа потреби, и храмы идольския разроуши»<sup>613</sup>. Друга давньоруська назва культових місць – *капище* (від *коп-*, *копоть*, тобто «кіптява») – почорніле від диму жертвних вогнищ приміщення або коло зі стовпів<sup>614</sup>. Однак імовірнішою видається версія про запозичення цього слова з церковнослов'янської (давньоболгарської), оскільки праболгарське \**кар* мало значення «образ», «постать» (порівн. угор. *kép* – «образ»), тобто йшлося про місце з зображеннями богів, яким поклонялися<sup>615</sup>. Від слов'ян це слово перейшло до давньої Іллірії. Це підтверджується існуванням топонімів Капиште (Кариште) на півострові Ластово (Хорватія) та Капиштец (Капиштец) біля Скоп'є (Македонія). У першій згадці останнього (у формі *Капештьцьъ*, 1300 рік) вказувалося, що в цій місцевості донедавна віддавали почесні джерелам. Над одним із них ріс в'яз, вода другого допомагала від хвороб очей і висипів, третє лікувало від малярії, четверте – від жіночих хвороб. У цьому місці палили свічки, вкидали монети, прив'язували знаки<sup>616</sup>. Численні знахідки археологів допомагають доповнити й інтерпретувати відомості, здобуті з писемних джерел та доволі бідного в цьому плані фольклорного матеріалу<sup>617</sup>.

<sup>613</sup> Die Werke des Metropoliten Ilarion / Hrsg. v. L. Müller // Forum Slavicum. – Bd. 37. – München, 1971. – S. 22–60. [Звірено за вид.: Память и похвала князю Владимиру и его житие. По сп. 1494 г. / Изд. И. Срезневский // Записки Императорской академии наук по историко-филологическому отделению. – Т. 1. – № 6. – С. 4. – Прим. перекл.]

<sup>614</sup> Гальковский Н. М. Борьба христианства... – Т. 2. – С. 34; Срезневский И. Материалы... – Т. 1. – С. 1192–1193.

<sup>615</sup> REW. – Bd. 2. – S. 522.

<sup>616</sup> Филиповић М. Капиште // Историйски часопис. – Кн. 3. – Београд, 1952. – С. 265 прим.

<sup>617</sup> Рыбаков Б. А. Язычество.; Sedov V. V. Pagan Sanctuaries and Idols of the Eastern Slavs // Slavica Gandensia. – 1980–1981. – Vol. 7–8. – P. 69–85; див. також: Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // СЭ. – 1947. – № 2. – С. 67–94 (тексти, археологічні матеріали, пережитки у народному мистецтві: будівлі, ідоли, дерево життя); Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Труды Государственно-го исторического музея. – Т. 1. – М., 1926. – С. 7–36 (два герої, парні боги тощо).



Залишки кількох язичницьких святинь було знайдено й на Русі. Під час розкопок 1908 року виявлено капище прямокутної форми з заокругленими кутами й виступами, зорієнтованими відповідно до сторін світу. Воно мало розміри 4 × 5 метри і було викладене зі старанно обтесаного каменю. Його центральну частину було заповнено попелом, залишками вугілля, кістками тварин і кераміки. На південному боці споруди був слід від вогнища. Ця знахідка розташовувалася в центрі невеличкого городища, датованого VIII–X ст. Висловлювалися сумніви щодо її сакрального призначення<sup>618</sup>.

Атрибутування ще одного відомого культового центру – на Перині біля Великого Новгороду – є більш обґрунтованим. Це капище було досліджено відповідно до сучасних методологічних вимог. Про нього ми вже згадували, аналізуючи культ Перуна<sup>619</sup>. Під час розкопок 1948–1949 рр. на місці старовинного міста Вщиж на Десні (Чернігівщина, нині – Брянська обл.) у центрі нежитлового городища було знайдено вал із довгою спорудою вздовж нього (приблизно 60 × 6 метрів). Перед цією будівлею виявлено сліди десяти стовпів. На думку Бориса Рибаківа, це були ідоли, котрі оточували ідол верховного божества, а довгий будинок мав служити місцем зібрань та бенкетів<sup>620</sup>. Це городище приписують носіям юхновської культури. У Пскові серед решток городища VIII–X ст. поряд із печами для виплавляння заліза було виявлено дві групи об'єктів, атрибутованих як овальні вівтарі. Їхній розмір становив 1 × 1,5 метра. Поряд із цими вівтарями було розсипано численні рештки тварин, у тому числі коня. Поблизу одного з вогнищ стояв великий дерев'яний стовп. Серед менш масштабних знахідок не можна не згадати п'ять невеликих городищ на Смоленщині, розташованих у болотяній місцевості – дослідники вважають їх культовими центрами VIII–X ст.<sup>621</sup>

<sup>618</sup> Каргер М. К. Древний Киев: Очерки по истории материальной культуры древнерусского города. – Т. 1. – М., 1958. – С. 110; Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. – К., 1982. – С. 38 прим.

<sup>619</sup> Миронова В. Г. Языческое жертвоприношение в Новгороде // СА. – 1967. – № 1. – С. 215–227 (про ритуальне поховання коня XI–XII ст.).

<sup>620</sup> Рыбаков Б. А. Язычество...

<sup>621</sup> Седов В. В. Языческие святилища смоленских кривичей // КСИА. – Вып. 87. – М., 1962. – С. 57–64.



Таке ж локальне значення імовірно мав добре вивчений культовий центр, що лежав над річкою Гнилоп'ять у семи кілометрах на південний захід від Житомира. Він мав форму неправильного чотирикутника розміром 14,2 × 11 метрів. У центрі його майданчика стояв великий дерев'яний стовп, довкола якого розташовувалися менші стовпи. Пригадаймо опис сакральних місць русів: «Тут було встановлено високий дерев'яний стовп із зображенням обличчя, встромлений у землю. Довкола нього – невеликі ідоли, а далі – високі дерев'яні стовпи, вкопані в землю»<sup>622</sup>. У центральній частині святини містилося велике постійно використовуване вогнище, вимощене каменями та кістками тварин, швидше за все, бика, а також численними фрагментами кераміки. Інше вогнище, круглої форми, вимощене глиною, було безпосередньо під центральним стовпом. Із західного боку лежали пласкі камені, імовірно, для принесення жертв. Поряд із ними серед пташиних кісток було знайдено одну невелику кременеву стрілу. Вхід було розташовано з південного боку. Ним служив отвір між двома стовпами, які, можливо, мали очищувати тих, хто входив усередину, аналогічно до того, як у східнослов'янському фольклорі будь-яка людина очищувалася, проходячи під рушником. За культурним шаром цей об'єкт було датовано другою половиною IX ст. Безпосередньо поряд із цим капищем лежав цвинтар із кремованими рештками людей. Урни з їхнім прахом було вкопано в землю доповини, а потім прикрито тонким шаром ґрунту. Неподалік стояла велика житлова споруда з прибудовами господарчого призначення і гончарною майстернею. Авторка цієї знахідки, І. П. Русанова, схиляється до її атрибуції як святилища Перуна, що підтверджує наявність вогнища, «перунової стрілки» і принесеного в жертву бика, або ж визначає його як центр якогось культу місцевого значення<sup>623</sup>.

<sup>622</sup> *Ibn Fadlan // Meyer. Fontes...* – S. 110 (порівн.: *Źródła arabskie...* – T. 3: «ідуци до високого, закріпленого [у землі] стовпа, увінчаного обличчям, схожим на людське, навколо якого [встановлено] невеликі фігури, а за ними [стоять] високі стовпи [так само] вкопані в землю»).

<sup>623</sup> *Русанова І. П. Языческое святилище на горе Гнилопять под Житомиром // Культура древней Руси (Н. Н. Воронину).* – М., 1966. – С. 233–237.



### 3. Ідоли

Звісно, вважалося, що кожне святилище перетворювало свій простір на зону контакту з божеством. Однак не в усіх таких об'єктах і далеко не завжди містилося зображення надприродної істоти. Найдавніші індоєвропейські релігії обходилися без ідолів<sup>624</sup>. Питання про те, звідки вони з'явилися у слов'ян, передусім вимагає аналізу збережених іконографічних матеріалів. Незважаючи на непевність свідчень археології, існує багато свідчень на користь припущення, згідно з яким перші монументальні твори такого типу з'явилися у східних слов'ян. Вказівку на це ми, імовірно, бачимо в історії побутування одного з термінів на позначення таких зображень: балван (\**balʷvanʰ*) у західних і південних слов'ян і болван (\**bolʷvanʰ*) – у південних і східних слов'ян<sup>625</sup>. Це дуже давнє запозичення зі східних мов, споріднене з киргизьким *палван*, *балван* («силач», «богатир»), східнотюркським *palvan*, перським *pahlivan* («воїн», «богатир» та «стовп на честь воїна», а також «поліно», «брила», «дурень» – як відомо, останнє значення як одну з констатацій цього слова було запозичено й слов'янами)<sup>626</sup>. Наявність цього слова у різних слов'янських мовах наводить на думку про досить ранню появу відповідного явища в релігійному житті племен цієї групи, причому передусім завдяки контактам із тюркськими або іранськими народностями. Однак довелося досить довго чекати на археологічний доказ цієї гіпотези, що не дивує, враховуючи те, що ідоли зазвичай були дерев'яними й легко знищувалися. Це видно, наприклад, із польського відповідника слова «ідол» – *posąg* – однокореневого з назвою одиниці вимірювання об'єму деревини (*śąg*)<sup>627</sup>. Врешті-решт, могло йтися

<sup>624</sup> Італійські народи не мали традиції створення пластичних образів своїх богів до початку контактів із етрусками й греками. Повідомлення Тацита (*Germania*, IX) описує поклоніння германським божествам у лісах, без храмів і ідолів.

<sup>625</sup> Макс Фасмер відзначає складність реконструкції праслов'янської форми в цьому випадку, висуваючи також версію походження цього слова від \**balʷvanʰ*. – *Прим. перекл.*

<sup>626</sup> Булат П. К. Дрво и човек // *Slavia*. – 1923–1924. – Ročník 2. – S. 613–627; СМР. – С. 19; *Stawski F. SEJP*. – Т. 1. – S. 26; *Słownik prasłowiański...* – Т. 1. – S. 187–188; цей корінь продуктивний також у ономастиці (південнослов'янські *Balvan*, *Bavanište*); *Filipović M. S. Kapište...* – S. 266.

<sup>627</sup> *Brückner A. SEJP*. – S. 483.



про символічні стовпи без нанесених зображень<sup>628</sup>. Це досить реалістично показано у «Повісті минулих літ» під 983 роком: «Не боги вони суть, а дерево. Сьогодні є, а завтра вже згнило. Не їдять бо вони, ні п'ють, ні говорять, а зроблені вони руками з дерева, сокирою і ножом»<sup>629</sup>. Найдавніші збережені кам'яні зображення походять саме зі східнослов'янського ареалу й діляться на дві групи: власне ідоли богів та надгробні знаки релігійного характеру<sup>630</sup>.

Виключно серед східних слов'ян поширене слово *кумир* («божество», «ідол») і похідні від нього (*кумирище*, *кумирниця*, *кумирня*) з не встановленим точно походженням<sup>631</sup>. Південно- й східнослов'янським племенам, швидше за все, була відома форма *\*kap*, засвідчена в назві місця розташування ідолів (*капище*). Найдавніше значення спільнослов'янської лексеми *\*soxa*, котра в сучасній російській та польській мовах позначає різновид плуга (*soxa*, *socha*), – «стовп», «ідол»<sup>632</sup>. Порівняймо також ц.-сл. й рос. слово *истукан*, що походить від ц.-сл. *истукати* («наносити різблення») <sup>633</sup>.

Найпопулярнішим в історичній славістиці ідолом божества є т. зв. збруцький Святовит. Цю майстерну кам'яну скульптуру було виловлено 1848 року зі Збруча біля села Личківці, у колишньому Гусятинському повіті. З 1851 року він зберігається в Археологічному музеї у Кракові. Це чотиригранний стовп із вапняку висотою 2,7 метра, увінчаний зображеннями чотирьох облич, з усіх чотирьох боків вкритий символічними різбленнями. Виникає враження, нібито майстер, який виготовляв цього ідола, звик працювати передусім із деревом, а не з каменем. Автентичність цієї знахідки було підтверджено петрографічними й хімічними

<sup>628</sup> Пор. СМР. – С. 276–277 (*стожен* – культовий стовп, встановлюваний на гумні, а також пов'язані з ним ритуали).

<sup>629</sup> ПВЛ. – С. 58. [Наведено в перекладі Л. Махновця (Літопис руський. – С. 49–50). – Прим. перекл.]

<sup>630</sup> Antoniewicz W. Posagi // SSS. – Т. 4. – С. 240–246; *Id. O religii dawnych Słowian // Światowit. – 1948/1949. – R. 20. – S. 327–343; Gieysztor A. Kultura artystyczna przed powstaniem państwa polskiego i jej rozwój w ośrodkach wczesnomiejskich // Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XII w. / Red. M. Walicki. – Warszawa, 1971. – S. 33–35.*

<sup>631</sup> REW. – Bd. 1. – S. 692 (здається осетинська форма *gumir*).

<sup>632</sup> REW. – Bd. 2. – S. 703.

<sup>633</sup> REW. – Bd. 1. – S. 491.



дослідженнями, виявлено навіть рештки червоної фарби, якою колись було вкрито його поверхню<sup>634</sup>.

Рибаков розтлумачив зображення на збруцькому ідолі так. Поділ на три рівні є символічним віддзеркаленням ієрархічної будови світу. Перший (верхній) рівень – небо і боги, другий – земля з чоловіками й жінками, котрі трималися за руки, наче в хороводі, третій – нижній шар із хтонічним триголовим божеством, що тримає землю. Серед богів, представлених у верхньому рівні, цей дослідник бачить [див. іл. 17–19, зліва направо] передусім богинь з перснем або чаркою та з рогом для пиття (останню він ототожнює з божеством родючості, яким, на його думку, найвірогідніше була Мокош). Однак, оскільки ріг є одним із атрибутів Перуна, вона може виявитися супутницею Перуна Перперуною-Додолею. Цей бік ідола історик вважає головним, оскільки нижнє хтонічне божество (можливо, Велес) на ньому перебуває у фронтальній позиції. Третій бог, поза сумнівом, є виконавцем військової функції, оскільки він сидить верхи на коні й тримає меч. Ним має бути сам Перун. На четвертому місці перебуває якийсь анонімне божество. Загалом Рибаков вважає цього ідола фалічним, таким чином приписуючи йому зв'язок із ідеєю родючості. Таким чином цю скульптуру слід вважати не антропоморфічною, а идеографічною – зображенням верховного бога, котрий дивиться з її вершини на чотири сторони світу. Дослідник приписує йому назву Род, яка, як ми бачили, неодноразово згадувалася в давньоруській церковній літературі<sup>635</sup>. Ми, своєю чергою, бачимо в збруцькому ідолі Перуна.

Наведена інтерпретація змісту цієї знахідки є дотепер найповнішою. У деяких моментах із нею можна сперечатися (зокрема у визначенні головного образу як Рода), однак загалом її слід визнати внутрішньо несуперечливою та відповідною трьохфункційному поділу. Можна припустити, що тут ми бачимо віддзеркалення відповідних космогонічних уявлень. Залишається відкритим питання датування, яке можна вирішити лише на підставі типологічних даних

<sup>634</sup> Leńczyk G. Światowid zbruczański // Materiały archeologiczne. – 1964. – R. 5. – S. 5–61.

<sup>635</sup> Рыбаков Б. А. Святовит-Род // Liber Josepho Kostrzewski... – С. 390–393; Его же. Язычество... – С. 236 прим.





(Борис Рибаків датує його IX ст., Владзимеж Антоневич свого часу відніс цього ідола до межі IX–X ст. <sup>636</sup>). Крім того, слід довести відповідність цієї пам'ятки слов'янським релігійним уявленням, оскільки в регіоні, де його було знайдено, жили й племена інших груп, передусім тюркські. Таким чином, цілком можливими є запозичення місцевим слов'янським населенням сторонніх елементів і їх адаптація до художнього відображення власних міфологічних сюжетів. Так, кам'яні «баби» (середньовічні надгробні камені) встановлювали тюркські кочівники. Вільгельм де Рубрук залишив яскравий опис таких пам'яток мистецтва номадів, які він бачив у степу в 1253–1256 рр. (VIII, 4): «Кумани (половці) насипають над тілом померлого великий курган і ставлять на його честь оберненого обличчям на схід ідола, що тримає перед пупком келих» <sup>637</sup>.

До цієї ж групи належать іще дві археологічні знахідки, розміри яких свідчать про їхню ймовірну належність до *sanctuarium*. Велику, колись просто гігантську (понад 5 метрів заввишки) скульптуру, знайдену в Лопушні біля Рогатина, було знищено – з її верхньої частини виготовлено хрест. Нижня частина ідола є постаментом із залишком зображень двох пар кам'яних ніг до колін. Таким чином, у цьому разі ми маємо справу з зображенням двох чоловічих постатей, що спиралися плечами одна на одну <sup>638</sup>. Тут також слід згадати про верхню частину ідола, знайденого у Великому Новгороді. Його обличчя виготовлено у формі правильного овалу, а погляду надано виразу зосередженості, голову накрито шапкою. Обидва ці об'єкти складно датувати. Вони є однозначно дохристиянськими, однак навряд чи значно старшими за IX–X ст.

<sup>636</sup> Antoniewicz W. *Posagi*... – S. 244–245.

<sup>637</sup> Willelmi de Rubruc *Itinerarium* / Ed. A. Van der Wyngaert // *Sinica Franciscana*. – Vol. 1. – Firenze, 1929 (VIII, 4). – P. 186: *Comani faciunt magnum tumulum super defunctum et erigunt ei statuam versa facie ad orientem, tenentem ciphum in manu sua ante umbilicum*; див. Pettazzoni R. *Wszzechwiedza bogów*... – S. 507 (прим. 73).

<sup>638</sup> Janusz R. *Zabytki przedhistoryczne Galicyi wschodniej*. – Lwów, 1918. – S. 193, ще один ідол 1875 року було знайдено і знищено в околицях Гусятина на Поділлі; Fischer A. *Uzupelnienie dyskusji nad posagiem tzw. 'Swiatowida'* // *Slavia*. – 1928–1929. – Sešit 7. – S. 946; Винокур И. С. *Языческие изваяния среднего Поднепровья // История и археология юго-западных областей СССР начала нашей эры / Под ред. Б. А. Рыбакова, Э. А. Сымонович. – М., 1967. – С. 136–143.*



До другої групи вважаємо слухним віднести скульптурні зображення, сакральний характер яких є безсумнівним, однак роль відрізняється від ролі ідолів богів першого ряду. Швидше за все, тут ідеться про комеморативну функцію.

Три такі пам'ятки було відкрито 1950 року в Іванківцях під Кам'янцем-Подільським. За супутніми знахідками відкривачі датували їх IV століттям. Інші дослідники не погодилися з такою гіпотезою, пов'язавши ці предмети з аналогічними артефактами IX–X ст. Перший із іванківських ідолів становить чотиригранний кам'яний стовп висотою 1,8 метра й шириною 40 см, на кожному з боків якого міститься спрощене зображення людського обличчя. Другий, також чотиригранний, є значно вищим, близько трьох метрів. Біля його вершини зображено одне чоловіче обличчя. На третьому (висотою 2,35 метра, шириною 52 см) вигравіювано зображення тулуба з руками й мечем, а на вершині – чоловічу голову<sup>639</sup>.

У тій самій місцевості, у Ставчанах під Хмельником, 1963 року було знайдено кам'яний ідол висотою 1,9 метра. Він являє собою чоловічу фігуру в шапці, довгому одязі з поясом та з рогом, який тримає обома руками на рівні живота. На його тильному боці міститься зображення коня<sup>640</sup>. Ще одну пам'ятку було виявлено в Калуші. Це – зображення чоловічої постаті, яка тримає ріг в одній руці. Існують також два дуже схожі ідоли аморфної форми. Один із них було знайдено в Лопушні під Рогатином (не плутати зі знайденим там само «гігантом», згаданим вище), а другий – у Звенигороді поблизу Львова.

Ще одну пам'ятку такого типу було виявлено в Кременній (Хмельницька обл.). Вона має висоту 1,5 метра і ширину близько 40 см. Увінчує цю фігуру голова бородатого чоловіка. Поряд із нею знайдено поселення черняхівської культури, що датується VI–VII ст., однак цих даних недостатньо

<sup>639</sup> Довженко В. И. Древнеславянские языческие идолы из с. Иванковцы в Поднестровье // КСИИМК. – Вып. 48. – М., 1952. – С. 137–142; Брайчевский М. Ю. Древнеславянское святилище в селе Иванковцы на Днестре // КСИИМК. – Вып. 52. – М., 1953. – С. 43–52; Брайчевский М. Ю., Довженко В. И. Поселение и святилище в селе Иванковцы в среднем Поднестровье // История и археология... – С. 238–261.

<sup>640</sup> Винокур И. С., Хотюн Г. Н. Языческие изваяния из с. Ставчаны в Поднестровье // СА. – 1964. – № 4. – С. 210–214.



для датування самого ідола. Схожі зображення знаходили також поблизу сіл Блищанка та Колодрибка в Заліщицькому районі (Тернопільська обл.)<sup>641</sup>.

Існують також мініатюрні фігури, аналогічні до західнослов'янських пам'яток. Подібний об'єкт (щоправда, пошкоджений, без рук і лише з однією ногою) висотою у 23 см та шириною у 2,5 см було знайдено у Старій Ладозі. На ньому зображено божество з бородою й вусами, на голову якого одягнуто шолом<sup>642</sup>.

Стильові риси цих знахідок пов'язують їх із так званими кам'яними бабами – скульптурами, що встановлювалися тюркськими кочівниками на величезній території євроазійського степу на честь видатних померлих<sup>643</sup>. Чотири такі по-статі наприкінці XVIII ст. було перевезено з України до Неборова (Лодзьке воєводство), тепер вони є прикрасою парку. Поряд із цією формальною схожістю слід зауважити, що всі або майже всі тюркські пам'ятки такого типу походять із земель, котрі пізніше заселили східні слов'яни. Вони адаптували ці зображення до власних сакральних уявлень, сприймаючи як ідею зображення божеств, так і традицію встановлення пам'ятників племінним вождям. Далі ми покажемо, що цей східний звичай широко побутував також на заході й північному заході.

На землях південних слов'ян та західних слов'ян за Карпатами подібних знахідок немає. Однак невеликі глиняні фігурки, які своєю формою нагадують ідолів, знаходять у молдавських поселеннях. Значну їх кількість (близько двохсот

<sup>641</sup> До цього ряду, однак, не варто додавати знахідку з найнижчого шару розкопок на території Спаського собору в Рязані: бронзове чотирилике жіноче погруддя (три обличчя прикрито) – мегал, із якого його виготовлено, місце виявлення цього предмета, кістки тварин як супутній матеріал та зображення на фігурці невеличкого хрестика не дають підстав однозначно ідентифікувати його як давньоруського ідола, див.: *Монгайт А. Л. Старая Рязань // Материалы и исследования по археологии СССР. – Вып. 49. – М., 1955. – С. 191 прим.; пор.: Gasparini E. Il matriarcato... – P. 572. Серед знищених безсумнівно слов'янських ідолів слід згадати т. зв. Чотирибога (знайдено біля церкви у селі Теснівка Радомішльського повіту Київської губ.), а також чотириголове зображення, викопане на березі Дніпра між Речицею та Бобруйськом, див.: *Pettazzoni R. Wszzechwiedza bogów... – S. 235.**

<sup>642</sup> *Gimbutas M. The Slavs... – S. 156* (з розкопок К. Дадушкіна у Старій Ладозі 1958 року).

<sup>643</sup> *Дашкевич Я., Триярский Э. Каменные бабы причерноморских степей. Коллекция из Аскании-Нова. – Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1982.*



виявлено й у Мікульчицах (Моравія). Ці об'єкти датуються IX ст. Це – зображення людей, коней, корів, овець і птахів, моделі сідел і інших повсякденних речей, імовірно, магічного призначення. Ці предмети доводять вплив кочівників (зокрема аварів) на слов'ян.

На землях західних слов'ян та сусідніх балтійських племен (пруссів) збереглося кілька десятків скульптур культового призначення та кам'яних ідолів. Ці знахідки є досить проблематичними і в плані їх використання як джерел із історії релігії, і щодо їх функціональної та історичної інтерпретації.

Незважаючи на засвідчене в багатьох текстах існування у полабських слов'ян багатоголових ідолів Святовита, Триглава або споріднених богів, археологічний матеріал із їхніх поселень є досить скромним. У ньому переважають одноглові й одноликі ідоли, хоча в останні роки з'явилися знахідки й багатоліких зображень. Серед таких відкриттів останніх десятиліть важливе порівняльне значення для опису арконського Святовита має знахідка, зроблена під час розкопок 1974 року у Воліні. У культурному шарі IX ст. було виявлено дерев'яний образ божества з чотирма обличчями, який для домашніх потреб було зменшено до мініатюрних розмірів<sup>644</sup>. Ми вже згадували про зображення двох «близнюків», що зрослися тулубами, знайдене на острові на озері Толлензее. Ці артефакти підтверджують свідчення Гельмольда (I, 84) про дво-, три- й багатоголових полабських ідолів<sup>645</sup>. Крім того, вони заохочують до пошуку в мові полабських древлян слова на позначення «священного зображення» (однина: *büžq* < *-\*božę*, множина: *büžeta* < *-božęta*)<sup>646</sup>.

Серед одноликих ідолів слід згадати дубовий стовп висотою в 1,5 метра і шириною всього лише в 15 см із овальною головою, знайдений на ободритському городищі X–XII ст. у селищі Берен-Любхін (земля Мекленбург-Передня Померанія)<sup>647</sup>. Ідол із Альтфрісака, знайдений у торфовищі біля

<sup>644</sup> Filipowiak W. Der Götzentempel...

<sup>645</sup> Helmoldi Cronica Slavorum (I, 84): Multos etiam duobus vel tribus vel eo amplius capitibus exsculpsunt. Про це розлого (хоча й під впливом солярної інтерпретації) говорилось у праці: Pettazzoni P. Wszechwiedza bogów... – S. 215, 223 n.

<sup>646</sup> Olesch R. Die christliche Terminologie... – S. 13.

<sup>647</sup> Schuldt E. Behren-Lübchin. Stowiański gród w Meklemburgii // Z otchłani wieków. – 1971. – R. 37. – S. 262–266.



підніжжя пагорба з городищем, увінчувала голова в шапці на вузькому тулубі. Аналіз деревини на ізотоп  $C^{14}$  вказує на датування цього образу VI–VII століттям <sup>648</sup>.

Натомість викликають сумніви давно відомі й часто згадувані в літературі кам'яні стели з Бамберга. Дві з них, ліпше збережені, становлять образи бородатих і вусатих чоловіків зі складеними на животі руками та щитами на плечах. Видається, що це не ідоли богів, як і рельєфи з Альтенкірхена й Бергена на острові Рюген, виготовлені, як вважається, у X–XI ст.: на першому з них зображено вусатого чоловіка, котрий двома руками тримає ріг для пиття, а на другому – чоловіка з покритою головою та руками на животі. У цьому разі може йтися про надгробки <sup>649</sup>. Двоголове погруддя з Нового Вецу під Косцежиною (Помор'я), на верхній частині якого помітні явно підробні написи, є відвертою фальшивкою <sup>650</sup>. Натомість автентичними є інші кам'яні скульптурні зображення, знайдені у Північній та Західній Польщі <sup>651</sup>.

Тут варто згадати передусім брилу червоного граніту висотою приблизно 80 см, шириною й товщиною близько 60 см, виявлену в Лезьні під Картузами 1856 року. Цей камінь із трьох боків вкрито рельєфами з образами вершника на коні й розміщеної перед ним чоловічої постаті з рогом для пиття у правій руці. Близькими до цього артефакту є плита із зображенням людської фігури зі Слупця біля Щецина та рельєф із жіночою фігурою з Жидова під Славно. До цього ж ряду належать два ідоли з Поверця (гміна Коло). Один із них (пошкоджений) тримає в руках корабель або буханець хліба (пам'ятаймо, що хліб був атрибутом рюгенського Святовита), другий має 39 см у висоту, його голову покрито шапкою. На іншому ідолі – з Лубова під Щецинком – побіжно передано риси обличчя.

<sup>648</sup> Herrmann J. *Altfrisesack // Enzyklopädie zur Frühgeschichte Europas*. Arbeitsmaterial. – Berlin, 1980. – S. 24; *Niederle L. Život... – S. 201* (знахідку зроблено в Ретніці).

<sup>649</sup> *Zientara B. Kamienni świadkowie. O rugijskich i zachodnio-pomorskich nagrobkach słowiańskich // Mówią wieki. – 1969. – Z. 12. – S. 1 n.*

<sup>650</sup> Щоправда, на користь версії про автентичність цієї пам'ятки висловлювався Леон Ян Лука: *Łuka L. J. Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu. – Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1973. Про підробки та уявлення в іконографії кін. XV – поч. XIX ст. див.: Franz L. Falsche Slavengötten. Eine ikonographische Studie. – Leipzig, 1941 (незважаючи на тенденційність автора, ця праця є доволі корисною).*

<sup>651</sup> *Sokołowska J. Wczesnośredniowieczne posągi kamienne odkryte na ziemiach polskich. – Warszawa, 1960.*



Через свою напіваморфну форму (кам'яний рельєф) ці предмети не мають стилістичних зв'язків ані з західноєвропейським мистецтвом, ані зі скандинавською скульптурою. Однак вони дуже подібні до культової балтської скульптури, відомої зі знахідок на землях, які заселяли прусси. Маються на увазі так звані кам'яні баби<sup>652</sup> (всупереч назві вони зображують чоловіків із рогом для пиття, мечем, а зрідка – круглим (хлібина?) або зигзагоподібним (блискавка?) предметом<sup>653</sup>. Їх вважають надгробками племінних вождів. На цю думку наштовхує знахідка такої скульптури на кам'яній могилі у Глісно під Хойницею (перенесена до Вабча поряд із Хелмно), а також аналогічні предмети в Україні, на Кавказі та в степах Євразії, де вони виконували саме функцію надмогильних каменів. Однак можливо, що у пруському варіанті ми маємо справу з зображенням бога-покровителя типу Перуна. Усі вони датуються Раннім Середньовіччям. За етнічною належністю племен, які їх використовували, такі знахідки з території сучасної Польщі поділяються на дві групи: балтську (у пруському ареалі) та слов'янську (у Мазовії, на Помор'ї та Полаб'ї). Щоправда, слов'янське населення цих регіонів відчувало сильний культурний вплив балтів. Одно- й багатоліки кам'яні ідоли на узбережжі Дністра з'являються приблизно в IV ст. н. е., тут подібні знахідки належать до черняхівської культури. Появу дерев'яних культових зображень, котрі стали найпоширенішою серед слов'ян формою, можна датувати VI–VII ст. (найдавніші знахідки – у басейні Тясмина в пам'ятках пенківської культури, а також у басейні Дону в похованнях борщевської культури, носіями якої швидше за все було плем'я сіверян). Найімовірнішим шляхом поширення скульптур такого типу у балто-слов'янському ареалі є їх розповсюдження в період середини IV – початку VIII ст. із зони слов'яно-сарматського контакту та від кочовищ тюркських народів через місця розселення східних слов'ян<sup>654</sup>. Разом із тим майже невловною

<sup>652</sup> Не плутати з половецькими «кам'яними бабами», про які Александр Гейштор пише вище. – Прим. перекл.

<sup>653</sup> Antoniewicz W. Posagi... S. 242 n.; Passek T. S., Latynine B. A. Sur la question des "kamennye baby" // Slavia Septentrionalis Antiqua. – 1929. – Vol. 4. – P. 290 n.

<sup>654</sup> Gimbutas M. The Slavs... – S. 158–159 (у цій праці пропонується простежити прямий шлях розвитку від праїндоевропейських кам'яних стел III–II тис. до н. е., однак ми не маємо об'єктів проміжного періоду до IV ст. н. е.).



для нас залишається міфологічна складова таких зображень. Вони входять до кола уявлень про допомогу від духів предків, з яких породжувалися різноманітні героїчні міфи – такі концепції залишилися невідомими західним слов'янам, однак на східнослов'янському ґрунті дали поживу жанру давньоруських билин.

Ідоли божеств, знайдені у Польщі, слід виділити в окрему групу, як ми це зробили вище зі схожими артефактами полабського й східнослов'янського походження. Серед них насамперед треба згадати три найцікавіші дерев'яні скульптури. Перша – голова бородатого чоловіка, знайдена в Янкові біля Пакоського озера. Її виготовлено дуже майстерно, з надзвичайною експресією, чим вона нагадує передроманську пластику. Наслідком цього навіть була думка деяких дослідників про те, що в цьому предметі слід бачити голову Христа. Друга знахідка такого типу – голова вусатого чоловіка, виловлена з Варти біля села Домбровка (гміна Радомско). Вона збереглася гірше і також відзначається сильною реалістичністю. Третя – так званий козлик, знайдений у ХІХ ст. на острові Ледніцькому за межами валу городища. Це – зображення рогатої тварини з довгим хвостом і двома трикутниками на животі, звіроподібний образ божества або демона<sup>655</sup>. До цього ж переліку можна включити знищений ідол з села Малішево (гміна Ліпно), відомий лише за описом. Він являв собою зображення людини надприродного розміру з людським обличчям і ногами тварини. У Вітові під Александровом Куявським за огорожею з польових валунів імовірно стояв чотиририкий ідол. Тут також можна згадати знайдений у Біскупіні амулет ІХ–Х ст. у формі людської постаті з рогами тварини, який без достатнього обґрунтування пов'язують із образом Велеса<sup>656</sup>.

Ця група культових предметів свідчить, що ранньосередньовічні слов'яни були цілком здатні персоніфікувати окремі надприродні сили. Відповідні тенденції вони запозичили,

<sup>655</sup> Maringer J. Das Dreieckzeichen auf helvetischen und helveto-römischen Votivbeilchen // Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte. – 1976. – Bd. 59. – S. 185–191 (на базі швейцарських матеріалів гельветської та гел'вето-римської доби трикутник визначається як знак *sacrum*).

<sup>656</sup> Szafranski W. Ślady kultu bożka Welesa u plemion wczesnopolskich // Archeologia Polski. – 1959. – R. 3. – Z. 1. – S. 159–165.



найімовірніше, у східних, а не західних сусідів, хоча існувала можливість і другого шляху. Хронологічні рамки цього явища доволі вузькі. Воно занепало внаслідок процесу християнізації. Такі релігійні практики потребували наявності публічних місць відправлення культу, а капища знищувалися. Проте значно складнішим для церкви виявилося завдання контролю над віруваннями, котрі існували на рівні родини. Відповідним намаганням протистояла як внутрішньосімейна організація, так і, можливо, окремі професійні групи, зокрема дружинники. Релігійне значення небезпідставно приписують різноманітним невеличким предметам, знайденим археологами на місці польських поселень X–XII ст.: шкіряним і дерев'яним маскам, фігуркам коней тощо, іноді зі срібними поясками. Серед аніконічних предметів виразно культове призначення мають керамічні писанки, котрі трапляються на території давньоруських поселень у культурних шарах від XI ст. і пізніше, а також фарбовані або розмальовані уламки ячної шкаралупи, що пізніше як символ життя були пов'язані з Великоднем<sup>657</sup>. Магічну роль могли відігравати найрізноманітніші предмети. Носіння деяких із них дітьми й дорослими як амулетів згадується в давньоруській церковній літературі (це могли бути навіть обрізані нігті, які клали за пазуху або під головний убір)<sup>658</sup>.

На Русі було складено текст, у якому зображується особливий дружинний обряд із рисами симпатетичної магії (Джеймс Фрезер і Казимеж Мошинський використовують

<sup>657</sup> Botsanowski K. Pisanki jako obiekt kultu bałwochwalczego // *Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne*. – 1903–1908. – No. 5–6. – S. 55–57; Макарова Т. И. О производстве писанок на Руси // *Культура Древней Руси...* – С. 141 прим.; Maringer J. Das Ei in Symbolic und Mythe des Ur- und Frühgeschichte Europe // *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*. – 1981. – Bd. 33. – S. 357–361.

<sup>658</sup> Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве (Женское божество и всадники) // *СЭ*. – 1948. – № 1. – С. 64–91; див. також інші дослідження, у яких народне мистецтво розглядається як носій елементів традиційних вірувань: Вагнер Г. К. О змеевидной композиции на древнерусских амулетах-змеевиках // *КСИА*. – Вып. 85. – М., 1961. – С. 26–30; Седова М. В. Новгородские амулеты-змеевики // *Культура Древней Руси...* – С. 243–245; Blankoff J. A propos du 'dvoererie' et des amulettes 'zmeeviki' // *Communications présentées par les slavissants de Belgique au VIIe Congrès international de slavistique*. – Bruxelles, 1973. – P. 67–84; *Id.* Survivances du paganisme en vieille Russie // *Problèmes d'histoire du christianisme*. – 1979. – Vol. 8. – P. 29–44; Василенко В. М. Образ дракона-змия в новгородских деревянных ковшах // *Древняя Русь...* – С. 326–332; Вагнер Г. К. О чертах космологизма в народном искусстве // *Древняя Русь...* – С. 321–326.





цю назву для позначення ритуалів, метою яких є вплив на об'єкт через фактичну дію щодо його зображення). Однак археологічні сліди таких практик виявлено не на східнослов'янських землях, а в культурному шарі XII ст. на Городищі у Ленчиці (Лодзинське воєводство). Там було знайдено дві дерев'яні фігури фаллосів та дерев'яну посудину. Це підтверджує виконання мешканцями городища магичних дій, що полягали у питті води з подібних келихів (за судження подібного обряду міститься у «Словѣ некоего Христолюбца») <sup>659</sup>.

<sup>659</sup> Слово некоего Христолюбца // *Mansikka V. J. Die Religion...* – S. 159.

## Розділ XI

### Міфологія обрядів календарного циклу



и утримаємося від розгляду традиційних ритуалів у тих випадках, коли пошук їх зв'язку з певними міфологічними уявленнями виявиться складним завданням. Стан справи їх вивчення змінний, тож цілком можливо, що в майбутньому, коли порівняльні дослідження дадуть нам достатньо матеріалу для розуміння туманного походження слов'янських обрядів, ми зможемо до них повернутися.

Слов'янський ритуальний календар потребує проведення нового аналізу, зосередженого як на його історії, так і на його внутрішній структурі. Вона не вичерпується сільсько-господарськими елементами, хоча в основі всього циклу лежать віхи, пов'язані зі щорічно повторюваними явищами природи. Не розпочинаючи дослідження цієї проблеми наново, ми мусимо спробувати пояснити, як усі ці ритуали пов'язувалися із сукупністю вірувань, дотримання яких упродовж тисячоліть сприймалося як неодмінна умова існування світу й суспільства.

Окрім чотирьох основних віх (зимове й літнє сонцестояння, весняне та осіннє рівнодення) усі європейські народи відзначають ряд інших дат. Ці свята доволі рівномірно розміщено на своєрідному «годиннику» року. Одне з них – Средапостя християнського календаря, яке у поняттях, наприклад, поляків, пов'язано з четвертою – «смертною» – неділею посту. Його неофіційна назва безсумнівно має давню основу. Її пов'язано з індоєвропейською традицією віддавання шани померлим саме в ці дні – початок лютого. Ми вже говорили про Длугошів опис персоніфікації смерті (Мажанни) та про поширений в усіх кінцях слов'янського ареалу звичай потоплення ляльки смерті (Мари, Марени, Морени, Мурени, етимологія цих імен виводиться з \**mar*,



\**toro* – «смерть», порівн. «мор»). Східнослов'янську аналогію ми бачимо в обряді похорону міфічного образу Костроми, великої солом'яної ляльки в одязі. Старі люди й молодь із піснями відносили її до берега річки. Частина учасників ритуалу захищала ляльку, їм протистояли переможці, котрі розривали фігуру й вкидали її у воду. Після цього всі весело поверталися додому. Вартою уваги є теза Володимира Проппа: «В російських святах розірвання, потоплення, спалення пов'язуються з радістю, веселощами, сміхом, фарсом [...]. У російських обрядах відсутнє відзначання воскресіння. Урочистою є смерть, а не повстання з мертвих»<sup>660</sup>. Водночас ці дні були часом народних свят, водіння звірів або одягання масок тварин, символічного вивільнення почуттів.

У час весняного рівнодення, як і в інших народних культурах, у слов'ян практикуються обряди очищення, використовується купель і ритуальне омивання. Із ними поєднуються звичаї, пов'язані з християнським святом Великодня. Назва «Зелені свята» – термін очевидно нехристиянського походження – мала ширше значення, ніж можна судити на основі збережених залишків. Існувала також тенденція до часткового повторення цього справжнього *sacrum publicum* у день літнього сонцестояння. Погляди, які воно увиразнювало, можна побачити на прикладі свята Купали.

Як відомо, назвою Купала позначається міфологічна істота та свято на її честь, наявні у культурі східних слов'ян. Однак це явище відоме й західним слов'янам. 1562 року Марцин із Ужендова писав у своєму Травнику: «У нас у ніч свята св. Івана раніше палили вогнища, танцювали, співали, віддавали почесні й молитви до диявола. Польські дівчата дотепер не хочуть відмовитися від цього язичницького звичаю»<sup>661</sup>. Поетичною фіксацією цієї традиції стала «Святойванівська пісня про вогнище» («Pieśń świętojańska o sobótce»), написана після 1575 року на основі спостережень, зроблених у селі Чорноляс<sup>662</sup>. Незважаючи на пов'язаність із церковним

<sup>660</sup> Пропп В. Русские аграрные праздники...

<sup>661</sup> Marcin z Urzędowa. Herbarz polski, to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych, i innych rzeczy do lekarstw należących, księgi dwoje. – Kraków, 1595. – S. 32 (як ілюстрацію вміщено дереворит із зображенням лікувальної полину гіркого (*Artemisia absinthium*), а не полину звичайного (*Artemisia vulgaris*)).

<sup>662</sup> Село, у якому була садиба Яна Кохановського. Тепер – у складі Зволеньського повіту Мазовецького воеводства. – Прим. перекл.



календарем (24 червня), усі обряди, що виконувалися в цей день, засуджувалися як православним, так і католицьким кліром. Це свято зі зрозумілих причин відзначалося в найдовший день року. За словами Владислава Анчица, навіть у 40-х роках XIX ст. «на Краківщині у дні Зелених свят палили багаття. У вечірній час від Ойцова до Лянцкорони, від хелмських пагорбів (над Пшемшою) і аж до могили Ванди весь обшир заповнювали тисячі вогнів. Це було схоже на величезний табір уночі». Це цілком узгоджується з середньовічними свідченнями про подібні народні ігрища на півдні Польщі та в Силезії – їх проведення під час Зелених свят спричинило ряд гірких пасажів у проповідях священників. Польська назва купальського вогнища та власне свята Купали (*sobótka*) походить від християнського релігійного терміна на позначення переддня свята. Інша назва цього ж свята (*Kupałnockska świętojańska*) фіксується не лише на українсько-польському пограниччі (на Люблінщині й Підляшші), а й в околицях Серадзя й Калішу (з варіантами). Разом із одним запозиченням із чеської (*kupadlo* – «нитка для прив'язування подарунків у день св. Івана») вона може свідчити про поширеність назви Купала на більшій території, ніж власне східнослов'янський ареал <sup>663</sup>.

На Русі найраніші письмові згадки назви Купала датуються XIII ст. (*Купалія*) та XIV ст. (множина – *Купали*), пізніше трапляються назви *Купала* і *Купало*, свято *Івана-Купала* (24 червня <sup>664</sup>), а також назва ляльки *Купало* або *Купайло*, що використовується під час обряду. Цим іменем також може позначатися міфічна істота, дівчина, котра роздає квіти під час ворожіння в день Івана-Купала, а також усі учасники святкування разом. Загальноприйнята етимологія цієї назви, згідно з давньоруськими та болгарськими джерелами, походить від ритуального першого за рік купання в річці (гіпотетична міфічна постать *\*kopadlo*) або – що є малоймовірним – через зв'язок із образом св. Івана Хрестителя й хрещенням через занурення у воду <sup>665</sup>. Аналіз деталей ритуалів,

<sup>663</sup> Krzyżanowski J. Słownik folkloru... – S. 380 n.

<sup>664</sup> 24 червня за юліанським календарем (старим стилем) відповідає 7 липня за григоріанським календарем (новим стилем). – Прим. перекл.

<sup>665</sup> Brückner A. SEJP. – S. 224–225; REW. – Bd. 1. – S. 695; Stauski F. SEJP. – T. 3. – S. 375–376.



пов'язаних із цим святом, викликає сумніви у його суто «водяному» характері – на перший план виходить передусім обряд вогню. Крім того, робилися спроби простежити зв'язок назви «Купала» з індійським словом *kur* («сяяти», «гніватися»), *ku* («земля»), *pola* («захисник»), тобто в цій статті вбачався своєрідний «покровитель землі»<sup>666</sup>.

Це свято широко висвітлюється в написаному в XVII ст. «Густинському літописі» – творі, до якого включено повідомлення з різних джерел: «Того Купали [...] пам'ять відзначається у ніч народження Івана Хрестителя [...] таким чином: з вечора збирається простолюд обох статей, сплітають собі вінки з отруйних трав або коренів і, пов'язавши собі паски з полину, розпалюють вогнище. Поблизу вони встановлюють зелену гілку і, взявшись за руки, ходять довкола ватри, співаючи пісні. [...] Опісля вони стрибають через вогонь, жертвуючи себе тому бісові. [...] Думаю, що Купала був богом багатства, як і Церера в Елладі, тож немудрі люди дякують йому за багатство у час, коли мають почати жнива [...]»<sup>667</sup>.

Стрижнем цього обряду, відомого в усій Європі, є вогнище. У середині XVI ст. Марцин із Ужендова записав, що у Польщі його запалювали «добуваючи вогонь тертям дошок», тобто в архаїчний ритуальний спосіб. Аналогічний звичай у XIX ст. існував також у Старій Ладозі на пагорбі Победище – тут вогонь видобувався тертям дерева об дерево і називався «живим»<sup>668</sup>. Жіночі танці навколо вогнища супроводжувалися піснями. Аналіз їхніх текстів на основі російського матеріалу засвідчує архаїчність музичної структури і, як правило, настроїв суворості й суму, навіть у разі, коли зміст є радісним. Крім того, дослідники відзначають збіг мелодики цих пісень із творами, що виконуються на новорічні свята<sup>669</sup>. Жінки пов'язують собі пасок із полину

<sup>666</sup> Аналіз подано у: *Іванов В. В., Топоров В. Н. Исследования... – С. 217 прим.; Топоров В. Н. Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера // Этимология. – М., 1969. – С. 11 прим.; Велецкая Н. Н. Языческая символика... – С. 102 прим.; Гусева Н. Р. К вопросу о значении имен... – С. 338.*

<sup>667</sup> *Прибавления к Ипатьевской летописи, Густинская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – СПб., 1843. – С. 231–373.*

<sup>668</sup> *Велецкая Н. Н. Языческая символика... – С. 96.*

<sup>669</sup> *Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. – Ленинград, 1975. – С. 16, 118, 138.*



гіркою (*Artemisia absinthium*), рослини, якій приписуються магічні й лікувальні властивості, яку дуже чітко відмежовано від полину звичайного уже в «Травнику» Марцина з Ужендова (1595)<sup>670</sup>. Жанрове розмаїття текстів пісень доволі широке – від заклинань зі звертаннями до сонця до ворожіння й сватання молодих пар. Стрибки через вогнище поодиночі або парами є загальнопрактикованим звичаєм. Натомість ритуал спалювання солом'яної ляльки найкраще зберігся серед українців, білорусів і росіян. У Білорусі її називають Мара, подекуди її замінює прикрашена квітами голова коня або корови, кілок на жердині (солярний символ) або висока копиця сіна. У Білорусі вода використовувалася в обряді потоплення Марі, Купали, голови коня або корови, відіграючи роль опозиційного елемента в дуалістичній картині світу. Вода була центральним елементом обряду пускання вінків та збирання трав. Приписувана цій ночі чарівність була однією з причин оргіастичної поведінки молоді, котра, якщо вірити білоруській пісні про кохання брата й сестри, перетворених на траву або квіти, доходила до проявів інцесту.

Поряд із цим, досить сумнівним є твердження про міфологізацію всієї цієї сукупності ритуалів власне навколо імені Купали. У Білорусі народна етимологія пов'язує це слово з водою та купеллю, однак, як ми зазначали вище, більш виразним є його зв'язок із вогнем. Фіксувалися випадки персоніфікації як давнішої форми цієї міфологічної назви (Купала), так і новішої, зв'язаної з образом св. Івана. Можливо, Іванов і Топоров мають рацію, стверджуючи, що Мара виступає парою Купали як майже зникле свідчення дуалістичного міфу про брата і сестру, вогонь і воду<sup>671</sup>. Існують також інші спроби інтерпретації цих вірувань, про які ми згадаємо далі.

<sup>670</sup> Див. прим. 666. Віра в цілющі властивості трав, зібраних у ніч на Івана Купала, на Русі була сильнішою за церковні заборони. Див., наприклад, запитання на сповіді: «Чи якихось непристойностей і танців не робили? Чи до лісу по трави та коріння не ходили?». 1658 року цар Олексій Михайлович надіслав до Казані указ зібрати в день пам'яті Івана Предтечі 10 пудів «травы чечуйной», котра допомагає у лікуванні геморою. Див.: *Соболевский А.* Заметки... – С. 178; *Толстая С. М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // *Славянский и балканский фольклор*... – С. 136 прим.; Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Под ред. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Путилова. – Ленинград, 1985. – С. 73 прим.

<sup>671</sup> *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования...



Балтійський порівняльний матеріал дає змогу простежити численні збіги і багато в чому доповнити архаїчні шари згаданого міфу й ритуалу. Центральна чоловіча постать, литовський Йонітс (Іван), сидить на пагорбі або на камені. Його дружина Мора і його діти мокнуть під дощем. Мора зникає. Чоловічий протагоніст цього вірування відповідає за добробут, свійських тварин, воює з вовками та різною нечистою силою. Його бачать на дереві і називають Дівень.

Радянська дослідниця Наталія Велецька глибоко проаналізувала усю сукупність слов'янських архаїчних ритуалів, про які йшлося вище<sup>672</sup>. Вона виходила із засновку, згідно з яким у цьому комплексі обрядів виражено світобачення, що базується на вічному колообігу діалектичної тріади: життя-смерть-життя. Таким чином, мало йтися про ритуал проводжання з одного світу в інший. Коріння ритуалу й виконуваним ним функції брали початок в уявленні про взаємини двох світів як світу предків і світу нащадків, а також про вплив померлих на життя на землі. Культ предків мав аграрну природу, оскільки пращурам приписувалася здатність впливати на нормальний перебіг вегетації рослин. Цьому мусила сприяти участь померлих (зокрема шанованих осіб, котрі мали заслуги перед родом і громадою) у космічному світі надприродних істот. Сутність не лише поховальних у вузькому розумінні цього слова обрядів, а й інших ритуалів, пов'язаних із концепцією поділу на два світи, на думку дослідниці, полягала у періодичному надсиланні посланців до іншого світу з метою збереження потрібного стану справ на землі<sup>673</sup>. Вона вбачає сліди людських жертв, замінених умовними знаками (ляльки, яких спалювали на вогнищі або топили в річці), у циклі основних календарних свят.

«Висаджування» старих людей як одна зі складових суспільної культури простежується у традиції багатьох індоєвропейських народів<sup>674</sup>. У слов'ян воно належало до дуже

<sup>672</sup> Велецькая Н. Н. Языческая символика...

<sup>673</sup> Фракійську аналогію жертви – посланця до богів ми бачимо в культурі Залмоксиса, див.: *Eliade M. Histoire des croyances...* – Vol. 2. – P. 173.

<sup>674</sup> Dumézil G. La religion romaine... – P. 449: вкидання ляльки до Тибру 17 березня як відгомін людських жертв.



віддаленого минулого. Середньовічні писемні згадки про існування такого звичаю і його сліди у фольклорі є рідкісними й фрагментарними, вони дійшли до нас у викривленій деградованій формі. Повноту сакрального змісту відповідних ритуалів засвідчують драматизовані релікти, котрі від них залишилися. Як приклад можна навести народні свята, зокрема південнослов'янську традицію проїзду ряду зв'язаних возів через село – на передньому возі валки мала сидіти стара жінка з лялькою, урочистості супроводжувалися танцями й потопленням ляльки. До цього ряду також належать казки, образи, що заміняли людей, особливості одягу учасників ігрищ (великі бороди, маски, палиці, тризуби тощо). Видозміни первісних проведів на той світ полягали в перекладі архаїчного занепаłego ритуалу на символічну мову новорічних або купальських обрядів. Спалювання ляльки, гілки, солом'яної копиці, прикрашених квітковими вінками, гірляндами, квітами й стрічками, нібито мало позначати заміну цими предметами посланців до іншого світу. Близьку семантику мають окремі складові ритуалів періоду жнив: останній сніп, останній колос, вінки зі збіжжя, які раніше мали людську подобу й відповідні назви (старий, дід, баба). Вони схожі на залишки давно зниклого жорстокого ритуалу.

Його занепад, а радше заміна іншим, символічним за своєю природою, збігся в часі зі зміною звичаю, з оцінкою вартості досвіду, накопиченого старими людьми. Західноукраїнська казка оповідає про це так: після трирічної засухи, під час голоду, люди вирішили «всіх літніх людей утопити». Сини заховали свого батька в ямі під коморою. Коли навесні не було зерна на посів, він порадив їм змолотити солону зі стріхи й посіяти її на полі. Багатий урожай привернув увагу сусідів і вїйта, який покликав старого й дав йому місце в раді біля себе <sup>675</sup>. В українських варіантах переказу про «висадження» мотив зміни традиції пов'язується зі словами малого онука, який, побачивши діда вже на санках для вивезення, просить батька привезти їх назад – знадобляться, коли треба буде свого батька відвозити.

<sup>675</sup> Жорж Дюмезіль вказав на мотив поцінування досвіду старої людини в історії про п'ятиразового диктатора Камілла, див.: *Dumézil G. Apollon sonore... – S. 191.*





Інші циклічні обряди поки що не було розглянуто настільки ж детально, як купальські. Звісно, результати вивчення останніх також є лише гіпотетичними, вступом до дослідження інших елементів річного циклу. Ми назвемо лише окремі з них, ідучи за календарем: між літнім сонцестоянням і осіннім рівноденням відзначаються дожинки; рівнодення пізніше було пов'язано з Матір'ю Божою сіячів (польськ. *Matka Boska Siewna*), а потім – з Матір'ю Божою Розарія <sup>676</sup>; на зимове сонцестояння припадає свято померлих. Час зимового сонцестояння – новорічні свята у широкому розумінні – тривали від Святвечора до Нового року і Трьох царів <sup>677</sup>. Зимові свята, поряд із купальськими, є ще одним кульмінаційним актом усього календаря <sup>678</sup>.

<sup>676</sup> Обидва згадані образи характерні виключно для римо-католицької традиції. – Прим. перекл.

<sup>677</sup> У римо-католицькій церкві день Трьох Царів відзначається у свято Богоявлення (6 січня). – Прим. перекл.

<sup>678</sup> Повторного вивчення потребує тема слов'янських одиниць вимірювання часу, див.: *Geremek B. Słowiańskie nazwy miesięcy: między folklorem a historią // Cultus et cognitio...* – S. 151 n.; порівн.: *Stelmachowska B. Rok obrzędowy na Pomorzu.* – Toruń, 1933; *Bystroń J. S. Słowiańskie zwyczaje.*; *Schneeweiss E. Feste und Volksbräuche.*; *Zibrt C. Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní.* – Praha, 1889; *Колєва Т. А. Зимний цикл обычаев южных славян. К вопросу о структурно-типологическом анализе обрядности // СЭ.* – 1971. – № 3. – С. 40–50; *Арнаудов М. Български народни празници. Обичаи, вярвания, песни и забави през цялата година.* – София, 1943; *Id. Die bulgarischen Festbräuche.* – Leipzig, 1917; *Klinger W. Obrzędowość kultowa Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne.* – Poznań, 1926; *Schneeweiss E. Die Weichnachtsbräuche der Serbokroaten.* – Wien, 1925; *Цицєров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории народных верований).* – М., 1957.

## Розділ XII

### Духи і демони



лов'янських богів пусти-ли вниз за течією у Дніпрі й Волхові, утопили в озерах Великопольщі, попіл їхніх ідолів було розвіяно на згарищах Аркони. Однак їхні образи залишили глибокий слід у людській свідомості, передусім у сфері, яку ми називаємо демонологією. До наших днів збереглася маса дрібних міфічних істот, котрі оточували божеств першого та другого ряду або співіснували з ними. Після знищення слов'янського пантеону вони, як і культові центри й ритуали, почали самостійне життя у сфері звичаїв, що побутували в межах родини або сільської громади. Ці релікти й надалі допомагали людям по-своєму пояснювати життя, його фази і цикл, функціонування й будову світу, оживлювали символіку предметів побуту, рослин, дерев, тварин, птахів і плазунів, зводячи їх у єдину систему.

Сукупність релігійних уявлень про світ могла існувати без загального всеохопного міфу<sup>679</sup>. Поряд із кількома базовими міфами, як-от згадана вище віра у верховне божество, космогонія і антропогонія, поряд із персоніфікованими найбільш значними явищами природи існувала сукупність безлічі явищ щоденного життя. В уявленнях про них поєднувалися як реалістичні спостереження, так і дії, породжені релігійним баченням світу. Саме в цій сфері народжувалася міфологічна система, що включала в себе віру в масу різноманітних духів. Вони посідали значно нижче місце, ніж головні боги, їхню сукупність було дуже слабо ієрархізовано.

<sup>679</sup> Не всі античні суспільства, навіть із числа тих, які мали окрему жрецьку касту, формулювали цілісну міфологію, див.: *G. Dumézil. Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V–VIII) et autres essais.* – Paris, 1970. – P. 7: *La Rome classique n'a pour ainsi dire plus de mythologie divine, ne sait plus rien raconter de les dieux, dans les définitions et en relations fonctionnelles restent pourtant claires.*



Однак картина природи та людства, відображення психічних реакцій і пізнавальних позицій, що пропонувалися цим комплексом уявлень, були не менш важливі, ніж релігійний світогляд вищого порядку. Як можна побачити у праці Казимежа Мошинського, слов'янська демонологія, незважаючи на нібито очевидні територіальні розбіжності та існування безлічі назв міфічних істот, є доволі цілісним явищем<sup>680</sup>. Це доводить її належність до найдавнішого пласту народної культури. Із часом на неї нашарувався наліт християнізації й запозичень із інших народних культур. Стосовно Чехії та Польщі, очевидно, ішлося про західноєвропейські впливи, південні слов'яни стикалися з середземно- й чорноморським субстратом, а східні переймали деякі елементи вірувань від сусідніх неіндоєвропейських народів. Проповідницька література західного й східного обрядів християнства відносила всі ці уявлення – незалежно від їх запозиченості чи автохтонності, а також часу появи – до сфери «диявольського»<sup>681</sup>.

Нинішній – чи радше вчорашній – стан народних уявлень про духів і демонів характеризується розмаїттям тем. У різних слов'янських країнах їх поширено дуже нерівномірно. Перед у цій справі ведуть західні слов'яни, українці й слов'янське населення Балкан. Звісно, запропонована нами систематизація цих вірувань є цілком довільною – вони взаємно перепліталися й посилювали одне одного, творячи світ явищ, з якими людина стикалася майже щоденно. Сукупно ці уявлення формували загальну картину світу й повсякденного життя.

Практикований протягом двох тисячоліть слов'янський обряд кремації померлих, пов'язаний із вірою в очищувальну силу сонця й вогню, домінував аж до часу прийняття християнства<sup>682</sup>. Арабські повідомлення про життя східних

<sup>680</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 598–704; Wróblewski T. Demony // SSS. – T. 1. – S. 335–338; Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. – М., 1915. – С. 120 прим.; Кагаров Е. Г. Религия древних славян. – М., 1918 [перевид. 1957 року] (передусім про міфологію нижчого порядку).

<sup>681</sup> [Герман, єпископ празький XI–XII ст.?] Nomiliarium quod dicitur de Oratoviz // Meyer C. H. Fontes... – P. 22: Quam ob rem caveamus, ut non sit nobis religio, cultus hominum mortuorum; Constitutio synodalis Unieoviensis (1326) // Ibid. – P. 62; Cosmae Chronica Boemorum (I, 25).

<sup>682</sup> Kostrzewski J. Obrządek ciałopalny u plemion polskich i Słowian północnozachodnich. – Warszawa, 1960.



слов'ян, зокрема Ібн Русте, текст якого стосується IX–X ст., змальовують поховальний ритуал: «Коли хтось із них помирає, спляють його на вогнищі, а їхні жінки, коли хтось у них умирає, ріжуть собі обличчя і руки ножом. Коли мертвий згорить, на ранок наступного дня приходять на місце поховального вогнища, складають попіл до урни й ставлять на пагорбі»<sup>683</sup>.

Східні слов'яни будували над такими похованнями невеликі будиночки. Цей звичай як реліктовий подекуди зберігався до XIX ст. Паралель до цього явища бачимо у свідченні Козьми Празького (III, 1) про князя Бржетислава. Посівши чеський престол 1092 року, цей монарх зіткнувся з тривалістю існування традиції «похорону померлих у лісах і на полях та хороводів, які водили на двох-трьох перехресних могилах за поганським звичаєм нібито за упокій душі. Крім того, [він побачив] безбожні ігри, у які грали люди над своїми мерцями, танцюючи з закритими масками обличчями й закликаючи тіні покійних»<sup>684</sup>.

Кремація повсюдно застосовувалася також у VI–VII ст., під час міграції слов'ян на Балкани. Біритуальні цвинтарі (комплекси поховань, на яких урни з попелом сусідили з інгумованими тілами) у цьому регіоні приписують впливам аварів. Західні слов'яни на північ від Карпат продовжували кремувати померлих аж до початку інтенсивних контактів із християнами у X–XI ст. Із візантійських і арабських джерел ми знаємо про поховальні обряди, під час яких – ясна річ, лише серед представників знаті – практикувалося більш або менш добровільне самогубство дружини покійного<sup>685</sup>. Цей звичай, як і поховальні дари, засвідчував упевненість тодішніх слов'ян у потребі забезпечити небіжчикові його подальше загробне життя. Разом із тим слов'янам були властиві різні уявлення про місцеперебування душі після смерті тіла. На Русі його називали *невъдомая страна*. Своєю чергою, Тітмар Мерзебурзький вважав, що,

<sup>683</sup> *Ibn Rosteh // Meyer C. H. Fontes... – P. 92; Lewicki T. Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich, głównie z IX–X w. // Archeologia. – 1952/1953. – R. 5. – S. 122–154; Id. Les rites funéraires païens des Slaves occidentaux et des anciens Russes d'après les relations des voyageurs et des écrivains arabes // Folia Orientalia. – 1964. – Vol. 5. – P. 1–74.*

<sup>684</sup> *Kosmasa Kronika Czechów. – S. 313–314; Cosmae Chronica Boemorum (III), 1.*

<sup>685</sup> *Lewicki T. Les rites... – P. 1 n.*



згідно з віруваннями слов'ян, «після смерті у часі все закінчується»<sup>686</sup>.

Вище йшла мова про померлих природним шляхом – покійників, доброзичливість яких було можливо й потрібно здобути. Саме з їхнього числа, судячи з усього, походить частина добрих духів. Вважалося, що такі істоти постійно або вряди-годи виявляють свою прихильність до людей. Вони примножують врожай, допомагають прясти, годують коней, заплітають їм гриви. Вони мають власні імена й виконують певні функції. Передусім це стосується духів оселі (домових), про яких ми скажемо окремо.

Водночас багато душ померлих і навіть живих людей заносили до розряду демонічних істот, ворожих світу живих: відьми, привиди й упирі, котрі начебто перебували поряд із людьми, пов'язувалися з тими, хто помирав неприродною смертю<sup>687</sup>. Аналіз відібраних Людвіком Стоммом матеріалів, записаних у другій половині XIX ст., показав такі результати: з 500 випадків згадок про демонів – духів померлих у фольклорі потопельники становили 20,2 %, нехрещені діти – 18 %, самогубці й повішені – 16,6 %, діти, не народжені внаслідок абортів або викидня – 11 %, люди, померлі в день свого весілля, – 8 %. Рідше згадуються істоти, на яких перетворилися мертвонароджені діти, жертви вбивств, жінки, померлі під час або одразу після пологів, а також наречені, померлі у переддень укладення шлюбу<sup>688</sup>.

Ми маємо великий масив етнографічного матеріалу з цієї теми, упорядкованого К. Мошинським і, почасти, С. Токаревим та іншими<sup>689</sup>. Про давність відповідних уявлень свідчить їх поширеність у всьому слов'янському ареалі. Щоправда,

<sup>686</sup> Thietmari Chronicon (I, 14): cum morte temporali omnia putant finire.

<sup>687</sup> Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. – Т. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. – Пг, 1916. – С. 10 прим. [перевид.: М., 1995]; *Его же*. К вопросу о русалках (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // Живая старина. – 1911. – № 3–4. – С. 230–298 [перевид.: *Его же*. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. – М., 1914]; Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 5 n.; Pertold O. The Religious Aspects of the Difference between Natural and Violent Death // АО. – 1935. – Р. 7, 1935. – Р. 74 n.

<sup>688</sup> Stomma L. Antropologia kultury wsi polskiej XIX–XX w. – Warszawa, 1986. – S. 151–166.

<sup>689</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 604 n.; Токарев С. А. Религиозные... – С. 79 прим.; Junkova J. Nemoc a smrt u starých Slovanů // Vznik a počátky Slovanů. – 1956. – Т. 1. – S. 180–196; Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. – Ленинград, 1983. – С. 10 прим.



не можна виключати ані впливу вірувань місцевого дослов'янського субстрату, ані дії зовнішніх факторів. У слов'янській традиційній культурі демонічні істоти мають багато спільних рис, як-от тимчасова невидимість («шапка-невидимка»), темний або червоний колір шкіри, випромінення вогню або іскор, невеликий зріст, який узагалі є зручним для привида, густе волосся і брови, великі голова й очі, зуби особливої форми, товсті губи, видовжені соски на грудях, відсутність спини, надмірна кількість пальців, кульгавість, звірині або пташині ноги. Незважаючи на дуже поширену антропоморфність, так само часто відзначаються випадки перетворення привидів на тварин або птахів. Духи жінок зазвичай показуються оголеними, однак доволі часто вони одягнені в червоне, а також мають на голові вінок або капелюх.

Лужицькі серби називають християнського диявола давнім словом *chaydāc* < *\*xidъ* (цим терміном загалом окреслюється зла постать) та лексемою *chōrac* (вона етимологічно пов'язана зі словом «хвороба»). Хтонічні риси можна спостерегти у виразі *corně zimnĕk* < *-cъrnъ zemnъkъ*<sup>690</sup>.

Шкідливість таких духів для людини є їхньою найважливішою рисою, однак існують винятки з цього правила. Найбільш поширеним мотивом є зв'язок цих демонів із хворобами, однак набір негативних дій, які вони можуть виконувати, дуже різноманітний: від невинних пустощів до завдання справжніх страждань. Характерними рисами слов'янських злих духів є здатність душити або лоскотати насмерть. Крім цього, привиди лякають стогонами, плачем, сміхом, свистом або звуком плескоту в долоні, їздять на людях верхи, висмоктують молоко або кров, виїдають нутроці, мучають вагітних жінок, підмінюють немовлят, спокушають дівчат, вступають у статеві зносини з людьми. Вони бентежать людей співами й музикою, доводять людей до смерті танцями. Демони наводять на людину підсвідоме почуття жаху в «страшному місці»: біля могили, удома, біля захищеного скарбу, на місці злочину, поряд із мостом. Окрім цієї загальної класифікації багатьом духам властиві індивідуальні риси,

<sup>690</sup> *Lehr-Splawiński T., Polański K. Słownik etymologiczny języka Drzewian połabskich. – Warszawa, 1962. – S. 83; Olesch R. Die christliche Terminologie... – S. 20; Христіан Геннір (кінець XVII ст.) писав: weil die alten wenden geglandet en wohne in den Erden und Hake da seine Holle.*



які уможливають їх класифікацію за назвами та сферою діяльності<sup>691</sup>.

Виокремлена Мошинським група напівдемонічних образів вирізняється багатством антропоморфічних рис та загальною значною близькістю до людини в повсякденному житті. До них належать чаклуни й відьми – міфологічні проєкції реальних осіб, послугами яких протягом століть слов'яни користувалися, приписуючи їм здатність передбачати майбутнє, наводити чари й зцілювати хвороби. Потребу селян у таких людях засвідчують численні згадки про них у писемних джерелах (від Середньовіччя й пізніше) і фольклорі. За життя таких осіб підозрювали в чорній магії. У народній уяві вони існували в образі невлонних напівтілесних духів, які залишають тіло чаклуна/чаклунки, накликають посухи і град, неврожаї, крадуть небесні тіла, крадуть молоко в корів, вселяються у тварин, жаб, ропух і комах. У балканських слов'ян їх називали віщунами, у російських слов'ян цим самим словом позначали відьом, які начебто вилітали з комина у вигляді птаха<sup>692</sup>. Раннім запозиченням, поширеним у західнослов'янському ареалі, є міфічна постать стриги (польськ. *strzyga*, *strzyg*, *strzyż*, *strzygoń*) – сови-чаклунки, яка висмоктує кров. Найімовірніше, це слово походить від лат. *striga* (а також грецьк. *stri(n)ks*), однак шлях міграції цього мотиву і час його засвоєння на місцевому ґрунті невідомий. Швидше за все, вживання цього терміна в чоловічому роді є слов'янським новотвором, викликаним накладанням *стриги* на інший образ – *упиря*<sup>693</sup>. *Упирем* або *вампіром* (старопольск. *upir*, *upierzysca*, *wapierz*) називали одну зі злих істот. Зважаючи на мовні ознаки, Брюкнер приписував цій лексемі балканське походження. Саме в цьому регіоні зберігся найбільший за обсягом комплекс вірувань, пов'язаних із живими мерццями й духами померлих, котрі знущаються з людей і убивають їх. Незалежно від того, якою є справжня етимологія цього слова (на думку Брюкнера, його утворено від \**opir* – «надутий», «розбухлий» або «нездатний літати»<sup>694</sup>), воно доволі рано поширилося на значній території.

<sup>691</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 660 n.; Seweryn T. Dusza w wyobrażeniach Słowian // SSS. – T. 1. – S. 407–408.

<sup>692</sup> Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 22 n.; CMP. – С. 64–65.

<sup>693</sup> Brückner A. SEJP. – S. 523.

<sup>694</sup> Ibid. – S. 594 (Upiór).



Уже 1046 року у Великому Новгороді зустрічається власна назва Упир Лихий. Щоправда, дослідження Андерса Шйюберга продемонструвало можливість утворення імені попа Упира Лихого від скандинавського імені Упір (він вважає ім'я Упир Лихий ідентичним за будовою з іменем різьбяр Офейгра Упіра – «Упіра Сміливого»). Останнє, своєю чергою, походить від дієслова *ōra* («кричати») і не має міфологічної природи <sup>695</sup>.

У XV ст. в Новгородській землі фіксуються похідні від цього слова топоніми: Упиреве, Упірі, Марій Упір <sup>696</sup>. У Польщі від нього було утворено назви населених пунктів Вомперськ, Вомпельськ (крім того, є Стшигі (Strzygi) під Рипіном!).

Упірі їдять людське м'ясо і п'ють кров, душать людей, нападають на своїх рідних, вступають у контакт із живими, в тому числі своїми дружинами. Вони викликають цілі хороводи смертей. Після того як інгумація витіснила звичай кремації трупів, тобто в період співіснування християнства і залишків язичництва, серед східних і південних слов'ян поширилися ідентичні західноєвропейським уявлення про вампіризм та способи боротьби з вампірами <sup>697</sup>. Поширення колективного страху, викликаного ланцюгом смертей у родині або мором у селі, спричиняло комплекс магічних дій для знешкодження мерця, якого вважали небезпечним. Їх могли робити як перед похованням, так і екстумуючи тіло. Відповідні обряди були досить різноманітними, передбачаючи вкидання маку у труну або покладення його під повіки, калічення тіла, пробивання голови або тулуба осиновим кілком чи великими цвяхами <sup>698</sup>. Натомість східні слов'яни приносили *упирям* жертви, як це робилося й щодо інших духів. Видається, що віра у вампіризм узагалі не була властива російським селянам. *Упір* міг вважатися просто духом померлого, привидам, наміри якого не обов'язково були лихими. Крім того, його можна було

<sup>695</sup> *Sjöberg A. Pop Upir' Lichoј and the Swedish Rune-Carver Ofeigr Upir // Scando-Slavica. – 1982. – Vol. 28. – P. 109–124.*

<sup>696</sup> *Pogodim A. Mythologische Spuren... – S. 35.*

<sup>697</sup> *Perkowski J. L. Vampires of the Slavs. – Cambridge, MA, 1976; Cremene A. La mythologie du vampire en Roumanie. – Monaco, 1981 (цей автор вважає, що вірування у вампірів має фракійське походження).*

<sup>698</sup> *Krumphanzlová Z. Zvláštnosti ritu na slovanských pohřebištích v Čechách // Vznik a počátek Slovanů. – 1964. – T. 5. – S. 171–215.*





задобрити<sup>699</sup>. Назва почвари, яка душить людей (*мора, мори-на, морава*), трапляється у південних і західних слов'ян. Російська *кикимора* не має таких рис, до цієї групи напівдемонів її не наближує ніщо окрім другого кореня в назві<sup>700</sup>.

Померлі поділяються на кілька категорій залежно від їхнього віку та способу, у який вони втратили життя. Мстивими, злими або просто ворожими до людей зазвичай вважаються душі немовлят, дітей або молодих дівчат, вдів та вдівців, абортованих дітей та загалом людей, які були жертвами вбивства або нещасного випадку. У Болгарії поширено думку, що вони перетворюються на грізних *нави* або *нава-ци* – зграї диких птахів, які здіймають галас і нападають на вагітних жінок і породіль<sup>701</sup>. Подібними до них є сербські *навије*, словенські *navije*, українські *нявки/мавки*, а також *лятавіці, пороньці, потерчуки* (Південна Польща та Україна) – вони являються в образі птахів, зі страшним вереском літають над людиною. У цих істот намагаються поцілити блискавки.

Термін на позначення цих духів дітей утворено з праслов'янського *\*navь*, яким позначалися мерці загалом і їхні неприязні до живих душі зокрема. Про це свідчить найдавніша згадка цього слова в «Повісті минулих літ». Тут слід навести подане в цьому тексті пояснення причин епідемії 1092 року в Полоцьку в повному обсязі: «У навожденні [диявольському], серед ночі був тупіт, стогнало опівночі, бігали, як люди, біси по вулиці. Якщо хто виходив із дому, хочачи подивитись, то його відразу невидимо вражали біси. І од того

<sup>699</sup> Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Т. 3. – X., 1891. – С. 156–228; Сулицов Н. Колдунь, ведьмы и упыри // Там же. – С. 229–278; південнослов'янський матеріал розглянуто у: Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 8 п.; СМР. – С. 50–51: сербські *вапир, лампир, вук, вукодлак* зазвичай являються людям узимку, іноді вони мають на собі білий одяг, можуть жити серед людей, але в суботу повертаються до могили, частіше ними бувають чоловіки; у вампіра може народитися дитина (вампір); вампіри не мають тіні.

<sup>700</sup> Даль В. И. Толковый словарь... – Т. 2. – С. 107; зазвичай *кикимора* є невидимою, сідає біля печі, уночі вона пустує або пряде вовну; у Сибіру вірять також у лісову *кикимору*; Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 22–23; Черепанова О. А. Мифологическая лексика... – С. 124 прим. [Мифологические рассказы. – С. 85–95.]

<sup>701</sup> Филиповић М. С. Нави код балканских Словена // Лесковачки сборник. – 1968. – Т. 8. – С. 674–675.



[люди] вмирали, і не сміли вони виходити із домів. Потім же стали [біси] вдень з'являтися на конях, але не було видно їх самих, а [було] видно коней їхніх копита. І так уражали вони людей у Полоцьку і його області. Тому й говорили люди: "Мертвяки б'ють полочан"»<sup>702</sup>.

## 1. Водяні духи

Про сакральне значення води ми згадували, ведучи мову про акватичні космогонічні міфи й ритуали, які відправляли біля джерел. Магічна сила, що відчувалася в дзюрчанні й течії струмка, у спокої озера й хвилях моря, викликала острах і захват. Перекладаючись на мову міфів, вона могла населити узбережжя водойм ворожими людині істотами. Натомість культове значення води як такої у слов'янському фольклорі полягало у виконанні очищувальних і оздоровчих функцій. Відомі молитви, що прочитували під час занурення з метою позбавлення хвороб і впливу злих сил. Крім того, серед слов'ян побутував звичай «годування» водяних духів: принесення їм жертв у вигляді хліба, курей, ягнят у разі повені або посухи, під час плавання, будівництва млина, греблі або мосту. У давньоруському тексті сказано: «Тоді були погани, котрі приносили жертви озерам, криницям і лісам, як і інші погани»<sup>703</sup>. Обряд «годування» водойм може поєднуватися зі звичаєм не рятувати людину, котра тоне, щоб не ослабити воду. Незважаючи на це, слов'яни були дуже далекі від антропоморфізації й обожнення води-матері, якій поклонялися фіно-угорські народи<sup>704</sup>.

Слов'янський сонм водяних демонів частково складається з акватичних істот невизначеної природи, сила яких виявляється у воді, а частково – духів померлих людей<sup>705</sup>. До числа останніх потрапляють особи, життя яких обірвалося внаслідок нещасного випадку або в молодому віці, передусім потопельники. Саме їм, а не власне водяним, зазвичай приносили задобрювальні жертви.

<sup>702</sup> ПВЛ. – С. 141. [Наведено в перекладі Л. Махновця (Літопис руський. – С. 130). – Прим. перекл.]

<sup>703</sup> Срезневский И. И. Материалы... – Т. 3. – С. 179.

<sup>704</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 508–509.

<sup>705</sup> Johansons A. Den Wassergeist bei Balten und Slawen // Acta Baltico-Slavica. – 1965. – Bd. 2. – S. 27–52.



«Водні топці», як їх називає виданий 1579 року «Виклад катехізису» ксьондза Павла Гільовського, потопельники, потопельниці тощо вважаються духами утоплених людей та проклятих матерями дітей <sup>706</sup>. У Росії їх називають *водяниками* або *лобастами* (від тур. *albasta*) <sup>707</sup>. Ці істоти є однозначно злими, їхня мета полягає в тому, щоб топити людей, затягуючи їх у вири. Вони відпочивають на березі водойм, перетворюються на тварин та риб. Чехи і словаки називають цих істот *vodniki*, *vodni mož*. Останні часто являються в образі дитини, яка несе живих людей до води у світлі місяця. З архаїчного в етнографічному плані регіону (Архангельська губернія Російської імперії) походить запис про принесення сільською громадою у жертву водяному цілого коня. Тварину купували, не запитуючи про ціну, її лоб мастили медом, а потім, «прив'язавши до шиї два жернови, топили коня». 1887 року Зигмунт Глогер писав: «У одне з великих Августовських озер <sup>708</sup>, у якому, згідно з місцевим повір'ям, щороку хтось має втопитися, місцеві мешканці кожного року викидають у воду курку, щоб убезпечити від утоплення людей». Вважалося, що пропливаючи човном повз місце, де начебто мешкав водяний, слід знімати шапку.

## 2. Душі померлих і привиди

Праслов'янські слова *\*duxь* і *\*duša* (утворено від *\*dhou-s-*), континуанти яких у сучасних слов'янських мовах вживаються як взаємозамінні, охоплюють широкий спектр явищ психічного життя. Їхній етимологічний зв'язок із поняттям «дихання» вказує на сприйняття останнього як найбільш певної ознаки життя. Цей корінь, окрім слов'ян, наявний також у балтів (лит. *dausos* – «повітряний простір», *dvasia* – «дух», «духа», *dusauti* – «вдихати»), він віддалено споріднений із грецьким *theós* – «бог» і в праїндоевропейську добу мав бути наповнений сакральним змістом <sup>709</sup>. Поняттям «дух» і «душа»

<sup>706</sup> Gilowski P. Wyklad katechizmu kościoła krześcijańskiego. – Kraków, 1579.

<sup>707</sup> Даль В. И. Толковый словарь... – С. 220: *Водяний* – це водний дух, нагий бородатий дід, іноді з зеленою бородою, приятель лісовика й польовика, але ворог домовика.

<sup>708</sup> Група озер біля міста Августув у Підляському воєводстві (Польща). – Прим. перекл.

<sup>709</sup> Sławski F. SEJP. – Т. 1. – С. 175–176; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Под ред. О. Трубачева. – М., 1964. – Т. 1. – С. 556.



у слов'ян властивий дуже широкий спектр значень із розмитими межами. Поряд із душею-життям або диханням, тобто усвідомленням людиною власного існування й життєвої сили, існує також душа-привид. Це – образ-копія живої людини, яку після смерті називають небіжчиком (співчутливо, бо цей вираз споріднений із означеннями «убогий», «небагатий»). На позначення такого типу душі використовуються також слова *мара*, *змора*. Із цим уявленням пов'язана віра в те, що все, що є цінним для покійного, має відійти разом із ним, щоб він не мав причин повертатися.

Культ душ померлих зазвичай набував форми молитов і принесення жертв, проведення учт на честь них, а власне після смерті – поминального бенкету (старопольськ. *strawa*, хорв. *karminje*, д.-рус. *тризна* – княгиня Ольга як християнка заборонила влаштовувати її після своєї смерті<sup>710</sup>). Час від дня смерті до проведення такої учти був змінним (сорок днів, рік). Під час згадуваних у давньоруських літописах тризн відбувалися також змагання з боротьби і, як і в «Хроніці» Козьми Прязького, ігрища<sup>711</sup>. Поховальні обіди як один із поганських забобонів згадує Вінцентій Кадлубек, стверджуючи, що в його час цей звичай іще існував<sup>712</sup>. Зроблені в Польщі фольклорні записи згадують про звичай залишати для покійного місце біля столу, коли він повинен мати «божий обід». У Білорусі під час таких учт господар дому закликає предків: «Святі діди, приходьте до нас вечеряти, прошу вас на вечерю»<sup>713</sup>. У минулому такі бенкети відбувалися біля могил. Саме таку їхню форму, сліди якої збереглися в балканській народній культурі, слід вважати найдавнішою. Увічнені Адамом Міцкевичем «Діди» (*Dziady*) – поетичний синтез литовських, білоруських і українських звичаїв. У багатьох деталях подана ним картина є точним

<sup>710</sup> ПВЛ. – С. 48–49.

<sup>711</sup> Прасл. \**tryzna* утворено від \**traviti* – «годувати»: REW. – Bd. 3. – S. 138; СМР. – С. 286: *trzan* або *trzna* в Боснії – це площа посеред села із джерелом, місце зустрічей, зібрань; Трубачев О. Н. Следы язычества в славянской лексике. 1. *Trizna*. 2. *Péti*. 3. *Кобь* // Вопросы славянского языкознания. – Вып. 4. – М., 1959. – С. 130–135.

<sup>712</sup> *Mistrza Wincentego Kronika Polska...* (I, 19): *Post funebres itaque superstitiones, quas etiam hodie in funeribus exercer gentilitas. lautissime epolammi excipiuntur deliciis.*

<sup>713</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa...* – Т. 2. – Cz. 1. – S. 255: *Святых дяды, приходзіце к нам вячэраць, прашу вас на вячэру.*



відображенням цих вірувань, однак її позбавлено автентичного мотиву обряду закликання душ <sup>714</sup>.

Ми вже згадували про слов'янський загробний світ, порядкування в якому, на нашу думку, було однією з функцій Велеса. Відповідний комплекс дохристиянських уявлень зберігся лише фрагментарно. У східних і південних слов'ян простежується мотив далекої річки, яку душі перетинають на човні або пішки, переходячи через міст або убрід. Одна з народних назв Чумацького Шляху – Дорога Душ <sup>715</sup>. Щоб полегшити небіжчикові цей перехід, після його смерті будували місток через струмок, на якому іноді – зокрема в Білорусі – вирізали зображення відбитку людської стопи. До труни вкладали гроші для уплати перевізникові <sup>716</sup>. Після смерті дух померлого відлітає за вітром, однак може повертатися, їсти й пити, а потім відходити у засвіти, де й перебуває зазвичай <sup>717</sup>.

Біля боліт, лісів і водойм мешкає багато інших міфічних істот, так само пов'язаних зі світом мертвих. Душі дівчат перетворюються на русалок (цей образ відомий лише в Україні та Білорусі) – оголених красунь із розпущеним волоссям і вінками з трав на голові. Вони танцюють на галявинах у світлі молодого місяця, приваблюють живих людей, ставлять їм підступні загадки. Тих, хто не може дати правильну відповідь, русалки залоскочують до смерті. Взимку вони живуть у воді, а навесні й улітку – в лісах та полях <sup>718</sup>. Вони особливо небезпечні у тиждень Зелених свят (укр. *Русальний тиждень* <sup>719</sup>). Найімовірніше, ця назва походить від слова *rosalia*, грецьк. *rusalia, dies rosae*, однак шлях (пов'язаний із церквою?) і час засвоєння цього запозичення невідомі. У XIX–XX ст. інші слов'янські народи не знали аналогічних явищ

<sup>714</sup> *Wantowska M. Dziady kowieńsko-wileńskie // Ludowość u Mickiewicza. – Warszawa, 1958.*

<sup>715</sup> *Gładyszowa M. Wiedza ludowa... – S. 35.*

<sup>716</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 598.*

<sup>717</sup> Деяку непевність щодо місця перебування душ можна побачити в понятті *невъдомая страна*: *Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания).* – Сергиев Посад, 1913. – С. 92 прим. Саме так можна тлумачити згадку Титмара (*Chronicon... I, 14*) про те, що для слов'ян після смерті все закінчується.

<sup>718</sup> *Померанцева Е. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М., 1975. – С. 49 прим. [Мифологические рассказы... – С. 50–56.]*

<sup>719</sup> Щодо обрядів, пов'язаних із цими святами, див.: *Рыбаков Б. А. Русалии...*



під такою назвою. На думку деяких дослідників, попередньою назвою русалок могло бути російське слово *зложные*, тобто особи, які померли неприродною смертю, або (імовіріше) – *вили*<sup>720</sup>. *Вили* в образі дівчат згадуються в давньоруській церковній літературі XI–XII ст., але відсутні в російському фольклорі. Останній факт дає підставу деяким науковцям вважати їх явищем суто літературним, сформованим під впливом балканських слов'ян. У південнослов'янських народних переказах згадки про вил трапляються з XIII ст. Ця назва відома й західним слов'янам, однак у них вона використовується на позначення божевільних (старопольськ. *wiła* – «біснуватий», «блазень»). Брюкнер припускає, що відповідне слово «могло перейти на осіб, зачарованих або проклятих вилою, тих, хто збожеволів через неї». Форма *вила* (від \**viti* – «вити(ся)» або з \**vei* – «віяти»), споріднена з лит. *vyti* – «переслідувати» та авест. *vayēiti* («гнати»), пов'язана з рухом. Незважаючи на вищезгадані застереження, воно, імовірно, є спільнослов'янським<sup>721</sup>. Балканські *вили* або *самовили* дотепер живуть у народній культурі місцевих слов'ян – так називають душі дівчат або молодих жінок, які не встигли натішитися життям. Дари для них залишали під деревами, біля каменів та в печерах. Ці вогняноокі істоти зрідка мають козячі ноги. Вони справляють *самодивські ігрища*, танцюючи в місячному сяйві. Ці оголені вродливі за життя дівчата гуртом причаровують молодих хлопців і дуже ревниво ставляться до своєї краси, зустрічаючи смертних людей.

<sup>720</sup> Зеленин Д. К. Очерки...; Арнаудов М. Кукери и Русалии // Сборник за народни умотворения и народопис. – Т. 34. – София, 1920; Гнатюк В. Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. – Вип. 33–34. – Львів, 1912; Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 8 (цей автор погоджується з гіпотезою про заміну давнішої назви «вила» словом «русалка»). Про засвоєння назви *Rosalia* (щоправда, для цього свята у болгарському фольклорі збереглася інша назва – *самовилски празник*) див.: Klinger W. Wschodnioslowiańskie rusalki i pokrewne postaci w demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska. – Lublin-Kraków, 1949. – S. 12 n.; Шелов Д. Б., Златковская Т. Д. К вопросу о происхождении восточнославянского обряда русалий // Древняя Русь... – С. 426 прим. (про запозичення східними слов'янами лише назви русалій та вплив на південних слов'ян фракійського субстрату). На думку Ватрослава Ягича, форма *русалка* з'являється лише у XVI ст., див.: Jagić V. Einige Bemerkungen zum 23<sup>a</sup> Kapitel des Pavlovschen Notokanons betreffs der Ausdrücke Ρουσαλία – Ρουσαλκы // ASP. – 1909. – Bd. 30. – S. 626–629.

<sup>721</sup> Brückner A. SEJP. – S. 622; див. також: Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 7; Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 1. – С. 314; Polák V. Etymologické příspěvky k slovanské démonologii // Slavia. – 1977. – R. 46. – Sš. 3. – S. 286.



У одній сербській пісні вила поцілила стрілою в Мілоша Обілича за те, що він співав краще за неї. Марко Краевич примусив її зцілити свого пораненого побратима<sup>722</sup>. Ці істоти можуть перетворюватися на лебедів, соколів і коней. Іноді вони мають крила, пересуваються верхи на конях або оленях. Вони мешкають у лісах, горах та водоймах. Численні назви штибу *Вилині Води*, *Вилин Ізвон* тощо зазвичай мають швидкі струмки. Перед тим як підійти вночі до такого джерела, слід попередити про себе, кинувши камінь<sup>723</sup>. Міфічна оселя вил – Вілла Планіна – назва, якою позначаються кілька гір у різних хребтах (Мироч, Мосар, Перун)<sup>724</sup>. Крім того, вони якимось чином пов'язані з хмарами й смерчами. У сербському та хорватському фольклорі виокремлюються кілька категорій цих істот: *zagorkinje* (мешкають у горах), *brodarice* (на місцях броду у водоймах), *oblaknije* (у хмарах). Вони є войовничими, допомагають юнакам, застерігають хлопців перед небезпеками, передбачають майбутнє, однак, окрім цього, карають хворобами тих, хто насмілиться підійти до їхнього кола під час танцю або наблизитися до їхньої оселі. Трапляються свідчення про їхні шлюбні зв'язки з людьми (*vilenjak*)<sup>725</sup>.

До цього ж комплексу міфів, у яких поєднується загробний світ та уявлення про одушевлену природу, належить наявна в польській міфології постать на ім'я *wieszczysa*, *tatunia*, *siubiela*, *odmienica*, відома також як *lamnija*, *lamia* або *lamija*. Згідно з твором «*Postępek prawa czartowskiego*» (1570), вона «викрадає дітей із колисок, підмінюючи їх іншими»<sup>726</sup>. Їй відповідають білоруська *лойма* або *чарціха*, підкарпатсько-українська *диво-баба* або *лісівка*. Вважалося, що ці істоти мають потворний вигляд, у них обвислі груди й великі голови. Вони опівночі прали білизну, відбиваючи її дерев'яними молотками, мучили вагітних жінок і породіль, викрадали немовлят. Список міфічних мешканців водойм доповнюють також *світляки*, котрі заманюють людей у трясовину. Щоправда, як це переконливо показав Казимеж Мошинський,

<sup>722</sup> Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 6 n.; CMP. – С. 66–68.

<sup>723</sup> CMP. – С. 69–70.

<sup>724</sup> Ibid. – С. 70.

<sup>725</sup> Ibid. – С. 69.

<sup>726</sup> Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu 1570. – Kraków, 1861.



цей набір рис зовнішності міфологічних істот і виконуваних ними дій становить сукупність мандрівних мотивів. Іноді вони є настільки нестабільними, що годі й сподіватися сформулювати якусь спільну характеристику цього явища <sup>727</sup>.

### 3. Лісові й звіроподібні духи

Демони, котрі живуть у лісі, не належать до світу померлих. У слов'янському фольклорі знайшли вияв вірування, сформовані під впливом уявлень про особливість і таємничість лісу. Дослідження Іванова і Топорова, з одного боку, і Голомба, з другого, дали змогу виявити міфотворчий потенціал протиставлення дому й лісової пущі, свого помешкання і чужої – порожньої – території <sup>728</sup>. Ліс є неопанованою територією, у ньому порядкують свої сили. У цій сфері слов'яни повторюють шлях багатьох інших індоєвропейських народів.

Головним із духів, котрі живуть у лісі, є демонічна персоніфікація духа – володаря тварин. Це – російський *леший*, білоруський *лесавік* тощо – постать, образ якої широко висвітлено в етнографічних матеріалах. Його польські відповідники – *borowy*, *boruta*, *laskowiec* і *leśny duch*, сербський і хорватський – *vúčji pastir* («вовчий пастир»), а також його жіночий аналог – *gorska majka*, *šumina mati* («гірська мати», «лісова мати») у фольклорі згадуються дуже рідко <sup>729</sup>. У уяві російських селян цей дух є царем лісу, він неприхильно ставиться до людей, зводить їх із дороги. Він уме перетворюватися на вовка, сову або вітер. Гуцули вважають, що він випасає отари оленів і зайців, а ведмеді є його охоронцями. Залишання спеціальних жертв для лісовика, а також ряд замовлянь та інших магічних дій мають забезпечити мисливцеві і пастухові спокій від цієї істоти. Іноді в образі володаря лісу виступає також *Баба Яга*, однак частіше цю роль виконує *Дід*.

У свідченнях із території [колишньої. – Прим. ред.] Югославії *баба* набуває рис, запозичених із античного субстрату. Тут її називають *Дайбака* або *Дивија Баба*. Ця істота мешкає в ямах і має здатність сприяти родючості (у сербському при-

<sup>727</sup> Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 602–603.

<sup>728</sup> Іванов В. В., Топоров В. Н. Исследования... – С. 168; Gotåb Z. Linguistic Traces... – P. 154.

<sup>729</sup> Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 14.





слів'ї сказано: «Дай, бабо, коневі крові, а теляті – молока»). Її уявляють в образі літньої жінки зі стомленими руками. Корінь цієї назви є дуже продуктивним у топоніміці. Завершальним актом дуже патріархального обряду «слави» також є закликання *баби*. Існують і інші мовні сліди *Баби Яги*: польське *Jeżibaba*, словацьке *Ježibaba*, чеське *Ježinka*<sup>730</sup>. Негативні риси цієї постаті виявляються у істот, відомих як *babice*, а також *nave*, *navije*, які несуть небезпеку для породіль і дітей. Хлібини з назвою «бабиця» кладуть на могили<sup>731</sup>.

Слов'янські селяни з глибокою повагою ставилися до ведмедів, вірячи в наявність у цих тварин апотропаїчної сили. У Білорусі та Болгарії відзначалися особливі свята на їхню честь, метою яких було забезпечення легкого вкладання ведмедя до барлогу (30 листопада) і вставання з нього (25 березня). Острах перед прихованими силами, які нібито мав цей звір, у багатьох мовах спричинив табування вимовляння його назви. Слов'яни відмовилися від його індоєвропейської форми (*rksah*, від якої утворено грецьк. *arktos* і лат. *ursus*), замінивши її евфемічним образом тварини-медоїда (*ведмідь*, рос. *медведь*, старопольськ. *miedźwiedz*, польськ. *niedźwiedz*)<sup>732</sup>. Знайдені в одному з курганів XI ст.

<sup>730</sup> Polák V. Etymologické... – S. 281; Черепанова О. А. Мифологическая лексика... – С. 103 прим.

<sup>731</sup> СМР. – С. 10, 12 (зв'язок *Баби Яги* зі смертю); Топоров В. Н. Хеттская *SALŠU.GI* и славянская баба-яга // КСИС. – Вып. 38. – М., 1963. – С. 28–37; порівн. Лаушкин К. Д. Баба-яга и одноногие боги (К вопросу о происхождении образа) // Фольклор и этнография Русского Севера. – Ленинград, 1973. – С. 181–186.

<sup>732</sup> Існувало вірування, згідно з яким тварини розуміють людську мову. Це спричинило вживання мисливцями словесних табу: Зеленин Д. К. Табу слов у народів Восточної Європи і Северної Азії. Ч. 1: Запрети на охоті і інших промыслах // Сборник музея антропологии и этнографии. – Вып. 8. – Ленинград, 1929; Там же. Ч. 2: Запреты в домашней жизни // Сборник музея антропологии и этнографии. – Вып. 9. – Ленинград, 1930. На основі таких виразів сформувався своєрідний діалект мисливської культури, див.: Hoppe S. Słownik języka łowieskiego. – Warszawa, 1967; див. також ставропольські трактати: Rostański J. O myślistwie, koniach i psach łowczych książek pięcioro z lat 1584–1690. – Kraków, 1914; Kostrzewski J. Kult zwierząt // SSS. – Т. 2. – S. 558–559; новий матеріал впроваджено до наукового обігу у: Померанцева Е. В. Мифологические.; Плетнева С. А. Животный мир в русских волшебных сказках // Древняя Русь... – С. 388 прим.; Zagórska-Brooks M. The Bear in Slavic and Polish Mythology and Folklore // For Wiktor Weintrauh. Essays in Polish Literature, Language, and History. – The Hague-Paris, 1975. – P. 99 n.; Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 309 n., 537 n.; Мельников-Печерский П. Сочинения. – Т. 3. – С. 321 (цитовано Максом Фасмером у рецензії на працю: Havers W. Neuere Literatur zum Sprachtabu (ZSPPhil. – 1950. – Bd. 20. – S. 453): «Поки їдеш лісом, не кажи чорного слова. У стегу – як хочеш, але в лісі не згадуй його. До біди недалеко. Байдуже, що нині зима. Байдуже, що темна сила нині спить під землею. Не розраховуй на це, він хитрий».



у Володимирі-на-Клязьмі глиняні ведмежі лапи, водіння російськими скоморохами ведмедя через село – усе це є свідченням особливої поваги до цієї тварини. В одному білоруському прислів'ї сказано, що цей звір є «сильнішим за чорта»<sup>733</sup>.

Об'єктом аналогічного апотропаїчного культу виступав також дикий кабан. Про це свідчить знахідка врослого в пень старого дуба черепа цієї тварини з великими іклами, зроблена біля місця впадіння Десни у Дніпро. Із зовнішнього боку міського валу Гнезна у X ст. було розміщено зображення голови вепра. Вважалося, що кабанячі та вовчі ікла, пазури крота або птахів і оленячі роги захищають від злого ока. Такі вірування спостерігаються в усьому слов'янському ареалі. У цих уявленнях містилися зародки міфів, розвинену версію яких ми бачимо у ратарів на початку XI ст. (уже відомий нам пасаж у хроніці Тітмара (VI, 24)): «Коли їм загрожувала небезпека затяжної братовбивчої війни, зі згаданого озера вийшов великий дикий кабан з піною на білих іклах і на очах у всіх із насолодою почав валятися у калюжі, розбризкуючи воду».

У цьому ставленні до істот, які мешкають у лісі, відобразився як страх перед ними, так і бажання людини наслідувати риси, потрібні у повсякденній боротьбі за існування<sup>734</sup>. Саме останній фактор викликав появу численних амулетів, призначення яких полягало у відверненні впливу злих сил, а також наданні людині снаги, відваги й спритності тура, зубра, ведмедя або вовка. У східнослов'янських билинах пиття з турячого рога допомагало багатирям здобути міць, а носіння пояса з турячої шкіри полегшувало пологи їхнім дружинам<sup>735</sup>. Тут немає жодних рис тотемізму, особливостями якого віддавна пояснюють специфіку слов'янської міфології.

<sup>733</sup> У Сербії поширено міф про людину, народжену жінкою від ведмедя (*Медедовић, Медедић*): СМР. – С. 201–202. Культурним днем ведмедя вважався *Мейкин дан*, який припадав на свято св. Андрія. Тоді приносилася символічна жертва у вигляді дарів, які залишали за хлівом, дров'яною або на даху хати: СМР. – С. 202; див. також: *Zagórska-Brooks M. The Bear...* – Р. 107–112.

<sup>734</sup> Тваринам приписувалися різні значення. Так, наприклад, заяць вважався демонічною істотою, перебігання ним дороги сприймали як поганий знак. Водночас його шкіри, крові й лапкам приписували цілющі властивості. У Польщі й Герцеговині зафіксовано «заячі ігри»: СМР. – С. 141–142; *Гура А. В. Символика зайця в слов'янському обрядовому і песенному фольклорі // Славянський і балканський фольклор. Генезис, архаїка, традиції.* – М., 1972. – С. 82 прим.

<sup>735</sup> *Дупец С. Р. Образ древнього тура и отголоски его культа в былинах // Славянський фольклор.* – М., 1972. – С. 82 прим.



У зв'язку з цим припущення про існування у цьому регіоні «культу коня» є нічим іншим, як непорозумінням. Ця свійська тварина відігравала особливо значну роль у господарстві й роль жертви в найважливіших ритуалах, а також могла служити закладною жертвою, яку закопували під порогом або кутом споруджуваної хати <sup>736</sup>.

На цьому тлі, що характеризувалося виразним розмежуванням сфер лісового/звіриного й домашнього/людського, зрідка трапляється віра в можливість перетворення людини на тварину <sup>737</sup>. Більш поширеним є протилежне уявлення, згідно з яким тварини чують і розуміють людську мову. Саме це є причиною дотримання мисливцями словесних табу. Звідси ж походять морфогенетичні міркування про ведмедя (його гадане походження від людини через наявність окремих антропоморфних рис). Винятком є міф про тимчасове або постійне перетворення на вовка (вовкулацтво або лікантропія). У європейській науці протягом тривалого часу обговорюється питання про походження цього вірування, висувався ряд припущень щодо його генези. Серед причин називали як психопатологічні явища в окремих осіб, так і особливості суспільного життя <sup>738</sup>. Були спроби пояснити появу цього міфу відображенням у ньому обряду ініціації молоді, в ході якого посвячуваний «перетворювався» на звіра. У кількох досить непогано досліджених регіонах світу зафіксовано випадки ритуального доведення молодих воїнів до стану надзвичайної агресивності за допомогою п'яних напоїв. Одягання на людину шкіри хижака мало служити засобом зміни психічного стану, звільнення від людських норм. Формувалися чоловічі союзи, існування яких засвідчено в багатьох індоєвропейських народів у давню добу і в Ранньому Середньовіччі. Як приклад можна згадати скандинавських берсерків («ведмежі шкіри»). Ця гіпотеза дає змогу пояснити багато міфологічних переказів про вовкулаків переосмисленням ініціаційних обрядів. Найдавніша згадка про це

<sup>736</sup> Rajewski Z. Das Pferd im Glauben bei den Slawen im frühen Mittelalter // Славянские и средиземноморские сьвят, VI–XI век. – София, 1973. – С. 231–237.

<sup>737</sup> Клинггер В. Животное в античном и современном суеверии. – К., 1911. – С. 232 прим.; Eliade M. De Zalmoxis... – P. 24 n.

<sup>738</sup> Див.: Stupecki L. P. Wilkołactwo w wierzeniach starożytnej i średniowiecznej Europy // Euhemer. Przegląd Religioznawczy. – 1984. – No. 132. – S. 29–45; *Ibid.* – 1984. – No. 133. – S. 57–73.



явище на території, заселеній праслов'янськими племенами, датується V ст. до н. е. Ідеться про опис народу неврів у Геродота (книга IV), проблема етнокультурної ідентифікації яких залишається дискусійною<sup>739</sup>. У чеському церковному тексті XI–XII ст. (*Homiliarium quod dicitur Opatovicense*) згадується вірування в існування *ficti lupi* («уявних вовків») <sup>740</sup>. Крім того, висловлювалася думка про якийсь зв'язок вовків і вовкулаків із культом померлих, а також поклонінням слов'янському Велесу й литовському Велінасу<sup>741</sup>.

Слово *вовкулак* (старопольськ. *wilkotek*, болг. *вълколак*, чеськ. *vlkodlak*, рос. *волколак*) утворено від праслов. *\*vl̥kodlakъ* (*\*vl̥kъ* – «вовк» + *\*dlaka* – «шерсть») <sup>742</sup>. Вірування в них поширене в усьому слов'янському ареалі, однак уявлення людей про вовка не обмежувалися ним. Поряд зі страхом він викликав і захоплення. У Болгарії та серед гуцулів існував звичай відзначення «вовчих свят», цього звіра також згадували у ритуальній формулі запрошення на різдвяну вечерю. Уникали згадки його імені, щоб «не викликати вовка з лісу».

#### 4. Повітряні духи

Ми вже згадували про окремих істот цієї категорії, обговорюючи слов'янські космогонічні міфи. Окрім того, люди на мало не щодня вбачала їх у атмосферних явищах, що дивували й вражали (хмари, смерчі тощо). У слов'янській народній картині світу ці духи мали подвійну природу: з одного боку, підкреслювалася їхня фундаментальна відмінність від людей, як ми це бачимо у випадку лісових демонів, з другого – припускалася участь у цьому сонмі душ померлих людей (аналогічно до водяних істот).

Значна частина міфологізованих образів, пов'язаних із повітрям, перейшла до казкової сфери. Інші – зокрема у південних слов'ян – донедавна сприймалися настільки серйозно,

<sup>739</sup> *Lowmiański H. Początki...*

<sup>740</sup> *Homiliarium de Opatoviz...* – P. 22.

<sup>741</sup> *Ridley R. A. Wolf and Werwolf in Baltic and Slavic Tradition // JIES.* – 1976. – Vol. 4. – P. 321–331.

<sup>742</sup> *Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde...* – S. 10–11; *Иванов В. В., Топоров В. Н. К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. Доклады советской делегации. V Международной съезд славистов. София 1963.* – М., 1963. – С. 139.



що на їхню честь навіть відправляли певні ритуали. Вже згадувані злі повітряні змії (смоки) втратили свою питому слов'янську назву (давньорус. *змѣй*), якою, наприклад у Польщі, почали називати істот, які ворогували зі смоками. Натомість ці персонажі набули локальних назв, як-от балканські *аждеї/аждахи* (слово перського походження, запозичене через посередництво турецької мови) та нейтральне *хала (ала)*. Вони могли виступати в образі багатоголових почвар, їм приносили в жертву дівчат. Із цим пов'язано відповідну казкову традицію<sup>743</sup>. Людина, котра вижила після того, як відчула на собі подих *али*, ставала надзвичайно сильною. Таких називали *аловітами*, вони були міцними й сміливими, як *ала*. Таким начебто був великий жупан Стефан Неманя<sup>744</sup>, фольклорний образ якого віддалено споріднений із міфічним Всеславом Полоцьким<sup>745, 746</sup>. Ці істоти живуть у темних хмарах та озерах, щипають людське майно і навіть вбивають людей, викликають смерчі, ковтають сонце, а іноді також місяць. Польські й словацькі горяни вважали, що смоки мешкають у печерах або болотах. Коли чаклуни випускають їх на волю, можна побачити хвости цих істот, що звисають із хмар – вони можуть поламати дерева або зруйнувати будинок. Смоки не є людиноподібними. Якраз навпаки, загальнопоширеним є уявлення про їхнє походження від прадавніх крилатих зміїв із пазурами на лапах. У Польщі та Росії трапляються сліди вірування, згідно з яким веселка насправді є великим смоком, що п'є воду з річки або моря, щоб віддати її хмарам<sup>747</sup>. Цей міф широко представлено у південних слов'ян, албанців і румунів. Він походить із античних та позаєвропейських релігійних уявлень<sup>748</sup>.

<sup>743</sup> *Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde...* – S. 12.

<sup>744</sup> Стефан I Неманя (1114–1200) – великий жупан (князь) Сербії (1170–1196). Канонізований як святий. У сербському фольклорі його образ набув міфологізованих рис. – Прим. перекл.

<sup>745</sup> Всеслав Брячиславич (1029–1101), князь полоцький (1044–1101). У «Слові о полку Ігоревім» йому приписано здатність перетворюватися на вовка. – Прим. перекл.

<sup>746</sup> СМР. – С. 4–5; *Jakobson R., Szeftel M. The Vseslav Epos // Jakobson R. Selected Writings.* – Vol. IV. – P. 301–368.

<sup>747</sup> *Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения...* – С. 356.

<sup>748</sup> *Sadnik L. Regenbogen in den Vorstellung des Balkanvölker // Byzantinische Zeitschrift.* – 1951. – Bd. 44. – S. 482–486.



Однак хмари є й місцем, де перебувають демонічні людські істоти. Це *хмарники*, *облачники* або *планетники* (південнопольське *planetnyki*, укр. *планидники*). Останню назву утворено від слова «планета» у значенні «хмара» – точно не датоване запозичення, оскільки в польських середньовічних астрономічних текстах фіксується лише астрономічна семантика цієї лексеми. Уявлення про хмарників-планетників мають подвійну природу. Так, у Малопольщі їх вважають молодими худорлявими живими людьми, які перед грозою підіймаються всередину хмар, щоб чаклувати <sup>749</sup>. Натомість на Балканах вважають, що хмарники – це душі молодих добрих юнаків – зрідка також дівчат – котрі уві сні летять «у вітри», щоб битися з демонами, відігнати град або викликати корисний дощ <sup>750</sup>. У Боснії, Сербії й Чорногорії цих позитивних персонажів називають *стуга*, *стугач*, *здуга*, *здува*, *здугат*. Їхній голос можна почути в горах й у повітрі під час бурі. Етимологія цих назв неоднозначна. Можливо, їх було утворено внаслідок контамінації сербсько-хорватського *duhati* («дихати») і грецького *stoicheiōn* (вжито у Новому Заповіті у множині зі значенням «небесні тіла»). На узбережжі Которської затоки цих істот називають також *vjetrogonja* і *jedogonja* (*jed* – «отрута») <sup>751</sup>. На сербсько-македонсько-болгарському прикордонні замість *стуги* цю роль виконує *змей*. Тут цією назвою позначають чоловіків, які нібито народжуються з маленькими крильцями під пахвами. Коли згущуються хмари, вони глибоко засинають, а їхні душі підіймаються у небо, щоб битися з *аждахами* й *алами*. Ними можуть бути навіть діти, птахи й тварини. Це позитивні персонажі, якими інколи виступають місцеві герої – захисники вітчизни Марко Міланович і Петр I Петрович <sup>752, 753</sup>.

<sup>749</sup> Kapctyś H. Dzieje folklorystyki polskiej. – Wrocław, 1971. – S. 317–318.

<sup>750</sup> Так, у Косово розповідають про дух Марії Самоудавлениці, котра наклала на себе руки, кинувшись у воду. Вірять, що вона може прийти й відігнати хмару граду, якщо її тричі покликати (СМР. – С. 199).

<sup>751</sup> СМР. – С. 139–141; Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 13, 26.

<sup>752</sup> Петр I Петрович Негош (1748–1830) – чорногорський церковний і політичний діяч, митрополит, правитель Чорногорії у 1790-х – 1820-х рр. Відіграв значну роль у становленні державності Чорногорії, провадив успішні бойові дії проти Османської імперії. Його образ широко представлено в чорногорському фольклорі. – Прим. перекл.

<sup>753</sup> СМР. – С. 139–141.



Аналогічний мотив битв між добрими й злими духами ми знаходимо також у міфах осетинів. У щорічному герці між воїнствами духів під проводом богів беруть участь знахарі й ворожбити, котрі засинають у цей момент. Вони сидять верхи на конях, лавках і мітлах, б'ючись із духами Кабарди за врожай для Осетії.

На відміну від решти слов'янських країн, на півночі Польщі, а також у Білорусі й Росії віра у хмарників у наш час не поширена. Однак ми вважаємо, що первісно цей міф був загальнослов'янським. Найкраще зберігся він на півдні Польщі й на Балканах. Поряд із цим космогонічним за своєю природою уявленням про вплив людських душ на атмосферні явища для збереження світопорядку слід подібних вірувань ми бачимо й на білоруських землях. Тут розповідають, що душі померлих дітей можуть керувати вітрами та лякати людей завиванням у хмарах та смерчах.

## 5. Духи дому, подвір'я й поля

На відміну від душ людей, які померли раптовою або насильницькою смертю й перетворилися на привидів чи водяників, домові духи (щоправда не завжди) – це ті, хто пішов із життя природним шляхом. Вони є доброзичливими й корисними, мешкають біля печі, на горищі або у дворі, піклуються про худобу, забезпечують добробут і врожай. Отож, це – духи родини, базового елементу суспільства й господарства. В індоєвропейській міфології їх виведено в образі ларів та пенатів. Ми маємо пригадати, що давні римляни ділили світ на дві частини – підвладну людям та чужу для них. У першій діяли й допомагали людям лари (*Lares*), а в оселі – пенати (*Penates*). Натомість другою володіла зовсім інша категорія богів, серед яких слід виокремити Фавна й Сильвана. Цей поділ є загальноіндоєвропейським спадком, присутнім і у світогляді давніх слов'ян. Про це слід пам'ятати, щоб розуміти, що не всі домашні духи вважалися духами предків (у Римі їх виділяли в окрему групу – *dii Manes, divi parentum*). Уявлення про різні доброзичливі корисні сили, присутні в міфології, формувалися окремо. Немає підстав зараховувати всі їхні яви до сфери культу померлих <sup>754</sup>.

<sup>754</sup> Порівн.: Dumézil G. La Religion romaine... – S. 346 n.



Найуніверсальнішим є дух дому, котрий виконує різноманітні функції і представлений у віруваннях усіх слов'янських народів. Його вважають членом родини<sup>755</sup>. Ми маємо дуже багатий російський фольклорний матеріал, у якому продемонстровано близький зв'язок *домового*, *домовика* з хатнім господарством, оселею, врожаєм. Водночас його цілковито позбавлено ореолу грізного *sacrit*, наявного в образах духів лісу або води<sup>756</sup>. Цей персонаж відсутній у піснях, казках і билинах. Натомість він фігурує в коротких щоденних приповідках і анекдотах про його стосунки з людьми й світськими тваринами. Було поширене переконання, що ця істота є в кожній родині, мешкає у хліві або на гумні. Його називали також сусідом, господарем, дідком, батечком. Цьому образу були властиві кілька рис, серед яких виділялися господарність і співвідповідальність за дім і майно, приязність до родини, піклування про неї, віщування домашнім добрих і поганих речей. Переселяючись на нове місце, його запрошували йти разом із родиною. Інколи його бачили вночі або пізно увечері в образі чорної рогатої істоти, однак частіше цю постать змальовували схожою на голову родини. Крім того, цього духа могли уявляти старим і сивим, схожим на померлого діда або батька, вбраним у звичайний селянський одяг. Іноді в нього також була жінка (*домаха*, *домовиха*), яка підіймалася нагору з-під підлоги й пряла<sup>757</sup>. Домовому властиві людські слабкості й потреби, однак він може контактувати з іншими духами, залишаючись доброю істотою. Натомість шкідливі дії приписували *банникам*, котрі жили у лазні (це місце вважалося небезпечним), а також *овинникам* (мешканцям гумна)<sup>758</sup>. Хоча домовий і був

<sup>755</sup> *Moszyński K. Kultura ludowa... – T. 2. – Cz. 1. – S. 660 n.; Schneider S. Bóg domowy // Lud. – 1910. – T. 16. – Zesz. 1.*

<sup>756</sup> *Рязановский Ф. А. Демонология... – С. 45 прим.; Померанцева Е. В. Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор... – С. 242 прим.; Ее же. Мифологические... – С. 68 ил. [Мифологические рассказы. – С. 81–85.]; Acta visitationis Pragae, 1382 // Meyer C. H. Fontes... – P. 63: *plebanus dicit, quod quidem dicit se habere penatem in domo sua et quo dicit se audire furta et excessus alias releuari*; Thietmari Chronicon (VIII, 69): *domesticos colunt deos multum.**

<sup>757</sup> СРМ. – С. 275, *дед*, а також *житна баба*; у Македонії «старцем» називають наріжний камінь печі або вхідної брами.

<sup>758</sup> *Банник* є межовою фігурою, переважно злобною; його можна вигнати з лазні гарячою парою; він не любить вагітних, виштовхує їх надвір; *Даль В. И. Толковый словарь... – Т. 1. – С. 45. Дворовий* може робити шкоду худобі, хоча його можна задобрити жертвами або стукуванням в огорожу обори (Там же. – Т. 1. – С. 423; [Мифологические рассказы... – С. 81–84]).





невидимим, його шанували й залишали для нього частування, вважаючи одним із членів родини. Його годували, щоб мав сили відганяти злих духів. Це вірування було таким стійким, що видатний радянський історик Михайло Тихоміров розповідав авторові цих рядків, що ще кілька десятків років тому його хатня робітниця – селянка за походом – постійно залишала увечері на кухні молоко для *домового*. Інші східнослов'янські назви цієї істоти – білорус. *дамавік*, укр. *домовик*, рос. *домовой дед*, *доброхот* (від «хотіти добра»), *жировик* (від «жир»), іноді також *постень* («тінь»).

У Польщі домових духів називають *duszycki, bożęta, dotowi, domownicy, gospodarze, sąsiedzi, dobrochoty, żyrownicy*. На думку Станіслава Урбаньчика, появу терміна *ubożę* слід датувати вже християнськими часами, коли культ домових став забороненим, а відповідних духів почали сприймати як убогих, бідних <sup>759</sup>. У чеській Хроніці Далімила (XIV ст.) ми натрапляємо на яскравий образ предка народу Чеха, який увійшов до країни, несучи на плечах *дідків* (*dědký*), тобто пращурів <sup>760</sup>. У Сербії поширений міф про те, що під час свят невидимий опікун дому сідає праворуч голови родини <sup>761</sup>.

У південних слов'ян образ домового духа злився з культом домашньої змії (вужа). Аналогічне вірування ми бачимо й у Білорусі, у деяких місцевостях якої існував звичай тримати в оселі вужа звичайного (*Natrix natrix*). У Сербії таку змію називають *змија чуваркућа*, тобто змія, котра піклується («чуває») про дім. У Хорватії це – *zmiја kućarica*. У Болгарії цю приязну до людей істоту називають *стопан*, видатний за своїми силами предок родини, її герой, котрий обдаровує дім щастям і багатим врожаєм в обмін на частування, про потребу в якому нагадує спеціальними знаками. Жертву йому приносить найстарша за віком жінка в сім'ї – вона ріже біля печі чорну курку, зливаючи кров у невеличке заглиблення у підлозі, яке потім замазують глиною. Шматки

<sup>759</sup> *Urbańczyk S.* O rekonstrukcj... – S. 132 [перевидання 1991].

<sup>760</sup> *Nejstarší Česká rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila / Přípr. Havránek B., Daňhelka J.* – Praha, 1957 (розділ 2).

<sup>761</sup> *Schneeweiss E.* Serbokroatische Volkskunde... – S. 5; *Арnaudов М. П.* Очерки... – С. 566.



цієї курки, хліб і вино залишають для домового на горищі <sup>762</sup>. Цей ритуал – *стопанова гозба* (*гозба* – «їжа») – має численні паралелі у слов'янських, балтських, кавказьких і фіно-угорських міфологіях <sup>763</sup>. У Румунії, передусім північній, незважаючи на страх перед зміями, вужа звичайного називають домашньою змією (*Șarpele de casă*) та накладають табу на його вбивство. Закладні жертви (кури) іноді призначаються саме йому <sup>764</sup>.

Під час будівництва хати або колодязя на Балканах, а раніше також у Польщі, під нижньою балкою закопували чорного півня, яйце або голову тварини. Археологічні докази існування такого звичаю виявлено під час розкопок шарів XI–XII ст. у Щецині й Гданську. Його можна витлумачити як принесення жертви домовим духам, а через них – духові всього міста. Про це свідчить знахідка закладної жертви під валом городища VIII ст. у Боніково (Косцінський повіт Великопольського воєводства), що складалася з кількох горщиків із зерном, кашею, м'ясом і, можливо, напоями. Підтвердженням такої гіпотези є також знахідки численних дарів, що закладалися під кутами будинків у Гданську X–XII ст.

Описану вище групу східно- й південнослов'янських вірувань у духа домашнього вогнища слід вважати давнішою й питомою. Натомість серед західних слов'ян набули поширення інші мотиви, пов'язані з цією істотою, а також її альтернативні назви. Їх було запозичено з германського фольклору, як і сюжет дарування домовим багатства і його присутності в оселях багатіїв і чаклунок.

До місцевої традиції належить поширений у Польщі й західних областях України й Білорусі міф про вогнистого летючого духа, близького до вже відомого нам змія (це вірування має кілька локальних варіантів). Він харчується півнячими яйцями, котрі, як вважається, приносять людям врожай і багатство. Польська назва цієї істоти – *latawiec* або *lataniec*. Тут варто пригадати, що дитяча повітряна іграшка

<sup>762</sup> День пророка Єремії (1 травня) у Сербії присвячено душам померлих і водночас зміям, див.: *Филиповић М.* Култ пророка Єремие у традицији Јужних Словена // *Гласник Етнографског института Српске Академије Наука и Уметности.* – 1962–1966. – Т. XI–XV. – С. 143–166.

<sup>763</sup> *Moszyński K.* Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 664 n.

<sup>764</sup> *Rusu V.* Un chapitre de la mythologie roumaine: "le serpent de la maison" d'après les données dialectales et ethnographiques // *Revue des langues romanes.* – 1971. – Vol. 82. – P. 257–267.



в Польщі зветься так само, тоді як у Росії її називають *змеї*. У Великопольщі поширене вірування у скшата (*skrzat*), якому відповідають словенський *škrat*, чеський *škritek*. Аналогічні персонажі існують також у фіно-угорських релігійних системах, однак їхнім джерелом є германські міфи (*scrato*), як і у випадку польського хобольда (від *kobold*). Своєю чергою, на північному заході Мазовії біля Рипіна цю функцію виконує атвор (*atwor*), який приносить гроші «в час, коли падають зірки». Цей образ має балтське походження (лит. *aitvaras*), зберігаючи зв'язок із віруваннями давніх германців. Мазурський колбук (*kołbuk*) і клобук (*kłobuk*) є злим духом. Його ім'я є наслідком зміни значення слова «клобук» як назви головного убору (давнє запозичення зі східних мов, порівн. «ковпак»), можливо, завдяки контамінації з образом хобольда/кобольда.

Як бачимо, образи зміїв із місцевих вірувань могли поєднуватися із запозиченнями ззовні, з германського фольклору, найімовірніше засвоєними у Ранньому Середньовіччі. Так само слід пояснювати появу у слов'янському етнографічному матеріалі гномів (*krasnoludki*, *kraśniaki*, *maloludki*) – ареал поширення цих персонажів охоплює заселені слов'янами, балтами і фіно-уграми території навколо Балтійського моря та деякі західнослов'янські країни, фольклор яких відчув на собі германський вплив. Для решти слов'янського світу ці образи залишилися чужими.

Натомість питомими, хоч і поширеними серед інших європейських народів, є міфи про істот, котрі приносять у дім хвороби. Поряд із уже відомим нам домовим, поцілунки якого нібито спричиняють прищі на губах, а удари – переломи кісток, трапляється й жіночий персонаж, котрий викликає плач у немовлят. Це – польські *posnice*, білоруські *начніцы*, сербсько-хорватські *pošnice*, які викликають біль у грудях жінок, що годують дітей. У Польщі їх також називають *placzki*, а серед східних слов'ян – *пласки*. Персоніфіковані образи істот, які накликають хвороби, особливо поширені серед південних слов'ян – *грозница* («гарячка»), *онай душман* («той ворог») тощо <sup>765</sup>.

<sup>765</sup> Schneeweiss E. Serbokroatische Volkskunde... – S. 17; Lettenbauer W. Über Krankheitsdämonen im Volksglauben der Balkanslaven // Serta Monacensia. Festschrift für F. Babinger / Hrsg. H. I. Kissling, A. Schmaus. – Leiden, 1952. – S. 120–135.



До опанованої людиною сфери належать поля. Вони є проміжною ланкою між «своїм» і «чужим». Це – зона, де діють духи, від яких залежить врожай і безпека землеробів. Центральне місце тут посідає *полудниця* або *приполудниця* – жіночий демонічний персонаж, що являється людям опівдні в літні дні. Одну зі своїх ранніх праць їй присвятив Рожер Кайуа <sup>766</sup>. Старанно зібраний ним матеріал дає змогу уявити цей образ. Це – дух жінки, хоча в Росії існує міф про *полевого* – вбраного в сліпучо-білий одяг чоловічого духа, котрого можна побачити на полі опівдні <sup>767</sup>. Подібний до нього *полудничок* танцює на цвинтарі й викрадає людей, зтягаючи їх у гори. У Білорусі *полудниця* – це залізна жінка. У східних слов'ян русалки приманюють юнаків, являючись їм у період між днями св. Трійці й св. Петра. Вони сидять на деревах і ловлять у сіті тих, хто відпочиває в їх затінку. Вони можуть залоскотати насмерть, перекосити голову або викликати головний біль (сонячний удар). Цих персонажів разом із назвою запозичили зиряни й інші фіно-угорські народи. Донедавна це вірування зберігалось й у Польщі: *полудниця* з серпом у білому одязі біла людей, які опівдні працювали на полі, ставила дітям складні загадки, в Сілезії вона (під назвою *пшипендза* – *przypędza*) замучує людей до смерті питаннями про льон, на полювання вона виходить із трьома чорними собаками. Від неї можна врятуватися, поклавши на себе хресне знамення, після чого полудниця перетворюється на вихор із повітря й піску. Демон полудня відомий також у Литві. У Чехії вірять, що *polednica* може підмінити немовля у колиці на потвору, через що не можна виходити з дому опівдні. Цих істот також називають *клеканицями* (*klekánice*) – це слово, імовірно, походить від звичаю опівдні молитися навколішки (*klekati*). Існує й аналогічний чоловічий образ (*klekáníčki*). В інших місцях їх уявляють у вигляді маленьких жінок.

<sup>766</sup> Caillois R. Les spectres de midi dans la demonologie slave. Pars 1: Les faits // RES. – 1936. – Vol. 16. – P. 18–37; Pars 2. Interpretation des faits // RES. – 1937. – Vol. 17. – P. 81–92; Див. також: Moszyński K. Kultura ludowa... – Т. 2. – Cz. 1. – S. 689–693; Померанцева Е. В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский... – С. 143–158.

<sup>767</sup> Paul Odenborn. De Rurorum religione... – Spira, 1581; Marcus Zuenius Boxhorm. Republica Moscovitae et urbes suorum. – 1630: daemonem quoque meridianum Moskovitae metuunt et colunt.



Разом із однозначно ідентифікованими запозиченнями із німецького фольклору лужичани зберегли ряд вірувань у демонів полудня. Вдягнена в біле *prípoltnica* ставить запитання про льон і зрубуює голови тим, хто не знає відповідей. Опівдні людям являється *Smertniza* – дівчина-смерть у червоній хустці. Ці духи діляться на дві групи – дополу денних (*dopolnici*) й післяполуденних (*wotpolnici*), а також власне полуденних (*przezpolnici*) – це помічники пржипольниці. Крім того, у міфології лужицьких сербів присутній образ серповниці (*Serpownica, Serpysyja, Serp, Serpol, Posserpawic*).

Спільними рисами всіх цих вірувань є жіноча стать центрального образу (духи-чоловіки виступають лише дублетами назви), білий одяг, час появи (полудень у літні дні), особливе ставлення до польових меж (в околицях Кракова існував звичай, що забороняв ставити на межі колыску або лягати на ній спати), охорона збіжжя від дітей і чужих людей, дотримання заборони праці на полі у полудень<sup>768</sup>, небезпека для дітей і юнаків<sup>769</sup>.

Інший міфологічний персонаж, пов'язаний зі збиранням врожаю, має більш архаїчні риси. У центральній Польщі його називають Спорішем (*Sporysz*), ототожнюючи його з грибом *Secale cornutum* (споринья), що паразитує на колосі пшениці або жита. Подекуди, як-от у Сілезьких Бескидах, цей грибок називали «матір'ю збіжжя», вважаючи його появу на полі знаком майбутнього доброго врожаю. Разом із тим селяни не могли не знати про отруйні та цілющі властивості цього гриба. Тут можна помітити виразну аналогію з іншими індоєвропейськими віруваннями, зокрема з міфом про давньоримського хтонічного бога жита Робігуса, на честь якого у печерах відправляли обряд робігалій. За свідченням Овідія («Листи з Понту» (I, 8, 43–44)), він полягав у принесенні в жертву собаки<sup>770</sup>. Як ми вже згадували, у Білорусі *Спор* виходить за межі функції духа врожаю, перетворюючись на персоніфіковане і деїфіковане

<sup>768</sup> Слід відзначити, що полудень – це час смерті, перетинання сонцем зеніту, під час якого тінь-душа є найкоротшою.

<sup>769</sup> *Bystroń J. S. Zwyczaj zniwiarskie...* – S. 16: приполудниця – *meretrix*.

<sup>770</sup> Порівн. СМР. – С. 200: хтонічна жертва у вигляді закопаного живцем kota, що має припинити дощі.



уособлення успіху й щастя. Ці спостереження дають змогу дослідити магічний бік аграрних обрядів <sup>771</sup>.

Здійснений вище огляд дозволяє зробити несподіваний висновок, визнавши ймовірним існування згаданого опатовицьким абатом Неплахом (1322–1368) ідола на ім'я Зелу (*Zelu*) <sup>772</sup>, тобто *Zelún*, *Zelaun* – від \**zel* («зелений»). Відповідником цієї постаті можуть служити грецька Хлоя («зелена»), руський Ярило <sup>773</sup> й південнослов'янський Голе, а також – і це найцікавіше – давньоруський Зелус, про якого у XVIII ст. писав Матвій Преторій <sup>774</sup>. Існування цих образів дає підстави припустити, що поява Зелу у творі Неплаха не була наслідком простої ерудитської ампліфікації. Можливо, це божество було одним із тих, у поклонінні яким 1607 року звинувачував вірян люблянський єпископ Томас Хрьюен (Грен): *Plejn* може бути утворено від словен. *plenjati* – «плодоносити» <sup>775</sup>.

---

<sup>771</sup> Зеленин Д. К. Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая // Статьи по славянской филологии и русской словесности. Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского. – Ленинград, 1928. – С. 130 прим.; *Bystroň J. S. Les rites agraires chez les peuples slaves et l'origine du culte agraire // Actes du Congrès Internationale d'histoire des religions. – Vol. 2. – Paris, 1925. – P. 199–207; Пронн В. Русские аграрные...; СМР. – С. 200; Кризький А. Волосова бора... – С. 74–91; Mannhardt W. Wald- und Feldkulte... – Bd. 1.*

<sup>772</sup> *Hanika J. Nomen idoli vocabatur Zelu ein vergleichender zur altschechischen Volkskunde // Beiträge zur Slavenkunde. Festschrift für Paul Diels. – München, 1953. – S. 213–227; ця назва трапляється й у німецькому перекладі хроніки Даліміла: Zely dez war in got.*

<sup>773</sup> *Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения... – С. 432 прим.*

<sup>774</sup> *Mannhardt W. Letto-preussische... – S. 514, 545.*

<sup>775</sup> *Mai G. Contributi... – P. 22: Lada, Plejn, Poberin idola et dii antea Carniolae.*

## Розділ XIII

### Розвиток слов'янських вірувань



озглянувши весь величезний і різномастий комплекс слов'янських міфологічних уявлень, ми наостанок мусимо поставити ще два запитання. По-перше, чи можливо датувати явища, зафіксовані в історичних джерелах і народній культурі, часом існування спільнослов'янської культури? По-друге, чи є змога виокремити в слов'янській релігії фази розвитку, що ведуть до цього давнього шару?

#### 1. Аграрні суспільства

Вважаємо, що відповідь на перше запитання міститься у попередньому викладі. Незважаючи на значний регіональний поділ вірувань західних, східних і південних слов'ян, у їхній основі знайдено багато спільних рис. Виявилось, що всім слов'янам була властива розвинена міфологічна картина світу з численними паралельними явищами. Ідеї та уявлення, що містилися в цій системі, було глибоко засвоєно селянською народною культурою. Судячи з усього, цей комплекс міфів сформувався незадовго до початку християнізації, причому вона мала лише поверховий вплив на його подальше функціонування. Як ми вже згадували, можливість зрозуміти його фундаментальні складові дотепер залишається відкритою. Для цього необхідно уважніше придивитися до двох наборів явищ: набору обрядів і вірувань, що супроводжують кожну людину від народження до смерті, і до системи ритуалів, які забезпечують зв'язок суспільного життя аграрного суспільства й сакрального річного календарного циклу. Аналіз цих комплексів уявлень несе багато важливих даних про слов'янське традиційне світобачення



і його відображення у міфах. Обидва вони потребують активізації дослідницьких зусиль. З історичного погляду завжди цікавим залишатиметься питання про датування кожного окремого елементу цих систем. У зв'язку з цим, поряд із визнанням важливості матеріалів про традиційну культуру, зібраних етнографами протягом ХІХ–ХХ ст., зберігається зацікавлення спробами реконструкції давніших стадій її функціонування. Багато дослідників, однак, вважають, що можливість історичного аналізу духовного життя давніх слов'ян з'являється лише в період початку їхніх контактів із християнським світом<sup>776</sup>.

Особливо цінною була б можливість проаналізувати хоча б невелику частину вірувань, поширених серед слов'ян до епохи їхнього розселення у V–VII ст. У 1962–1964 рр. Борис Рибаків здійснив спробу за допомогою етнографічних даних інтерпретувати орнаментовану кераміку черняхівської культури. Розквіт останньої припав на період II/III–IV/V ст., коли її носії населяли територію середнього й нижнього Подніпров'я – зону контакту слов'янських та іранських племен. Гіпотеза про її зв'язок зі слов'янами (принаймні на землях вище Дніпрових порогів) наразі вважається майже загальноприйнятою. Дві посудини, найімовірніше культового призначення, знайдені 1957 р. під час розкопок М. Тиханової у Лепесівці над Горинню, де було виявлено залишки святилища, чашу з Малаешті в Молдові й посудини з Ромашок під Києвом, знайдені Вікентієм Хвойкою 1899 р., прикрашено складним поясоподібним орнаментом із рисок, хвилястих ліній, скісних хрестиків, ялиночок, стрілок та інших символів. Аналіз їхнього порядку, повторюваності й кількості дав Борисові Рибаківу змогу реконструювати язичницький аграрний календар, окремі елементи якого збереглися в народних віруваннях до нашого часу. Про існування у слов'ян різних мнемотехнічних позначок до запозичення писемності в добу християнізації свідчить згадка про це в «Повісті про чорноризця Храбра» – творі X ст. У цьому тексті сказано, що в поганські часи слов'яни «чрътами и рѣзами чътѣхъ и гатаахъ», тобто читали

<sup>776</sup> Аничков Е. В. Язычество... – С. 11 прим.; порівн.: *Vyncke F. De Godsdiensdienst der Slaven.* – Roermond, 1969.





й ворожили за допомогою рисок і насічок<sup>777</sup>. На думку Рибакова, автори згадуваних тут культових календарів, знайдених на території, яку в Ранньому Середньовіччі населяли кийівські поляни, позначали відповідними рисками на своїх посудинах основні віхи циклу аграрних робіт та дні пов'язаних із сільським господарством свят.

Уздовж краю на одній із лепесівських посудин нанесено дванадцять різних малюнків. Це можна співвіднести з поділом року на дванадцять місяців. Три з них позначено скісним хрестом (знаком вогню) – можна припустити, що під ними маються на увазі місяці, коли видобувався «живий вогонь». В українському фольклорі це – дні зимового сонцестояння, весняного рівнодення і Купала, тобто січень, березень і червень. Ці позначки доповнюють такі символи: орало – для квітня, колос – для серпня, сітка для ловлення птахів – для вересня, пучок льону або конопель – для жовтня. Идеограми, використані для інших місяців, не є настільки виразними. На основному полі іншої посудини з тієї ж місцевості використано мотив кола, розділеного на дев'ять секторів. Рибаків пропонує тлумачити їх як періоди дощів (хвилясті лінії) й сонячної погоди (скісні хрестики). На посудині з Малаєшти зображено десять малюнків: сім ялинок, молоде деревце, два з'єднані хрестики й стрілка. Їхній порядок може свідчити про почергове зображення святого гаю, а також відзначення свята Ярила, Купала та Перуна. Схожу графічну мову використано і в оформленні посудини з Ромашок: на ній зображено дерево, два скісні хрестики й поширений у Білорусі та Північній Росії символ блискавки – шестикутник із трьома перехресними зигзагоподібними лініями всередині. Крім того, на ній можна побачити вертикальні й горизонтальні хвилясті лінії.

Аналіз порядку цих елементів, розміщення складових орнаменту посудини з Ромашок відповідно до фаз українського народного аграрного календаря, а також сільськогосподарських і кліматичних умов Наддніпрянщини дозволив сформулювати гіпотезу існування календаря, який таким чином організовував діяльність слов'ян впродовж щорічного

<sup>777</sup> Рибаків Б. А. Календарь IV в. из земли полян // СА. – 1962. – № 4. – С. 66–69; *Id.* Calendrier agraire et magique des anciens Polianes // Atti del VI Congresso internazionale delle scienze preistoriche e protoistoriche. – Roma, 1966. – P. 190–207.



вегетативного періоду. Власне, творці цього календаря приділяли увагу виключно часу польових робіт, розмістивши в трьох прямокутниках 127 днів, розділених на три групи: 52 дні – проростання посіяного зерна, 42 дні – викидання колосків, 34 дні – дозрівання й жнива.

Квітень (давньоруський *березозоль*): 1–15 квітня – оранка й сівба, 25 квітня – 1 травня – поява паростків.

Травень: 2 травня починають зеленіти поля, з цієї дати у календарі рахується кожен день; 23 травня – розпускання листя; 20–30 травня – поля прагнуть дощу, оскільки на колосках формується листя<sup>778</sup>.

Червень (давні назви – *кресень*, *ізок*): 4 червня – день Ярила, свято молодої зелені, родючих сил землі, обряд під назвою *семик* (після прийняття християнства його було перенесено на сьомий день після Великодня), культовим об'єктом якого виступала молода береза; 9 червня – зародження життя в колосках ярої пшениці; 11–20 червня – дні, у які поле потребує дощу для розвитку колосків, а потім (під час цвітіння) – сухої погоди; 19–24 червня – тиждень водних русалок; 24 червня – день Купали, свято сонця, вогню й води.

Липень (давніше – *червень*): 3 липня – дозрівання соку в зерні; 4–6 липня – потреба в дощі; 12 липня – підготовка до свята Перуна; 15–18 липня – востаннє необхідні дощі для досягання покриву зерна; 20 липня – свято бога неба Перуна (цей день на посудині позначено зображенням блискавки), молитви про закінчення дощів і гроз та сходження води під землю у зв'язку з дозріванням збіжжя; 24–25 липня – початок жнив серпами; 26–28 липня – початок виставляння снопів.

Серпень (давньоруське – *серпень*, *зарев*): 7 серпня – кінець збирання ярої пшениці, завершення календаря.

Що ж дала ця спроба інтерпретації зображень на археологічному артефакті через призму давнього й нового фольклору для пізнання східнослов'янського язичництва в останні століття його існування? Незважаючи на легкість критики надто цілісного прочитання піктографічних зображень,

<sup>778</sup> Порівняти свідчення про весняні ритуали, зібрані у: Шаповалова Г. Г. Майський цикл весенніх обрядів // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Ленинград, 1977. – С. 104–111; Ее же. Егорьевский цикл весенніх календарних обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор / Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Ленинград, 1974. – С. 125–134.



мусимо зазначити, що це принесло багато нової інформації. Структура календаря вказує на існування усталених днів, коли здійснювалися обряди. Після прийняття християнства їх довелося узгодити з церковним календарем і, зокрема, рухомою датою Великодня.

Сформувався зв'язок великих свят із вегетаційним циклом, зокрема дня Ярила з Зеленими святами (раніше – 4 червня, нині його дата є рухомою, однак у фольклорі збереглися сліди, які вказують, що в минулому вона була сталою), Купала з днем св. Івана (24 червня) і Перуна з днем св. Іллі (20 липня). Останнє свято на посудині було позначено великим апотропаїчним шестикутником із зигзагоподібною кривою у вигляді блискавки, спрямованою донизу, перериванням плинну позначок окремих днів, а також спрямуванням хвилястої лінії дощу спочатку донизу, а потім горизонтально. Ми, однак, розійдемося з Рибаківим щодо заперечення ним існування культу Перуна у давніх слов'ян – цей дослідник вважає, що його спочатку заступав Род, якому нібито й було присвячено день 20 липня. Блискавоподібну позначку він тлумачить як зображення кульової блискавки. На його думку, вона у давніх слов'ян мала назву, засвідчену у здійсненому в XII ст. перекладі Йосипа Флавія – *родія*. Після наведеного вище аналізу спільнослов'янських і індоєвропейських коренів образу Перуна зайвим було б доводити, що цей образ з'явився в сонмі руських богів аж у X–XI ст. з ініціативи князя Володимира або літописця, котрий описував його діяння. Крім того, важко погодитися з типологічним прирівнюванням Рода до єгипетського Осіріса або християнського Саваофа. Ми намагалися показати місце, яке насправді посідало в пантеоні це слов'янське божество.

Зберігає своє значення інша частина доробку Рибаків: демонстрація існування в один із історичних періодів (перша половина I тис. н. е.) стабільної релігійної системи, яка стала одним із основних елементів культурного спадку землеробських слов'янських племен в епоху, що передувала їх розселенню. Цей приклад дає змогу бодай частково відповісти на перше запитання з поставлених на початку розділу – чи існувала якась загальнослов'янська релігійна спільність у цю історичну добу.



## 2. Нові концепції розвитку слов'янських вірувань

276

Наша цікавість сягає далі, тож мусимо зробити спробу відповісти й на друге запитання. У ході спільної з читачем мандрівки ми вже намагалися виявити пласти, які можна датувати часами до міграції слов'ян – праслов'янською і навіть праіндоевропейською епохами. Чи зможемо ми продемонструвати порядок більш або менш стертих нашарувань і зовнішніх впливів, видозмінених і адаптованих до місцевих умов, однак збережених до нашого часу? Історик не може відмовитися від властивого йому прагнення дійти до джерел, хоча у справі вивчення слов'янської міфології це видається особливо складним. Тут можна відчутти суміш оптимізму й песимізму, азарту й скепсису.

Рыбаков запропонував амбітну спробу реконструкції розвитку давньослов'янських вірувань <sup>779</sup>. Базуючись на результатах археологічних досліджень, матеріалах первісного й народного мистецтва, він певною мірою протиставив свою концепцію лінгвістичному методові дослідження давньої історії й етногенезу – із текстових матеріалів у коло його джерел входять лише середньовічні пам'ятки. Обраний цим науковцем шлях іде від новочасних іконографічних свідчень до найдавніших археологічних артефактів, виявлених під час розкопок. Це дало йому змогу пов'язати уже відомий нам символ блискавки у вигляді шестикутника або кола з шістьма променями всередині, що вирізьблювався на сволоку білоруських і північноросійських хат у XIX–XX ст., із подібним орнаментом на археологічних знахідках першої половини II тис. до н. е. Один із узорів вишивки східнослов'янського шлюбного вбрання (поділений на чотири частини ромб із крапкою в кожному полі) й білоруську закладну фігуру у вигляді ромба з чотирма каменями, котра клалася під хату на початку будівництва, він співвідносить із символом родючості поля й плодючості жінки, відомим зі схожих на вигляд ідеограм часів неолітичної трипільської культури (фіксується в пам'ятках III тис. н. е.).

<sup>779</sup> Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского Средневековья // Вопросы истории. – 1974. – № 1. – С. 3–30.



Порівняльний аналіз символіки, збереженої в археологічних пам'ятках, а також його еволюціоністські принципи дали Рибаківу змогу зробити синтетичну спробу приписати кожній епосі й кожному великому археологічному періодові відповідний релігійний образ світу. Від пласкої двомірної концепції людей доби палеоліту (без неба й підземного світу) до відкриття мезолітичними мисливцями (VIII–IV тис. до н. е.) значення небесних тіл для орієнтації у просторі. Від мезоліту до неолітичної революції (IV–III тис. до н. е.), що завдяки появі землеробства радикально змінила людське мислення. З цього моменту до міфологічної картини світу було включено образ небесних і земних вод, підвладних богові-громовержцю. Відтоді всесвіт уявлявся трієстим, однак – на думку Рибаківу – він ще не мав підземної складової. До нього входили верхнє небо з запасами води, нижнє небо з сонцем і хмарами й земля. Цей дослідник висловив думку, що у цю добу люди приписували верховну владу жіночому божеству. Це – матір богів і світу, яку ми можемо бачити в образі велетенської жіночої постаті на трипільській кераміці, що набула значного поширення в межиріччі Дніпра й Дунаю у IV тис. до н. е. У III тис. до н. е. цю міфологічну фігуру досить швидко витіснив бог небес Варуна-Уран. Образ будови космосу, сформований матриархальними суспільствами, доповнювало уявлення про чотири сонячні фази й чотири сторони світу.

На початку II тис. до н. е. наступив період бронзи, позначений міграціями племен, формуванням патріархального ладу, розвитком металургії й торгівлі, що тягло за собою розширення відомого людині простору. Заходячи, сонце ховається в море. Сходить воно теж із моря. Отож, у цю епоху ми бачимо появу в міфології образів моря, підземного світу, світу померлих, сонячного календаря з поділом на дванадцять місяців, розвиненої солярної символіки, а також верховного діяльного бога типу Зевса, котрий стояв над вищими й нижчими богами. Таким чином, уже в I тис. до н. е. система вірувань первісного суспільства повинна була остаточно скристалізуватися.

Дальші зміни були наслідком тривалого періоду розкладу общинного ладу й формування основ класового суспільства. Відображення цих процесів можна знайти в давньо-



руському «Слові про ідолів» XI ст. – адаптації патристичної традиції до східнослов'янських умов. Найсуттєвіший уривок цього тексту звучить так: «Слов'яни почали приносити жертви Родові й рожаницям, а потім – своєму богу Перуну. А доти приносили їх упирям і берегиням»<sup>780</sup>. На думку Рибаківа, тут знайшли відображення три стадії розвитку середньовічного язичництва. Перша з них характеризувалася поклонінням «упирям і берегиням». Рибаків бачить у цьому дуалістичний анімізм духів зла й добра, пов'язуючи його з мисливським господарством. На другій стадії в центрі перебуває культ Рода й рожаниць. Третьою фазою стала поява культу блискавки й війни – Перуна – покровителя давньоруської княжої дружини X ст. Цей етап відповідав стадії військової демократії. Четвертою стадією був етап раннього християнства, що проникало на Русь після 850 р. й дістало статус державної релігії 988 р., хоча релікти язичницької традиції продовжували зберігатися: «Але й нині по берегах моляться до нього, проклятого бога Перуна, і до Хорса, і Мокосі, і до вил, роблячи це потай». Дотепер загальноприйнятим у науці було ставлення до Рода (так само, як і до рожаниць) як одного з нижчих богів людської долі або бога оселі. Натомість Рибаків вважає його попередником Перуна, богом-творцем, корінь імені якого (*род-*) зберігся в термінах, належних до різних галузей людського життя. Давньоруський автор вважав його божеством доволі високого рангу, урівнюючи з єгипетським Осирісом, не названим на ім'я халдейським міфологічним персонажем, грецькими й римськими «Артемідом і Артемідами, званими Родом і рожаницями» (очевидно, це порівняння було зроблено людиною, не надто обізнаною з грецькою релігійною системою). Причиною його потрапляння до цього ряду стало сприйняття Рода як верховного бога патріархальних землеробських спільнот I тис. до н. е. Присутність рожаниць є слідом ще давнішої епохи – матріархату. Крім того, Рибаків зробив ще одну

<sup>780</sup> Слово святого Григорія... – С. 163–164: «Се словене и ти начаша требы класти роду и рожаницамъ, преже Перуна, бога ихъ, а переже того клади требу упирем и берегинямъ». У останній редакції (Аничков Е. В. Язычество. – С. 385; Mansikka V. J. Die Religion... – S. 163) можна простежити, як руський пізньосередньовічний автор виявляє доволі широке ознайомлення з грецькою міфологією й робить спробу періодизації слов'янського язичництва. Це можна розцінювати як намагання раціоналізувати розпорошені відомості про поганство.



спробу укладання періодизації розвитку слов'янського язичництва на прикладі Новгородського літопису початку XII ст. Перша стадія у цьому творі характеризувалася відсутністю інституту шлюбу й використанням кам'яної зброї, друга минула під знаком Сварога, який нібито створив сімейні відносини й дав людям металеву зброю, третю стадію розпочав син Сварога Дажбог-сонце, встановивши звичай сплати данини володарю. У такому разі Сварогові мав відповідати Род, а Дажбогові – Перун.

Як і багато інших теоретичних узагальнень, ця цікава спроба Рибакова у багатьох моментах здається недостатньо обґрунтованою, окремі її твердження – перебільшеними. Деякі висновки цього науковця видаються шитими білими нитками. Складно визнати достатньо міцним підґрунтям для історичних побудов цитовані дослідником моралізаторські тексти XI–XII ст., у яких робилася спроба (власне, аналогічна до нашої) упорядкувати збережені залишки майже знищеної традиції. Наголошення на занадто тісному зв'язку між еволюцією вірувань і суспільно-економічними змінами іноді є науково безперспективним, оскільки воно вимагає опертя на спеціально відібрані спостереження, що відповідають заздалегідь накресленій схемі, і одночасно – ігнорування інших.

Такі ж зауваження можна зробити й із приводу іншої, дещо ранішої (1961) спроби реконструкції найдавнішої й давньої історії вірувань слов'ян. Її було зроблено чеським науковцем Зденко Діттріхом, який жив і працював у Голландії <sup>781</sup>. Одним із перших він висловив слушну думку про необхідність вивчення нашарувань різних епох у слов'янській міфології. У цьому він наслідував угрофінознавчі студії Оскара Лоорітса <sup>782</sup>. Можна також повторити його тезу про зв'язок процесу розвитку релігії, яку слід сприймати як певну цілість, і перебігу етногенезу слов'ян, а також про потребу розрізняти субстрат (елементи, запозичені слов'янами від давнього населення їхнього ареалу) і зовнішні впливи.

<sup>781</sup> *Dittrich Z.* Zur religiosen... – S. 481–510.

<sup>782</sup> *Loorits O.* The Development of the Uralian Culture-Area // *The Slavonic and East European Review.* – 1952. – Vol. 31. – P. 1–19; *Id.* The Stratification of Estonian Folk-Religion // *The Slavonic and East European Review.* – 1956/1957. – Vol. 35. – P. 360–378.



Проблеми виникають тоді, коли цей дослідник починає допасовувати явища міфології до віддалених епох формування індоєвропейських і, зокрема, праслов'янських етнічних груп, намагаючись визначити ступінь їхньої архаїчності.

На його думку, до першої (мезолітичної) стадії треба віднести урало-угро-фінський субстрат, від якого слов'яни нібито запозичили уявлення про тіло, душу, хвороби, смерть, життя й позаземний світ. Деякі зі спостережень Діттріха справді привертають увагу, як-от його зауваження про відсутність у індоєвропейських мовах когнатів до слов'янських назв частин тіла. Аналогічно, не можна ігнорувати його гіпотезу про належність до цього дослов'янського пласту віри в тимчасове залишення тіла душею, певне стирання межі між тілом і душею після смерті й упевненість у тому, нібито остаточна смерть настає лише після розкладання трупа <sup>783</sup>. Водночас інші його висновки видаються значно менш обґрунтованими або є справедливими лише для частини слов'янського світу (власне, східних слов'ян), тож явища, що лежать у їхній основі, можуть виявитися наслідками впливів, а не засвоєння субстрату. У слов'ян складно виявити сліди тотемного зв'язку між людиною й твариною; наведений Діттріхом приклад культу ведмеда аж ніяк не доводить його існування <sup>784</sup>. Дані сучасного порівняльного релігієзнавства дають підстави припустити відсутність у давньослов'янській релігійній системі відповідної фази.

Перехід до другої стадії був наслідком неолітичної революції III тис. до н. е. У ній знайшов вияв світогляд, властивий найдавнішим землеробським суспільствам, який передбачав наявність сильних елементів матриархату й культ Матері Сирої Землі як джерела сили й людського буття. На базі цих теллуричних вірувань нібито сформувався цикл свят, пов'я-

<sup>783</sup> Gasparini E. Studies in old Slavic Religion: "Uhrus" // HR. – 1962/1963. – Vol. 2. – No. 1. – P. 112–139 (згадка про зафіксований у Білорусі, Словаччині й Македонії звичай подвійного похорону, що полягав у обмиванні костей померлого й повторному захороненні їх на покуті хати, ця традиція існує також у фінів); Hasenfratz H. P. Zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften // Saeculum. – 1983. – Bd. 34. – S. 126–137.

<sup>784</sup> Тут доречно згадати дилетантські спроби пошуку реліктів тотемізму у слов'янській міфології: Kraushar A. Totemizm w rozwoju dziejowym społeczeństw pierwotnych i jego objawy w genezie społeczeństwa polskiego. – Warszawa, 1920; Klawe I. Totemizm.; поворот до намагань запропонувати тотемістичну інтерпретацію російського фольклору: Плетнева С. А. Животный мир...





заних із сільським господарством, переконання у святості землі, про що згадувалося вище. Із ними пов'язано й матрилінейний характер слов'янської традиційної родини (Евіль Гаспаріні явно перебільшує значення виявлених ним елементів останнього). Настільки ж обґрунтованою – хоча й із обмеженнями, спричиненими бідністю джерельного матеріалу, – може бути гіпотеза про належність цих звичаїв до спадку давнього населення Європи. Мається на увазі перша хвиля індоєвропейських міграцій до цієї частини світу – відповідні міфологічні елементи виявлено в релігійній системі кельтів. На не меншу увагу заслуговує й той факт, що слов'янська богиня Мокош, якій Діттріх приписав фіноугорське походження, не має рис великої матері східних культів і, як правило, пов'язаного з цим образом звичаю поклоніння бику. Натомість вона зберегла характер сакральної фігури архаїчних суспільств, у господарстві, звичаях і віруваннях яких жінки відігравали особливо значну роль (вили, дивожони, рожаниці і, якщо вірити Гаспаріні, навіть Баба Яга як лунарне божество). До цієї стадії, на думку Діттріха, належить і розвиток акватичних культів.

Наприкінці III тис. до н. е., на схилку доби неоліту, на європейські землі прийшла хвиля войовничих індоєвропейських кочівників. Вони підкорили місцеве землеробське населення на всьому просторі від чорноморських степів до протилежного кінця континенту. Ці племена створили змішані типи культури з переважанням у суспільній структурі патріархальних, династичних і ієрархічних елементів. У цю добу було здійснено синтез атрилінейної аграрної культури й світогляду кочівників, що поклонялися небесним тілам. Це спричинило формування політеїзму. На думку Діттріха, прихід індоєвропейців до Європи, одним із етапів якого було формування праслов'янських племен, відбувався в два етапи. Згідно з його концепцією, незважаючи на значну інтенсивність мовної асиміляції місцевого населення в індоєвропейській масі, його матеріальна й духовна культура й надалі зберігала численні дослов'янські й добалтійські сліди. Багато реліктів давнього ладу зберігалося й у суспільному устрої та будові патріархальної влади. Наслідком цієї ситуації в релігійній сфері мало стати лише часткове засвоєння спільноіндоєвропейських вірувань племенами,



що проживали на цих територіях. Доказ справедливості такого припущення Діттріх вбачає у відсутності у слов'ян відповідника індоєвропейського *Dīēus*'а й деградації значення цього кореня до понять «див», «дивний». Таким чином, слов'яни й балти відмовилися від міфологічного значення цього терміна, надавши йому секулярний повсякденний характер. Крім того, Діттріх визнає давність постаті Перуна, однак не вважає його центральним персонажем.

Нові поштовхи, що мали місце у I тис. до н. е., поклали край співіснуванню різночасових елементів у культурі регіону. Цьому посприяла як міграція праслов'ян на територію, заселену представниками лужицької культури, так і започаткування контактів із протофракійськими племенами на межі степу й лісостепу, а також переселення скіфів до Причорномор'я (VII ст. до н. е.). Таким чином, на суміжних із праслов'янами землях сформувалося паразитарне суспільство іранських кочівників, котрі експлуатували своїх сусідів-землеробів. Сприятливіша епоха почалася в III ст. до н. е., коли на місце скіфів прийшли сармати. Вони, судячи з наявних даних, жили в симбіозі з праслов'янами. Найпомітніший вияв це знайшло в політичній сфері, слабший – у царині культури. Як і його попередники, Діттріх приписує сарматському впливові появу культу сонця й вогню у слов'янській релігійній системі. Засвоєння запозиченого з іранських мов слова «бог» (*\*bog*) він також вважає свідченням рецепції слов'янами ідеї божества – поняття, пов'язаного із суспільною ієрархією, що сформувалася внаслідок сарматсько-слов'янського симбіозу. На його думку, саме з цього часу можна систематизувати слов'янську міфологію, поділивши її персонажів на три категорії: 1) давні образи, деїфіковані внаслідок іранського впливу або з інших причин; 2) іранські боги, включені до слов'янського пантеону; 3) постаті богів, засвоєні з інших релігійних систем або відносно пізно утворені на місцевому ґрунті. До першої групи дослідник зарахував Мокош, якій відповідала іранська Арадві-Аредві Анагіта. До другої – таких запозичених персонажів, як Сварог, Сварожич, Дажбог і Стрибог (іх Діттріх вважає уособленнями різних атрибутів сонця й вогню, культ яких поширився серед еліти суспільства, але не був глибоко



вкорінений). До третьої категорії можна вписати Симаргла-Сенмурва, а також богів Полаб'я і Помор'я, образи яких з'явилися завдяки яскраво вираженому, хоча й опосередкованому, впливові іранських племен. До цієї ж групи Діттріх зарахував Трояна й Велеса, вважаючи їх запозиченнями із середземноморських міфологій. У сфері демонології іранське походження нібито має Рарог.

Діттріх віддає належне цілому ряду понять і термінів релігійного характеру, запозичених у іранських народів, а також тваринній і кольоровій символіці й окремим магічним ритуалам, що мають аналогічну генеалогію. Однак усі ці явища не зачепили повсякденне життя слов'ян, в основі якого лежав культ предків і хтонічні ритуали, завдання яких полягало в забезпеченні врожаю. Злиття цих вірувань із іранськими спричинило формування своєрідного двовір'я. Науковець, погляди якого ми тут переповідаємо, вважає, що причини неповної рецепції сарматських впливів слід шукати в особливостях слов'янського суспільства. Від праслов'янських часів у ньому зберігалися матрилінейні елементи. Цим слов'яни відрізнялися від іранців, яким була властива особливо значна роль батька в родині і, відповідно, доволі низька позиція жінок (щоправда, це зауваження стосується передусім скіфів, а не сарматів). Аж до Середніх віків тут зберігався ряд реліктів давньої епохи: дошлюбна свобода дівчат, майже вільний вибір нареченого, доволі помітне місце дружини й удови у звичаєвому праві. На це накладалися традиції, узяті від іранців: розлучення з ініціативи чоловіка, полігамія, ритуальне вбивство або самогубство вдів, яке, судячи з усього, поширилося лише серед знаті. Було зроблено ряд своєрідних спроб пояснити протиріччя у звичаях, що побутували у слов'ян<sup>785</sup>. Гаспаріні звернув увагу на сліди існування традиції екстумації костей померлих і їх повторного поховання, які можна виявити у фольклорних текстах. Діттріх вбачає в цьому доказ співіснування обрядів інгумації й кремації (ритуал інгумації начебто було запозичено у тюркських кочівників). У сфері казок, що нерідко замінювала міфологічну традицію, збереглося свідчення про участь дівчат

<sup>785</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С. 191 (тут висловлено думку про те, що найпростіші звичаї слід вважати найбільш давніми).



у війні («Хроніка чехів» Козьми Празького (I, 1); «Хроніка» Далиміла (VIII–XIV)). Відгомони цих уявлень спостерігаємо й у сербському сюжеті переможної боротьби Девойки з царем Господином. Ці мотиви суттєво відрізняються від середземноморських оповідей про амазонок.

Епоха Великого переселення народів мала наслідком доволі сильний вплив на слов'ян тюркських племен. Натомість запозичення із культур германців були значно меншими. Швидко поширення християнства досить легко подолало культ місцевих богів, однак поклоніння предкам, уособленим в образах домашніх духів, і демонологічні вірування продовжували зберігатися.

Третю версію перебігу еволюції слов'янської міфології у стародавню добу й у часи Раннього Середньовіччя сформулював Генрик Ловмянський<sup>786</sup>. Він виходив із засновку, що «реконструкція первісних релігій повинна спиратися на близькі до них у часі писемні джерела, що адекватно передають ідейний зміст досліджуваних вірувань, роль їхніх культових форм і конкретні історичні аспекти». Цей науковець відсунув на другий план дані археології, етнографії й мовознавства, вважаючи, що «вивчення релігій минулого передусім є предметом джерелознавчих досліджень», тобто критики писемних пам'яток. Ловмянський вважав, що ранньосередньовічні слов'яни дістали свою міфологію у спадок від праїндоевропейців. Вона нібито складалася з чотирьох пластів: магія, віра в загробне життя, віра в надприродні властивості предметів і природних явищ і демонологія. Таким чином, ішлося про дополітеїстичну систему, до якої було додано запозичені у скіфів прототеїстичні елементи (ідеться про культ неба, Сварога, образ якого він датує III–II ст. до н. е. й ототожнює з постаттю Перуна, під іменем якого цей персонаж було запозичено також балтами й фіно-угорськими народами). На межі нової ери слов'янські племена начебто поділилися на дві гілки – західну (ті, хто поклонявся Сварогу) й східну (ті, хто поклонявся Перуну)<sup>787</sup>. Крім того, на Балканах розвинувся культ Дажбога-сонця. Своєю чергою, на двох протилежних кінцях слов'янського ареалу

<sup>786</sup> Lowmiański H. Religia Słowian...

<sup>787</sup> Вікторе Пізані вважав образ Сварога більш раннім, ніж Перун/Перкун, датуючи його праслов'янською епохою.



(Полаб'я і Русь) у Ранньому Середньовіччі сформувалися й розвинулися дві відмінні одна від одної редакції місцевого пантеону. Щодо Давньої Русі, він вважає вартими довіри лише свідчення про культ Дажбога, Мокоші, Перуна й Велеса, вбачаючи в останньому переосмислений образ св. Власія. На його думку, у цьому регіоні розвиток політеїзму було зупинено наступом християнства. Натомість на Полаб'ї багатобожжя розвинулося через ідейну і політичну конфронтацію з саксами (Ловмянський вважає, що це відбулося в період між 928 і 967 роками). Сварог тут нібито втратив вплив на земні справи, поступившись відповідними функціями богам, образи яких у племенного союзу лютичів сформувалися під впливом контактів із християнськими народами (Святовит – видозміна св. Вітта Празького, Триглав – видозміна Св. Трійці, Яровит і Руєвит – варіанти постаті Святовита). Дослідник вважає невірогідними свідчення про багатоголовість цих божеств. Він також доходить висновку про самостійне створення племенем ободритів таких міфологічних персонажів, як Прове, Сива й Подага. Його висновок звучить так:

«Із двох слов'янських політеїстичних систем давньоруська, хоч її й було знищено у зародку, органічно розвинулася на основі власне східнослов'янських елементів. Вона відповідала місцевим політично-організаційним тенденціям і виражала їхню ідеологічну природу. Полабське багатобожжя, своєю чергою, справляє враження штучного й випадкового явища, оскільки воно накладалося на тло слабкорозвиненої (лютичі) або майже відсутньої (ободрити) державної системи»<sup>788</sup>.

Як бачимо, у цій доволі обережній щодо хронологічних меж концепції не бракує гіпотез, що не підтверджуються писемними джерелами навіть за їх надмірно широкої інтерпретації. Необхідність подати загальну картину змін системи вірувань змусила Ловмянського пристати на точку зору про тісний (чи навіть визначальний) зв'язок між наявністю релігії вищого порядку й наявністю розвинутого політичного устрою (державності). Результати порівняльних досліджень індоєвропейських міфологій не підтверджують справедливості цього припущення.

<sup>788</sup> *Łowmiański H. Geneza politeizmu polabskiego // PH. – 1978. – R. 69. – Zesz. 1. – S. 1–21.*



прикладми індоєвропейських міфологій дає змогу побачити розвинений світогляд, ґрунтований на віруваннях вищого порядку. Крім того, він включав у себе такі елементи, як уявлення про позаземний світ, безліч духів і демонів та магію.

Кінець стародавнього часу викликав раптові зміни в житті слов'ян. Його особливості – в тому числі у сфері суспільної свідомості – поширилися на величезному просторі Центральної, Східної й Південної Європи. Мігрувавши на нові землі, слов'яни принесли з собою власну картину світу. У ній було місце і для згаданих вище деїфікаційних міфів. Не слід применшувати значення останніх у всьому комплексі вірувань і обрядів аграрного суспільства. Водночас зберігалися й інші різновиди *sacrum*.

Коли почалося формування великих племінних союзів, а пізніше, наприкінці VII ст., перших слов'янських держав, зміни у релігійній царині зачіпали переважно вищу сферу урочистих ритуалів та політеїстичних уявлень. Як ми вже бачили, зображення слов'янських богів датуються не раніше, ніж цим періодом, а відповідні художні образи проникали до слов'ян зі сходу – від тюркських кочівників і з зони слов'янсько-іранського прикордоння. Вони, зі змінами відповідно до місцевих умов, вплинули на зовнішній публічний бік культу. Передусім це стосується двох протилежних кінців слов'янського світу: Давньої Русі X ст. й Полаб'я XI–XII ст. Аналіз цих двох варіантів пантеону дає змогу зробити висновок про те, що ми маємо справу не з запозиченням готової міфологічної системи, а з розвитком місцевих мотивів із використанням різноманітних зовнішніх елементів. Царини магії, есхатології й демонології, тобто найважливіша для світогляду сфера, у цей час майже не змінювалися, зберігаючись у межах родини, роду або сусідсько-територіальних громад.

Схожу ситуацію можна було спостерігати й у добу християнізації. Щонайменше до XIII ст. у західних слов'ян (серед східних – навіть пізніше) нова релігія поширювалася передусім у колі володарів, знаті та їхнього оточення. Християнство дуже швидко витіснило язичницькі урочисті ритуали й політеїстичні вірування. Вони швидко втрачали позицію



під тиском політичної системи й суспільних інституцій різних слов'янських держав: у VIII ст. у Карантанії (сучасні землі Каринтія в Австрії і Словенія), у IX ст. – в Хорватії, Чехії і Моравії, у X ст. – повторно в Чехії, а також у Польщі й на Русі. Лише розбудова мережі церковних приходів і, що іще важливіше, розвиток економіки, розклад давніх форм родового й родинного життя, а також формування феодалізму уможливили глибше проникнення християнства у повсякденне життя <sup>789</sup>. Водночас слов'янський фольклор дуже довго – власне, майже дотепер – зберігав поряд із синкретичними елементами традиційні погляди на світ і його сакральне відображення.

<sup>789</sup> *Dziewulski W.* Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej. – Wrocław–Warszawa, 1964; *Dowiat J.* Pogański obraz świata a przyczyny chrystianizacji Słowian // *Wieki średnie. Medium Aevum. Prace ofiarowane T. Manteufflowi w 60 rocznicę urodzin.* – Warszawa, 1962. – S. 79–86; *Tyszkiewicz J.* O schyłkowym pogaństwie.; *Gąssowski J.* Religia pogańskich Słowian i jej przeżytki we wczesnym chrześcijaństwie // *Archeologia Polski.* – 1971. – T. 16. – S. 557–574; *Gieysztor A.* Les paliers de la pénétration du christianisme en Pologne an X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> s. // *Studi in onore di A. Fanfani.* – Milano, 1962. – Vol. I. – P. 327.



## Дослідження й пізнання слов'янських вірувань і міфології

*Доповідь, виголошена на конференції  
«Міфи і вірування слов'ян і балтів  
у язичницьку добу»  
(Баранув Сандомерські,  
5–7 жовтня 1995 року)*

У назві свого виступу я навмисно використав вирази «дослідження» й «пізнання». Коріння цих слів лежить у польській історичній теорії, де вони позначають основну мету праці науковця. І далі зберігає актуальність озвучена сімдесят років тому теза Марцелія Гандельсмана: «Матеріалом історичних студій є явища минулої дійсності, закорінені в нашій сучасності. Матеріалом пізнання виступає реальність, що вже не існує, тобто сам історичний процес»<sup>790</sup>.

Закоріненим у нашому сьогоденні матеріалом для вивчення сфери вірувань є проекція психічного стану давніх людей, погляд на явища, котрі зазвичай від них залежали, на їхню діяльність, спрямовану назовні – усе те, що ми називаємо їхнім *слідом*. Передусім ідеться про історичні джерела у якнайповнішому значенні цього виразу: археологічні знахідки, писемні пам'ятки, лінгвістичний матеріал і етнографічні записи. Незважаючи на своє спільне походження з людської психіки, ця сукупність артефактів є надзвичайно широкою. Цьому сприяла різноманітність проявів людської свідомості. Мусимо, однак, пам'ятати, що лише незначна частина давньої реальності залишила відбиток у джерелах. Ми можемо торкнутися старовини лише у межах цієї маленької частки.

Саме це спричинило поділ істориків на вузькі спеціалізації та посилення значення критичного підходу до наявних свідчень минулих часів. Історики, археологи, етнографи

<sup>790</sup> *Handelsman M. Historyka. Zasada metodologii i teorii poznania historycznego. Wyd. 2. – Warszawa, 1928 (пункт 31).*





і мовознавці й надалі розбудовують свій дослідницький арсенал, що служить справі пізнання згаданої раніше «минулої дійсності».

Таким чином вони відкривали собі шлях до здобуття знань про історичний процес. Цей шлях полягає у якнайширшому і якнайточнішому прочитанні інформації, яку ми можемо знайти у джерелах. Крім того, разом із неunikненим впливом сучасних знань на результати дослідження, ми мусимо спиратися на висновки дослідників сучасності й давнини, досягнення представників інших наук, що вивчають людину і світ. У сфері, що нас цікавить, фаза пізнання слов'янських і балтійських вірувань часто розпочинається одразу ж після фази накопичення джерел із кількох наукових дисциплін, представники кожної з яких доходять власних висновків. Ми досягаємо її не лише шляхом рефлексії над результатами їхньої праці, а й через їх зіставлення. Іноді доводиться звертатися також до методів, засобів і підказок, які нам пропонують інші соціогуманітарні науки.

Ми усвідомлюємо, що намагаючись вирішити проблеми вивчення вірувань і релігійної ментальності, маємо сформулювати цілий ряд теоретичних питань. Це дасть нам змогу зрозуміти взаємне нашаровування явищ різних епох і культур, часто збережених фрагментарно, а також тих інколи суперечливих даних, які дають різні наукові дисципліни.

Нові перспективи для нас відкрила галузь порівняльної міфології, актуалізована зусиллями структуралістів. Її творець Жорж Дюмезіль висунув ідею про існування спільного давнього культурного й культового спадку, властивого народам індоєвропейської мовної сім'ї. Дюмезіль і його учні застосували в дослідженнях кількох архаїчних індоєвропейських спільнот трьохфункційну схему поділу «повноважень» між головними богами, використовувану для вивчення міфів стародавньої Індії. Питання про те, чи були ці спроби плідними стосовно вірувань і міфології слов'ян і балтів, залишається предметом дискусій, виступаючи також об'єктом критики, що відкидає як теоретичні основи таких студій, так і їхні результати. Таку позицію 1979 р. зайняв Генрик Ловмянський, який заперечував існування політеїзму у праіндоєвропейську добу.



Слід згадати, що сміливі теоретичні й практичні побудови Ж. Дюмезіля натрапляють на певний спротив. У своїй амбітній синтетичній праці з історії стародавньої Європи та індоєвропейських народів Колін Ренфрю піддав ревізії всю сукупність даних археології й лінгвістики<sup>791</sup>. На його думку, першими носіями індоєвропейських мовних елементів були неолітичні землероби VI–VII тис. до н. е., що мігрували з Анатолії. Саме в цьому регіоні – незалежно від Тамоза Гамкрелідзе й В'ячеслава Іванова<sup>792</sup> – Ренфрю вбачав прабатьківщину індоєвропейців. Саме звідти шляхом багатовікової інфільтрації («повільної хвилі») землеробські групи, котрі довго зберігали племінний лад, тисячоліттями розселилися на європейських просторах. Інший напрямок – Іран і Індія – на його думку, також мав вихідним пунктом Анатолію. Паралельно з рухом індоєвропейців-землеробів на схід дещо пізніше мав розпочатися процес переселення з півночі кочовиків-скотарів, індоєвропеїзованих під час перебування на теренах майбутньої Русі. Вони начебто проживали на території сучасної Центральної Росії уже в III тис. до н. е. й були предками прахозар. Саме звідси елітарні групи вершників-кочовиків у I тис. до н. е. робили напади на Іран та Індію.

Які висновки можна зробити із цих – зрештою, контроверсійних – гіпотез? По-перше, можливість індоєвропейської експансії в Європі ще до початку епохи бронзи – доби, що відзначалася ієрархізацією населення, необхідною, як вважає Ренфрю, для формування трьохфункційної ідеології. На його думку, ця інфільтрація мала місце у VI–V тис. до н. е. й охоплювала групи, у яких зберігався егалітарний суспільний лад. Таким чином, концепція генетично спільних соціальних інституцій та породженої ними міфології, як він уважве, не є обгрунтованою. По-друге, Ренфрю повторює вже озвучені раніше сумніви<sup>793</sup>, зокрема згадки про відображення трьохфункційного поділу у семітському Старому Заповіті. У відповіді Дюмезіля вказу-

<sup>791</sup> Renfrew C. *Archeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins.* – London, 1987. [Французький переклад: *L'Enigme européenne. Archéologie et Langue.* – Paris, 1990.]

<sup>792</sup> Гамкрелідзе Т., Іванов В. *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и культуры.* – Тбилиси, 1984.

<sup>793</sup> Brought J. *The Tripartite...*



валося на контакти Палестини з носіями індоєвропейської традиції. Його учень Ацухіто Йосіда, виявивши трьохфункційні елементи у японській міфології, тлумачив їх аналогічним чином, наголошуючи на поширеності скіфських впливів на азійських просторах.

Логічним висновком із такого припущення було б твердження, що тут ідеться не про спільне походження, а про паралельний розвиток, спільний для носіїв різних мов і культур включно з індоєвропейськими. Ренфрю враховує Дюмезілеві аргументи, наведені в словнику індоєвропейських інституцій. Так, цей дослідник згадує про незручну для нього наявність спільного кореня у латинському слові *rex*, ісландському *ri-*, санскритському *raj-*, середньоіндійському *raja*, пояснюючи цей факт відмінностями у семантиці позначуваних відповідними лексемами явищ. На його думку, реконструкція й інтерпретація найдавніших слов'янських вірувань має узгоджуватися зі світоглядом найдавніших землеробів, а не індоєвропейських переселенців III тис. до н. е. Він вважає, що останні незаслужено посідають своє місце в історичних дослідженнях. Як бачимо, праця Дюмезіля (та й не лише Дюмезіля) заважає Ренфрю розвивати його гіпотезу про існування праіндоєвропейських землеробських племен уже в VI–V тис. до н. е.

Вважаємо за потрібне навести тут тези нового супротивника теорії про трьохфункційний поділ міфологічної сфери як спільну спадщину індоєвропейців. Цю модель уже було використано в численних спробах досліджень релігійних систем народів даної мовної сім'ї, зокрема й слов'янських.

Чи справді ці надії є такими необґрунтованими, як пише автор найпізнішого мовознавчого дослідження, у якому висловлено думку про відсутність у дохристиянських слов'янських віруваннях міфологічних і релігійних складових<sup>794</sup>? Чи, можливо, ця модель і далі може бути корисною, модифікуючись відповідно до даних, зібраних завдяки його використанню у наукових студіях? Я схиляюся до такого ревізійністичного погляду, зокрема щодо галузі, до якої структуралісти зазвичай є байдужими – хронології.

<sup>794</sup> Moszyrski L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. – Köln–Weimar–Wien, 1992.



Якщо ми заперечуватимемо генетичну єдність ідейного спадку давніх індоєвропейців, нам доведеться пояснити значну кількість міфологічних і релігійних збігів. Такі приклади можна знайти у багатьох народів із розвиненими формами суспільного життя, віддалених один від одного у часі й просторі. Якими ж були причини появи цих збігів у міфічних уявленнях та інших прикладах функційного поділу громадського життя в добу існування раннього або зрілого політеїзму?

Частково це можна пояснити впливом одного культурного кола на інше, активною рецепцією, під час якої запозичені елементи адаптуються до місцевого субстрату. В інших випадках поясненням може бути припущення про конвергенцію, яке, однак, змушує нас відповісти на наступне запитання: якими є фундаментальні принципи світогляду, властиві не лише індоєвропейцям, засади, на яких базуються уявлення про стосунки людини з усім людським суспільством і світом узагалі?

Повертаючись до слов'ян, ми маємо усвідомити хронологічні межі, в яких розглядатимемо їхні вірування. Мовознавці мають певні інструменти, що дають змогу більш-менш впевнено аналізувати явища, що сягають праслов'янської епохи. Надмірно гостра критика наявних джерел призводить до редукції наших знань про релігійну систему цієї доби. Оскільки інших можливостей дослідити тогочасні уявлення слов'янських племен немає (ідеться про час до VI ст. н. е.), доведеться визнати, що саме тут пролягає межа дослідницьких і пізнавальних можливостей.

Інакший вигляд має справа з вивченням явищ, що мали місце в період між згаданою епохою існування праслов'янської єдності й наступною віхою – добою християнізації слов'янського й слов'янізованого внаслідок міграційних процесів населення. У цьому разі ми маємо багато джерельних матеріалів, що протягом тривалого часу є предметом дослідницької праці й численних дискусій. Як правило, їх обговорення стосується двох часових вимірів: з одного боку, науковці намагаються реконструювати ситуацію на момент прийняття християнства, з другого – відшукати давніші елементи, формування яких передувало слов'янському розселенню.



Причини для суперечок цілком очевидні: 1) мала кількість і тенденційність збережених писемних джерел, що дійшли від часів пізньої Античності й Раннього Середньовіччя, їх багатозначність; 2) мовчання археологічних джерел, цінний внесок яких у наші дослідження, однак, не дає можливості розв'язати багато питань; 3) народні традиції і звичаї, щодо побутування яких у давнину жоден дослідник не може бути певний; 4) занадто широкий спектр гіпотез, що висуваються лінгвістами.

Тим не менше, слід спробувати піти шляхом фахівців із усіх згаданих дисциплін. Ми маємо оцінювати їхні висновки, виходячи з тези про можливість взаємного доповнення й перевірки результатів досліджень попередників. Треба також пам'ятати про компаративістику і, зокрема, порівняльне релігієзнавство. Воно є однією з моделей (ясна річ, не єдиною можливою).

На нашу думку, важливим досягненням дискусій, що відбувалися впродовж останнього півстоліття, є те, що ми змогли звузити часові й просторові межі наших студій. Їхня нижня і, за великим рахунком, верхня межа датується другою половиною I тис. н. е. Спадок, котрий, як можемо припустити, є спільним не лише для слов'янських народів, дістав дуже слабе відображення у джерелах. Незважаючи на це, він міг стати основою для розвитку вірувань аж до моменту формування розвиненої міфологічної системи.

Цей розвиток, стимулом для якого служили суспільні зміни, спирався на різні елементи. Серед них помітне місце займала й трьохфункційна модель мислення, котра в багатьох варіантах відобразилася в уявленнях представників позахристиянського *barbaricum*. Розвиток (кажучи словами скептиків, «зародження») слов'янської релігії і вірувань відбувався, з огляду на мовну близькість слов'янських племен, в усьому їхньому ареалі: від Балтійського до Егейського моря і від східних Альп до околиць Давньої Русі. Ця сукупність уявлень кристалізувалася у світогляді представників численних племінних і надплемінних груп під час завойовницьких походів і землеробського освоєння нових земель. Їхня мовна єдність продовжувала діставати вияв у використанні спільних термінів для позначення явищ духовної культури, однак



контекст застосування таких мовних форм уже суттєво відрізнявся.

У зв'язку з цим, разом із зосередженням на часі змін і особливостях пережитих трансформацій, ми мусимо концентруватися ще на одному питанні. Мова йде про потребу окремого розгляду ситуації в кожному великому регіоні слов'янського світу, уже розділеного в культурному плані, пошук схожих рис, відстеження спільного спадку, існування якого і далі залишається основним постулатом нашого дослідження.

Видозмінювалися уявлення про людину і природу, що побутували серед слов'янських народів, які формувалися в цю епоху. Це стосується і розвинених форм релігії, котрі допомагали пояснити місце індивіда в житті суспільства. Разом із розбудовою політичних організацій і набуттям ними рис держави відбувалося поширення політеїзму й ускладнення ритуалів.

Ідоли у вигляді скульптур і, можливо, аніконічні умовні зображення божеств у формі стовпів, з'явилися в епоху змін племінного ладу. Аналогічні явища спостерігаються також у тюркських, іранських і балтських народів. Культіві місця набували різноманітних форм: від архаїчного, як вважають мовознавці, поклоніння богам у священних лісах, до побудови храмів. Археологічні знахідки дали змогу значно розширити наші знання про цей аспект релігійного життя давніх слов'ян. Ведучи мову про Раннє Середньовіччя, можна говорити про формування пантеону. Відповідно, не слід сумніватися в існуванні пов'язаних із ним обрядів. Як відомо, найбільшого розвитку вони набули на двох протилежних кінцях слов'янського ареалу (у мовному розумінні цього поняття): на Русі та Полаб'ї. Тут ми маємо справу з процесами розбудови й змін, прискореними завдяки запозиченням і наслідуванням, що мали служити інтересам влади й населення. Серед південних слов'ян також збереглися сліди місцевої міфології.

Однак поряд із цим напрямом розвитку, що вів до формування язичницької релігії, існував інший. Він також був дотичний до базових елементів картини світу в системі вірувань. Ми стикаємося з ним у віддалених одна від одної



місцевостях, коли починаємо розглядати повсякденні й приурочені до календарних свят магічні ритуали, а також міфи, які зазвичай називають демонологією (термін церковного походження). Ця сфера охоплює слов'янські уявлення про *sacrum*, пов'язані з різноманітними міфами. Судячи з усього, вона є залишком давніх вірувань, котрі поступово занепадали після прийняття християнства. Ці вірування, імовірно, діставали вияв у переказах, які, щоправда, не набули характеру цілісного епосу (як відомо, цього рівня не змогли досягнути навіть римляни). Елементи таких переказів збереглися у топосакральних переконаннях (Збігнев Далевський) і різноманітних історіографічних фікціях. У останніх (як і в творах Тіта Лівія) завдяки Яцеку Банашкевичу ми можемо побачити свідoctво існування релігійного й духовного осягнення дійсності.

Це поле досліджень на сьогодні видається найбільш перспективним. Воно дає можливість охопити і християнський період, і народну традицію представників слов'янської мовної групи. Звісно, не всі явища цього характеру зберігають первісні риси. Незважаючи на це, їх порівняльний аналіз дозволяє виявити численні дохристиянські елементи, спільні для багатьох слов'янських народів. Праці В'ячеслава Іванова й Володимира Топорова над так званим праслов'янським текстом, тобто вивчення традиції, а також метод структурного аналізу символічної культури разом із мовою, запропонований Микитою Толстим, відкривають нові пізнавальні й дослідницькі перспективи. Це саме можна сказати про спроби науковців Росії й балканських країн використовувати етнографічні дані під час вивчення культурної антропології. Згадуючи про польських колег, слід назвати монографію Ришарда Керсновського про образ ведмеда<sup>795</sup>, що дає змогу побачити, як використання методів інших дисциплін збагачує наше бачення духовного світу.

Вважаємо за потрібне, однак, знову наголосити на необхідності регіональних досліджень слов'янського ареалу.

<sup>795</sup> Kiersnowski R. *Niedźwiedzie i ludzie w dawnych i nowszych czasach*. – Warszawa, 1990.



Це дасть можливість уникнути закоріненого звичаю екстраполювати панславістські уявлення на час і простір, у які слов'янські племена вже було значною мірою розділено – третина Європи у добу Раннього Середньовіччя. Отож, ми маємо вивчати міфологічні, релігійні, магічні й демонологічні системи, а також усі свідчення про них в історичних джерелах. Вживаємо ці слова у множині, оскільки йдеться про студії над усіма слов'янськими регіональними культурами, що почали формуватися в той час. Не втрачаймо надії завдяки цим дослідженням відшукати щось спільне, хоч і не завжди це спільне мусить мати архаїчне дослов'янське походження.

*Александр Гейштор*





## Про слов'янську міфологію

*Виступ на телебаченні,  
1980 р.*

299

Розповіді про міфологію давніх слов'ян у виступі на кільканадцять хвилин – складне завдання. Ця тема є дуже широкою і, до того ж, аж ніяк не належить до простих. Наука займається нею вже протягом століть (у Польщі – починаючи від Яна Длугоша), пропонуючи різні відповіді на запитання щодо вірувань племен цієї групи. Цим виступом, однак, не вдасться повною мірою задовольнити інтерес до згаданої проблеми, що спричинено і скупістю повідомлень писемних джерел, і рідкісністю археологічних знахідок, пов'язаних із цією темою, і недовірою багатьох істориків до власної традиції.

Романтики заповнювали прогалини в інформації джерел витворами власної уяви й довільним трактуванням усіх слідів минулого. Це стосується навіть тих випадків, коли – як у Длугоша – йшлося про творчі видозміни решток знання.

Сумнівність такого погляду на давнину була безжально викрита у низці критичних праць блискучих дослідників на чолі з Александром Брюкнером. Результатом цієї критики стало змалювання слов'янської міфології в образі густого темного лісу.

На світло зрідка виходять великі божества, існування культу яких краще або гірше засвідчено текстами пам'яток. Поряд із ними можна побачити безліч менших істот місцевого значення або пов'язаних із окремими сферами людської діяльності. Чи належать вони до якогось цілісного комплексу вірувань? Чи виконують у ньому якісь чітко окреслені функції? Чи в цьому можна знайти систему? Історики, які займалися релігією давніх слов'ян, зазвичай давали негативну або скептичну відповідь на ці запитання. На думку багатьох науковців, можна й потрібно збирати залишки цих архаїчних вірувань, встановлювати час появи певних міфологічних персонажів і звучання їхніх імен, але,



кажучи словами Станіслава Урбаньчика, «історія студій над релігією давніх слов'ян – це історія розчарувань».

Найпізніша велика праця про розвиток і занепад слов'янської міфології – книжка Генрика Ловмянського, видана 1979 р. У її основу покладено переконання про першорядне значення свідчень писемних історичних джерел. Базуючись на цих матеріалах автор спробував реконструювати перебіг еволюції слов'янських вірувань. Він датує активізацію їхнього розвитку VI ст. На його думку, саме тоді у тутешніх племен почав формуватися політеїзм, організована релігійна система, у центр якої було поставлено культи вищого порядку.

Крім того, можна дійти висновку, що витоки слов'янських вірувань сягають доби, давнішої за Раннє Середньовіччя. Вони почали формуватися ще в праслов'янський час. Таке припущення підтверджує розвиток порівняльних міфологічних досліджень. Завдяки досягненням цієї дисципліни ось уже протягом десятиліть ми маємо змогу поглянути на вірування індоєвропейських народів під новим кутом. Праці численних науковців, серед яких чільне місце посідають Жорж Дюмезіль і Роман Якобсон, демонструють типологічну своєрідність релігійних систем багатьох давніх народів Індії та Ірану, римлян, кельтів, а також германців і слов'ян.

Наявність спільної архаїчної культурної спадщини найліпше засвідчує існування індоєвропейських мов, які є більш або менш спорідненими. Однак ми намагатимемося виявити спільноту іншого типу. Йдеться про своєрідну індоєвропейську модель світогляду й суспільної структури, котра відобразилася на системі вірувань у вигляді трьохфункційного поділу головних богів.

І справді, почергово розглянувши кілька давніх релігій різних індоєвропейських народів, ми помітимо збіги не лише в назвах міфологічних персонажів, а й у їхніх ролях. У кожному разі можна простежити існування тріади божеств, кожне з яких виконує одну з центральних – у розумінні індоєвропейців – функцій суспільного життя. Повноваження окремих сакральних постатей могли виходити за межі їхніх головних функцій, а їхні культи відправляли спільно відповідні соціальні верстви. Крім того, могла існувати також низка богів-помічників.



Перша з трьох головних функцій – уособлення верховної влади в обох аспектах: по-перше, суспільного й правового ладу, по-друге – ідеології (у найдавнішу добу – релігії і магії). Саме за це відповідали такі три божества, як індійський Мітра, давньоримський Юпітер і давньогерманський Одін. Їхнім земним відповідником були царі й жерці. Власне, насправді ситуація була дзеркально протилежною: саме суспільна роль останніх проектувалася на небо.

Друге місце посідала військова функція, що діставала вияв у боях (індійський Індра, римський Марс, германський Тор). У відповідних міфологічних персонажах можна побачити відбиток уявлень про верству воїнів. Третя група соціальних ролей у рамках цієї концепції – забезпечення добробуту, родючості землі й приросту худоби. Її відповідником у суспільстві було селянство. У найдавнішій індійській релігії аналогічна функція входила до повноважень богів-близнюків Ашвінів (Насатья), богині Сарасвати й ряду менш важливих духів. У Давньому Римі цю роль виконував Квірін, а у германців – богиня Фрея або два безіменні близнюки.

Постає питання: чи можливо виявити аналогічний поділ у доступному нам слов'янському матеріалі? Чи можна, базуючись на ньому, сформувані цілісне уявлення про лише частково відомі нам слов'янські сакральні постаті (часто ми знаємо лише їхні імена). Такі спроби вже були. Багато що залишається невідомим, сумнівним або дискусійним, однак застосування порівняльного методу однозначно дає результат.

Як приклад такого включення слов'ян до уявлення про індоевропейський спосіб бачення світу можна навести божество, вірування в якого добре засвідчені в середньовічних писемних джерелах, фольклорі, археологічних знахідках і мові. Йдеться про Перуна, культ якого існував як у слов'ян, так і у балтів. Ця назва складається з кореня *пер-* і суфікса *-ун*. Остання морфема входить до складу слів, що позначають виконавця певної дії. Корінь пояснює, про яку саме функцію йдеться, оскільки *пер-* у слов'янських мовах має значення «бити», «ударяти». «Прати» – бити киянкою занурену у воду білизну для її очищення. Отже, Перун – той, хто б'є. Польська загальна назва *piorun* («блискавка») вказує



на поле його сакральної діяльності. Це – божество неба і грому. Корінь імені цього бога можна виявити у багатьох інших індоєвропейських мовах аж до хетських і давньоіндійських. Таким чином, тут ми маємо приклад індоєвропейської спадщини, збереженої у міфології слов'ян і балтів.

Перун згадується в найдавнішому руському літописі як центральна постать у пантеоні, запровадженому в Києві князем Володимиром перед прийняттям хрещення. Іменем Перуна присягала князівська дружина. Під час розкопок біля Новгороду було знайдено місце поклоніння цьому богові (Периня). У білоруському фольклорі зберігся слід міфу, згідно з яким роль згаданої постаті не обмежувалася воєнними функціями, охоплюючи також космогонію і мораль. Мова йде про казку, де бог-громовежерць б'ється з ворогом-змієм, вивільняючи викрадену воду й худобу, а також поневолених людей. Тут бачимо відбиття праіндоєвропейського уявлення про міфологічного персонажа, уособленого в образі кам'яної блискавки або у фігурі, що стоїть на бойовій колісниці (в чистому вигляді у слов'ян і балтів такого божества не було).

Завдяки поширеним серед південних слов'ян землеробським обрядам ми дещо можемо сказати і про жіночий відповідник Перуна. Найчастіше цей образ має ім'я «Перперуна». Імовірно, цю фемінітивну форму було утворено шляхом подвоєння кореня в слові «Перун». Згаданого персонажа також називають Додолею (є кілька слов'янських і литовських варіантів цього імені). Ця богиня є другорядною постаттю, однак їй приписується здатність протистояти посухам, що пов'язує її з первісним дощовим міфом, але також змушує нас замислитися над питанням про місце Перуна в трьохфункційній системі.

Його суто воєнній природі суперечить визначне місце верховного суверена, яке він посідав згідно з повідомленням візантійського автора VI ст. У творі останнього сказано, що слов'яни «лише одного бога, творця блискавки, вважають володарем світу». Порівняльна міфологія дає можливість виявити інші випадки, коли небесне божество перебирало на себе обов'язок втручатися в земні справи. Таким є римський



Юпітер, що відповідав за спадання небесних вод. Це саме можна сказати про германського Одіна, який пов'язувався з військовою функцією.

Яка складова суспільного життя забезпечує силу Перуна? Це – верховний бог із патріархальними рисами. Він уособлює батька родини й вождя племені, відповідального за добробут і лад у громаді, а також розширення підвладної їй території.

Слов'яни почали виготовляти скульптурні зображення своїх богів доволі пізно, аж у Ранньому Середньовіччі. Саме цим часом датується тепер уже загальновідомий символ язичництва цієї групи племен – так званий ідол Святовіда/Святовита, вилонений у водах Збруча в середині ХІХ ст. Нині він є окрасою колекції Краківського археологічного музею. Кого ж зображає ця майже триметрова фігура з вапняку з чотирма обличчями й численними рельєфними малюнками? Імовірно, це – верховний бог, образ якого доповнено символічними картинками земного життя. Ним цілком може бути Перун.

Риси суверенів мають боги, які напевне можуть виявитися локальними варіантами Перуна із місцевими назвами. Так, релігійні потреби полабських слов'ян Х–ХІІ ст., у час, коли їхнє самостійне політичне існування опинилося в смертельній небезпеці, знайшли вияв у прискореному розвитку язичницького культу. На їхніх землях верховний бог набув специфічних рис, що ще раз підтверджувало ідентичність племені або племінного союзу. Саме цим пояснюється розмаїття імен, під якими можна побачити образ центральної міфологічної постаті типу Перуна.

Серед таких персонажів найбільш знаним є Свантевіт, якому поклонялися на острові Рюген у ХІ–ХІІ ст. Обряди, що їх виконували навколо його чотириголового ідола, мають численні паралелі в індоєвропейській релігійній традиції: ворожіння на молодому вині або питному меді, побажання жерцю, щоб наступного року його не було видно за ще більшою жертвовною хлібиною, тощо. Разом із цим Свантевіт має дуже помітні риси воїна.

Замість того, щоб згадувати решту відомих нам втілень верховного божества, процитуємо фразу з давньоруського



тексту, що найкраще виражає багатообразність цієї постаті у слов'янських віруваннях: «Перунъ естъ многоъ».

Поряд із Перуном першу функцію у системі трьохфункційного поділу виконував іще один міфологічний персонаж. Ідеться про Велеса, протиставляння якого Перунові у давньоруських текстах змусило деяких дослідників приписати йому третю (господарчу) функцію. Глибокий аналіз текстів, їх лінгвістичний аналіз і врахування порівняльного індоєвропейського матеріалу дають змогу поглянути на Велеса під іншим кутом. Це бог присяги, котрий карає за її порушення золотухою або іншими хворобами. Крім того, він мав якийсь зв'язок із поезією. Засвідчений у чеських текстах пізній варіант цього образу був близький до потойбічного світу, а у кашубському фольклорі він, уже під іменем Велевітка, перетворився на одного з малих демонів. Точне значення імені «Велес» залишається невідомим. Видатні мовознавці вбачають у корені *-wel-* поняття «вдумливе спостереження» і зіставляють слов'янського Велеса з індійським та іранським Варуною, який у цих міфологічних системах відповідає за другий аспект першої (верховної) функції. Мітра стежить за світопорядком, а Варуна виступає в образі всевидючого мага, що контролює дотримання присяги, релігійних приписів, контакти зі світом померлих. Велес, як і Перун, виступав також під іншими назвами. На Полаб'ї й Помор'ї він був відомий як Триглав.

Що можна сказати про Сварога й Дажбога? Ім'я першого засвідчено у східнослов'янських і полабських текстах у формах *Сварог* і *Сварожич* (останнє звучить як відповідник сина Сварога). Поряд із тим, одне давньоруське джерело називає сином Сварога Дажбога, а інше приписує останньому рівнозначність із давньогрецьким Геліосом, тобто сонцем. Ці божества відігравали важливу роль. У XI ст. Сварожич був центральною постаттю в пантеоні велетського племінного союзу заодринського Помор'я. На Русі його вважали богом вогню.

Якби ми погодилися з гіпотезою про існування у слов'ян примітивного культу стихій (таку думку свого часу поділяло чимало науковців), ми б розкрили образи Сварога, Сварожича й Дажбога через культ сонця і вогню. Однак індоєвро-



пейські вірування далеко відійшли від примітивного натуралізму. Всесвіт і людина у них з'єдналися в цілісну систему, у якій дістав вияв досвід колективного пізнання зв'язків із навколишнім середовищем. Уже на основі цього відбувалося проектування міфологічних побудов на природу. Властиве індоєвропейцям бачення стихії вогню сформувалося на базі осмислення світу в цих категоріях. Найкраще це засвідчено в індійських релігійних текстах, однак відображення подібних уявлень знайшло вияв і в інших народів.

Праіндоєвропейці вважали, що існують три різновиди вогню: земний вогонь (вогнище), повітряний вогонь (блискавка) й небесний вогонь (сонце). Усі вони, а також пов'язані з ними ритуали відомі слов'янським культурам. Найвищий тип вогню – сонце – у індоєвропейських релігійних системах так і не набув значення верховного божества. У Індії в ньому бачили око Мітри або Варуни, у давній Персії – сина Агура Мазди. Немає підстав вважати, що слов'янська міфологія в цьому плані якимось відрізнялася від уявлень споріднених народів. Сварог – це сонце, однак він не є верховним божеством, хоча й досить близький до справжніх центральних постатей пантеону – Перуна і Велеса.

Другий різновид вогню – блискавка. Це – зброя в руках Перуна. Третій – земний вогонь, що перебував у сфері повноважень Дажбога або Сварожича, який, за твердженням давньоруських текстів, відповідав за домашнє вогнище й просушування зерна.

Таким чином, ми бачимо, що з трьох суспільних функцій дві майже не знайшли вияву у слов'янських віруваннях. Що стосується другої (військової), зазначимо, що її частково перебрав на себе Перун. «Перунові стріли» (природні камені стрілоподібної форми або палео- чи неолітичні знаряддя праці) вважалися зброєю цього божества й оточувалися повагою. Можливо, якусь схожу роль відігравав також Стрибог – міфологічний персонаж, пов'язаний із вітром. Слово «вітер» (іранський *vaу*) етимологічно пов'язане з поняттям «воїн». Стрибог – східнослов'янський образ, однак він мав бути відомий і поза східнослов'янським ареалом. На це вказує існування місцевості Стшибога (Strzyboga) під Скерневіце (Польща).



Щодо третьої функції, тобто забезпечення добробуту й врожаю, не можна забувати, що у народній культурі вона входить до сфери повноважень численних духів, які приязно ставляться до дому, подвір'я й ниви. То невже слов'яни відмовилися від богів вищого порядку, яких можна було б порівняти з богами-близнюками в індійській, грецькій, римській і кельтській міфології, а також жіночою постаттю, котра часто виступає у віруваннях разом із ними?

Упевненість в існуванні образів Леля і Полеля у слов'янському пантеоні надзвичайно поширилася починаючи з XVI ст. завдяки Матвієві Меховському (кульмінацією зростання їхньої популярності стала п'єса Юліуша Словацького «Ліла Венеда»). Брюкнерова критика позбавила їх місця в реконструкціях слов'янської релігійної системи. Видавалося, що сподівань на виявлення у слов'янській народній культурі слідів існування богів-близнюків немає. Дуже слабкий слід ролі подвійного числа у забезпеченні щастя й багатства можна простежити у віруванні в магічну силу роздвоєного колоса. Ситуація раптово змінилася завдяки археологам. 1969 р. на землях давнього велетського племінного союзу (Фішерінзель біля Нойбранденбурга в сучасній Німеччині) був знайдений дубовий ідол у натуральну величину, виготовлений в XI–XII ст. Він являв собою зображення двох з'єднаних тіл із двома головами. Можливо, що в ньому знайшло вияв вірування в цих міфічних близнюків. На звістки про жіночий персонаж, що піклується про господарство і, зокрема, овечу вовну й льон, ми натрапляємо в середньовічних східнослов'янських пам'ятках. Це – богиня Мокош, включена до пантеону Володимира.

За людську долю відповідали інші міфічні постаті: руські Род і рожаниці, а також їхні чеські й південнослов'янські аналоги.

У цьому виступі я навмисно обмежуюся оглядом переліку слов'янських богів, щоб продемонструвати можливість їх зведення до цілісної системи завдяки залученню порівняльного матеріалу. Я не згадую міфи, у яких ідеться про створення світу й збереження світопорядку, не веду мову про культові інституції. Оминаю увагою такі складові культури, як молитви, принесення жертв, місця здійснення обрядів,





ідоли, а також магичні ритуали, що супроводжували людину від колиски й до смертного ложа. Я не мав можливості розповісти слухачам і телеглядачам про світ духів і демонів, віра в яких, як і впевненість у існуванні верховних богів, допомагала слов'янам розуміти світ і життя в ньому, поділ часу на періоди, функціонування й будову світу.

Перелік не згаданих у нашій розмові тем допоможе усвідомити, що лише їх цілісне розуміння дозволить нам наблизитися до розуміння релігії слов'ян. Дослідження цієї теми належить до сфери інтересів фахівців із одразу кількох наукових дисциплін.

Суперечки між ними породжують як нові запитання, так і спроби відповісти на них. Сподіваюся, що їх результатом буде не розчарування, а зростання інтересу.

*Александр Гейштор*



## Слов'янські вірування й обряди

*Запис інтерв'ю для радіо,  
1980 р.*

*Кореспондент:* Яким чином Ви як історик зацікавилися світом міфології?

*Александр Гейштор:* У Вашому запитанні можна почути нотку сумніву. Мовляв, чи варто історикові займатися чимось окрім політичного минулого, минулого, що складається з фактів. Можу запевнити, що міфологія так само складається з фактів, але іншої природи – фактів історії культури. У створених людьми міфах і художніх текстах відображається їхній світогляд. Саме цим пояснюється те, що вже протягом десятків років інтерес дослідників до явища, яке можна назвати людською ментальністю, не згасає. Це стосується історії як слов'янських, так і будь-яких інших народів. Окрім систематизації уявлень про світ, природу та людину, міф також виконував функцію заспокоєння однієї з найрозвиненіших потреб індивіда й колективу – організації релігійного життя. Переживання такого роду формулювалися в обрядах і переказах. Ритуал, власне, є міфом у дії. І саме цю складову вірувань давніх слов'ян збережено найкраще, про неї ми знаємо найбільше. Зрештою, обряди дотепер живуть у залишках народної культури. Це дає змогу певною мірою реконструювати давній стан справ.

Під час дослідження слов'янської міфології слід дивитися на неї в ретроспективі. Нові методи дають можливість включити її до комплексу уявлень індоевропейських народів. Вони мають спільне походження. Це означає, що вивчаючи релігійні системи різних індоевропейських племен і народностей, можна спробувати зануритися дуже далеко вглиб часів. Здобутки принаймні трьох наукових дисциплін дозволяють історикам ставитися до можливих спроб реконструкції слов'янської міфології з дещо більшою довірою.



По-перше, це археологія. Впродовж останніх десятиліть вона принесла багато нових відкриттів, деякі з них для нас є просто сенсаційними. Тут можна згадати, наприклад, про мініатюрні зображення Святовита з острова Волін. У цьому ж ряду стоїть здобуття нової інформації про культові центри. Опрацювання цієї проблеми також посунулося далеко вперед, що, зокрема, стосується вершини гори Лисець (її сучасна назва – Свенти Кшиж). Здобутки археології дають підстави сподіватися на подальше накопичення фактичних даних. Крім того, праці представників цієї науки дають змогу інтерпретувати відомості, які ми отримуємо від мовознавців. Ідеться про намагання співвіднести появу на історичній сцені нових народів із мовними явищами. Робляться спроби (і це є надзвичайно складним завданням) накласти картину розпаду праіндоевропейської єдності й формування окремих мовних груп на процеси розвитку матеріальної культури. Її ж можна пізнавати виключно шляхом археологічних досліджень.

Не слід забувати і про етнографію. Ідеться про фіксацію стану народної культури ХІХ–ХХ ст. За незначними винятками ми можемо користуватися лише цими даними, оскільки давніших записів слов'янського фольклору майже не існує. Найважливіше те, що центральний стрижень цього пласту культури південних, східних і західних слов'ян є спільним. Це дає підстави говорити про дуже давнє коріння згаданих явищ. Їх можна датувати часом до розселення трьох найбільших слов'янських груп, тобто не пізніше, ніж ІV–V ст. Болгари, росіяни, поляки, чехи, хорвати, словенці та інші слов'яни тлумачать світ однаково. Про що це свідчить? Вони мають спільні вірування щодо зірок, світу злих духів, а також сукупності уявлень про певні корисні для людини обставини. Спільними є й поширені серед них магічні звичаї. Усе це дозволяє припустити, що ми маємо справу з дуже давньою спадщиною. Завдяки цьому тепер ми ставимося до фольклору з більшою довірою, ніж раніше. Це стосується і міфології.

Нарешті, лінгвістика. Під час інтерпретації окремих явищ вона відіграє роль останньої інстанції. Власне, належність культури, її етнічні риси передусім визначає мова.



Чи є історик достатньо компетентним у цій царині? На мою думку, ситуація є такою, як завжди буває у разі між-дисциплінарних контактів: кожен із нас більш-менш є фахівцем саме у своїй галузі. Однак ігнорувати напрацьован-ня колег, які займаються іншими дисциплінами, було би помилкою. Ясна річ, при цьому слід враховувати зауваження експертів.

Протягом останніх кільканадцяти років серед науковців набула поширення думка про можливість порівняльного дослідження міфології. Ідеться про пошук певних спільних рис індоєвропейських релігійних систем, котрі є спільною спадщиною віком у кілька тисяч років. Ці риси виявляються в різних сферах. У мові вони дістають вираження в іменах божеств – частина з них у різних народів збігається, нато-мість інша частина є власною спадщиною окремо взятих ет-нічних груп. Однак принципові речі зберігаються і не зале-жать від локальних особливостей чи варіацій мовних форм. Видатний французький науковець Жорж Дюмезіль разом із іншим дослідником – Мірчею Еліаде – вважається най-визначнішим представником дослідницького методу, який прийнято називати порівняльною міфологією. На його думку, світ вірувань індоєвропейців обертається навколо трьох центральних функцій, що відповідають трьом основ-ним ролям окремих шарів суспільства. Давні племена вва-жали, що суспільству притаманні три базові функції: орга-нізація політичного життя (верховна влада), воєнна діяль-ність (оборона і, вочевидь, експансія), а також господарство, тобто забезпечення основних матеріальних благ. Таким чи-ном, у складі суспільства має виокремитися верства, котра займається урядуванням, виконує управлінські функції як у правовій сфері, так і в царині релігії. Єдність цих двох ро-лей дістала найяскравіший вияв у Індії – в цій країні прави-телі мали походити саме з касты жерців-брахманів. Друга група (воїни) не потребує детальнішого коментаря. Третньою складовою є «трудовий люд». Дюмезіль вважав, що у міфіч-ному світі богів мусили існувати відповідники цих трьох верств. Першій із них відповідали такі міфологічні персона-жі, як індійські й іранські Мітра й Варуна, а також римський Юпітер. Другий – індійський та іранський Індра і римський



Марс. Звісно ж, існувала також група сакральних постатей, до повноважень яких належало забезпечення людської господарської діяльності. Натомість імен богів значно більше, ніж три. Власне, ці назви за самою своєю природою є змінними.

Отож, існує можливість застосування згаданого методу під час дослідження слов'янської міфології. То якими є переваги цього методу? Він дає змогу певною мірою впорядкувати порізнені відомості, укласти їх у систему.

Ми ідентифікували слов'янських богів раніше. Тепер треба відшукати для них місце у порівняльному контексті. Таких персонажів досить багато. На мою думку, перше місце серед центральних постатей такого роду посідає Перун, бог неба, грому і блискавки. Він також виконує військові функції, однак такі приклади виходу верховного бога за межі ролі суверена і втручання у справи людей відомі й в інших міфологіях. Яскравим прикладом є римський Юпітер. Навколо цієї фігури групується певна сукупність базових міфів, темою яких є збереження світопорядку (сюжет бою з ворогом), створення світу, появи землі. У них завжди присутня сила-антагоніст, власне, в таких переказах ідеться про двох творців – бога і його супротивника, – необхідних один одному для акту творіння. У слов'янському ареалі цей мотив є загальнознаним, саме таким чином пояснюється поява у світі несправедливості, зла тощо, тобто явищ, які не могли бути створені добрим богом. Натомість цілком логічним видається їх походження від співтворця.

Слід також сказати, що навколо образу Перуна було згруповано низку уявлень, які немовби заступили його ім'я або перебрали на себе частину функцій цього божества, однак під новими назвами. Власне, цілий ряд міфологічних назв є просто епітетами згаданого персонажа. Один давньоруський текст каже про це: «Перунъ есть многъ» (існує подібне литовське прислів'я, однак давньоруський вираз легше зрозуміти). Це означає, що Перун може виступати в багатьох іпостасях. Однією з них, імовірно, є Святovit, про якого ми добре знаємо завдяки існуванню його культу в Арконі на острові Рюген. У писемних джерелах є безліч згадок про це божество. Їх добре засвоєно художньою літературою,



наприклад у творах Юзефа-Ігнація Крашевського. До групи сакральних постатей типу Перуна належать і такі персонажі, як Ярило (на Русі) і Яровит (у західних слов'ян). У ряду верховних богів є також доволі загадковий образ, котрий неначе виконує функції суверена разом із Перуном. Це – Велес, бог магії, присяги й потойбіччя. Найімовірніше, він є відповідником Варуни, який виступає в ролі супутника Мітри у давньоіндійській та іранській міфологіях.

До цієї ж категорії сакральних істот належать і боги сонця й вогню. Це – Сварог і Сварожич (друга форма є варіантом першої, причому суфікс *-ич* може означати як відносини батько/син, так і нести зменшувально-пестливе забарвлення). Цю ж сферу представляють такі персонажі, як Радогост і добре засвідчений у джерелах Дажбог – божество, пов'язане саме з образами вогню й сонця.

Нам відомі також боги другого порядку, однак інформації про них обмаль. Хорс начебто був богом місяця або принаймні пов'язаний із цим світилом. Одразу зауважу, що я не згоден із думкою багатьох дослідників, які приписують слов'янам примітивне поклоніння явищам природи. Зрештою, не варто думати, що воно у чистому вигляді властиве полінезійським або іншим племенам. Слов'яни обожнювали не сонце як таке, а надприродну силу, яка в ньому уособлювалася. Це саме стосується й місяця, який, як вважалося, мав певний зв'язок із водою. Щось подібне можна сказати й про Стрибога, який найімовірніше виступав у ролі бога вітрів. Існування його засвідчено на Русі, крім того, його ім'я залишило слід у польській топоніміці (місцевість Стшибога [Strzyboga] під Скерневіце). Цей список можна продовжити, згадавши, скажімо, богиню Мокош, яка пряде льон і допомагає у господарстві.

Існують також явища, котрі перебувають на межі перетворення на персоніфіковані образи. Вони вже мають власні імена, про них склалися певні системи уявлень, однак їхня природа залишається абстрактною. До їх числа належать Доля, Род і рожаниці. Рожаниці визначають майбутнє людини. Зазвичай їх трое і вони з'являються біля колиски немовляти. Судячи з усього, у них ми бачимо уособлення долі новонародженого. Водночас вони вже перетворюються на міфологічних персонажів [...].



Переїдімо до огляду розлогої теми уявлень про духів і демонів. Слов'яни вважали, що на їхнє повсякденне життя впливають не тільки віддалені верховні боги, а й безліч менших істот, котрі мешкали біля водойм, у лісі, набували подоби звіра, з'являлися в повітрі, на подвір'ї оселі або на полі. До цієї ж категорії належать душі небіжчиків, зокрема померлих неприродною смертю. Отож, мова йде про душі, котрі остаточно не залишили світ живих, не перейшли до країни предків (слов'яни не сформували чітких уявлень про неї, старопольською цю землю називали *nawie*). Ці істоти були занадто близькими, а отже небезпечними для людей. Саме звідси походять уявлення про різного роду демонів, змор, потопельників, духів, які нападають на людей біля мосту або з'являються у вигляді жінок на березі річки чи озера. На Русі їх називали запозиченим із грецької словом «русалки». Цю форму було запозичено дуже рано, імовірно ще в часи перших контактів із «цивілізованим» світом, тобто балканськими християнськими країнами. Нею позначали також таких істот, як *вили* або *самодиви*. Це – грізні істоти, що мучать перехожих і навіть можуть, як про це оповідається в польських народних переказах, залоскотати людину на смерть.

Ця категорія вірувань є надзвичайно високорозвиненою. Важливо усвідомлювати, що демонологія – дуже важливий елемент світогляду й упорядкування повсякденного життя. Комуś треба стежити за оселею, якщо сил людини бракує. Через це в хаті завжди сидить домовик (польське *uboże*, російський *домовой*). Слід залишати для нього трохи молока й хліба, аби мав чим підтримувати сили, щоб оберігати дім. Споруджуючи новий будинок, треба перенести його на нове місце. Звичаї, пов'язані зі світом духів, настільки ж важливі для формування цілісної картини слов'янських вірувань, як і ритуали, що відправляли на честь верховних богів.

Чи існує слов'янський міфологічний наратив, який можна було б порівняти з давньогрецьким і давньоримським? У слов'ян збереглися окремі елементи таких оповідей. Як приклад можна навести переказ, записаний у білоруському селі в середині XIX ст. Це казка, в якій йшлося про суперечку бога з нечистим. Божество погрожує: «Уб'ю тебе!»



Його супротивник відповідає: «Як же ти мене вб'єш, якщо я сховаюся?» Бог запитує: «Де?»

- За людиною.
- Уб'ю і людину, і тебе.
- За конем.
- Тоді уб'ю і коня, і тебе.
- Тоді заховаюся під деревом, там ти мене не поцілиш.
- Розколю дерево і вб'ю тебе.
- А я сховаюся під камінь.
- Розіб'ю камінь і вб'ю тебе.
- Тоді я сховаюся у воду.
- Там твоє місце, там і сиди.

Пережитки цього міфу можна побачити в польських оповіданнях про те, як Бог б'є блискавками у чортів, що під час грози сховалися під деревами.

Залучивши до дослідження слов'янський, балтійський і загалом індоєвропейський етнографічний матеріал, можна виявити, що мотив битви бога-громовержця з ворогом є доволі поширеним. Бог завжди перебуває згори: на гірській вершині, на небі, тобто поряд із сонцем і місяцем, іноді – на верхечку троїстого дерева. Він дивиться на всі чотири сторони світу. Його ворог перебуває внизу, серед коріння дерев, сидить на чорній овечій шкірі. Він краде худобу, ховає її в печері або за скелею, а сам маскується під людину або коня. Ховається під деревами або валунами. Бог-громовержець на бойовій колісниці розколює дерево блискавкою чи молотом, спалює його або розбиває камінь. Після його перемоги вивільняються води – спадає дощ. Цей міф у різних варіантах був поширений у Польщі та інших слов'янських країнах. У ролі цього божества виступає Перун, у литовців – Перкунас. Іноді його замінюють на християнських персонажів (Юрій Змієборець чи, як у північноруських билинах, богатир Ілля або Добриня). Ясна річ, тут ідеться про дуже давнє вірування, паралелі якого можна відшукати в інших індоєвропейських народів, передусім у давніх Ірані та Індії. Схожі мотиви трапляються навіть поза індоєвропейським ареалом. Слов'янські записи цього міфу є доволі пізніми, однак немає сумнівів, що в ньому відобразилося архаїчне бачення світу. Про що в ньому оповідається? Про вивільнення сил





природи, які взимку було немовби закуто в кайдани. На думку первісної людини, у цю пору року, коли припинявся вегетаційний період, відбувалася боротьба за визволення природи. І є певна рація в тому, що слов'яни вбачали справжній початок весни у першому ударі грому. Це був знак вивільнення водної стихії, початку періоду дощів, без яких землеробство було б неможливим.

Вочевидь, це лише один із фрагментів. Таких прикладів цілісного бачення світу можна навести ще кільканадцять. Це не так уже й багато. Звісно, ці перекази не можна порівняти з германським або індійським епосом. Однак вони мають паралелі із віруваннями інших народів. Імовірно, подібних міфів у минулому було більше. Вони забулися внаслідок змін у народній культурі, а носії книжної культури у середньовічній Польщі не надто ними цікавилися. Однак навіть у тогочасних писемних пам'ятках можна натрапити на окремі записи подібних переказів. Згадаймо «Хроніку» Вінцентія Кадлубка, написану на початку XIII ст. У ній наведено низку напівказкових оповідань. Частину з них він, імовірно, вигадав самостійно, а інші скомпонував на основі якихось усних джерел. Однак, незалежно від того, що лежить в основі легенди про Крака, її центральний персонаж є епонімом Кракова, тобто фігурою, на честь якої це місто дістало свою назву. Це оповідання має риси автентичного міфу, оповіді про видатного місцевого героя.

*Кор.:* Чи змій, який є одним із персонажів цього твору, уособлює якусь ворожу, нечисту, злу силу?

*А. Г.:* Можна з певністю твердити, що в цьому разі ми бачимо один із варіантів мотиву боротьби божества з істотою-супротивником. Літературний додаток до цього оповідання, у якому йдеться про те, як вигадка шевця допомогла здолати змія, передбачає втручання людини у це змагання. Це дуже цікава версія, де постать вищої істоти витіснено образом смертного, здатного протистояти долі. Вочевидь, схоже переосмислення цього міфу трапляється і в інших народів.

Слід також запитати, чи цим міфологічним персонажам, зокрема вищого порядку, присвячувалися якісь культові інституції, святі місця, тобто храми. Крім того, чи існували їх скульптурні зображення? Розв'язати цю проблему



допомагають археологічні знахідки. Однак для їх адекватної інтерпретації необхідне залучення дослідницького інструментарію історика. Ми мусимо розуміти, що святилища язичницьких богів знищувалися майже одразу після прийняття християнства. Крім того, не варто вважати, що вони існували так само довго, як і назви богів або міфи про них. Вони могли з'явитися значно пізніше, у час, коли суспільство справді потребувало таких інституцій. Ідеться про епоху появи перших слов'янських державних утворень. У цю добу їхні правителі намагалися об'єднати підвладні племена навколо релігійних центрів. Імовірно, саме цей чинник посприяв формуванню надзвичайно розвиненої системи культів і культових споруд у полабських слов'ян – приклад святилища Аркона на острові Рюген став хрестоматійним. Аналогічними осередками були Радогощ і кілька інших міст у межиріччі Лаби й Одера, що існували в XI–XII ст. Саме тоді західні слов'яни відчули на собі тиск зовнішніх сил. Спротив йому виразився у творенні власних держав і формуванні релігійних культів, які освячували владу князів.

Для збереження *sacrum* місце поклоніння богам завжди має бути захищеним від світу. Священні гаї завжди оточено огорожею, іноді навіть кам'яним валом, як на горі Свенти Кшиж, у Тумліні або на інших гірських вершинах. У Польщі відомо кілька таких об'єктів. Тоді ж з'явилися ідоли, серед яких центральне місце посідав арконський Святovit. Про нього ми знали лише те, що розповідалося в описах цього зображення, однак нещодавно було виявлено його зменшені зображення – невеликі геометризовані фігурки з Воліна. Проблема еволюції слов'янської релігійної скульптури потребує подальшого дослідження. Найімовірніше, цей різновид мистецтва поширився серед місцевих племен завдяки далеким східним впливам. Передусім ідеться про кочовиків, які у IV–VI ст. н. е. контактували з осілим населенням південно-східної межі слов'янського ареалу. Саме там слід шукати коріння кам'яних «баб», яких почали виготовляти спочатку балти (зокрема прусси), а потім – деякі слов'янські народності. Схожі пам'ятки відомі й на польських землях. Напевно, найкраще їх знають наші варшавські слухачі. Це – «баби» з Неборова, привезені туди з України. Ці скульптурні зобра-



ження є творінням рук згаданих уже кочовиків. Але є знахідки подібних фігур власне слов'янського походження. Найбільше їх було на східнослов'янських землях. Тут перш за все варто згадати так званого Святовида/Святовита, виловленого у водах Збруча 1854 року. Нині він є окрасою Краківського археологічного музею. Це – триметровий ідол, який є чудовим зразком персоніфікованого зображення надприродних сил. Він являє собою вкритий рельєфами чотиригранний стовп із чотирма головами під однією шапкою. Його було виготовлено у VIII–IX ст. і, найімовірніше, саме слов'янами. Поштовх до створення скульптурних зображень дався знаки й далі на північний захід. Археологи знайшли кілька подібних ідолів у Польщі й на Полаб'ї. Впродовж останніх кільканадцяти років під час розкопок були виявлені дуже цікаві артефакти, автентичність і слов'янське походження яких не підлягає сумнівам. Час їх створення – X–XI ст. На наших землях цей короткий період відзначався інтенсивною хвилею персоніфікації сакральних образів. Однак культові місця й ідоли, що поширилися в ту епоху, швидко зникли внаслідок наступу християнства.

Однак видається, що найважливішу роль відіграють не скульптури, не святилища, а система поглядів на світ, людство і взаємини між людиною і природою. Усе це загалом збереглося в народній традиції. У її рамках можна виокремити два цикли: цикл людського життя й обряди, що супроводжують індивіда від народження до смерті, а також календарний цикл, пов'язаний із землеробством. У житті аграрної спільноти усі дії, які слід було виконати, мали супроводжуватися відповідними обрядами. Саме це уже в дуже давній час спричинило надання особливої ваги двом датам – зимовому й літньому сонцестоянню. Старопольська назва зимового сонцестояння – «Gody» – охоплює період від Різдва до Нового року. Літнє сонцестояння – найкоротша ніч у році, ніч святого Івана <sup>796</sup>. Перша з цих двох дат значною мірою зазнала впливу християнізації, причому не лише серед слов'ян, а й у багатьох мовно-культурних спільнот.

<sup>796</sup> Свято Івана Купала (польська Noc Świętojańska, Noc Kupały) у католицьких країнах відзначається в ніч із 21 на 22 червня за новим стилем, тобто в день літнього сонцестояння. Православний відповідник (6-7 липня за новим стилем) відзначається 23-24 червня за старим стилем. – *Прим. перекл.*



Натомість друга, незважаючи на свою назву («Ніч святого Івана»), не має нічого спільного з церковними ритуалами і загалом офіційною релігією. У цей день завжди відбувалося немовби повернення до якогось первісного стану, вихід з-під контролю влади і, зокрема, церковної. Незважаючи на те, що ще в Середньовіччі духівництво у своїх проповідях виступало проти цього свята, воно дотепер зберігає автентичний характер. Вочевидь, нині воно є лише грою, однак раніше сприймалося цілком серйозно. У давнину його відзначення було необхідним для збереження психічної рівноваги людей. У цю ніч порушувалися різноманітні звичаї й норми, якими регулювалося життя громади. [...] З другого боку, вважалося, що розкладання багать по межах нив відганяло злих духів, передусім духів води, а також забезпечувало зв'язок людини з водною стихією. Цьому сприяло пускання вінків у річці і весь цикл ворожінь. Разом із тим у первісній спільноті назване свято було ніччю молоді. Усі ці речі сприймалися цілком серйозно. Відповідні ритуали вважалися необхідними для досягнення рівноваги у стосунках світу й людини.

Звісно, у річному циклі існувало значно більше важливих дат. Очевидно, святкування Великодня є християнською традицією. [...] Як знаємо, його місце в календарі рухоме. Однак разом із цим святом у межах 35 днів, протягом яких воно може відзначатися, пересуваються численні пережитки давніх слов'янських вірувань. У минулому вони були пов'язані якщо не з конкретними датами, то принаймні з якимись короткими періодами весняного відтинку циклу. Частина відповідних ритуалів поширено по всьому індоевропейському простору. Вони передусім охоплюють різноманітні звичаї привітання весни, наприклад потоплення ляльки Мажанни (*Marzanna*) тощо. Про це можна дуже багато розповісти. Спроби дослідження цих обрядів, здійснені зокрема структуралістами, продемонстрували їх багатошаровий характер. Можливо, у них простежується навіть відгомін первісного звичаю вбивання старих людей. Аналогічні пережитки існували уже в Давньому Римі. Там побутував ритуал кидання ляльки з мосту у води Тибру. Назва цього ритуалу містить у собі релікт давньої традиції позбуватися



літніх людей: *Sequagenari de ponte*, тобто «Шістдесятирічних із мосту». Вочевидь, уже тоді цей звичай сприймався як залишок дуже архаїчного обряду, від якого з часом відмовилися з гуманістичних міркувань. В українському фольклорі також спостерігаються цікаві пережитки, що відображають зміни у ставленні людей до старшого покоління, фіксують моменти появи поваги до життєвого досвіду. Вік цих фольклорних оповідей нараховує тисячоліття, аж дивно, що вони могли проіснувати так довго. У будь-якому разі, в Середньовіччі й Новому часі обряд потоплення Мажанни має значення знищення зими або її вигнання.

Усі звичаї, пов'язані з Великоднем, надзвичайно важливі для весняних ритуалів. Вони загальновідомі. Тут можна згадати про писанку, яка у слов'ян (в інших частинах Європи також, але меншою мірою) є символом родючості й життя загалом. В одному народному переказі, записаному у Малопольщі, оповідається, що Христос народився з яйця, наче пташеня. Тут ми бачимо об'єднання двох світів, двох обрядів навколо одного символу, який є старшим за християнство. Багато етнографів вважають святкування Поливаного понеділка, тобто першого понеділка після Великодня, пізнім запозиченням із німецької народної традиції. Приводом для цього припущення є його назва, поширена у Польщі – *Dyngus*. Однак звичай відзначати цей день спостерігаємо у всіх слов'янських народів. Імовірно, іноземну назву було накладено на давній ритуал весняного очищення (це могло прийти з міського середовища). Отож, язичницький спадок супроводжує навіть таке християнізоване чи й цілковито християнське свято, як Великдень. У Пізньому Середньовіччі церковні проповідники виступали проти частини язичницьких звичаїв, що найбільше суперечили релігійній системі. Натомість інші традиції духовенство не цікавили, їх воно просто ігнорувало. Ця складова народної культури, на яку священики не звернули уваги, засвідчила її багатство.



Тепер, майже через чверть століття від появи «Слов'янської міфології» Александра Гейштора, можна сміливо сказати: праці польських науковців, що займаються історією слов'янських вірувань, діляться на написані до цієї етапної праці й після неї. Ще 1979 р., після виходу книжки Генрика Ловмянського «Релігія слов'ян і її занепад», якою було увінчано тривалу добу панування в цій галузі позитивістів і неопозитивістів, здавалося, що тема еволюції міфології цього регіону Європи є ретельно дослідженою, тож її слід вважати вичерпаною. Однак маленька книжка Александра Гейштора, що побачила світ усього лише трьома роками пізніше, змусила засумніватися в цьому твердженні. Її автор поглянув на цю проблему зовсім з іншого боку.

У «Вступі» до нашого видання Кароль Модзелевський згадує про міждисциплінарний характер цього дослідження. Воно збагачує закостенілий теоретичний арсенал істориків здобутками праці етнологів, етнографів, лінгвістів, релігієзнавців і – додам від себе – археологів, а також соціологів. Власне, саме вони за своїм мисленням особливо близькі до А. Гейштора. Однак сутність перевороту, який здійснив цей науковець, полягала у його зверненні до феноменології Мірчі Еліаде, семіотики В'ячеслава Іванова й Володимира Топорова і, насамперед, неокompatивістики Жоржа Дюмезіля. Аналіз слов'янських вірувань на цих методологічних основах відповідав найвищим інтелектуальним стандартам сучасного йому наукового світу. Слід віддати належне великим польським попередникам Александра Гейштора: Александрові Брюкнеру, Станіславу Урбаньчику й Генрику Ловмянському<sup>797</sup>. Ці дослідники здійснили величезну працю

<sup>797</sup> Brückner A. *Mitologia słowiańska i polska*. – Warszawa, 1985 [перевидання добірки його текстів із міфології]; *Urbańczyk S. Dawni Słowianie...* [доповнена новими матеріалами збірка праць із історії релігії]; *Lowmiański H. Religia Słowian...*



зі збору й первинного опрацювання першоджерел. Втім, їхній внесок був типовим для історіографії ХІХ ст. Саме тогочасні методи лежать в основі їхніх досягнень. Очищуючи матеріал, яким можна було б користуватися в подальшій роботі, від «фантастичних» нашарувань, А. Брюкнер розпочав із аж надто радикальної критики свого сучасника – чеського науковця Любора Нідерле. Схожу позицію зайняв і С. Урбаньчик, зробивши песимістичний висновок, який досить часто цитували пізніші дослідники: «Історія вивчення слов'янської міфології – це історія розчарувань». Зауважмо, що в Чехії ревізія доробку Нідерле мала місце ще в першій чверті ХХ ст., тоді як у Польщі вона відбулася аж 1979 р., коли вийшла книжка Ловмянського. Тим виразнішою є відмінність між працями Ловмянського й Гейштора.

Ми мусимо віддати належне Генрикові Ловмянському. Знаючи, в якому напрямі рухається у своїх дослідженнях Александр Гейштор, він розпочав свою книжку розлогим розділом, присвяченим критиці Дюмезілевої теорії про трьохфункційний поділ<sup>798</sup>. Після публікації книжки, яку ми перевидаємо, він відгукнувся на неї великою статтею, у якій наново озвучив свої погляди<sup>799</sup>. Теорія Дюмезіля так і не переконала цього вченого, оскільки надто виразно суперечила його поглядам на слов'янське язичництво, коріння яких сягало ще традиції ХІХ ст.<sup>800</sup>

Ці дослідники вважали слов'янську релігію аж надто примітивною, що певною мірою відповідало бідності писемних пам'яток, у яких порушується ця тема. Важко, однак, не помітити, що в основі досліджень Г. Ловмянського лежить ретельно розроблена теорія, підкріплена іноді навмисно ускладненою термінологією. Науковці-позитивісти

---

Цим переліком не вичерпується довга низка важливих студій про слов'янську міфологію, що з'явилися до 1982 р. Одна з найважливіших із них, підготовлена Герардом Лябудою (*Labuda G. Mitologia i demonologia...* – S. 5–63), зрештою, була добре відома А. Гейшторові, однак не дістала належного відгуку, оскільки повторювала давніші тези дослідника.

<sup>798</sup> *Łowmiański H. Religia Słowian...* – S. 31–56.

<sup>799</sup> *Łowmiański H. Zagadnienie pofiteizmu słowiańskiego // PH.* – 1984. – R. 75. – Zesz. 4. – S. 655–693.

<sup>800</sup> Про такий стан досліджень слов'янської міфології до виходу книжки Гейштора реалієзнавці уже писали, див.: *Szyjewski A. Religia Słowian.* – Kraków, 2003. – S. 237–245.



не зважали на той факт, що слов'янські вірування, коли б у них справді не було власного пантеону та цілого ряду не менш важливих елементів, являли б собою явище, унікальне якщо не у світі, то принаймні в Європі<sup>801</sup>. Крім того, вони не помічали, що таке бачення не надто відрізнялося від схожих розумових побудов німецького релігієзнавця Ервіна Вінеке, якого польські вчені цілком слушно критикували за наголошення на нібито нерозвиненості слов'янської міфології<sup>802</sup>. Підозрювали (справедливо чи ні), що для Вінеке ця теза служила підтвердженням припущення про культурну нижчість слов'ян.

Не лише звернення Гейштора до писемних пам'яток, а й його відкритість до різних методологічних підходів (крім звичної позитивістської критики текстів) дали змогу поглянути на слов'янську міфологію як на одну з живих нормальних індоєвропейських політеїстичних міфологій, яка нічим не поступається германським, балтським і кельтським аналогам. Порівняльний підхід дав можливість виявити сліди вірувань, які краще збереглися в релігійних системах інших народів. Кароль Модзелевський уже підкреслив значення етнографічних матеріалів для студій Гейштора. Він навів згаданий нашим дослідником приклад ритуального діалогу між священнослужителем і вірянами у полабській Арконі XII ст., який анітрохи не відрізнявся від аналогічного звичаю в болгарському селі XIX ст. Цим він продемонстрував можливість збереження важливих складових сакральної традиції протягом століть (власне, майже тисячоліття), причому незалежно від зміни формальної релігійної належності. Тут також варто згадати про зафіксований у слов'янських етнографічних джерелах слід міфу про створення світу двома деміургами із землі, виловленої з дна праокеану. Гейштор знайшов опис цього вірування у праці Ришарда і Йоанни Томіцьких і цілком правильно оцінив його значення<sup>803</sup>. Цікаво, що хоча це уявлення про виловлення землі майже не простежується у нордичних космогонічних системах, воно знайшло відображення в збережених фрагментах оповідання

<sup>801</sup> Висловлювалися сумніви навіть у існуванні єдиної в загальних рисах системи слов'янських релігійних уявлень, див.: *Szyjewski A. Religia Słowian.* – S. 242.

<sup>802</sup> *Wienecke E. Untersuchungen...*

<sup>803</sup> *Tomicka J., Tomicki R. Drzewo życia...* – S. 21–29.





про битву між Геймдалом і Локі<sup>804</sup>. Видається, що цей елемент належить до найдавнішого шару давньоскандинавської міфології! Багато матеріалів для реконструкції слов'янського язичництва Гейштор виявив у народних оповіданнях про святих, переконливо показавши, як на Русі образ святого Іллі витіснив фігуру Перуна<sup>805</sup>. Залучаючи фольклор до свого дослідницького арсеналу, науковець наслідував фінських учених, які віддавна – власне, від часів творця «Калевали» Еліаса Леннрота – стояли перед викликом ще більшого браку археографічних джерел. Міфологію свого народу вони реконструювали, базуючись на багатих фольклорних записках – давні боги збереглися в них, набувши форми героїв і святих. Фіни дотепер успішно застосовують цей метод<sup>806</sup>! Вивчаючи етнографічні матеріали, що могли виявитися корисними для опису слов'янських вірувань, А. Гейштор спирався не лише на солідні збірки з теренів давньої Речі Посполитої (доробок Оскара Кольберга, Міхала Ф'єдоровського, Володимира Шухевича). Багато в чому він ґрунтувався на монументальному другому томі «Народної культури слов'ян» Казимежа Мошинського, присвяченому слов'янській духовній

<sup>804</sup> Schier K. Die Erschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Voluspa // *Marchen. Festschrift für Friedrich von den Leyen.* – München, 1963. – S. 303–334; *Id. Husdrapa 2. Heimdall. Loki und die Meerniere* // *Festschrift für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*, Wien, 1965. – S. 577–588; порівн.: *Stupecki L. P. Mitologia skandynawska w epoce Wikingów.* – Kraków, 2003. – S. 224–225.

<sup>805</sup> *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 99. Цей напрям досліджень у своїй книжці розвинув Б. Успенський: *Uspenski B. Kult świętego Mikołaja na Rusi.* – Lublin, 1985 (перше російське видання побачило світ 1982 р.). Науковець показав, як культ святого Миколая на Русі наклався на культ Велеса. В. Іванов і В. Топоров вважали Перуна і Велеса персонажами міфу про боротьбу громовержця зі змієм, однак А. Гейштор (*Gieysztor A. Mitologia...* – S. 99) поставився до цієї інтерпретації скептично.

<sup>806</sup> Зв'язну характеристику раннього етапу розвитку цього напрямку досліджень можна відшукати в післямові Єжи Баньчеровського до перекладу «Калевали»: *Kalevala / Tłum. J. Ozga-Michalski.* – Warszawa, 1980. – S. 708–713). Тут також слід згадати про праці Уно Гольмберга (Харва), зокрема його епохальний текст «Der Baum des Lehens» (Гельсінкі, 1922) і книжкову серію «Folklore Fellows Communications», котра також видається у фінській столиці. Існує польський переклад типової для цієї течії в науці книжки: *Haavio M. Mitologia fińska.* – Warszawa, 1979. Важливим представником цього кола дослідників був В. Мансікка, автор одного з найзначніших корпусів східнослов'янських писемних джерел міфологічного змісту (*Mansikka V. J. Die Religion...*), які кінець кінцем було споряджено серйозним науковим апаратом і перевидано у 43 випуску згаданої вище серії. Нещодавно цю працю було передруковано російською за авторським рукописом (*Мансікка В. Религия восточных славян.* – Москва, 2005). Ця наукова традиція не була чужою і давнім російським науковцям, яких А. Гейштор цінував дуже високо.



культури, а також епохальній для історії вивчення народного світогляду книжці Йоанни й Ришарда Томіцьких. Крім того, він залучав до свого дослідження роботи російських колег: найдавніших (Олександр Афанасьєв), давніх (Микола Гальковський, Роман Якобсон) і сучасних (В'ячеслав Іванов, Володимир Топоров, Наталія Велецька).

Гейштор віддав належне напрацюванням лінгвістів, блискуче використавши дані про етимологію назв явищ і предметів, а також імен людей і богів. Як приклад можна навести його зразковий аналіз проблеми появи імені Перуна. Трохи менше уваги дослідник приділив топонімам і приказкам. Незважаючи на це, він добув із цих матеріалів більше інформації, ніж такі лінгвісти за фахом і покликанням, як Александр Брюкнер (автор першого «Етимологічного словника польської мови») і Станіслав Урбаньчик (автор багатьох мово- й релігійнознавчих статей у «Словнику слов'янських старожитностей» («Słownik starożytności słowiańskich»). Зовсім не випадковими є слова А. Гейштора про те, що мовознавство – занадто важлива галузь, щоб залишати її мовознавцям... Його увагу до згаданих джерел було породжено бажанням аналізувати факти в контексті розвитку суспільства. У цьому дослідник надихався зразком «Словника індоєвропейських інституцій» Еміля Бенвеніста<sup>807</sup>. Крім того, історик звертався до праць Романа Якобсона, що мали безпосередній стосунок до теми слов'янської міфології<sup>808</sup>. Отож, найбільшим плюсом праці Александра Гейштора є її міждисциплінарність, перетин меж окремих галузей гуманітарної науки (зокрема, входження у царину лінгвістики).

Вплив мовознавства на Гейшторові студії з міфології був значно глибшим, ніж видається. Передусім він був структуралістом і компаративістом. Обидва ці дослідницькі напрями завдячують своїм визначним становищем у науці двадцятого століття саме досягненням лінгвістів. Ідеться

<sup>807</sup> Benveniste É. La vocabulaire... – Vol. 2.

<sup>808</sup> Міфологічні студії Р. Якобсона зібрано у четвертому томі його «Вибраних праць» (Jakobson R. Selected Writings... – Vol. 4). Як і Гейштор, він дотримувався думки про автентичність «Слова о полку Ігоревім», яке особливо важливе для вивчення історії слов'янських вірувань. Якобсон видав цей текст зі своїми коментарями: La Geste du prince Igor // Jakobson R. Selected Writings... – Vol. 4. – P. 106–300. Наразі питання про автентичність цієї пам'ятки залишається дискусійним, а істина може виявитися десь посередині. Не виключено, що «Слово...» є переробкою архаїчної білини.



насамперед про праці Фердинанда де Соссюра й Антуана Мейє. Головним методологічним прийомом, який дав змогу авторові цієї книжки укласти в єдину систему сукупність слов'янських вірувань, стали структуралізм і неокompatивістика Жоржа Дюмезіля<sup>809</sup>. Невипадково, що аргументація, яку Гейштор – один із найпомітніших істориків своєї епохи – наводить у «Слов'янській міфології», не завжди узгоджується з науковою модою його доби.

Дослідник визначив модель трьохфункційного поділу суспільних ролей як найбільш відповідну своїй теорії. Однак його кругозір аж ніяк не обмежувався концепцією Дюмезіля й доробком близьких до останнього дослідників індоіранських<sup>810</sup> і германських<sup>811</sup> вірувань. Автор цієї книжки зазначив, що на нього вплинула й структуралістська «релігієзнавча систематика» Мірчі Еліаде<sup>812</sup>, який вважав міфи

<sup>809</sup> На відміну від книжок Мірчі Еліаде праці Жоржа Дюмезіля майже не видавалися польською. Винятком є нещодавно опублікований переклад монографії: *Dumézil G. Bogowie Germanow /* Tłum. A. Gronowska, red. nauk. J. Banaszkiewicz. – Warszawa, 2006. Відповідно, вони не стали предметом глибшого осмислення. Натомість доробку Еліаде присвячено низку книжок: *Tokarski S. Eliade i Orient.* – Wrocław, 1984; *Margul T. Eliade i morfologia świętości.* – Warszawa, 1987. Цю лауну намагається заповнити М. Злоцька-Домбровська: *Złocka-Dąbrowska M. Georges Dumézil, la nouvelle mythologie compare et la methode structurale* (друкується).

<sup>810</sup> Ідеться про студії шведського науковця Стіга Вікандера, погляди якого помітно вплинули на формування концепції Ж. Дюмезіля (*Wikander S. Der arische Mannerbund.* – Lund, 1938), а також праці Яна Гонди (*Gonda J. Die Religionen Indiens...* – Bd. 1: *Veda und alterer Hinduismus.* – Stuttgart, 1960).

<sup>811</sup> Переконавшись у слушності теорії про трьохфункційний поділ, Ян де Фріс суттєво переробив свою монументальну працю, див.: *Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte* (уперше видано в 1930-ті рр.), опублікувавши у 1956–1957 рр. її перероблену версію, узгоджену з концепцією Дюмезіля. Див. також: *Ström A. V. Germanische Religion // Ström A. V., Biezais H. Germanische und Baltische Religion.* – Stuttgart, 1975. – S. 11–311, зокрема S. 149–157 (у цій роботі запропоновано додати до трьохфункційного поділу Дюмезіля четверту функцію, яка нібито була притаманна виключно германським віруванням).

<sup>812</sup> Мірча Еліаде був справжнім туру покоління шістдесятих років. На відміну від Жоржа Дюмезіля у Польщі його широко читали, перекладали й обговорювали. Книжка Еліаде «Трактат про історію релігій» (перше видання – 1949, польський переклад – 1966), збірка есеїв «Sacrum, міф, історія» (польський переклад: *Eliade M. Sacrum, mit, historia.* – Warszawa, 1970) і нарис «Про символіку центру» (польський переклад: *Eliade M. O symbolice śródka // Znak.* – 1961. – Zesz. 88. – S. 1380–1403) миттєво дістали чималий розголос. Однак Гейштор часто звертався до непереказаних текстів Еліаде. Коли я починав писати під його керівництвом свою магістерську роботу, він дав мені прочитати статтю Еліаде про мотив вовка у віруваннях даків зі збірки: *Eliade M. De Zalmoxis a Gengis-Khan.* – Paris, 1970. – P. 13–30. М. Еліаде, блискучий дослідник індійської релігійної системи, запропонував своєрідне переосмислення шляху вивчення світових міфів, який до нього прийшов сер Джеймс Фрезер.



спробою «заспокоїти уяву людини, показати світ стабільним, надати сенс життю й смерті»<sup>813</sup>. Прикметно, що Гейштор жодного разу не згадав імені іншого видатного структураліста – Клода Леві-Стросса. І це не випадково. На відміну від Жоржа Дюмезіля Леві-Стросс наголошував на важливості бінарних опозицій, наприклад таких, як протиставлення чоловіче/жіноче. Крім того, на тексті «Слов'янської міфології» відбився й феноменологічний погляд на релігію, розроблений Рудольфом Отто і Герардом ван дер Леу<sup>814</sup>, хоча їхні концепції і не згадуються безпосередньо.

Книжку Гейштора присвячено міфології. Саме на ній передусім і зосереджується автор. Меншою мірою, хоча теж доволі розлого, він розглядає проблему ритуальної складової слов'янської релігійної системи, яку краще висвітлено у писемних пам'ятках. Цю тему автор добре проаналізував у німецькомовній статті, присвяченій серед іншого арконському культові Святовита (на жаль, цю студію не включено до книжки, що пропонується читачеві)<sup>815</sup>.

У «Слов'янській міфології» не бракує посилань на археологічні знахідки. Однак найбільш значущі відкриття слов'янських культових місць було зроблено вже після виходу цієї книжки з друку. Гейштор врахував у своєму дослідженні майже всі результати розкопок, доступні під час написання цієї праці. Багато хто з сучасних археологів міг би позаздрити широті дослідницького крутозору й тверезості міркувань автора. Високій оцінці не можуть завадити навіть окремі випадки надто сміливого інтерпретування ним викопних знахідок (прикладом є спроба визначити місце розкопок у Плоцьку як залишки святилища). Ці зауваження передусім стосуються не А. Гейштора, а тодішнього стану розвитку археологічної науки в Польщі<sup>816</sup>.

<sup>813</sup> Gieysztor A. Mitologia... – S. 46.

<sup>814</sup> Otto R. Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bostwa i ich stosunek do elementow racjonalnych / Tłum. B. Kupis. – Warszawa, 1968 [німецьке видання: Breslau, 1917]; Van der Leeuw G. Fenomenologia religii. – Warszawa, 1978 [уперше видано німецькою мовою 1933 року].

<sup>815</sup> Gieysztor A. Opfer und Kult in der slawischen Überlieferung // Fruhmittelalterliche Studien. – 1984. – Bd. 18. – S. 249–265.

<sup>816</sup> Див. детальніше: *Stupecki L. P. Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian // Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później / Red. L. Chudziak, S. Moździoch. – Toruń; Wrocław; Warszawa, 2006. – S. 63–81.*



Пропонована книжка стала для свого часу новаторським міждисциплінарним дослідженням, яке презентувало цікавий неординарний погляд на слов'янські релігійні уявлення. Ця студія дала сильний поштовх подальшому вивченню міфології, яке доти стримувалося традицією гіперкритицизму. Отож, які частини цієї праці зберігають актуальність, у чому викладені в ній тези вимагають змін або виправлень, які її положення було розвинено або деталізовано наступним поколінням науковців?

Почну з висновків Гейштора, які пройшли перевірку часом і, гадаю, залишаться в науці надовго. Це можна сказати про припущення, що міфологія слов'ян має індоєвропейське походження, а її основні елементи були властиві всім племенам слов'янської групи (це аж ніяк не виключає множини локальних варіантів окремо взятих вірувань). Справедливою є теза Гейштора про те, що слов'янська релігійна система становила комплекс добре розвинених уявлень, пропонуючи нарративне пояснення місцевого політеїзму. Найбільш значущими персонажами виступали боги, образи яких, хоч вони й мали численні імена, зводяться до кількох центральних постатей. Можна вважати, що кожна з них виконувала одну з кількох базових ролей. Гейштор, наслідуючи Дюмезіля, вів мову про три суспільні функції. У наш час видається за можливе пропонувати інші тлумачення. Цей схематичний підхід дав підстави авторові (за великим рахунком *en passant*<sup>817</sup>) зробити чи не найважливіше його відкриття: багато назв слов'янських богів насправді є лише епітетами імен головних богів, які почасти набули рис самостійних фігур. Цей процес зумовлювався впливом суспільної еволюції. Аналогічні зміни можна простежити й у багатьох інших релігіях, але саме стосовно слов'ян згаданий фактор до Гейштора недооцінювався. Такий стан справ було спричинено загальним уявленням про низький рівень розвитку місцевої міфологічної системи.

Гейштор виявив глибокі відмінності між локальними варіаціями слов'янських міфів. Власне, навіть поміж варіаціями, краще або гірше засвідченими у джерелах. У писемних джерелах наведено більш-менш докладні відомості

<sup>817</sup> Раптово, принагідно (франц.). – Прим. перекл.



лише про два різновиди пантеону: полабський і давньоруський. Автор намагався звести їх до спільного знаменника. На його думку, східнослов'янська версія є більш архаїчною, частину полабських богів він ідентифікував із Перуном, а Триглава – з Велесом. Він, однак, не робив спроб редукувати слов'янську міфологію виключно до культу цих двох постатей як головних божеств. Навпаки, Гейштор зазначає, що в окремих місцевостях центральне місце посідав Сварог<sup>818</sup>. На думку дослідника, саме ці три фігури (разом з їхніми варіантами) були ключовими фігурами у віруваннях слов'ян. Історик наголосив, що такий поділ складно підлаштувати під Дюмезілеву схему<sup>819</sup>. Водночас він підкреслив специфічні умови розвитку релігійної системи полабів, вважаючи, що переломним моментом в еволюції їхніх сакральних уявлень стало повстання місцевих слов'янських племен, яке відбулося 983 року<sup>820</sup>.

Намагаючись відшукати індоевропейські аналогії, дослідник цілком слушно звертався передусім до міфологій найближчих до слов'ян груп народів: іранців (у них було запозичено корінь слова «бог» і власну назву міфологічного персонажа «Симаргл»<sup>821</sup>) і балтів (у цьому випадку вражає схожість імен Перун і Перкунас). Але він знаходив їх і у віруваннях германців, індійців і, що особливо цікаво, у римлян. Гейштор належно оцінив багатство слов'янського релігійного календаря, здійснивши спробу реконструкції найважливіших циклічних ритуалів<sup>822</sup>. Менше уваги автор приділив обрядам ініціацій, переходу людей із одного стану в інший. Він також вважав вартими довіри свідчення джерел про звичай жертвопринесення у слов'ян, включно з повідомленнями про людські жертви<sup>823</sup>. Аналогії до них він знаходив у інших релігійних системах, зокрема римській.

<sup>818</sup> *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 114 n.

<sup>819</sup> *Ibid.* – S. 66–67.

<sup>820</sup> *Ibid.* – S. 115. Гейштор розвинув цю думку в статті: *Gieysztor A. Bemerkungen zur Apostasie in Zentral- und Osteuropa im 10. und 11. Jahrhundert // Zeitschrift für Archäologie.* – 1984. – Bd. 18. – No. 1. – S. 3–7.

<sup>821</sup> *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 74, 180–181, 186–187. Іранські аналогії і гіпотезу про іранське походження образу Симаргла заперечив К. Вітчак (*Witczak K. T. Ze studiów nad religią Prastłowian // Onomastica.* – 1993. – S. 93–103), повертаючись до помилкової тези А. Брюкнера про існування двох богів – Сима і Ргла (*Brückner A. Mitologia...* – S. 157).

<sup>822</sup> *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 242–249.

<sup>823</sup> *Ibid.* – S. 96–97.



Гейштор відмовився від властивого його попередникам «мінімалізму» у дослідженні культових місць, хоча й визнав, що теза Станіслава Урбаньчика про перебування слов'янських богів «у оселі або серед природи» є «міцно вкоріненою»<sup>824</sup>. Водночас він зауважив, що «у випадку західних та східних слов'ян також існує певна кількість надійних археологічних матеріалів та археографічних джерел, у котрих гаї згадуються саме як храми»<sup>825</sup>. Він наводив відомі станом на 1982 р. приклади «творення сакральних місць» як у вигляді доступних для публіки майданчиків, так і у формі критих дахом будівель (власне храмів). Таким чином він заперечив усталену на той час точку зору німецьких і скандинавських дослідників про відсутність традиції будівництва храмів у язичників цієї частини Європи<sup>826</sup>. Невдовзі його припущення дістало переконливе підтвердження під час розкопок у Гросс Раден.

<sup>824</sup> *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 215.

<sup>825</sup> *Ibid.* – S. 222.

<sup>826</sup> Слід зазначити, що ці науковці сумнівалися в існуванні культових споруд як у слов'ян, так і у германців. Їхня позиція була реакцією на позицію вчених попереднього покоління, які реконструювали германські храми за зразком ісландських гофів. Це стосується таких досліджень, як: *Thummel B. Der germanische Tempel // Beitrage zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur.* – Bd. 35. – Halle, 1909; *Ohlmarks Å. Isländska hov och gudahus // Bidrag till nordisk filologi: tillägnade Emil Olson...* – Lund-Köpenhamn, 1936. – S. 339–355; *Gehl W. Das Problem des germanischen Tempels // Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur.* – 1941. – Bd. 78. – S. 37–48. Ці праці спиралися (що не завжди вказано в примітках) на дослідження ісландських науковців XIX ст., зокрема Сігурдур Вірфусона, Брін'юлфура Йонссона і Фіннура Йоннсона. Це не означає, що старе покоління істориків одночасно визнавало існування слов'янських храмів. Щоправда, про них писав Карл Шухгардт (базуючись на хибних припущеннях). Натомість Е. Вінеке й Т. Пальм сумнівалися в існуванні культових споруд у слов'ян (звісно, за винятком пізнього Полаб'я, де їх почали будувати під впливом інших етнокультурних груп). Справжнім курйозом стала спроба приписати скандинавам храм у Арконі: *Ohlmarks Å. Alt Uppsala und Arkona. Zur Rekonstruktion des Ursalatempels und Entstehung des westslawischen Kulte // Vetenskap-societeten i Lund.* – Arbok, 1943; *Lund, 1944.* – S. 77–120). Крім того, наголошувалося на справді безперечній схожості багатьох із елементів функціонування арконського храму зі звичаями, описаними в давньоісландських прозових текстах (господарське забезпечення святилища у слов'ян і податок на утримання храмів у скандинавів – *haftol*). Пізніші дослідники відкидали вірогідність усіх свідчень про германські (і, зокрема, скандинавські) культові споруди, окрім повідомлення про храмовий комплекс в Уппсалі: *Olsen O. Hørg, hov og kirke, historiske og arkæologiske vikingetidsstudier.* – København, 1966. Під впливом А. Гейштора я також присвятив одне дослідження питанню про слов'янські святилища: *Stupecki L. P. Slavonic Pagan Sanctuarie.* – Warsaw, 1994. У ньому я заперечую тезу Г. Ловмянського про відсутність у давніх слов'ян звичаю будувати споруди сакрального призначення (*Łowmiański H. Religia Słowian...* – S. 228–232).



Гейштор був упевнений, що слов'яни зображали своїх богів у вигляді антропоморфних ідолів. Вочевидь, це мало б свідчити про існування розвиненого пантеону. Тим часом німецькі й скандинавські дослідники, покликаючись на відповідне місце у Тацита (*Germania*, IX), відстоювали думку про відсутність зображень богів і у германців, і у слов'ян. Такої ж думки дотримувався Г. Ловмянський<sup>827</sup>. У своїй студії Гейштор врахував усі нечисленні знахідки слов'янських скульптур як доби Раннього Середньовіччя (збруцький ідол), так і новіші («близнюки» з Фішерінзель)<sup>828</sup>. У цьому ефектному зображенні автор намагався побачити реконструйованого ним персонажа – слов'янських богів-близнят, аналога Діоскурів. Цей персонаж чудово вписувався в систему трьохфункційного поділу, однак не був засвідчений у писемних пам'ятках. Звісно, з тим самим успіхом можна інтерпретувати цю скульптуру як зображення двоголового бога, тобто один із прикладів зафіксованої у джерелах «багатоликості» західнослов'янських божеств<sup>829</sup>.

Перейдімо до неминучих зауважень. Почнемо з проблеми території розселення слов'янських племен і, відповідно, носіїв їхньої релігії. Александр Гейштор, як і більшість польських дослідників його доби, дотримувався думки про автохтонність цієї мовно-культурної групи, розміщуючи їхню прабатьківщину «у межиріччі Одри, Вісли й Дніпра». Однак готуючи до друку виправлене видання своєї книжки, він уже

<sup>827</sup> Łowmiański H. *Religia Słowian...* – S. 158–159 (про відсутність ідолів на Русі), 195–196 (неймовірно припущення про походження арконського Триглава від образу Святої Трійці).

<sup>828</sup> Наведений Гейштором перелік знахідок давньослов'янських скульптур є майже вичерпним. Я дещо доповнив його у своїй статті: *Stupecki L. P. Słowiańskie posągi bostw // Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*. – 1993. – R. 41. – Zesz. 1. – S. 33–69; порівн.: *Rosik S. Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich // Prace historyczne*. – T. 17. – Wrocław, 1995. Відтоді цей корпус залишився майже без змін, хоча з нього було видалено «Паломника» з-під Лисця, котрий, як було переконливо доведено, має пізніше походження: *Reinfuss R. Ludowa rzeźba kamienna w Polsce*. – Wrocław, 1989. – S. 26–29, а також фігурку цапа з Острова Ледніцького: *Wrzesiński J. «Koziołek Lednicki» – Problemy z XIX-wiecznymi znaleziskami // Studia Lednickie*. – 1989. – T. 1. – S. 163–170 (доведено, що її було виготовлено аж у XIX ст. для народного обряду «підкозедка»).

<sup>829</sup> *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 198–201. Роздвоєний вигляд «близнюків» із Фішерінзель став зразком для створеного Шимоном Кобилінським візуального образу реконструйованого Вітольдом Генселем зовнішнього вигляду арконського Святовита. Наразі ця спроба є чи не найбільш переконливою. Див.: *Hensel W. Jak wyglądał posąg arkońskiego Svantovita? // Slavia Antiqua*. – 1988. – T. 29. – S. 119–125. Про багатоголовість слов'янських богів див.: *Rosik S. Udział chrześcijaństwa...*





висловлювався значно обережніше<sup>830</sup>. Помітно, що авторові були відомі аргументи аллохтоністів – істориків, які вважають, що слов'яни мігрували до Східної Європи порівняно пізно. До їхніх тверджень Гейштор ставився цілком серйозно. Він наголошував, що присутність праслов'янських племен на цих землях є безперечною принаймні з V ст. н. е. Незважаючи на те, що дискусія навколо цього питання ще триває, а більшість ключових проблем етногенезу згаданої етнокультурної спільноти залишається нерозв'язаною, сьогодні вже можна з певністю сказати: саме аллохтоністи мали рацію у суперечці про «прабатьківщину слов'ян»<sup>831</sup>. Навіть більше – нині виникають сумніви в існуванні балтослов'янської спільноти й праслов'ян як цілісної групи (невідомо, де їх можна було б розмістити на мапі). Дехто навіть інтерпретує поділ слов'ян на східних і західних як пізні явище, пов'язане з прийняттям християнства відповідно з заходу і сходу<sup>832</sup>. Але ці моменти не могли суттєво вплинути на висновки Гейштора. Невипадковими є його слова про те, що для реконструкції слов'янської релігійної системи не так важливо визначити місце «праколиски» цієї мовної групи, як встановити, із якими народностями її представники контактували і що вони могли запозичити. Спростування концепції про автохтонність слов'ян робить неможливим залучення до дослідження їхніх вірувань таких археологічних знахідок, як черняхівські пам'ятки з Лепесівки (Борис Рибаків виявив на них схематичне зображення календаря)<sup>833</sup>.

<sup>830</sup> *Gieysztor A. Mitologia Słowian. – Warszawa, 1982. – S. 66* (у пропонованому виданні враховано правки, які А. Гейштор вносив пізніше).

<sup>831</sup> *Godłowski K. Pierwotne siedziby Słowian. Wybor pism / Red. M. Parczewski. – Kraków, 2000; порівн.: Parczewski M. Badania nad kulturą wczesnosłowiańską // Archeologia i prahistoria polska w ostatnim półwieczu / Red. M. Kobusiewicz, S. Kurpatowski. – Poznań, 2000. – S. 421–431. З. Голомб розглядає це питання з точки зору лінгвістики: *Gołąb Z. O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych. – Kraków, 2004. Про сучасний стан цієї дискусії (вона й далі є дуже гострою) можна судити за: Archeologia o początkach Słowian / Red. P. Kaczanowski, M. Parczewski. – Kraków, 2005.**

<sup>832</sup> *Parczewski M. Początki kształtowania się polsko-ruskiej rubieży etnicznej w Karpatach. U źródeł rozpadu Słowiańszczyzny na odłamy wschodni i zachodni. – Kraków, 1991; Id. Die Teilung des Ost- und Westslawentums als Ergebnis staatlicher und ideologischer Trennung im 10. und 11. Jahrhundert // Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenwechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhunderts / Red. M. Müller-Wille. – Stuttgart, 1998. – S. 215–226.*

<sup>833</sup> *Gieysztor A. Mitologia... – S. 278–281.*



Можна впевнено відкинути думку про їхню належність слов'янам. Слід також зазначити на полях, що праці Рибаківа<sup>834</sup>, хоча й ґрунтуються на широкому джерельному матеріалі й виявляють ерудицію дослідника, часто виходять за межі науковості.

Як і більшість польських істориків його доби, А. Гейштор недооцінював вплив скандинавського елемента на давньоруську культуру<sup>835</sup>. Це стосується і ролі скандинавського елемента у формуванні східнослов'янських вірувань, про яку ще 1901 р. переконливо написав польський дослідник Станіслав Рознецький, що працював у Данії<sup>836</sup>. Погляди його були відомі Гейштору, однак наш автор дотримувався антинорманістської концепції. Щоправда, він робив це дуже обережно. Посилаючись на Рознецького, який доводив скандинавське походження звичаю покладання руськими воїнами зброї біля ніг ідола перед присягою, Гейштор твердив: « [...] навіть якщо ці практики справді частково були запозичені у варязьких дружин, [...] на руському ґрунті вони наклалися на давній культ божества з виразно слов'янським іменем»<sup>837</sup>. До цього нічого додати (як і нічого звідси викреслити), окрім вилучених мною слів про те, що скандинавський вплив на слов'янську релігійну систему аж ніяк не можна вважати доведеним. Власне, саме це зробив спочатку С. Рознецький, а після нього – О. Стендер-Петерсен<sup>838</sup>.

Внесення певних корективів вимагає й Гейшторова інтерпретація деяких археологічних артефактів. Історик цілком слушно відкинув висунуту Карлом Шухгардтом гіпотезу про тотожність городища Фельдберг і міста Радогощі-Ретри, а також запропоновану тим самим дослідником інтерпретацію результатів розкопок у Арконі. Німецький археолог виявив там рештки храму, після чого зробив ефектну, але, на жаль, науково неспроможну спробу реконструювати його

<sup>834</sup> Рыбаков Б. А. Язычество...; Его же. Язычество древней Руси. – М., 1987.

<sup>835</sup> У наш час їх було досліджено В. Дучком (*Duczko W. Viking Rus: Studies on the Presence of Scandinavians in Eastern Europe.* – Leiden-Boston, 2004), який впадає у протилежну крайність, недооцінюючи силу слов'янського культурного елемента у Придніпров'ї.

<sup>836</sup> Rozniecki S. Perun und Thor... – S. 462–520.

<sup>837</sup> Gieysztor A. Mitologia... – S. 95.

<sup>838</sup> Stender-Petersen O. Die Waregersage als Quelle der Altrussischen Chronik // Acta Jutlandica. – Vol. 6. – Arhus, 1934.



зовнішній вигляд<sup>839</sup>. Гейштор також залучив до свого дослідження опис «імовірного» (як він обережно висловився) культового центру у Плоцьку – пізнішими науковцями такий погляд на виявлені там пам'ятки було спростовано<sup>840</sup>. Пам'ятаю, як під час своїх лекцій він із ентузіазмом розповідав про гадані знахідки святилищ у близькій його серцю Мазовії, які начебто було зроблено у Вишогроді й районі Яздув у Варшаві. Повідомлення про них пізніше не підтвердилися.

Інакшою є ситуація зі знахідками Валентина Седова в урочищі Перинь біля Великого Новгороду. Те, що цього разу йдеться про святилище Перуна, існування якого засвідчено в літописах, безперечно. Крім того, і назва місця має безпосередній стосунок до імені згаданого бога. Тут твердження Гейштора зберігають актуальність. Натомість виникають сумніви у культовому призначенні дивних круглих ровів навколо Перині, про що писав В. Седов. Цю гіпотезу заперечили Л. Клейн і В. Конєцький<sup>841</sup>. На їхню думку, це – залишки ровів, якими було оточено тепер уже зрівняні з землею кургани. Знахідка аналогічного об'єкта у Пскові, де ним було оточено курганий могильник, підтверджує припущення цих науковців<sup>842</sup>. Є багато аргументів на користь відмови від тези про існування слов'янських культових кіл «типу Перині». Водночас приклад Перині було використано для інтерпретації нових знахідок, що спричинило поширення згадок про слов'янські «культові кола». Незважаючи на це, капище на Перині, ясна річ, залишається одним із достеменно відомих релігійних центрів давніх слов'ян. Це підтверджується

<sup>839</sup> Schuchhardt C. Arkona... Протягом тривалого часу цього погляду дотримувалися скандинавські науковці. Навіть у 1960-х рр. (Olsen O. Hørg, hov og kirke... – S. 116–166) вони серйозно ставилися не лише до реконструкції Шухгардтом арконського храму, а й до «реконструйованого» за його зразком святилища у Старій Уппсалі (Lindqvist S. Hednatemplet i Uppsala // Fornvännen. – 1923. – Vol. 16. – S. 85–118; *Id.* Hednatemplet i Arcon på Rugen // Fornvännen. – 1925. – Vol. 18. – S. 73–74). Нещодавно ці фантастичні уявлення було повторено у: Nordahl E. Templum quod Ubsola dicitur... i arkeologisk belysning. – Uppsala, 1996 (Aun, Vol. 22).

<sup>840</sup> Gołębniak A. Wczesnośredniowieczny Płock. – Warszawa, 2002. – S. 10–12.

<sup>841</sup> Клейн Л. С. О древнерусских языческих святилищах // Церковная археология. – Т. 1. – СПб.-Псков, 1995. – С. 71–80; Конєцький В. Я. Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом // Там же. – С. 80–85.

<sup>842</sup> Лагутина И. К. Языческое святилище Пскова // История и культура древнерусского города. – М., 1989. – С. 100–108.



згадками про нього в писемних джерелах, а також етимологією його назви. Однак необхідно продовжувати розкопки цієї пам'ятки. Наявність залишків курганів біля «культових кіл» цілком узгоджується з інтерпретацією цього місця як сакрального комплексу.

Корективів потребують також згадки Гейштора про так звані гірські святилища – вершини гір або пагорбів, оточені низькими валами. У їх обгородженні деякі дослідники вбачали відмежування священного простору. Безумовно, язичницьким культовим центром була Сленжа, свідчення про яку наводить Тітмар. Ця гора навіть могла відігравати роль головного святилища племені слензан (сілезців)<sup>843</sup>. Проблема, однак, полягає в тому, що хроніст ані словом не згадує про вали на цій горі, а саме капище могло бути розташоване не на її вершині, а на одному зі схилів. Варто зауважити, що Гейштор виразно дистанціювався від поширюваної у п'ятдесяті роки тези про «праслов'янське» походження культового центру на Сленжі. Натомість він вважав, що використовувати цю гору як сакральне місце почали ще кельти до їх витіснення слов'янами. На користь цього припущення свідчать численні знахідки у Португалії й Іспанії кельтіберських фігурок тварин, аналогічних до виявлених на Сленжі зооморфічних скульптур<sup>844</sup>. У цьому разі може йтися не про корегування Гейшторових тез, а про їх доповнення результатами пізніших студій Гжегожа Доманського. Не всі його твердження звучать переконливо, однак запропонована цим дослідником інтерпретація одного об'єкта IX ст. на схилі згаданої гори як «культового городища» має великі шанси закріпитися в науці як загальноприйнята<sup>845</sup>.

<sup>843</sup> Порівн.: *Leciejewicz L. In pago Silensi vocabulo hoc a quodam monte... sibi indito. O funkcji miejsc kultu pogańskiego w systemie politycznym Słowian doby plemiennej // Sobótka. – 1987. – R. 42. – Zesz. 2. – S. 125–135*; цей же дослідник ширше розглянув тему язичницьких культів у: *Leciejewicz L. Ostatni obrońcy dawnych wartości // Z otchłani wieków. – 1986. – T. 52. – S. 62–69*; *Id. Słowianie Zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy. – Wrocław, 1989. – S. 111–123*. Бараторичні дослідження пам'яток Сленжи підсумовано у: *Korta. Tajemnice gory Ślęży. – Katowice, 1988.*

<sup>844</sup> *Lopez-Montegudo G. Esculturas zoomorfas Celtas de la Peninsula Iberica. – Madrid, 1989.*

<sup>845</sup> *Domański G. Ślęza w przedziejach i średniowieczu. – Wrocław, 2002.*



Розкопки на Сленжі надихнули польських археологів 1950–1960-х рр. шукати аналогічні «гірські святилища» в інших місцях. Гейштор назвав їх, не супроводжуючи список власним коментарем <sup>846</sup>. «Найяскравішим» об'єктом такого типу він вважав Лисець на Свентокшиських горах. На цій горі справді існує кам'яний вал IX–X ст., однак його інтерпретація як «межі» священного простору є проблематичною. Власне, як і аналогічне пояснення численних інших конструкцій на інших узвишсях і пагорбах. Загал дослідників спочатку сприйняв це твердження цілком доляльно, але нещодавно Марк Дервіх висунув проти нього серйозні аргументи. Він довів пізніє книжне походження легенди про існування на Лисці поганського святилища <sup>847</sup>. Ба більше – перші згадки про Лисець містять відомості про існування на цій горі городища, що добре пояснює причину появи валу навколо його вершини <sup>848</sup>. Отож є серйозні причини вважати, що вали, якими оточувалися вершини гір або пагорбів, не мали жодного зв'язку з язичницькими культурами. Звісно, теза про низькі вали як межу між зовнішнім світом і священним простором видається привабливою. Однак для того, щоб вона стала предметом серйозної дискусії, необхідно виявити на внутрішньому боці валів бодай якісь сліди здійснення відправлення ритуалів. Поки що їх не було знайдено.

Базування «Слов'янської міфології» на теорії трьох суспільних функцій Жоржа Дюмезіля не потребує корегувань. А. Гейштор застосовував її як дослідницький інструмент, причому робив це дуже обережно. Він бачив у ній схему, що давала змогу розкрити «важливі елементи індоєвропейського бачення світу» <sup>849</sup>, а не одкровення, через яке можна пояснити все і завжди. Власне, так до своєї теорії ставився і сам Дюмезіль. Тепер ми вже знаємо, що все розмаїття вірувань слов'ян (і інших індоєвропейців також) неможливо описати категоріями самих лише трьох суспільних функцій.

<sup>846</sup> *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 225.

<sup>847</sup> *Derwich M. Wiarygodność przekazów pisemnych na temat kultu pogańskiego na Łyścu. Archeolog i źródła pisane // Słowiańszczyzna w Europie /* Wyd. Z. Kurnatowska. – Wrocław, 1996. – Т. 1. – S. 97–104.

<sup>848</sup> *Stupecki L. P. Problem istnienia pogańskiego ośrodka kultowego na Łyścu // Kłasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kildturze narodowej /* Wyd. D. Olszewski, R. Gryz. – Kielce, 2000. – S. 17–29.

<sup>849</sup> *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 57–58.



Це прекрасно розумів і наш автор<sup>850</sup>. Відомо, що разом із поділом на три функції або всередині них дістають вияв і інші структури, як-от опозиція чоловіче/жіноче. Коли йдеться про віру в долю й ворожіння щодо майбутнього, вони відіграють значно важливішу роль, ніж троїстий поділ соціальних функцій. Однак, якщо ми входимо у сферу «вищої міфології», якщо ми починаємо говорити про верховних богів, Дюмезілева модель залишається найкращим інструментом для опису індоєвропейських пантеонів. Шоправда, з однією важливою поправкою: жіночі божества – загалом, дуже слабо засвідчені у слов'янських міфологічних переказах – виконували в них цілковито відмінну від чоловічих персонажів роль. Можливо, це було спричинено тенденцією до маскулінізації пантеону, що існувала в пізньому язичництві (дуже виразно її можна простежити, скажімо, у скандинавів). Незважаючи на численні закиди в її бік, теорія про три суспільні функції й надалі зберігає своє значення<sup>851</sup>. При цьому вона є лише одним із кількох можливих ключів до пізнання індоєвропейських вірувань. Слід пам'ятати, що багато виступів проти концепції Дюмезіля спричинено відверто політичними мотивами. Жодних наукових підстав така критика не має<sup>852</sup>.

Після появи «Слов'янської міфології» дослідження вірувань давніх слов'ян почали розвиватися у прискореному темпі і, що важливо, більшість із них здійснено на справді високому рівні. Наведемо деякі їх результати.

Розпочнемо з раптового збагачення доволі бідного корпусу писемних пам'яток, що стосуються нашої теми. Роман Зарофф – польський історик, що працює в Австралії, – відкрив чи, точніше, повернув у науковий обіг важливий текст Вільяма Мальмсберійського<sup>853</sup>. Цей хроніст у своїй «Історії англійських королів» (*Gesta Regum Anglorum* (II, 189)) описав

<sup>850</sup> Gieysztor A. *Mitologia...* – S. 57–58.

<sup>851</sup> Найсерйозніша полеміка з Дюмезілевою схемою ранньої історії індоєвропейських суспільств міститься у: Renfrew C. *Archeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. – Cambridge, 1987.

<sup>852</sup> Яскравий приклад такої «критики» становить стаття Карло Гінзбурга: Ginzburg C. *Mythologie germanique et nazisme // Mythes, emblemes, traces. Morphologie et histoire*. – Paris, 1989. – P. 180–208.

<sup>853</sup> Zaroff R., Stupeckij L. P. *William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Source for Slavic Paganism and its two Interpretations // Studia Mythologica Slavica*. – 1999. – Vol. 2. – P. 9–20.



обряд ворожіння про майбутній врожай за допомогою питного меду (*hydromellum*), налитого у вкладений до рук ідола богині ріг. Вільям писав, що цей ритуал побутував у лютичів<sup>854</sup>. Нечисленні давні науковці, яким був відомий цей переказ (ідеться, зокрема, про Рафаеля Петтацоні), не звертали на нього увагу. Їх вводило в оману античне ім'я згаданої богині – *Фортуна*. Саме з цієї причини згадка Вільяма, опублікована в корпусі «Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland», залишалася невідомою німецьким і слов'янським медієвістам. Водночас вона є чудовим підтвердженням добре відомої інформації про ворожіння на розі Святовита з Аркони, наведеної Саксоном Граматиком. Александр Гейштор проаналізував цей обряд як у пропонованій книжці, так і в статті, спеціально присвяченій слов'янським жертвним ритуалам<sup>855</sup>. Давніші дослідники згадували виключно про повідомлення Саксона. Для фундаментальної джерелознавчої критики таке базування на одному джерелі є приводом сумніватися у зроблених висновках. Тепер ми маємо підтвердження побутування цього обряду з незалежного джерела, яке щонайменше на півстоліття давніше за хроніку Саксона Граматика. Своєю чергою, Вільям, імовірно, користувався якимось ще більш раннім німецьким переказом XI ст. На нашу думку, Р. Зарофф помилився, висловивши міркування про те, що англійський хроніст писав про мешканців Аркони. Гадаємо, що він мав на увазі саме лютичів, про що прямо й написав<sup>856</sup>. Таке припущення дає підстави для висновку про поширеність звичаю ворожіння на алкогольних напоях серед полабських слов'ян. Розбіжності між двома свідченнями показують, що для ритуалу могло використовуватися як власне вино (у Саксона), так і питний мед (у Вільяма), а ріг міг бути в руках ідола бога (Саксон) або богині (Вільям).

<sup>854</sup> Willelmi Malmesbiriensis Monachi De Gestis Regum Anglorum libri quinque // Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages. – Vol. 90. – Part 1 / Ed. by W. Stubbs. – London, 1887. – P. 230–231.

<sup>855</sup> Gieysztor A. Mitologia... – S. 125 n.; *Id.* Opfer und Kult... – S. 249–265.

<sup>856</sup> *Stupecki L. P.* William z Malmesbury o wyroczniach słowiańskich // Ad fontes. O naturze źródła historycznego / Wyd. S. Rosik, P. Wiszewski (Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia, CLXX). – Wrocław, 2004. – S. 251–258.



Однак найбільше нових джерел додали результати археологічних розкопок<sup>857</sup>. Невдовзі після виходу з друку «Слов'янської міфології» Евальд Шульдт оприлюднив звіт про свої знахідки на слов'янському городищі в Гросс Раден у Мекленбурзі. Серед іншого він виявив там рештки дерев'яної будівлі безперечно культового призначення<sup>858</sup>. Особливості оздоблення її стін (балки у вигляді антропоморфних скульптурних зображень) нагадують описи храмів у Тітмара, у «Житті святого Оттона» і у Саксона Грамматика. Це свідчить про існування своєрідного стилю оформлення культових споруд, властивого західнослов'янським племенам<sup>859</sup>. Святилище реконструйовано у вигляді великої критої будівлі. Можливо, воно мало інший вигляд. Якщо у нього й був дах, він точно виглядав не так, як це

<sup>857</sup> Тут слід згадати про появу методологічних рефлексій щодо можливості ідентифікувати культові місця археологічними методами, які доти не застосовувалися в польській науці: *Makiewicz T., Prinke A. Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych // Przegląd Archeologiczny. – 1981. – T. 28. – S. 57–83; Stupecki L. P. Archaeological Sources and written Sources in Studying Symbolic Culture (Exemplified by research on the Pre-Christian Religion of the Slavs) // Theory and Practice of Archaeological Research. – Vol. 3 / Ed. by S. Tabaczyński. – Warsaw, 1998. – P. 337–366; Id. Why Polish Historiography has Neglected the Role of Pagan Slavic Mythology? // Inventing the Past in North Central Europe / Ed. by M. Hardt, C. Lubke, D. Schortewitz. – Frankfurt a. M., 2003. – P. 266–272. Оpubлікована збірка матеріалів гданської конференції «Дохристиянські вірування на польських землях» («Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich», Гданськ, 1993) містить багато цінних текстів, однак замість запропонувати перевертот у інтерпретаціях, продовжила традицію давніших польських археологічних конференцій (на них зазвичай просто повідомляли про окремі знахідки, що вважалися слідами дохристиянського минулого). Спробу змінити цю традицію зробила міждисциплінарна конференція «Міфи й вірування слов'ян і балтів язичницької доби» («Mity i wierzenia pogańskich Słowian i Bałtów») у Баранові Сандомирському. Її матеріали оприлюднено в журналі «Światowit» (т. 40, 1995). Александр Гейштор устиг взяти участь у цьому заході. У значно більшому масштабі сучасні міждисциплінарні дослідження традиційної культури (включно з міфологією, віруваннями й місцями відправлення культів) веде Центр вивчення античної традиції Варшавського університету (Ośrodek Badań nad Tradycją Antyczną UW). Тут організовуються регулярні конференції «Зустрічі давніх культур» («Spotkania dawnych kultur»). Наразі видано перший том серії їхніх матеріалів: *Zamach stanu w dawnych społecznościach / Red. J. Olko, A. Sottysiak. – Warszawa, 2004, чергові томи готуються до друку). Цей напрям досліджень розвивається й в Інституті історії Варшавського університету (збірка наукових праць «Sacrum...», видана гуртком «Aquila Volans»).**

<sup>858</sup> *Schuldt E. Gross Raden. Ein slawischer Tempelort des 9./10. Jahrhunderts in Mecklenburg. – Berlin, 1985.*

<sup>859</sup> *Stupecki L. P. Au Declin des dieux slaves // Clovis. Histoire et memoire. – Vol. 2: Le baptême de Clovis, son echo a travers l'histoire / Ed. par M. Rouche. – Paris, 1997. – S. 289–314.*





змалював Шульдт<sup>860</sup>. Можливо, що воно взагалі не мало покрівлі. У такому разі ми маємо справу не з храмом, а з огородженим майданчиком сакрального призначення, у центрі якого містилося щось необхідне для здійснення ритуалів. Імовірно, це був ідол і/або жертвник. Знахідку з Гросс Раден можна інтерпретувати по-різному. Спорудження згаданої будівлі доцільніше датувати X, а не IX ст., причому періодом до великого повстання слов'ян 983 р., а не після нього. Однак те, що йдеться про місце відправлення язичницького культу полабських слов'ян, безсумнівно. Це відкриття не є унікальним – аналогічну знахідку було зроблено у Пархімі (земля Мекленбург, ФРН). Щоправда, виявлена там споруда однозначно не мала покрівлі<sup>861</sup>. Опрацювання археологічних артефактів, виявлених у Вроцлаві, дозволило висунути тезу про існування аналогічного святилища й там (його було збудовано під час язичницької реакції у 30-х рр. XI ст.)<sup>862</sup>. Не виключено, що появи таких культових центрів сприяв вплив лютичів, які приєдналися до боротьби сусідніх племен із християнізацією. Храм у Вроцлаві складався з двох приміщень. Найімовірніше, їх було накрито дахом. Так само, як і споруди у Гросс Раден і Пархімі, його було

<sup>860</sup> Herrmann J. Ein Versuch zu Arkona. Tempel und Tempelrekonstruktionen nach schriftlicher Überlieferung und nach Ausgrabungsbefunden im nordwestslawischen Gebiet // Ausgrabungen und Funde. – 1993. – Bd. 38. – S. 136–144. Результати дендрохронологічного дослідження знахідок із Гросс Раден наведено у: Herrmann J., Heussner K.-U. Dendrochronologie, Archaeologie und Frühgeschichte von 6. bis 12. Jh. in den Gebieten zwischen Saale, Elbe und Oder // Ausgrabungen und Funde. – 1991. – Bd. 36. – No. 6. – S. 270–275.

<sup>861</sup> Keiling H. Ein Jungslawisches Siedlungsplatz mit Flussbergang und Kultbau bei Parchim in Bezirk Schwerin // Bodendenkmalpflege in Mecklenburg: Jahrbuch. – 1980. – S. 121–138; 2004 року Д. Падденберг порушила питання про можливість реконструкції цієї будівлі як некритого обгородженого простору під час конференції «Old Norse Religion in long term perspectives» в Лунді: Paddenberg D. A late Slavonic temple and trading site in the peaty soil of the former lake Loddigsee near Parchim [друкується].

<sup>862</sup> Moździoch S. Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku wczesnośredniowiecznym // Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu / Red. S. Moździoch (Spotkania Bytomskie. – Т. 4). – Wrocław, 2000. – S. 155–193; *Id. Gens perjida et nondum bene Christiana – konfrontacja chrześcijaństwa i wierzeń tradycyjnych w państwie pierwszych Piastów w świetle najnowszych odkryć archeologii // Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym / Red. A. Piędz-Skrzypczak, J. Pysiak. – Warszawa, 2005. – S. 67–82. Славомір Мождзьох є організатором серії регулярних конференцій «Битомські зустрічі» («Spotkania Bytomskie»), на яких часто порушується тема слов'янського язичництва. Одного разу ця проблематика навіть стала головним предметом симпозиуму «Людина, sacrum, середовище...» («Człowiek, sacrum, środowisko...»).*



прикрашено антропоморфними дерев'яними скульптурами. Святилище іншої конструкції виявлено у Воліні <sup>863</sup>. Власне, сакральними вважаються дві відкриті там будівлі. Принаймні одна з них – молодша (дендрологічним методом її датовано 966 роком) – має шанси лишитися в переліку місць відправлення культу. Натомість старша, скоріше за все, служила житлом. Ще одне святилище (як і вроцлавське, розділене на два приміщення) знайдено на околиці рюгенської емпорії у Ральсвіку <sup>864</sup>. Воно розміщувалося на відгородженому майданчику на пляжі біля дороги, що вела до цього віддаленого поселення від розташованого на відстані 7 кілометрів городища у Ругарді. Цей шлях пролягав біля підніжжя гори, поверхню якої було вкрито величезним курганным могильником. Поряд із храмом у Ральсвіку виявлено місце принесення жертв. Усі ці будівлі датуються XI–XII ст., тобто добою занепаду язичництва, розташовані на Полаб'ї або Помор'ї (в останньому випадку їх появу можна пояснити полабським впливом). Однак нещодавно у Белхатові (Польща) під час рятувальних розкопок у ході підготовки території до розробки родовища бурого вугілля було відкрито рештки ще однієї споруди. Вона імовірно теж мала культове призначення й була пов'язана із розташованим поряд місцем кремачії рупів <sup>865</sup>.

Таким чином, сам факт існування святилищ у слов'ян є безсумнівним. Натомість актуальним залишається питання про їхній характер, сферу впливу й час появи окремих культових центрів. Скоріше за все, на Полаб'ї й Помор'ї такі споруди будувалися після великого повстання слов'ян 983 р. Ми не знаємо, чи існували їхні аналоги на інших слов'янських

<sup>863</sup> Filipowiak W. Wolińska kącina // Z otchłani wieków. – 1979. – Т. 45. – С. 109–121; *Id.* Der Gotztempel in Wolin. Kult und Magie // Beitrage zur Ur- und Fruhgeschichte. – 1982. – Bd. 2. – С. 109–123; *Id.* Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry // Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich. – Gdańsk, 1993. – С. 19–46.

<sup>864</sup> Herrmann J. Ralswiek. Seehandelsplatz, Hafen und Kultstätte. Arbeitsstand 1983 // Ausgrabungen und Funde. – 1984. – Bd. 29. – С. 128–135; Herrmann J. Ralswiek auf Rugen. Die slawisch-wikingische Siedlung und deren Hinterland, cz. 1: Die Hauptsiedlung; cz. 2: Kidtplatz, Boot 4; Hof, Propstei, Muhlenberg, Schlossberg und Rugard. – Lübstorf 1997–1998 (Beitrage zur Ur- und Fruhgeschichte Mecklenburgs-Vorpommern. – Bd. 32–33).

<sup>865</sup> Muzolf B. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko ciałopalne z obiektem kultowym // Badania archeologiczne na terenie odkrywki "Szczerców" Kopalni Węgla Brunatnego "Bełchatów" S. A. / Red. R. Grygiel. – Т. 2. – Łódź, 2002. – С. 401–425.



землях у попередні століття<sup>866</sup>. Впродовж останнього часу змінилися погляди німецьких і скандинавських науковців на можливість існування храмів у цьому регіоні. Тепер вони переважно досліджують місце сакральних інституцій у язичницьких культах, слушно зазначаючи, що їх не можна вважати відповідниками християнських церков<sup>867</sup>. Порушення цього питання дало змогу виявити зв'язок великих дерев'яних споруд, що будувалися представниками скандинавської й англосаксонської знаті, із відправленням ритуалів<sup>868</sup>. Влаштовувані у них бенкети не лише мали демонструвати єдність влади й народу (його іноді представляли вихідці з еліт), а й підкреслювали зв'язок влади з *sacrum*<sup>869</sup>. Крім того, протягом останніх років було відкрито ряд невеликих «культурних будинків» (поки що для таких знахідок використовують цю умовну назву)<sup>870</sup>. Отож, святилища знову стали одним із об'єктів, які вивчають дослідники вірувань давніх слов'ян і германців.

Інші різновиди сакральних місць уже зникли або можуть зникнути з уявлень науковців про слов'янську систему вірувань. Зокрема, ідеться про урочище в Плоцьку, гірські капища й «культурні кола». Натомість з'являються інші. Маємо надію, що принаймні частина з них залишиться (наприклад,

<sup>866</sup> Погляд на цю проблему, озвучений у моїй статті 1994 р., тепер я вважаю надто оптимістичним: *Stupecki L. P. Slavonic Pagan Sanctuaries...*

<sup>867</sup> *Simek R. The use and abuse of Old Norse religion: its beginning in High Medieval Iceland.* [Доповідь, виголошена на конференції «Old Norse religion...», друкується.]

<sup>868</sup> *Herschend F. Halle // RGA. – Vol. 13. – Berlin-New York, 1999. – P. 414–425* (тут наведено список літератури, до якої необхідно додати публікацію результатів нових розкопок схожих будівель у Тісо на Зеландії: *Jørgensen L. Kongsgård-Kultsted-Marked. Overvejelseromkring Tissøkompleksets struktur og funktion // Plats och praxis. Studier av nordiskforkristen ritual / K. Jennbert et alii. – Lund, 2002. – S. 215–248.*

<sup>869</sup> *Sørensen Meulengracht, Preben. Loki's senna in Aegirs Hall // Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See / Wyd. G. W. Weber. – Odense, 1988. – S. 239–259;* в іншій праці (*Id. Nakonden Godeog Guderne // Fra stamme til stat i Danmark. – Vol. 2 / Ed. P. Mortensen, B. M. Rasmusen. – Arhus, 1991. – S. 235–244*) цей самий автор розглянув повідомлення Сноррі про ритуальні бенкети Гокона I Доброго у Гладірі, виступивши проти гіперкритицизму Клауса Дювеля (*Düwel K. Das Opferfest von Hladir. – Wien, 1985*). Той самий напрям досліджень представляє Йоун Гнефіл Адалстейнссон: *Adalsteinsson J. A Piece of Horse Liver. Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources. – Reykjavik, 1998.*

<sup>870</sup> «Культурному дому» в центрі поселення в Уппокра (Сканія) було присвячено доповідь Ларса Ларсена на конференції «Old Norse religion...»: *Jarsen L. Ritual building and ritual space: aspects of the investigation at Uppåkra, Scania [друкується].*



городище на Сленжі, котре, імовірно, відіграло роль релігійного центру<sup>871</sup>). Водночас ми дуже мало знаємо про священні камені. Останнім словом польської науки на цю тему є праця Максиміліана Баруха 1907 р. і присвячені цій проблемі сторінки Гейшторової «Слов'янської міфології»<sup>872</sup>. Серйозного дослідження вимагає зв'язок місцевого язичництва з водою, про який писав Прокопій Кесарійський у «Готській війні» (III, 14, 22–24)<sup>873</sup>. З'являються нові праці, автори яких приділяють увагу так званим «священим гаям», але в цьому разі не можна розраховувати на доповнення джерельної бази якимись археологічними знахідками<sup>874</sup>.

Важливою проблемою є дослідження великих груп каменів, використаних як матеріал для насипання штучного пагорба або вимощення пласкої поверхні. Їх можливо ідентифікувати як вівтарі<sup>875</sup>. Першу пам'ятку такого типу («жертвенник») було відкрито у Києві на початку ХХ ст.<sup>876</sup> Александр Гейштор навів цей приклад у своїй праці<sup>877</sup>. Нещодавно такі нагромадження каменів виявлено на місці двох важливих поселень. Перший – на пагорбі Леха у Гнезні, за кількадесят метрів від кафедрального собору (ця загадкова купа каміння знаходиться під фундаментом костела

<sup>871</sup> Див. вище прим. 845.

<sup>872</sup> *Baruch M. Boże stopki. Archeologia i folklor kamieni z wyzłobionymi śladami stop.* – Warszawa, 1907; *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 170–172. Цю тему досліджують білоруські науковці: *Ляўкоў Э., Карабанаў А., Дучыц Л., Зайкоўскі Э., Вінакураў В.* Культавыя камяні Беларусі // *Studia Mytologica Slavica.* – 2000. – Т. 3. – С. 43–56; слід звернути увагу також на праці литовських дослідників, які вивчають вірування давніх балтів: *Vaitkevicius V. Studies in the Bait's Sacred Places.* – Oxford, 2004 (BAR International Series. – Vol. 1228); *Daugudis V. Die Eisenzeitliche Kultstätten in Litauen* // *Archaeologia Baltica* / Ed. V. Kazakevicius, R. Sidrys. – Vilnius, 1995. – P. 121–146.

<sup>873</sup> *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 216. Такі студії здійснюються й у Словенії та Білорусі; див.: *Mencej M. Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti.* – Ljubljana, 1997; *Зайкоўскі Э., Дучыц Л.* Жыватворныя крыніцы Беларусі. – Мінск, 2001.

<sup>874</sup> *Stupecki L. P. Sanktuaria w świecie natury u Słowian i Germanow* // *Człowiek, sacrum, środowisko...* – S. 39–46.

<sup>875</sup> У цьому разі їх можна було б вважати своєрідними відповідниками горгів (horg) у нордичній традиції. Див.: *Stupecki L. P. Horg w pogańskiej religii Skandynawow epoki Wikingow* // *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejow kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze-wczesna epoka nowożytna)* / Wyd. W. Iwańczak, S. K. Kuczyński. – Warszawa, 2001. – S. 289–294.

<sup>876</sup> Згідно з усіма повідомленнями українських колег, нещодавно було виявлено документацію цих розкопок.

<sup>877</sup> *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 228.



Святого Юрія)<sup>878</sup>. Наступну подібну знахідку зроблено поряд із фундаментом костела XI ст. у Калдусі<sup>879</sup>. Як і в Києві, обидва згадані гіпотетичні язичницькі вівтарі містяться у центрах нової влади. Невипадковим є їхнє сусідство зі знаковими для нової релігії місцями: резиденцією архієпископа, могилою святого, який вважався патроном держави, а також базилікою, котрій судилася роль одного з центрів християнізації правого берега нижньої течії Вісли. Правильна інтерпретація цих об'єктів із огляду на їхній неоднозначний характер є дуже складним завданням. Слід, однак, пам'ятати, що вона має неабияке значення для дослідження епохи пізнього язичництва, християнізації й перших століть існування польської держави. Дотепер ми не мали жодної вартої довіри пам'ятки або свідчення про язичницьке минуле з Гнезна – міста-колиски Польського князівства й династії П'ястів! Єдиним винятком була пізня енігматична згадка про Нію<sup>880</sup> – жіночий персонаж, який пізньосередньовічні книжники вважали слов'янською богинею потойбіччя.

Важливим внеском у студії, присвячені жертвним ритуалам та місцям їх здійснення у слов'ян, стала недавня праця Ганса-Дітріха Каля<sup>881</sup>. Цей дослідник уточнив датування згаданої у Гейштора найдавнішої слов'янської глоси зі згадкою про такі обряди («*idolothita quod trebo dicitur*»)<sup>882</sup>. Виявилось, що текст, у якому є ця фраза, молодший, ніж вважалося раніше – його було написано не 785 р., а у X ст. Дослідження Каля дало змогу також уточнити значення слова «треба», яке охоплювало як власне жертву, так і ритуал її

<sup>878</sup> *Sawicki T. Gnieźnieński zespół grodowy w świetle najnowszych badań // Studia z dziejow cywilizacji / Red. A. Buko. – Warszawa, 1998. – S. 208.*

<sup>879</sup> *Chudziak W. Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim // Mons Sancti Laurentii. – Vol. 1. – Toruń, 2003. – S. 47–67, passim.*

<sup>880</sup> Образ цього загадкового божества, згадуваний також у Гейштора (*Giesztor A. Mitologia... – S. 197*), протягом останнього часу досліджував лише К. Вітчак: *Witczak K. T. Ze studiów nad religią Praslavian. Prapolska Nyja a grecka Enyo // Slavia Occidentalis. – 1994. – Vol. 51. – S. 124–132.*

<sup>881</sup> *Kahl H.-D. Das erloschene Slawentum des Obermeingebietes und sein vorchristlicher Opferbrauch (trebo) im Spiegel eines mutmasslich wurzburgischen Synodalbeschlusses aus dem 10. Jahrhundert // Studia Mythologica Slavica. – 2004. – Vol. 7. – S. 11–42.*

<sup>882</sup> *Giesztor A. Mitologia... – S. 210 (за Брюкнером). У цьому контексті варто згадати гіпотезу про можливість існування язичницького святилища у Тшебніці: *Młynarska-Kaletynowa M., Rozpędowski J. Czy Trzebnica była niegdyś ośrodkiem kultu pogańskiego? // Sacrum... – S. 57–66.**



принесення божеству, а також пов'язане з ним календарне свято. Найявність у мові надлабських древлян слова *treva* (від \**treba*), яким позначають Різдво, дає підстави припустити, що це свято відзначалося в день зимового сонцестояння. Ця стаття показує, що семантика згаданого терміна у слов'ян розвивалася аналогічно до значення лексем *blot* («жертва» і «свято жертвопринесення») і *jul* («зимове свято жертвопринесення», пізніше – Різдво), маючи при цьому схоже значення<sup>883</sup>. Продовжуючи ці дослідження, варто залучити до них давньоруське слово *требище* («місце здійснення жертвового ритуалу»).

Значні результати принесли праці з допоміжних наук, присвячені окремим поняттям або предметам. Найбагатшим іконографічним джерелом із історії слов'янських вірувань дотепер залишається так званий Святовид (збруцький ідол). Аналізуючи символіку рельєфів на ньому, А. Гейштор зробив висновок, що ця скульптура є зображенням Перуна<sup>884</sup>. Натомість Адам Лопінський прочитав його символіку інакше, сприйнявши її як сукупність загальних уявлень. На думку останнього, їх горизонтальна складова віддзеркалює чотири сторони світу, а вертикальна – його поділ на три сфери (підземну, земну й небесну). Таким чином, він бачить у згаданій фігурі схематичну модель світобудови<sup>885</sup>. Пізніше російські дослідники повідомили про відкриття святилища, у якому, імовірно, й відбувалося поклоніння цьому ідолові. Було навіть зроблено припущення про точне місце його можливого розташування на місцевості. На жаль, така інтерпретація результатів дослідження на пагорбі Богод не витримала жорсткої, однак базованої виключно на фактах критики Войцеха Шиманського<sup>886</sup>.

<sup>883</sup> *Aðalsteinsson J. H. Blót í norrænum síð: Rýnt í forn trúarbrögð með tjóðfræðilegri aðferð.* – Reykjavík, 1997.

<sup>884</sup> *Gieysztor A. Mitologia...* – S. 231–232.

<sup>885</sup> *Lapiński A. Światowid czy model świata? // Z otchłani wieków.* – 1984. – T. 50. – S. 128–139; *Id. Modele a podobieństwa ukryte // Interpretacja dzieła. Konferencja w Instytucie Sztuki PAN.* – Wrocław, 1987. – S. 129–143.

<sup>886</sup> *Szymański W. Posąg ze Zbrucza i jego otoczenie. Lata badań, lata wątpliwości // Przegląd Archeologiczny.* – 1996. – T. 44. – S. 75–116; *Id. Aktualny stan wiedzy o posągu ze Zbrucza i rejonie jego odkrycia // Z archeologii Ukrainy i Jury Ojcowskiej.* – Ojców, 2001. – S. 265–300. Порівн.: *Русанова И., Тимощук Б. Языческие святилища древних славян.* – М., 1993.



Кароль Модзелевський розглянув форми культу вагрійського бога Прове. виправивши помилку Гельмольда, він встановив (I, 83), що судові віче відбувалися в названому на честь цього міфологічного персонажа гаю не щотижня, а щомісяця відповідно до місячного календаря<sup>887</sup>. Його дослідження також увиразнили зв'язок релігії з вічевими інститутами (як серед слов'ян, так і серед германців)<sup>888</sup>. Тепер планування місця здійснення поклоніння Прове вимальовується більш виразно. В описі Гельмольда можна побачити його поділ на дві частини: обгороджений спеціальним парканом священний гай і розташоване поряд – так само відгороджене від зовнішнього світу – місце проведення віче. Саме тому до цієї території вели дві брами (Гельмольд не випадково називає це число)<sup>889</sup>.

Черговим святилищем, що стало об'єктом недавнього дослідження, є Коженіца (Саксон Граматик згадує її під назвою Карентія (XIV, 39, 38–41)). Анджей Лямберт Місь, почасти базуючись на давніших студіях Яніслава Осегловського, довів, що цей культовий центр розташовувався в Гардці (Гарц) на острові Рюген, де його локалізували ще дослідники XVIII ст., а не на городищі в Ругарді, розміщеному у глибині острова, за кілька кілометрів від торговельної емпорії у Ральсвіку<sup>890</sup>. Це важливе уточнення суттєво змінює усталений погляд на топографію культових місць на Рюгені. Знайдене під час розкопок капище у Ральсвіку можна об'єднати із засвідченими у тексті Саксона Граматика храмами в Карентії в єдиний великий культовий комплекс, базою для якого була влада князя й економічна сила торговельної емпорії. Вочевидь, перенесення цього святилища до Ругарда не дозволяє продовжувати пошук на місці Гардця залишків храмів Ругевита, Поревита й Поренута. Крім того, здійснені там дотепер розкопки місць, на яких могли б розташовуватися ці

<sup>887</sup> *Modzelewski K. Omni secundaferia. Księżycowe roki i nieporozumienia wokół Helmolda // Słowiańszczyzna w Europie / Wyd. Z. Kurnatowska. – Wrocław, 1996. – T. 1. – S. 83–88.*

<sup>888</sup> *Modzelewski K. Barbarzyńska Europa. – Warszawa, 2004. – S. 356–401; Id. Laicyzacja przez chrzest // Sacrum... – S. 99–114. Слов'янські віче впродовж останніх років досліджував П. Боронь: *Boroni P. Słowiańskie wiece plemienne. – Katowice, 1999.**

<sup>889</sup> *Stupecki L. P. Sanktuaria w świecie natury... – S. 42.*

<sup>890</sup> *Miś A. L. Przedchrześcijańska religia Rugian // SAnt. – 1997. – T. 38. – S. 105–149.*



споруди, не дали жодних результатів<sup>891</sup>. Це анітрохи не знецінює міфологічних студій Гейштора про згаданих богів<sup>892</sup>. Впродовж останніх років їх розвинув Яцек Банашкевич, який дійшов висновку про наявність у Поревита й Поренута рис близнюків-Діоскурів<sup>893</sup>.

Примножилися й наші знання про вірування лютичів<sup>894</sup>. Аналіз описаного Тітмаром обряду ворожіння у Радогощі дав підстави для припущення, що в його основі лежало звернення до хтонічних сил. Донині дослідники не помічали цей елемент релігії у названому племінному центрі, відзначаючи, що панівним тут було поклоніння «сонячному» Сварожичу. На звернення до потойбічних сил вказує звичай викопування отвору в землі жерцями, які в цю мить перебувають у глибокому страху перед божеством. У цій заглибині зберігалися предмети, що використовувалися для передбачення майбутнього. Я схильний вбачати джерела хтонічних сил, які знайшли вияв у цьому ритуалі, у жіночих міфологічних образах. На мою думку, жерці просили допомоги у безіменної лютицької богині війни (Тітмар двічі згадує про неї) або «Фортуни», відомої нам із опису Вільяма Мальмсберійського (якщо це не була одна й та сама постать)<sup>895</sup>. Натомість Кароль Модзелевський, визнаючи важливу роль хтонічних сил у релігії жителів Радогощі, бачить їх вияв

<sup>891</sup> *Gieysztor A. Mitologia... – S. 132; Stupecki L. P. Slavonic Pagan Sanctuaries... – P. 46–49.*

<sup>892</sup> *Gieysztor A. Mitologia... – S. 131–133.*

<sup>893</sup> *Banaszkiewicz J. Pan Rugii-Rugiewit i jego towarzysze z Gardźca: Porewit i Porenut. Saxo Gramatyk, Gęsta Danorum, XIV, 39, 38–41 // Słowiańszczyzna w Europie... – T. 1. – S. 80–81.*

<sup>894</sup> Заслужують на увагу праці Християна Любке: *Lübke Ch. Religion und ethnisches Bewusstsein bei den Lutizen // Swiatowit. – 1995. – T. 40. – S. 70–90; Id. Heidenum und Wiederstand. Elbslawen und Christliche Staaten im 10.–12. Jahrhundert // Early Christianity in Central and East Europe. – Warsaw, 1997. – P. 123–128; Id. Forms of political organization of the Polahian Slavs (until the 10th century AD) // Origins of Central Europe. – Warsaw, 1997. – P. 115–124; Id. Die Elbslawen-Polens Nachbar im Westen // The Neighbours of Poland in the 10th Century. – Warsaw, 2000. – P. 61–77; Id. The Polabian alternative. Paganism between Christian Kingdoms // Europe around the year 1000. – Warsaw, 2001. – P. 379–389.*

<sup>895</sup> *Stupecki L. P. Wyrocznie i wroźby pogańskich Skandynawow. – Warszawa, 1998. – S. 143–151. Своєю чергою, в іншій статті А. Слупецького (*Id. The temple in Rhetra-Riedegost. West Slavic pagan ritual as described at the beginning of eleventh century [друкується]*) зроблено спробу повторно розглянути обряд ворожіння за допомогою коня і його можливий зв'язок із імовірним принесенням у жертву цієї тварини.*





у культурі Велеса<sup>896</sup>. Але нам досі невідоме точне географічне розташування цього давнього міста<sup>897</sup>.

Знання про язичницькі вірування у широкому розумінні збагатилися також завдяки подальшому дослідженню найдавніших політичних центрів слов'янських племен. Звісно, теорія Андрея Плетерського, який намагався відшукати пов'язані з астрономічними явищами трикутні фігури у плані місця інтронізації князів Каринтії, не відзначається переконливістю. Однак його звертання до пам'яток Карнського Граду (сучасного Карнбурга) актуалізувало дослідження цього городища. Він не лише нагадав дослідникам про писемні джерела, в яких описується цей ритуал (1952 р. їх проаналізував Бого Графенауер), а й докладно висвітлив топографію міста, в якому відбувалося покладання вінця на голову князя<sup>898</sup>. Я також зробив спробу зібрати нечисленні згадки про місця інтронізації чеських і польських володарів<sup>899</sup>.

Монументальні кургани так само можна вважати специфічними місцями відправлення культу або – точніше – міфологічного освячення влади. Іноді, як у випадку Єллінга, вони є автентичними могилами перших напівлегендарних володарів. Значно частіше цю роль відіграють давні безіменні штучні пагорби. Монументальних курганів, відомих у Скандинавії й на Русі, у Польщі мало. Незважаючи на це, два з них включено до краківського циклу міфів із історії Польщі. Перший з них («могила Кракуса»), як показало вивчення архівних мап XVIII ст., виявився залишком великого

<sup>896</sup> *Modzelewski K.* Barbarzyńska Europa... – S. 387–390; *Id.* Laicyzacja... – S. 109.

<sup>897</sup> Ф. Шмідт (*Schmidt V.* Rethra-Lieps, am Süden des Tollensesee // *Mythologica Slavica*. – 1999. – Bd. 2. – S. 33–46) локалізує Радогощу у районі мекленбурзьких озер Ліпс і Толлензее, але його спроба ідентифікувати групу знайдених там поселень як залишки цього міста (у тому числі й руїни храму!) є занадто сміливою.

<sup>898</sup> *Grafenauer B.* Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih slovencev. – Ljubljana, 1952; порівн.: *Kahl H.-D.* Der Stadt der Karantanen. Fakten, Thesen und Fragen zu einer frühen slawischen Machtbildung im Ostalpenraum (7.–9. Jh.). – Ljubljana, 2002. – S. 155–162; там само (S. 222–290) міститься цікава спроба відшукування слідів язичницьких вірувань у словенців. *Pleterski A.* Die Kärnter Fürstensteine in der Struktur dreier Kultstätten // *Kärnter Fürstenstein im europäischen Vergleich / Hrsg. v. A. Huber*. – Gmünd, 1997. – S. 43–120; *Id.* The trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system // *Światowit*. – 1995. – T. 40. – S. 113–143.

<sup>899</sup> *Stupeaceki L. P.* Spuren Tschechischer und Polnischer Fürstensteine // *Karnter Fürstenstein...* – S. 35–41; Цією темою також займається П. Боронь.



курганного поховального комплексу. У 1930-х рр. на ньому було проведено розкопки, значення яких спочатку недооцінювалося. Ці дослідження дали підстави висунути тезу про те, що територія цвинтаря у краківському районі Кшемьонки (насип розташований на його території) у VIII–X століттях була некрополем представників влади й пов'язаних із ними еліт. Отож, видається, що курган Кракуса може мати якийсь зв'язок із майже незасвідченими володарями племені віслян («сильним князем, що міцно сидів на Віслі», як про одного з них каже «Житіє святого Мефодія») й легендарними кракідами з «Хроніки» Кадлубка<sup>900</sup>. Натомість могила Ванди є чудовим зразком включення до сюжету середньовічної легенди опису реального доісторичного штучного насипу<sup>901</sup>. Ведучи мову про кладовища, ми мусимо згадати Гелену Золь-Адамікову, яка реалізувала масштабний проект із дослідження слов'янських поховальних обрядів<sup>902</sup>,

<sup>900</sup> *Stupecki L. P. Monumentalne kopce Krakusa i Wandy pod Krakowem // Studia z dziejow cywilizacji... – S. 57–71; Id. The Krakus' and Vanda's Burial Mounds of Cracow // Studia Mythologica Slavica. – 1999. – Vol. 2. – P. 77–98; Id. Die Grossgrabhügel von Krakow und Wanda in Krakau-zwei Königsgräber des 8.–10. Jahrhunderts in Kleinpolen im Licht kartographischer, schriftlicher und archäologischer Quellen // Medieval Europe. Centre, Region, Periphery / Ed. by G. Helming, B. Scholkmann, M. Untermann. – Hertingen, 2002. – S. 394–399; Id. Large burial mounds of Cracow, Poland (8th–10th Century AD). An example of Ideas Exchange between Slavs and Scandinavians? // Current Issues in Nordic Archaeology / Ed. by G. Gudmundsson. – Reykjavik, 2004. – P. 135–140; Id. Large burid mounds of Cracow // Archeology of Burial Mounds / Ed. by L. Smejda. – Plzen, 2006. – P. 119–142; *Radwański K. Kraków głównym ośrodkiem organizacji proto państwa Wiślan // Archeologia w teorii i praktyce. – Warszawa, 2000. – S. 535–555; Id. Kopiec Krakusa składnikiem wielkiego cmentarzyska kurhanowego na krakowskich Krzemionkach // 150 lat Muzeum Archeologicznego w Krakowie. – Kraków, 2000. – S. 267–280; Id. Nekropola grobów kurhanowych na Krzemionkach wraz z monumentalnym kopcem Krakusa-głównym ośrodkiem ceremonialnym krakowskiego centrum władzy w IX–X w. // Civitas et villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej. – Wrocław-Praha, 2002. – S. 417–428.**

<sup>901</sup> *Stupecki L. P. Wanda leży w naszej ziemi co nie chciała Niemca? Problem czasu powstania i symbolicznego znaczenia kopca Wandy w Mogile pod Krakowem // Sacrum... – S. 83–98.*

<sup>902</sup> *Перед своєю дочасною смертю Г. Золь-Адамікова доповнила власні старі синтетичні праці серією статей, на основі яких мала бути підготовлена монографія про слов'янські поховальні обряди, див.: *Zoll-Adamikowa H. Przyczyny i formy recepcji rytuauł szkieletowego u Słowian Nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu // Przegląd Archeologiczny. – 1988. – T. 35. – S. 183–229; Id. Die Einführung der Körperbestattung bei den Slawen an der Ostsee // Archäologisches Korrespondenzblatt. – 1994. – Bd. 24. – S. 81–91; Id. Formy konwersji Słowiańszczyzny wczesnośredniowiecznej a problem przedpiastowskiej chrystianizacji Małopolski, w: *Chrystianizacja Polski południowej. – Kraków, 1994. – S. 131–140; Id. Die Jenseitsvorstellungen bei den heidnischen Slawen: Defuncti vivi oder immaterielle See-***



а також Станіслава Биліну, який вивчав давньослов'янську есхатологію<sup>903</sup>. Їхні студії продовжують науковці, які протягом останніх кількох років збираються на ледницьких «Фунераліях»<sup>904</sup>.

Впродовж 23 років, що минули після виходу з друку «Слов'янської міфології», побачили світ й інші праці, у яких здійснено загальний огляд вірувань цієї групи народів. Вони з'являлися друком як у Польщі, так і за кордоном<sup>905</sup>. Одне з чільних місць серед них посідають дві важливі книжки

len? // *Przegląd Archeologiczny*. – 1995. – Т. 43. – С. 123–126; *Id.* Modele recepcji rytuału szkieletowego u Słowian wschodnich i zachodnich // *Swiatowit*. – 1995. – Т. 40. – С. 174–184; *Id.* Postępy chrystianizacji Słowian przed rokiem 1000 (na podstawie źródeł nekropolicznych) // *Święty Wojciech i jego czasy*. – Kraków, 2000. – С. 103–109. Особливу складність у вивченні слов'янських поховальних ритуалів становить наявність величезних просторів, на яких археологи не можуть знайти жодних слідів поховань («безмогильна зона»). Важливий внесок у пояснення цього феномену принесли праці Ф. Шмідта, котрий описав некрополі типу Альт-Кебеліх: *Schmidt V.* Ein slawischen birituellen Gräberfeld von Alt-Käbelich, Landkreis Mecklenburg-Sterlitz // *Bodendenkmalpflege in Mecklenburg-Vorpommern: Jahrbuch*. – 1995. – С. 83–113). Аналогічні пам'ятки також виявлено в Польщі: *Łosiński W.* Groby typu Alt-Käbelich w świetle badań przeprowadzonych na cmentarzysku wczesnośredniowiecznym w Świelubiu pod Kołobrzegiem // *Przegląd Archeologiczny*. – 1993. – Т. 41. – С. 17–34; *Id.* Z dziejów obrzędowości pogrzebowej u północnego odłamu Słowian Zachodnich w świetle nowych badań // *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum* / Red. H. Kocka-Krenz, W. Łosiński. – Poznań, 1998. – С. 473–483.

<sup>903</sup> *Bylina S.* Człowiek i zaświaty. – Warszawa, 1992.

<sup>904</sup> Станом на 2006 рік вийшло 7 томів цієї серії, останній: *Do ut des-dar, pochówek, tradycja* / Red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński (*Funeralia Lednickie*. – Т. 7). – Poznań, 2005.

<sup>905</sup> Серед них слід згадати книжки, які стосуються східнослов'янського ареалу: *Боровський Я.* Світогляд давніх киян. – К., 1992; *Котляр М.* Русь язичницька. – К., 1995; *Писаренко Ю.* Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. – К., 1997; Порвін. статтю Е. Зайковського: *Зайкоускі Э.* Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. – Мінск, 1998, а також: *Васильев М.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. – М., 1999. Серед таких видань є навіть енциклопедичні: *Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік*. – Мінск, 2004 (колективна праця). Слід відзначити, що надзвичайне поширення зацікавленості язичництвом у східнослов'янських країнах і Литві пов'язано з процесами становлення національних ідентичностей народів регіону. На базі іконографічних пам'яток вірування південних слов'ян досліджував Нікос Чаусідіс: *Чаусидис Н.* Митските слики на Јужните Словени. – Скопје, 1994. На жаль, велика книжка В. Шафранського (*Szafrański W.* Prahistoria religii na ziemiach polskich. – Wrocław, 1987), хоч і містить чимало фактичного матеріалу, багато в чому є просто курйозною. Вміщена в ній спроба простежити тяглий розвиток слов'янських вірувань на польських землях від глибокої давнини до Середньовіччя робить її застарілою уже в момент виходу.



й численні статті Яцека Банашкевича<sup>906</sup>. Цей дослідник є гідним наступником А. Гейштора у царині студій над релігійною системою давніх слов'ян. Його праці дають приклад широких порівнянь і структуралістського аналізу, показують, наскільки великий потенціал для реконструкції нарративу мають лаконічні повідомлення найдавніших писемних джерел про перших правителів династії П'ястів та польські історичні легенди (наприклад, оповідання Галла Аноніма про П'яста й Попеля або дещо розлогіші пасажи в «Хроніці» єпископа Вінцентія Кадлубка). Звісно, ми ніколи достеменно не дізнаємося, які з цих можливостей було реалізовано уже в первісній усній версії міфів, які було додано вже в писемному варіанті легенди, а які так і залишилися невикористаними. Але найбільшою заслугою Я. Банашкевича є те, що він серйозно ставиться до міфічної традиції. Він намагається реконструювати живий міф, уявлення, яке реально існувало в далекому минулому, те, у що вірили. Це вигідно відрізняє його від багатьох сучасних дослідників цієї царини (зокрема, у галузі давньоскандинавської релігії). Останні, як-от Клаус фон Зе, намагаються звести все розмаїття міфів до стрункого набору мотивів, які насправді є пізнішими літературними переробками мандрівних мотивів. Я. Банашкевич не залишає поза увагою і місця відправлення культу й проведення віче<sup>907</sup>, і священні символи (хорутва

<sup>906</sup> *Banaszkiewicz J.* Podanie o Piaście i Popielu. – Warszawa, 1986; *Id.* Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka. – Wrocław, 1998; *Id.* "Podanie bohaterskie" o Mieszku I, zanotowane w Kronice Galla Anonima // *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów.* – Poznań, 1997. – S. 34–45; *Id.* Wątek "ujarzmienia kobiet" jako składnik tradycji o narodzinach społeczności cywilizowanej. Przekazy "słowiańskie" wczesniejszego średniowiecza // *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym* / Red. R. Michałowski. – Warszawa, 1997. – S. 27–44; *Id.* Origo et religio-wersja słowiańska // *Res Historica.* – T. 3 / Wyd. P. Dymel. – Lublin, 1998. – S. 37–62; *Id.* Czym była i jak została zniszczona chorągiew Świętowita (Saxo Grammaticus, Gesta Danorum, XIV, 39, 14–28) // *Heraldyka i okolice.* – Warszawa, 2002. – S. 58–70. Я. Банашкевич насправді також багато інших студій, розпорошених у різних виданнях і вартих бути зібраними під однією обкладинкою.

<sup>907</sup> Як загалом (*Banaszkiewicz J.* Jedność porządku przestrzennego, społecznego i tradycji początkom ludu // *Przegład Historyczny.* – 1986. – T. 77. – S. 445–466; *Id.* Pons mercati, gradus lignei, stepan i inne. Uwagi o znaku władzy i prawa słowiańskich miejsc wiecowych // *Annales Universitatis Mariae Curiae-Skłodowska, Sectio F.* – 1990. – T. 45. – S. 79–89; *Id.* Les lieux du pouvoir dans le haut Moyen Age // *Les lieux du pouvoir dans le Moyen Age et à l'époque moderne* / Ed. par M. Tymowski. – Varsovie, 1994. – P. 26–27), так і в окремих випадках, як-от святилище в Кожениці (*Id.* Pan Rugii... – S. 80–81); Щецині (*Id.* Otto z Bamhergu I pontifex idolorum. O urządzeniu i obyczaju miejsca wiecowego pogańskiego Szczecina // *Biedni i bogaci.* – Warszawa, 1992. – S. 275–284) або джерело Гломач (*Id.* Źródło Głomacz i jego rajska okolica // *Viae historicae.* – Wrocław, 2001. – S. 407–414).



й спис)<sup>908</sup>, і міфічне значення частин тіла (рука й нога)<sup>909</sup>, символіку наготи<sup>910</sup>, а також структуру й атрибути королівської влади. Усі ці проблеми продовжують опрацьовувати його учні Збігнев Далевський і Анджей Пleshинський, які виходять далеко за межі тематики язичницьких вірувань.

Інший характер мають студії Станіслава Росіка. Яцек Банашкевич шукає в слов'янських віруваннях їхні індоєвропейські витоки, а С. Росік простежує їхній зв'язок із церковною традицією, показуючи, які елементи потрапили до писемних звісток міфологічного плану з Біблії, проповідницької літератури й античного спадку. Це дає змогу краще зрозуміти їхній зміст і простежити, яким чином у добу християнізації конструювався образ давнього поганства<sup>911</sup>. Крім того, він підготував працю про мотив багатоголовості слов'янських богів<sup>912</sup>, дослідження про солярний аспект місцевих вірувань і багато інших праць із цієї проблематики<sup>913</sup>.

<sup>908</sup> Я. Банашкевич давно займається темою символіки списа (*Banaszkiewicz J. Kolorowe włócznie Wizygotów Euryka // Kwartalnik Historyczny. – 1987. – Т. 94. – Nr. 2. – S. 3–16; Id. Włócznia i chorągiew. O rycie otwarcia bitwy w związku z cudem kampanii nakielskiej Bolesława Krzywoustego (Kadłubek III, 14) // Kwartalnik Historyczny. – 1987. – Т. 94. – Nr. 4. – S. 2–24*), одне з його новіших досліджень присвячено поселенням на Рюгені: *Banaszkiewicz J. Czym była i jak została zniszczona chorągiew Świętowita...*

<sup>909</sup> *Banaszkiewicz J. Złota ręka komesa Żełsława // Imagines potestatis. Rytuály, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV wiek // Red. J. Banaszkiwicz. – Warszawa, 1994. – S. 228–248.*

<sup>910</sup> *Banaszkiewicz J. "Nadzy wojownicy" – o średniowiecznych pogłosach dawnego rytu wojskowego // Człowiek, sacrum, środowisko... – S. 11–25; див. також його міркування щодо ритуального значення жіночої наготи: *Banaszkiewicz J. Polskie dzieje bajeczne... – S. 68–102.**

<sup>911</sup> *Rosik S. Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold) // Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia. – Wrocław, 2000. С. Росік продовжує – звісно, у більш вишуканій формі – напрям досліджень, розпочатий працями Ервіна Вінеке (*Wienecke E. Untersuchungen...*).*

<sup>912</sup> *Rosik S. Udział chrześcijaństwa...; див. також: Id. Policefalizm słowiańskich idoli-rzeczy i idea, ale czy wędrowka? W kręgu rozważań nad kultem Trzyglowa // Wędrowki rzeczy i idei w średniowieczu / Red. S. Moździoch (Spotkania Bytomskie. – Т. 5). – Wrocław, 2004. – S. 85–94.*

<sup>913</sup> *Rosik S. Awans słońca w mitologiach przedchrześcijańskich Słowian na tle przemian społeczno-politycznych // Człowiek, sacrum, środowisko... – S. 49–59; Id. Reinbern-Salsae Colbergensis aeccliesiae episcopus // Salsa Colbergensis. Kołobrzeg w średniowieczu / Red. L. Leciejewicz, M. Rębkowski. – Kołobrzeg, 2000. – S. 85–93; Id. W cieniu "śląskiego Olimpu"... Uwagi nad możliwością kosmicznej waloryzacji góry Słęży w badaniach nad historią religii // Origines mundi, gentis et civitatum // Red. S. Rosik, P. Wiszewski. – Wrocław, 2001. – S. 62–73; Id. "Sponsae Christi" oraz "dii manu facti" w Kronice Thietmara. Elementy konwencji dziejopisarskiej w służbie historiologii. Elementy konwencji dziejopisarskiej w służbie historiografii // *Viae historicae...* – S. 415–421; Id. Sacrum Pomorzan w oczach św. Ottona z Bambergu // *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu. – Kulice, 2001. – S. 43–77; Id. Wineta-utopia**



Я – учень Александра Гейштора. Ще тоді, коли я був студентом семінару Професора, він заохотив мене почати досліджувати добре засвідчене у слов'янському етнографічному матеріалі вірування у вовкулаків. Первісно воно становило один із найважливіших міфологічних і магічних елементів племінної військової ідеології. Зокрема, це уявлення пов'язувалося з умовами ініціації юнака у стан воїна<sup>914</sup>. Далі я почав вивчати проблематику встановлення слов'янських культових місць<sup>915</sup> і обряди ворожіння<sup>916</sup>.

Андрей Шиєвський почав досліджувати слов'янську міфологію з погляду релігієзнавства й фольклористики. Він звернув увагу на надзвичайно важливу проблему – майже цілковиту відсутність богинь у відомому нам пантеоні цієї групи народів<sup>917</sup>. Дещо раніше Анна Задрожинська проана-

---

szlachetnych Pogan (znaczenie legendy w Helmolda "Kronice Słowian") // SAnt. – 2001. – T. 42. – S. 113–122; *Id.* Polabskie władztwo "księcia demonów". Teologiczne uwarunkowania opisów pogańskich wierzeń i kultu w przekazach o religii Słowian // *Studia z historii średniowiecza / Red. M. Goliński.* – Wrocław, 2003. – S. 7–21; *Id.* Que conventio Christi et Belial? Konfrontacja duchowych potęg w średniowiecznej teologii (na przykładzie łacińskich przekazów o przedchrześcijańskiej religii Słowian i ich chrystianizacji) // *Sacrum...* – S. 115–126. Спільно з П. Вишевським С. Росік підготував кілька томів матеріалів конференцій, на яких майже завжди порушувалася тематика дохристиянських вірувань.

<sup>914</sup> *Stupecki L. P.* Wojownicy i wilkołaki. – Warszawa, 1994 [написано у 1987].

<sup>915</sup> *Idem.* Slavonic Pagan Sanctuaries. ; *Id.* Ślęza, Radunia, Wieżycza. Miejsca kultu pogańskich Słowian w średniowieczu // *Kwartalnik Historyczny.* – 1992. – T. 92. – Nr. 2. – S. 3–15; *Id.* Świątynie pogańskich Pomorzan w czasach misji świętego Ottona (Szczecin) // *Przegląd Religioznawczy.* – 1993. – Nr. 3. – S. 13–32; *Id.* Die slawischen Tempel und die Frage des sakralen Raumes bei den Westslawen in vorchristlichen Zeiten // *Tor. Tidskrift for arkeologi.* – 1993. – Vol. 25. – S. 247–298; *Id.* Problem słowiańskich świątyń // SAnt. – 1994. – T. 35. – S. 47–67; *Id.* Pielgrzymka Hermana, towarzyszka Św. Ottona, do posagu Trzygłowa // *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy / Wyd. H. Manikowska, H. Zaremska.* – Warszawa, 1995. – S. 51–54; *Id.* Einflüsse des Christentums auf die heidnische Religion der Ostseeslawen im 8.–12. Jhr.: Tempel-Götterbilder-Kult // *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenwechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jhrs. Bd. 2 / Hrsg. v. M. Müller-Wille.* – Mainz-Stuttgart, 1997. – S. 177–189; *Id.* Czy w pogańskiej mitologii Słowian istnieli Olbrzymi? // *Archeologia w teorii i w praktyce.* – Warszawa, 2000. – S. 447–457; *Id.* Heidnische Religion westlicher Slawen // *Europas Mitte um 1000 / Hrsg. v. A. Wieczorek, H.-M. Hinz.* – Bd. 1. – Stuttgart, 2000. – S. 239–251. Спроби систематизувати повідомлення про культові місця східних слов'ян робили: *Русанова И. П.* Культурные места и языческие святилища славян VI–XIII вв. // *Российская археология.* – 1992. – № 4. – С. 50–67; *Тимощук Б. А., Русанова И. П.* Славянские святилища на среднем Днестре и в бассейне Прута // *СА.* – 1983. – № 4. – С. 161–173.

<sup>916</sup> *Stupecki L. P.* Wroczynie i wroźby pogańskich Skandynawów. – Warszawa, 1998. – S. 143–152; *Id.* Wroźbiarstwo pogańskich Słowian // *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu / Wyd. M. Dulnicz.* – Warszawa-Lublin, 2003. – S. 73–80.

<sup>917</sup> *Szyjewski A.* Religia Słowian... (passim).



лізувала циклічний характер традиційної народної обрядовості<sup>918</sup>.

Вчені, що досліджують релікти слов'янських вірувань, відображені в середньовічних і новочасних писемних джерелах, намагаються спорудити міст між пізніми язичницькими віруваннями, зафіксованими в часи християнізації, і народною міфологією XIX ст. Александр Брюкнер колись дуже критично сприймав подібні свідчення. Цікаво, що при цьому часто йшлося про джерела, які цей дослідник відкрив власноруч! Значно прихильніше до такого матеріалу ставився Кароль Потканський<sup>919</sup>. Він створив розвідку, яку можна вважати зразковою для таких студій. Тепер його справу продовжують Станіслав Биліна і Леонард Пелка<sup>920</sup>, а серед молодшого покоління істориків – Кшиштоф Браха<sup>921</sup>. Їхні праці мають величезне значення. Александр Гейштор підкреслював<sup>922</sup>, що окрім найдавнішого шару язичницьких вірувань (майже не зафіксованого у джерелах)<sup>923</sup>, ми можемо розглядати три їх різночасові групи: 1) найдавніша, XI–XII ст., яка охоплює пізнє поганство в епоху офіційної зміни релігії; 2) середня, коли у XIII ст., розбудувавши мережу парафій, церква серйозно зайнялася практичною християнізацією населення – ця доба відбилася у пізньосередньовічних і ранньомодерних текстах, присвячених «магії, есхатології й демонології»; 3) наймолодший шар становлять фольклорні матеріали, які спочатку збиралися «аматорами старовини», а потім – у XIX–XX ст. – професійними етнографами. Найменше ми знаємо про середню групу.

Порівняно небагато до наших знань про слов'янську міфологію додають дані лінгвістики. Це особливо помітно, якщо поглянути на ситуацію з дослідженням давньоскандинавських

<sup>918</sup> *Zadrożyńska A.* Powtarzać czas początkow. – Т. 1–2. – Warszawa, 1985–1989.

<sup>919</sup> *Potkański K.* Wiadomości Długosza... – S. 3–93.

<sup>920</sup> *Pelka L.* Polska demonologia ludowa. – Warszawa, 1987; *Bylina S.* Człowiek i zaświaty.; *Id.* Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza. – Warszawa, 2002. Оригінальну спробу відшукати сліди давніх вірувань у новій літературі з геральдики зроблено у: *Cetwiński M., Derwich M.* Herby, legendy, dawne mity. – Wrocław, 1987.

<sup>921</sup> *Bracha K.* Latawiec. Z katalogu imion rodzimych duchow i demonow w źródłach średniowiecznych // *Ludzie, Kościoł, Wierzenia...* – S. 313–334.

<sup>922</sup> *Gieysztor A.* Mitologia... – S. 293–294.

<sup>923</sup> Якщо не враховувати унікального переказу Прокопія Кесарійського й кількох дрібних згадок у інших текстах про особливості вірувань слов'ян в епоху їхнього виходу на історичну арену.



вірувань. Німецькомовна праця Лешека Мошинського є надзвичайно ретельною з точки зору філології. Однак її автор настільки послідовно дотримується правил позитивістського гіперкритицизму, що не може запропонувати якийсь новий погляд на цю проблему. Ситуація видається навіть гіршою – Л. Мошинський редукує слов'янську релігійну систему до примітивних «народних вірувань», заперечуючи існування в них власне міфологічної складової. Він намагається повернути дослідження цієї теми до стану, в якому вони перебували на початку ХХ ст.<sup>924</sup> Слід, однак, зауважити, що принаймні топоніміка й ономастика справді дають надто мало інформації для реконструкції язичництва. Думаю, причини цього факту полягають у взаємонакладанні двох процесів, що відбувалися приблизно у ХІІІ ст. По-перше, йдеться про колонізацію західнослов'янського ареалу німцями й поширення тут німецької правової системи, що цілковито змінило культурний образ регіону, по-друге – про створення мережі церковних парафій. Ці чинники досить ефективно запобігли збереженню давніх назв, утворених від імен поганських богів<sup>925</sup>. Можна, однак, припустити, що слов'янський мовний матеріал дотепер містить багато цінних даних. Це особливо увиразниться, якщо використовувати їх разом із джерелами іншого характеру.

Завдяки такому знавцю й ентузіасту вивчення міфології слов'ян, як Єжи Стшельчик, ми маємо змогу користуватися доступним для широкого читача й ретельно підготовленим словником вірувань цієї групи народів<sup>926</sup>. Завдяки енергії

<sup>924</sup> *Moszyński L.* Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. – Köln-Weimar-Wien, 1992. – S. 17 passim; *Id.* Współczesne językoznawcze metody (etymologiczna i lingwistyczna) i rekonstruowania prasłowiańskich wierzeń // *Światowit*. – 1995. – T. 40. – S. 100–112; *попівн.: Bednarczuk L.* W co wierzyli Prasłowianie? W świetle badań prof. Leszka Moszyńskiego nad przedchrześcijańską religią Słowian // *Kieleckie Studia Filologiczne*. – 1996. – T. 10. – S. 25–32 (ця рецензія є цікавішою за розглянуту в ній працю). Більше сподівань можна покласти на дослідження релігійного змісту слов'янського лексичного фонду, здійснюване Ганною Поповською-Таборською: *Popowska-Taborska H.* Ślady dawnych wierzeń słowiańskich utrwalone w kaszubskiej leksyce // *Światowit*. – 1995. – T. 40. – S. 144–157. Ця авторка також підготувала численні гасла лінгвістичної тематики для «Словника слов'янських старожитностей» («Słownik starożytności słowiańskich»).

<sup>925</sup> *Stupecki L. P.* Pagan religion and cultural landscape of Northwestern Slavs in the early Middle-Ages // *Siedlungsforschung. Archäologie-Geschichte-Geographie*. – 2002. – Bd. 20. – S. 25–40.

<sup>926</sup> *Strzelczyk J.* Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian. – Poznań, 1998.





Андрея Плетерського дослідники цієї сфери мають власний науковий журнал – з 1998 р. у Любляні видається щорічник «Studia Mythologica Slavica». Поряд із класичними студіями з історії та археології у ньому часто публікуються праці про сліди давніх вірувань, що збереглися у східно- й південно-слов'янському фольклорі.

Вивчення міфології й релігійної системи давніх слов'ян розвивається дуже швидкими темпами. Значним стимулом до цього стала книжка Александра Гейштора «Слов'янська міфологія», котра вперше вийшла друком 1982 р. Наприкінці 1970-х рр. я, затамувавши подих, слухав його пристрасні лекції зі слов'янської міфології, в яких він озвучував підготовчий матеріал до свого майбутнього тексту. Багато з почутого тоді мені запам'яталося краще саме в цій первісній, усній формі. Ці заняття безпосередньо вплинули на напрям як моїх власних наукових студій, так і досліджень численних колег. Звісно, учні Александра Гейштора у наш час не становлять якоїсь чітко окресленої наукової школи. Думається, однак, що його вплив виявився значно глибшим, ніж зазвичай справляє на своїх послідовників засновник історичної школи або модної наукової течії.

*Лешек Слупецький*



1. Кам'яна фігура (з калачем?)  
із села Поверче (гміна Коло,  
Великопольське воєводство)



2. Кам'яний ідол  
із села Поверче (гміна  
Коло, Великопольське  
воєводство)



3. Дерев'яний двоголовий  
ідол богів-«близнят»  
із Фішерінзель на озері  
Толлензее (околиці  
Нойбранденбурга),  
XI–XII ст. (деталізоване  
зображення)



4. Дерев'яний двоголовий ідол  
богів-«близнят» із Фішерінзель  
на озері Толлензее (околиці  
Нойбранденбурга), XI–XII ст.



5. Бронзовий  
ідол із Свеча  
над Одрою



6. Дерев'яний ідол  
із Альт-Фрісак  
біля Потсдама,  
VI–VII ст.



7. Культовий стовп із Лубова (околиці озера Любцічко)



8. Дерев'яний чотириликий ідол із Воліна



9. Круглий камінь із рельєфним зображенням вершника (Глезно, гміна Картузи, Поморське воєводство)



10. Бронзова фігурка коня з Воліна



11. Дерев'яний фалос із городища в Ленчиці



12. Дерев'яна фігурка цапа з Ополя



13. Дерев'яна голова ідола з Янкова (острів на Пакоському озері, Польща)



14. Дерев'яна фігурка тварини (так званий козлик) (Острів Ледницький, Польща)

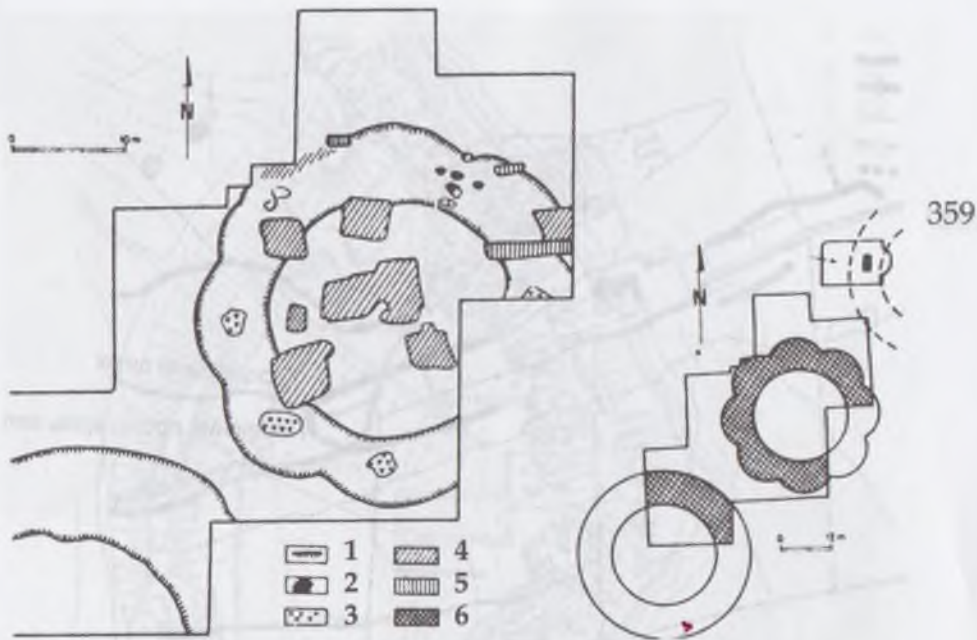


16. Голова збруцького ідола

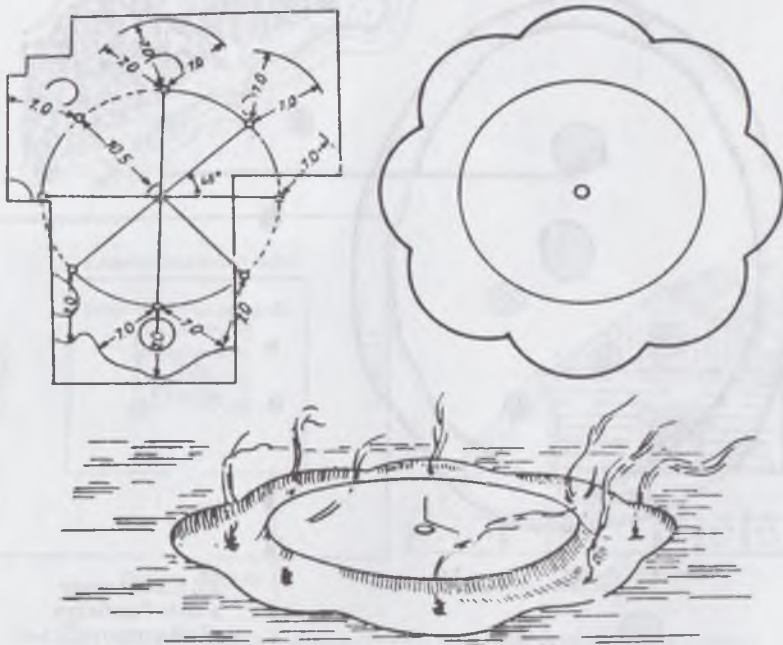
15. Чотириликий ідол із Личківців (тепер у Гусятинському районі Тернопільської області). Відомий також як «Святовид» або збруцький ідол, IX–X ст.



17. Збруцький ідол. Прорис рельєфних зображень поверхні чотирьох граней



18. План залишків і реконструкція святилища Перуна у Великому Новгороді: 1 – лінія меж ровів; 2 – слід від заглиблення в землі, в якому було встановлено ідола; 3 – залишки вогнищ; 4 – напівземлянки XII–XIV ст.; 5 – пізніший культурний шар; 6 – ділянки, відкриті під час розкопок 1948–1951 і 1962 рр.

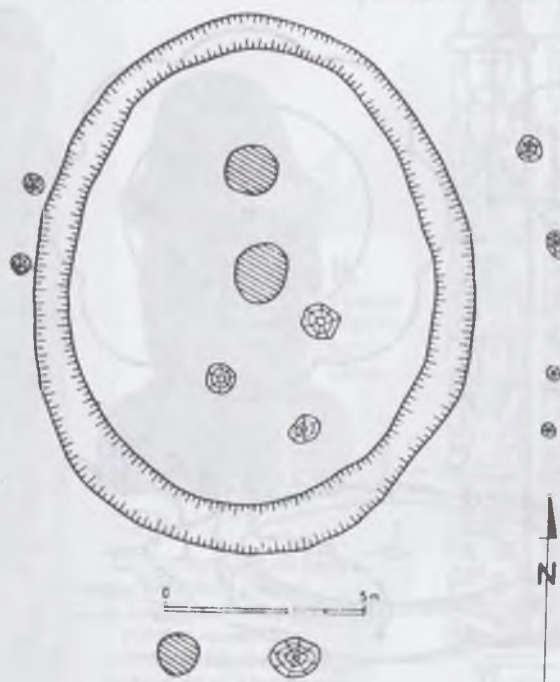


19. Реконструкція плану й зовнішнього вигляду святилища Перуна у Великому Новгороді

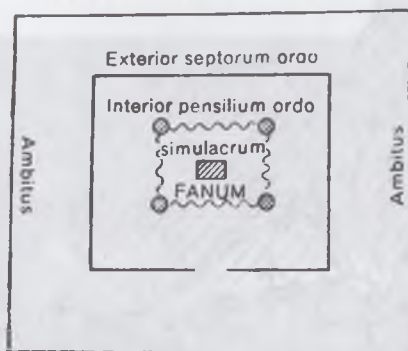
360



20. Кам'яні вали на горі Лисець, IX-X ст.



21. Святилище  
в селі Тшебятув  
(Західнопоморське  
воеводство)



Ostium unicum

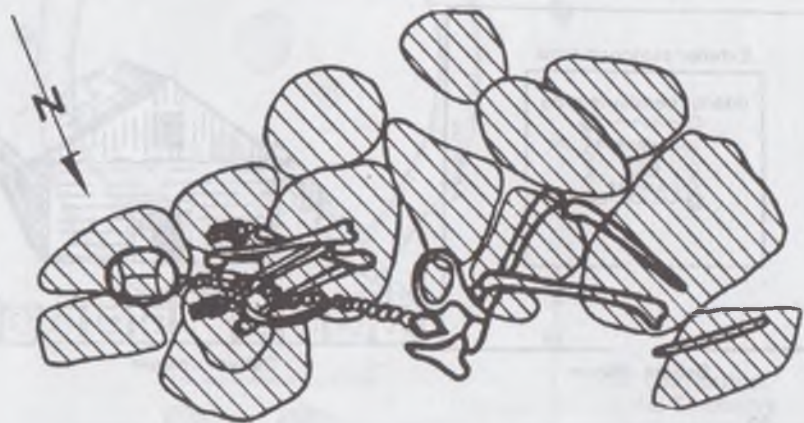


Ostium unicum

22. План городища й давня спроба реконструкції храму в Арконі на острові Рюген (X–XII ст.)



23. Святинище на городищі у Фельдбергу (околиці міста Нойштреліц), VIII–IX ст.:  
 1 – вал,  
 2 – рів,  
 3 – житлова забудова,  
 4 – місце розташування гіпотетичного храму



24. Поховання «упиря» під кам'яною бруківкою на цвинтарі в Радомі, друга половина XI ст.: скелет дорослої людини, труп якої перед похованням було зв'язано й на три чверті перевернуто обличчям до землі





25.  
Закладна  
жертва

363



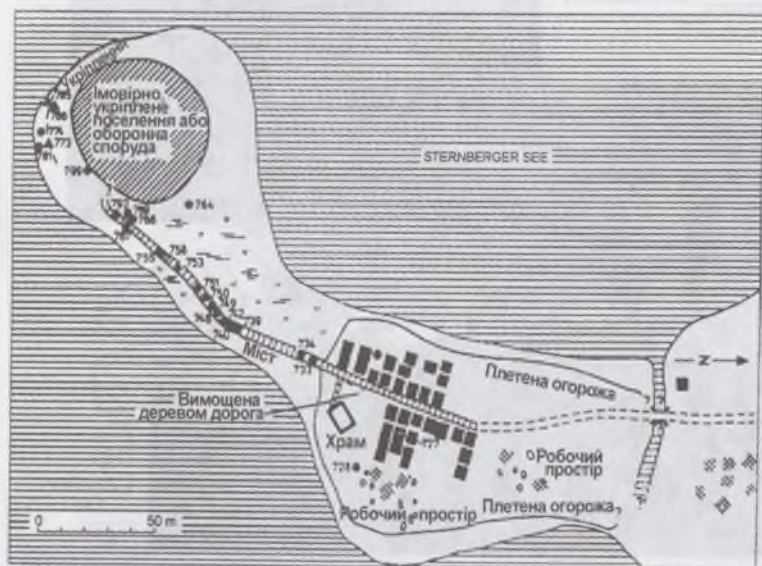
26. Культова  
скульптура  
невідомого  
(імовірно,  
кельтського)  
походження  
з Собугки  
(Нижньосілезьке  
воєводство)



27.  
Гора  
Сленжа

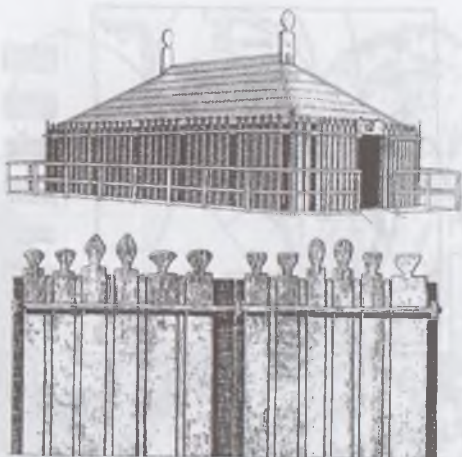


28. План залишків  
сакральної споруди,  
виявлених  
під час розкопок  
у Гросс Раден



29. План  
поселення  
у Гросс Раден  
(рекон-  
струкція)

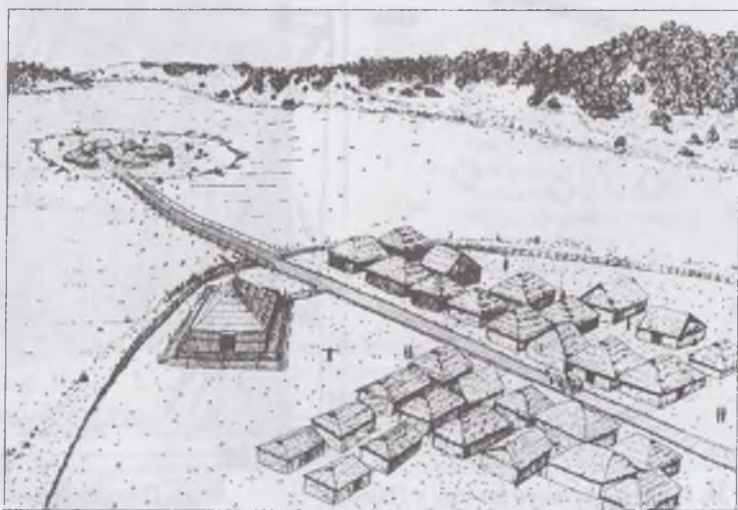
30.  
Спроба  
реконструкції  
святилища  
у Гросс Раден  
як критої дахом  
будівлі (згори);  
спроба рекон-  
струкції стін  
святилища  
(внизу)

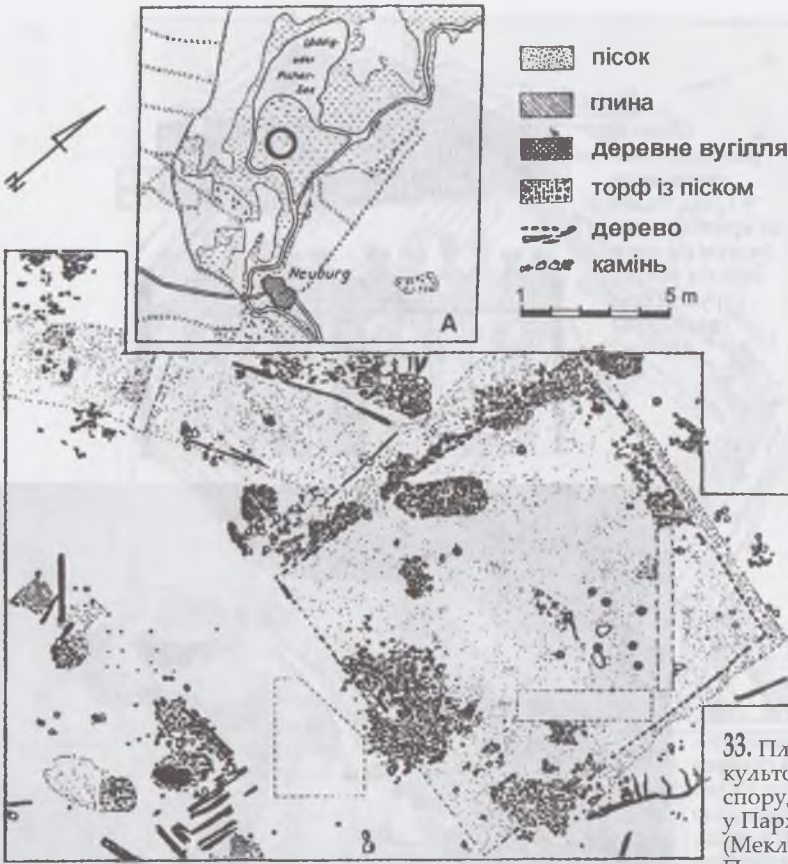


31.  
Археологіч-  
ний скансен  
у Гросс Раден  
з реконструкцією  
святилища,  
укріплень  
і поселення



32.  
Рекон-  
струкція  
поселення  
у Гросс Раден





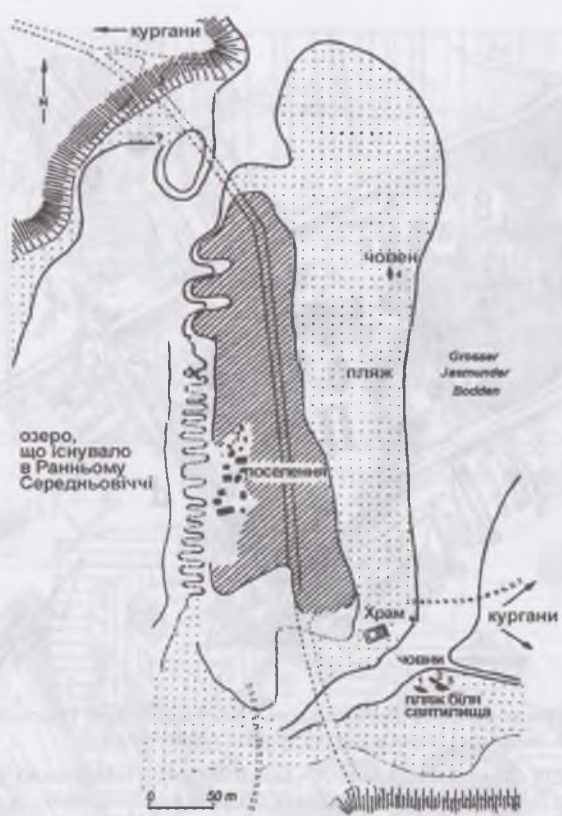
33. План культової споруди у Пархімі (Мекленбург – Передня Померанія, ФРН)



34. План культового центру у Пархімі



35. План святилища у Воліні

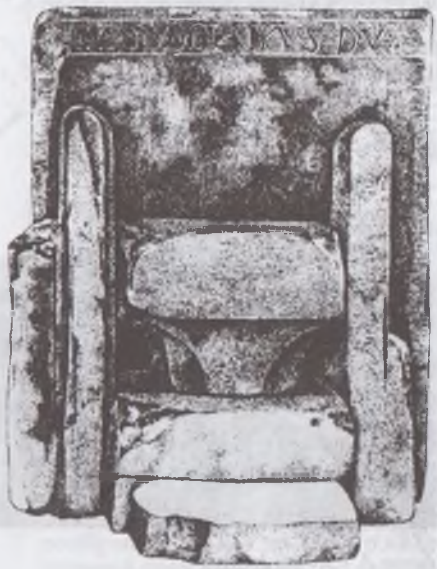


В X місце знахідки ідола

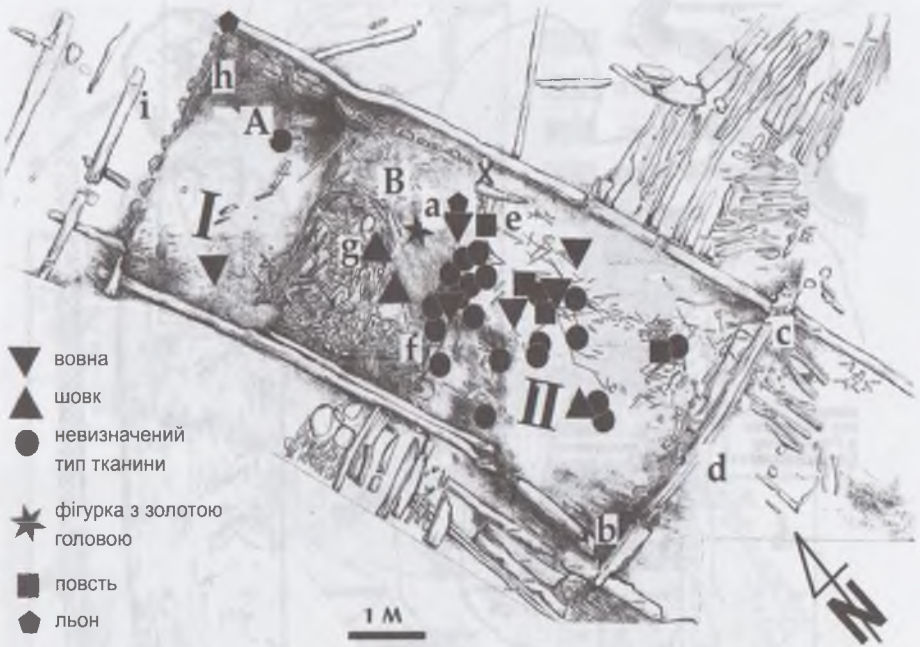
36. План поселення у Ральсвіку (Мекленбург – Передня Померанія, ФРН)



37. Антропоморфне зображення на дошці (причал у Ральсвіку). Аналогічні знахідки було зроблено також у Гросс Раден, Пархімі і Воліні

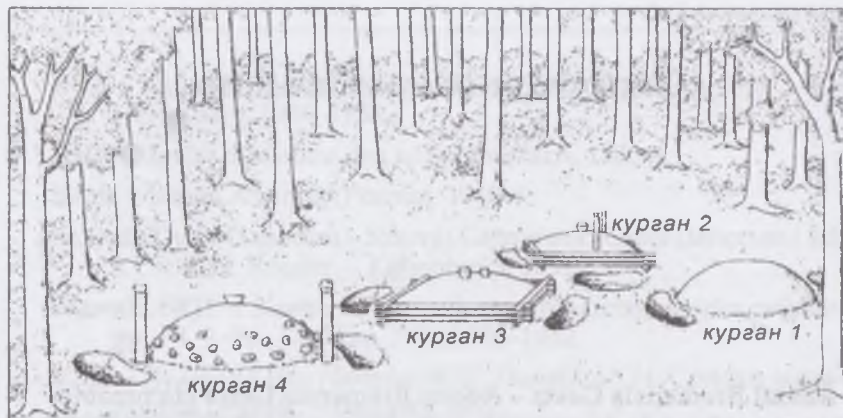


38. Місце інтронізації каринтських князів (Карнбург)

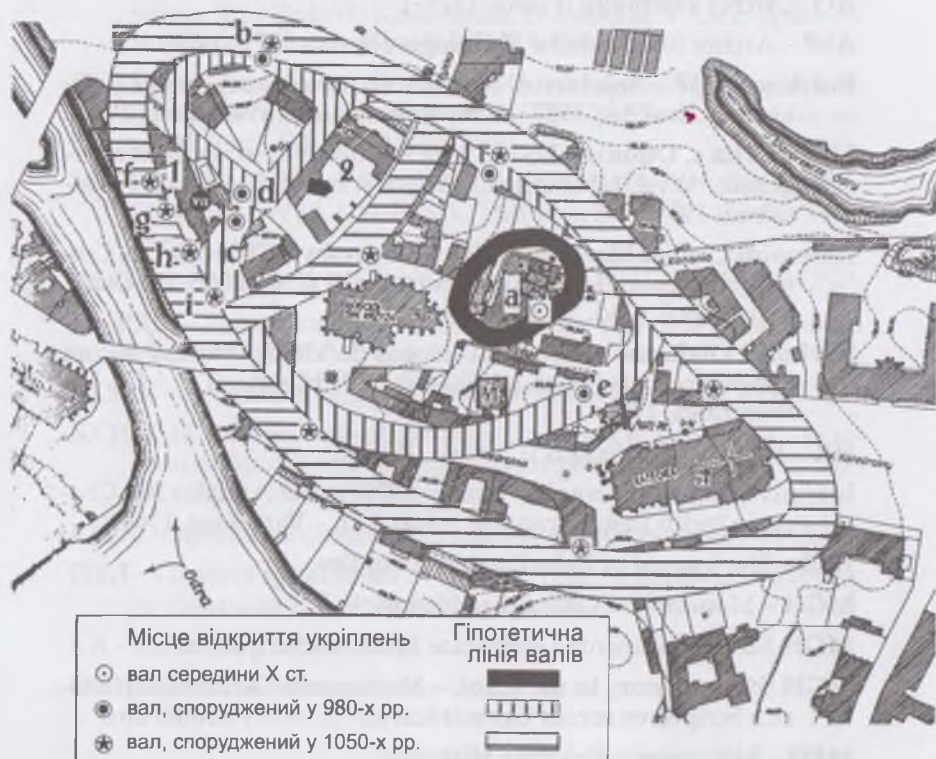


39. Залишки фундаменту гіпотетичного язичницького храму на Острові Тумському у Вроцлаві. Місця решток тканини і спроба реконструкції плану будівлі:

I – сакральна частина споруди; II – сіни; А – приміщення з незначною кількістю знахідок; В – приміщення, у якому збереглися численні фрагменти плетених кошиків; а – гіпотетичне розташування входу; б – місце знахідки кінського черепа; с – закладна жертва у вигляді двох нижніх частин глиняних посудин, накритих тарілками; d – дерев'яна тарілка, накрита балкою фундаменту; e – місце знахідки дошки, виготовленої з дерева, зрубаною у 1032–1033 рр.; f – нижня частина дошки, яка, імовірно, є частиною незбереженого рельєфного зображення; g – «ручка» кошика (можливе місце розташування ідола й складання дарів); h – огорожа з загострених дощок; i – прохід з боку північної стіни



41. Реконструкція різних типів курганів із Гаро (ФРН)



42. Стадії розвитку городища у Вроцлаві (друга половина X – середина XIII ст.) і гіпотетичне розташування язичницького храму:

a – вал 940–960 рр.; b – вал, споруджений близько 985 р., перебудований у середині XI ст.; c, d – вали кінця X ст. (?), зруйновані у 1030-х рр.; e – вал кінця X ст., розібраний у 1030-х рр. (?); f, g, h, i – вали середини XI ст. (?), розібрані у XIII ст.; j, k, l – вали середини XI ст. (?); m – вал, розібраний у 1030-х рр. (?); n, o – вали середини XI–XIII ст.; 1 – язичницький храм 1030-х рр.; 2 – залишки будівлі в романському стилі



## Скорочення назв видань

370

- Adami Bremensis Gesta** – Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum / Hrsg. von B. Schmeidler // MGH SS rer. Germ, in us. schol. – Bd. 2. – Hannover–Leipzig, 1917.
- AO** – Archiv orientální (Praha, 1929–).
- ASP** – Archiv für slavische Philologie (Berlin, 1876–1929).
- Brückner SEJP** – Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. – Kraków, 1927–1928 [перевидання: Warszawa, 1970].
- Ebonis Vita s. Ottonis** – Ebonis Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis / Wyd. J. Wikarjak // MPH, s. n. – T. 7. – Cz. 2. – Warszawa, 1969.
- Helmoldi Cronica Slavorum** – Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum / Hrsg. von B. Schmeidler // MGH SS rer. Germ, in us. schol. – Bd. 32. – Hannover, 1937.
- Herbordi Dialogus** – Herbordi Dialogus de Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis / Wyd. J. Wikarjak // MPH, s. n. – T. 7. – Cz. 3. – Warszawa, 1974.
- HR** – History of Religions (Chicago, 1961–).
- Ioannis Dlugossii Annales** – Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. – Lib. I–II. – Varsoviae, 1964.
- JIES** – The Journal of Indo-European Studies.
- MGH** – Monumenta Germaniae Historica.
- MGH SS** – Monumenta Germaniae Historica Scriptores.
- MGH SS rer. Germ, in us. schol.** – Monumenta Germaniae Historica Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum.
- MPH** – Monumenta Poloniae Historica.
- MPH, s. n.** – Monumenta Poloniae Historica, seria nowa.
- PL** – Patrologiae Latinae cursus completas Series latina / Ed. J. P. Migne Parisus (1844–1864).
- RES** – Revue des études slaves (Paris, 1921–).





- REW** – *Vasmer M. Russisches etymologisches Wörterbuch.* – Bd. 1–4. – Heidelberg, 1950–1958.
- RHR** – *Revue d'histoire des religions* (Paris, 1880–).
- SAnt.** – *Slavia Antiqua* (Poznań, 1948–).
- Saxonis Gesta Danorum** – *Saxonis Grammatici Gesta Danorum* / Ed. J. Olrik, H. Raeder. – København, 1931.
- Sławski SEJP** – *Sławski F. Słownik etymologiczny języka polskiego.* – T. 1–5. – Kraków, 1952/1956–1982.
- СМР** – *Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник.* – Београд, 1970.
- SSS** – *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII* / Red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Splawiński et al. – T. 1–7. – Wrocław, 1961–1982.
- Thietmari Chronicon** – *Thietmari Meoseburgensis episcopi Chronicon* / Hrsg. von R. Holtzman // MGH SS *re. Germ. in us. schol. s. n.* – Bd. 9. – Berlin, 1935.
- Vita Prieflingensis** – *S. Ottonis episcopi Babenbergensis Vita Prieflingensis* / Wyd. J. Wikarjak // МРН, s. n. – Т. 7. – Cz. 1. – Warszawa, 1966.
- ZSPhil.** – *Zeitschrift für slavische Philologie* (Heidelberg, 1925–).
- ИОРЯС** – *Известия Отделения русского языка и словесности Имп. АН (СПб.).*
- КСИА** – *Краткие сообщения Института археологии АН СССР.*
- КСИИМК** – *Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР (М., 1939–1959).*
- КСИС** – *Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР.*
- ПВЛ** – *Повесть временных лет.* – Ч. 1: Текст и перевод / Под ред. Д. Лихачева и Б. Романова. – М., 1950.
- СА** – *Советская археология.*
- СЭ** – *Советская этнография.*



## Бібліографія

372

[Праці, на які у «Післямові» посилається  
Лешек Слупецький, подано в квадратних дужках]

- Abramowicz A.* Wiek archeologii. Problemy polskiej archeologii dziewiętnastowiecznej. – Warszawa, 1967.
- Abramowicz A.* Podróżnicy po przeszłości. Szkice z dziejów archeologii. – Łódź, 1970.
- Abramowicz A.* Dalecy i bliscy. Szkice z dziejów archeologii. – Łódź, 1974.
- Abramowicz A.* Urny i cераunie. – Łódź, 1979.
- Adalbero Laudunensis.* Carmen ad Rotbertum regem Francorum // PL. – Vol. 141.
- [*Aðalsteinsson J. H.* Blót í norrænum sið: Rýnt í forn trúarbrögð með tjóðfræðilegri aðferð. – Reykjavík, 1997.]
- [*Aðalsteinsson J. H.* A Piece of Horse Liver. Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources. – Reykjavík, 1998.]
- Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* / Ed. B. Schmeidler. – MGH, SS rer. Germ, in us. schol. – Hannover-Leipzig, 1917.
- Ahyan S.* Les débuts de l'histoire d' Arménie et les trois fonctions indo-européennes // RHR. – Vol. CXCIX. – 1982. – P. 251–272.
- Aigner P.* Rozprawa o świątyniach u Starożytnych i Słowiańskich. – Warszawa, 1808.
- Anonima* tzw. Galla Kronika, czyli dzieje książąt i władców polskich / Wyd. K. Maleczyński. – MPH, s. n. – T. 2. – Kraków, 1952.
- Antiquitates Indogermanicae: Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker* / Hrsg. von Mayrhofer M. et. al. – Innsbruck, 1974.
- Antoniewicz W.* O religii dawnych Słowian // Swiatowit. – 1948/1949. – T. 20. – S. 327–343.
- Antoniewicz W.* Religia dawnych Słowian // Religie świata. – Warszawa, 1957. – S. 319–402.
- Antoniewicz W.* Posagi // SSS. – T. 4. – S. 240–246.
- [Archeologia o początkach Słowian / Red. P. Kaczanowski, M. Parczewski. – Kraków, 2005.]
- Arnaudov M. P.* Die bulgarischen Festbrauche. – Leipzig, 1917.
- Bagagiolo M.* Credenze religiose degli Slavi precristiani. – S. I., 1968.
- Bailey G. M.* Trifunctional Elements in the Mythology of the Hindu Trimurti // Numen. – 1979. – Vol. 26. – P. 152–163.



- [*Banaszkiewicz J.* Jedność porządku przestrzennego, społecznego i tradycji początków ludu. Uwagi o urządzeniu wspólnoty plemiennopanstwowej u Słowian // *Przegląd Historyczny.* – 1986. – T. 77. – S. 445–466.]
- [*Banaszkiewicz J.* Kolorowe włócznie Wizygotów Euryka // *Kwartalnik Historyczny.* – 1987. – T. 94. – Nr. 2. – S. 3–16.]
- [*Banaszkiewicz J.* Włócznia i chorągiew. O rycie otwarcia bitwy w związku z cudem kampanii nakielskiej Bolesława Krzywoustego (Kadłubek III. 14) // *Kwartalnik Historyczny.* – 1987. – T. 94. – Nr. 4. – S. 2–24.]
- Banaszkiewicz J.* Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi. – Warszawa, 1986.
- [*Banaszkiewicz J.* Pons mercati, gradus lignei, stepan i inne. Uwagi o znaku władzy i prawa słowiańskich miejsc wiecowych // *Annales Universitatis Mariae Curiae-Skłodowska. Sectio F.* – 1990. – T. 45. – S. 79–89.]
- [*Banaszkiewicz J.* Otto z Bambergu i pontifex idolorum. O urządzeniu i obyczaju miejsca wiecowego pogańskiego Szczęcina // *Biedni i bogaci.* – Warszawa, 1992. – S. 275–284.]
- [*Banaszkiewicz J.* Les lieux du pouvoir dans le haut Moyen Age // *Les lieux du pouvoir dans le Moyen Age et à l'époque moderne / Ed. par M. Tymowski.* – Varsovie, 1994.]
- [*Banaszkiewicz J.* Złota ręka komesa Żeliszława // *Imagines potestatis. Rytuály, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV wiek / Red. J. Banaszkiewicz.* – Warszawa, 1994. – S. 228–248.]
- [*Banaszkiewicz J.* Pan Rugii-Rugiewit i jego towarzysze z Gardźca: Porenwit i Porenut. Saxo Gramatyk, Gęsta Danorum, XIV, 39. 38–41 // *Słowiańszczyzna w Europie / Wyd. Z. Kurnatowska.* – Wrocław, 1996. – T. 1.]
- [*Banaszkiewicz J.* "Podanie bohaterskie" o Mieszku I, zanotowane w Kronice Galla Anonima // *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów.* – Poznań, 1997. – S. 34–45.]
- [*Banaszkiewicz J.* Wątek "ujarzmienia kobiet" jako składnik tradycji o rodzinach społeczności cywilizowanej. Przekazy "słowiańskie" wcześniejszego średniowiecza // *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym / Red. R. Michałowski.* – Warszawa, 1997. – S. 27–44.]
- [*Banaszkiewicz J.* Origo et religio – wersja słowiańska (O sposobach budowania tożsamości wspólnotowej w społecznościach wcześniejszego średniowiecza – "wzorcotworcze pamiątki" i opowieści o nich) // *Res Historica.* – T. 3 / Wyd. P. Dymel. – Lublin, 1998. – S. 37–62.]
- [*Banaszkiewicz J.* Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka. – Wrocław, 1998.]



- [*Banaszkiewicz J.* Źródło Głomacz i jego rajska okolica // *Viae historicae.* – Wrocław, 2001. – S. 407–414.]
- [*Banaszkiewicz J.* Czym była i jak została zniszczona chorągiew Świętowita (Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, XIV, 39, 14–28) // *Heraldyka i okolice.* – Warszawa, 2002. – S. 58–70.]
- [*Baruch A.* Boże stopki. Archeologia i folklor kamieni z wyżłobionymi śladami stop. – Warszawa, 1907.]
- Batany J.* Des 'trois fonctions' aux 'trois états'? // *Annales ESC.* – Vol. 18. – 1963. – P. 933–938.
- Bayet J.* Le rite du fécial et la cornouiller magique // *Mélanges d'Ecole Française de Rome.* – 1935. – Vol. 52. – P. 29–76.
- [*Bednarczuk L.* W co wierzyli Prastłowianie? W świetle badań prof. Leszka Moszyńskiego nad przedchrześcijańską religią Słowian // *Kieleckie Studia Filologiczne.* – 1996. – T. 10. – S. 25–32.]
- Belényesy M.* Le serment sur la terre au Moyen Age et ses tradition postérieures Hongre // *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae.* – Vol. 4. – 1955.
- Benveniste É.* Les relations lexicales slavo-iraniennes // *To Honor Roman Jakobson...* – Vol. 1. – P. 197–202.
- Benveniste É.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. – Vol. 1: Économie, parenté, société; Vol. 2: Pouvoir, droit, religion. – Paris, 1969.
- Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego. – Lwów, 1927.
- Biegeleisen H.* Wesele. – Lwów, 1928.
- Biegeleisen H.* U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą. – Lwów, 1929.
- Biegeleisen H.* Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego. – Warszawa, 1930.
- Bielski M.* Kronika polska, nowo przez Joachima Bielskiego syna iego wydana, Kraków 1597. – Sanok, 1856.
- Birnbaum H.* The Original Homeland of the Slavs and the Problem of Early Slavic Linguistic Contacts // *JIES.* – 1973. – Vol. 1. – P. 407–421.
- Birnbaum H.* Common Slavic. Progress and Problems in its Reconstruction. – Columbus, OH, 1975.
- Blankoff J.* À propos du 'dvoererie' et des amulettes 'zmeeviki' // *Communications présentées par les slavissants de Belgique au VIIe Congrès international de slavistique.* – Bruxelles, 1973. – P. 67–84.
- Blankoff J.* Survivances du paganisme en vieille Russie // *Problèmes d'histoire du christianisme.* – 1979. – Vol. 8. – P. 29–44.
- Bogatyrev P.* Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique. – Paris, 1929.
- Bogusławski W.* Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do poł. XIII w. – T. II. – Poznań, 1889 [репринт: Poznań, 2005].
- [*Boroń P.* Słowiańskie wiece plemienne. – Katowice, 1999.]
- Bosch-Gimpera P.* The Migration Route of the Indo-Aryans // *JIES.* – 1973. – Vol. 1. – P. 513–517.



- Botsanowski K.* Pisanki jako obiekt kultu bałwochwalczego // Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne. – 1903–1908. – T. 5–6. – S. 55–57.
- [*Bracha K.* Latawiec. Z katalogu imion rodzimych duchów i demonów w źródłach średniowiecznych // Ludzie, Kościół, wierzenia / Red. W. Iwańczak, S. K. Kuczyński. – Warszawa, 2001. – S. 313–334.]
- Briquel D.* Jupiter, Saturne et le Capitole. Essai de comparaison indo-européenne // RHR. – Vol. CXCVIII. – 1981. – P. 131–162.
- Brought J.* The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: An Experiment in Methods // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. – 1955. – Vol. 22. – No. 5. – P. 69–85.
- Brown N.* Prelude to the Indra-Vrtra Battle (Rig-Veda 10,124) // JIES. – 1974. – Vol. 2. – P. 57–61.
- Brückner A.* Z rękopisów petersburskich. – Cz. 1: Kazania husyty polskiego // Prace Filologiczne. – 1893. – T. 4. – S. 561–586.
- Brückner A.* Kazania średniowieczne. – Cz. I–II // Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny. – T. 24. – Kraków, 1895. – S. 38–97, 317–390.
- Brückner A.* Mythologische Studien // ASP. – 1892. – Bd. 74. – S. 161–191.
- Brückner A.* Wierzenia religijne i stosunki rodzinne // *Brückner A., Niederle L., Kadlec K.* Początki kultury słowiańskiej // Encyklopedia Polskiej Akademii Umiejętności. – T. IV. – Cz. 2. – Kraków, 1912. – S. 149–187.
- Brückner A.* Mitologia słowiańska. – Kraków, 1918 [перевидання: Warszawa, 1980].
- Brückner A.* Mitologia slava / Trans. G. Dicksteinowna. – Bologna, 1923.
- Brückner A.* Mitologia polska. Studium porównawcze. – Warszawa, 1924 [перевидання: Warszawa, 1980].
- Brückner A.* Mythologische Thesen // ASP. – 1925. – Bd. 40. – S. 1–21 [польський переклад: Tezy mitologiczne / Tłum. S. Urbańczyk // *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska. – Warszawa, 1980. – S. 327–350].
- Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. – Kraków 1926–1927 [перевидання: Warszawa, 1970].
- Brückner A.* Fantazje mitologiczne // Slavia. – 1929–1930. – R. 8. – S. 340–351.
- Brückner A.* Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne. – Olsztyn, 1979 [перше видання: Warszawa, 1904].
- Buck C. D.* A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas. – Chicago, 1949.
- Bulat P.* Pogled u slovensku botaničku mitologiju (Etnološka Biblioteka, 18). – Zagreb, 1932.
- [*Bylina S.* Człowiek i zaświaty. – Warszawa, 1992.]
- Bylina S.* Chrystianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza. – Warszawa, 2002.



- Bystroń J. S.* Zwyczaje żniwiarskie w Polsce. – Kraków, 1916.
- Bystroń J. S.* Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka. – Kraków, 1916.
- Bystroń J. S.* Les rites agraires chez les peuples slaves et l'origine du culte agraire // Actes du Congrès Internationale d'histoire des religions. – Vol. 2. – Paris, 1925. – P. 199–207.
- Cabalska M.* Ze studiów nad religią pogańskich Słowian // Materiały Archeologiczne. – 1973. – T. 14. – S. 103–131.
- Caillois R.* Les spectres de midi dans la demonologie slave. Pars 1: Les faits // RES. – 1936. – Vol. 16. – P. 18–37; Pars 2. Interpretation des faits // RES. – 1937. – Vol. 17. – P. 81–92.
- Carozzi C.* Les fondaments de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon. – Annales ESC. – 1978. – Vol. 33. – P. 683–702.
- Cehak-Hotubowiczowa H.* Kamienne kręgi kultowe na Raduni i Ślęży // Archeologia Polski. – 1959. – T. 3. – Zesz. 1. – S. 51–97.
- Cehak-Hotubowiczowa H.* Odkrycia związane z kultem pogańskim na Śląsku we wczesnym średniowieczu // I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej. – Wrocław, 1970. – T. 5. – S. 393–409.
- [*Cetwiński M., Derwich M.* Herby, legendy, dawne mity. – Wrocław, 1987.]
- Charpentier J.* Slavische Etymologien // ASP. – 1920. – Bd. 37. – S. 46–54.
- Christensen A.* Essai sur la demonologie iranienne. – København, 1941.
- Chronicon Montis Sereni* // MGH SS. – Bd. 23. – Hannoverae, 1874.
- [*Chudziak W.* Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim // Mons Sancti Laurentii. – T. 1. – Toruń, 2003.]
- Ciszewski S.* Ognisko. Studium etnologiczne. – Kraków, 1903.
- Clemen C.* Fontes historiae religionum primitivarum praeindogermanicarum, indogermanicarum minus notarum. – Bonn, 1936.
- Constantine Porphyrogenitus.* De administrando imperio / Ed. G. Moravcsik. – Vol. 1. – Budapest, 1949; Vol. 2. – London, 1962.
- Cosmae Pragensis Chronica Boemorum* / Hrsg. v. H. Bertholz // MGH SS n. s. – Bd. 2. – Berlin, 1923.
- Cremene A.* La mythologie du vampire en Roumanie. – Monaco, 1981.
- Cultus et cognitio.* Studia z dziejów średniowiecznej kultury. – Warszawa, 1976.
- Czarnowski S.* Dzieła. – T. 3: Studia z dziejów kultury celtyckiej. Studia z dziejów religii. – T. 4: Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk, bohater narodowy Irlandii. – Warszawa, 1956.
- Czekanowska A.* The Importance of Eastern Religions' Calendars for the Rhythm of Annual Folk Songs in Slavic Countries // Baessler-Archiv: Beiträge zur Völkerkunde. – Bd. 23(1). – 1975. – S. 239–255.
- Czekanowski J.* Wstęp do historii Słowian. Perspektywy antropologiczne, etnograficzne, archeologiczne i językowe. – Poznań, 1957.
- Dardess J. D.* Indo-European Trifunctionalism and the Gods of Chou China. – 1976 [машинопис].



- [*Daugudis V.* Die Eisenzeitliche Kultstätten in Litauen // *Archaeologia Baltica* / Ed. V. Kazakevicius, R. Sidrys. – Vilnius, 1995. – P. 121–146.]
- Dąbrowska G.* Tańce // *SSS*. – T. 6. – S. 18–20.
- [*Derwich M.* Wiarygodność przekazów pisemnych na temat kultu pogańskiego na Łyścu. Archeolog i źródła pisane // *Słowiańszczyzna w Europie* / Wyd. Z. Kurnatowska. – Wrocław, 1996. – T. 1. – S. 97–104.]
- Dickenmann E.* Serbokroatisch Dabog // *ZSPhil.* – 1950. – Bd. 20. – S. 323–346.
- Diels P.* Prové // *ASP*. – 1926. – Bd. 40. – S. 156.
- Diels P.* Die slawischen Völker. – Wiesbaden, 1963.
- Dionysii Fabricii praepositi pontificii Felinensis Livonicae historiae compendiosa series* // *Scriptores rerum livonicarum*. Sammlung der wichtigstein Chroniken und Geschichtsdenkmale von Liv-, Ehsth- und Kurland. – Riga–Leipzig, 1848. – Bd. 2.
- I Dioscuri.* Il senso del culto dei Dioscuri in Italia. – Taranto, 1982.
- Dittrich Z. N.* Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. – 1961. – Bd. 9. – S. 481–510.
- [*Długosz J.*] *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*. – Lib. I–II. – Varsoviae, 1964.
- [*Długosz J.*]: *Joannis Dlugossii Insignia seu Clenodia* ?/ *Joannis Dlugossii senioris canonici cracoviensis Opera* / Ed. I. Polkowski, P. Żegota. – T. 1. – Cracovia, 1887. – S. 559–573.
- Dołęga-Chodakowski Z.* [Czarnecki A.] *O Słowiańszczyźnie przedchrześcijańskiej*. – Krzemieniec, 1818 [репринт: Warszawa, 1967].
- [*Domański G.* Ślęza w pradziejach i średniowieczu. – Wrocław, 2002.]
- Dowiat J.* Pogański obraz świata a przyczyny chrystianizacji Słowian // *Wiekii średnie. Medium Aevum*. Prace ofiarowane. T. Manteufflowi w 60. rocznicę urodzin. – Warszawa, 1962. – S. 79–86.
- Dubuisson D.* L'Irlande et la théorie médiévale des 'trois ordres' // *RHR*. – Vol. CLXXXVIII. – 1975. – No. 1. – P. 35–69.
- Dubuisson D.* L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande // *RHR*. – Vol. CXCIII. – 1978. – No. 2. – P. 153–164.
- Dubuisson D.* Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions // *Annales ESC*. – Vol. 33. – 1978. – No. 1. – P. 21–34.
- Dubuisson D.* Mythe, pensée et idéologie // *Journal des savants*. – 1980. – No. 4. – P. 281–299.
- Duby G.* *The Three Orders. Feudal Society Imagined*. – Chicago, 1980.
- [*Duczko W.* *Viking Rus*. – Leiden–Boston, 2004.]
- Dudley G.* *Religion on Trial – Mircea Eliade and his Critics*. – Philadelphia, 1977.
- Dumézil G.* *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. – Paris, 1940 (=Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses. Vol. 56).
- Dumézil G.* *Les dieux des Indo-Européens*. – Paris, 1952.
- Dumézil G.* *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*. – Bruxelles, 1958 (=Latomus. Vol. 31).



- Dumézil G. Les Dieux des Germains: Essai sur la formation de la religion scandinave.* – Paris, 1959 (=Mythes et religions. Vol. 38) [польський переклад: Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej / Tłum. A. Gronowska. – Warszawa, 2006].
- Dumézil G. Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens.* – Paris, 1969.
- Dumézil G. Mythe et epopée.* Vol. 1–3. – Paris, 1968–1973.
- Dumézil G. Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus (I, V–VIII)) et autres essais.* – Paris, 1970.
- Dumézil G. La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques.* Ed. 2. – Paris, 1974.
- Dumézil G. Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de dix questions romaines.* – Paris, 1975.
- Dumézil G. Les dieux souverains des Indo-Européens.* – Paris, 1977.
- Dumézil G. Mariages indo-européens, suivi de Quinze questions romaines.* – Paris, 1979.
- Dumézil G. Apollon sonore et autres essais: Vingt-cinq esquisses de mythologie (1–26).* – Paris, 1982.
- Dumézil G. Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej / Tłum. A. Gronowska.* – Warszawa, 2006.
- Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* – Paris, 1912–1925 [український переклад: Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії. – К.: Юніверс, 2002].
- [*Duwel K. Das Opferfest von Hladir.* – Wien, 1985.]
- Dvornik F. The Slavs in European History and Civilization.* – New Brunswick, 1962.
- Dvornik F. Gli slavi: storia e civiltà dalle origini al secolo XIII / Ed. M. S. Durica.* – Padova, 1974.
- Dziewulski W. Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej.* – Wrocław–Warszawa, 1964.
- Ebonis Vitas. Ottonis episcopi Babenbergensis / Ed. J. Wikarjak // MPH, s. n. – T. 7. – Cz. 2. – Warszawa, 1969.*
- Eliade M. The Myth of the Eternal Return. Cosmos and History.* – New York, 1959.
- [*Eliade M. O symbolice środka // Znak.* – 1961. – Zesz. 88. – S. 1380–1403.]
- Eliade M. Traité d'histoire des religions.* – Paris, 1964.
- [*Eliade M. Sacrum, mit, historia.* – Warszawa, 1970.]
- Eliade M. De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale.* – Paris, 1970.
- Eliade M. Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy.* – Princeton, 1972.
- Eliade M. Histoire des croyances et des idées religieuses.* Vol. 1–2. – Paris, 1976–1978.





- Eliade M.* History of Religions and Popular Culture // History of Religions. – 1980. – Vol. 20. – No. 1–2. – P. 1–26.
- Ellis L.* Reinterpretations of the West Slavic Cult Site in Arkona // JIES. – 1978. – Vol. 6. – P. 1–16.
- Engel E.* Der Beitrag der Mediävistik zur Klärung der Rethra-Probleme // SAnt. – 1969. – Bd. 16. – S. 95–104.
- Epistola Brunonis ad Henricum Regem* / Ed. J. Karwasińska // MPH, s. n. – T. 4. – Cz. 3. – Warszawa, 1973. – S. 85–106.
- Espéronnier M.* L'évolution culturelle des Slaves du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s. suivant les textes arabes médiévaux. Croyances et rites // Cahiers de civilisation médiévale. – 1984. – Vol. 27. – S. 319–327.
- Evans D.* Dodona, Dodola and Daedala // Myth in Indo-European Antiquity... – P. 99–130.
- Evans D.* Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern // HR. – 1979. – Vol. 19. – No. 2. – P. 153–166.
- Feldman B., Richardson R. D.* The Rise of Modern Mythology 1680–1860. – Bloomington, 1972.
- Filipovic M.* Zur Gottheit Mokoš hei den Südslaven // Die Welt der Slawen. – 1961. – Bd. 6. – No. 4. – S. 393–400.
- Filipowiak W.* Der Götzentempel von Wolin: Kult und Magie // Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte. Bd. 2. – Berlin, 1982. – S. 109–123.
- Filipowiak W.* Słowiańskie miejsca kultowe z Trzebiatowa, pow. Gryfice // Materiały Zachodniopomorskie. – 1957. – T. 3. – S. 75–97.
- Filipowiak W.* Słowiańskie miejsca kultowe Pomorza Zachodniego w świetle badań archeologiczno-toponomastycznych // Przegląd Zachodniopomorski. – 1967. – R. 11. – Nr. 5. – S. 5–16.
- [*Filipowiak W.* Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry // Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich. – Gdańsk, 1993. – S. 19–46.]
- [*Filipowiak W.* Wolińska kącina // Z otchłani wieków. – 1979. – T. 45. – S. 109–121.]
- Fischer A.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. – Lwów, 1921.
- Fischer A.* Diabeł w wierzeniach ludu polskiego // Studia staropolskie. Księga A. Brücknera. – Kraków, 1928. – S. 198–209.
- Fischer A.* Uzupełnienie dyskusji nad posągiem tzw. 'Światowida' // Slavia. – 1928/1929. – Sešit 7.
- Fraenkel E.* Slavisch gospodъ, lit. viešpats, preuss. waispattin und Zubehör // ZSPhil. – 1950. – Bd. 20. – S. 51–89.
- Franz L.* Falsche Slawengötter. Eine ikonographische Studie. – Leipzig, 1941.
- Frazer J. G.* The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. – Vol. 1–7. – 1922/1923.
- Frazer J. G.* Mythes sur l'origine du feu. – Paris, 1969.
- Friedrich P.* Proto-Indoeuropean Trees. The Arboreal System of a Prehistoric People. – Chicago, 1970.



- Gasparini E.* La danza circolare degli Slavi (Kolo) // *Ricerche Slavistiche.* – 1954. – Vol. 3. – P. 72–89.
- Gasparini E.* Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi. – Venezia, 1959.
- Gasparini E.* Studies in old Slavic Religion: “Uhrus” // *HR.* – 1962/1963. – Vol. 2. – No. 1. – P. 112–139.
- Gasparini E.* Sul paganesimo degli antichi Slavi // *Annali dell’Istituto univ. Orientale.* – 1965. – Vol. 8. – P. 135–167.
- Gasparini E.* Il matriarcato slavo. *Antropologia culturale dei protoslavi.* – Firenze, 1973.
- Gąssowski J., Gąssowska E.* Łysa Góra we wczesnym średniowieczu. – Wrocław, 1970.
- Gąssowski J.* Religia pogańskich Słowian i jej przeżytki we wczesnym chrześcijaństwie // *Archeologia Polski.* – 1971. – T. 16. – S. 557–574.
- Gąssowski J.* Z dziejów polskiej archeologii. – Warszawa, 1970.
- [*Gehl W.* Das Problem des germanischen Tempels // *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur.* – 1941. – Bd. 78. – S. 37–48.]
- Geremek B.* Słowiańskie nazwy miesięcy: między folklorem a historią // *Cultus et cognitio...* – S. 151–160.
- Gershevitch J.* The Avestan Hymn to Mithra. – Cambridge, 1959.
- Gieysztor A.* Les paliers de la pénétration du christianisme en Pologne au X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> s. // *Studi in onore di A. Fanfani.* – Milano, 1962. – Vol. 1.
- Gieysztor A.* Mythologie slave // *Mythologies des peuples lointains ou barbares.* – Paris, 1963. – P. 82–147.
- Gieysztor A.* Kultura artystyczna przed powstaniem państwa polskiego i jej rozwój w ośrodkach wczesnomiejskich // *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XII w. / Red. M. Walicki.* – Warszawa, 1971. – S. 23–56.
- Gieysztor A.* The Slavic Pantheon and New Comparative Mythology // *Questiones Medii Aevi.* Vol. 1. – 1976. – P. 7–35.
- Gieysztor A.* Mitologia Słowian. – Warszawa, 1982.
- [*Gieysztor A.* Bemerkungen zur Apostasie in Zentral- und Osteuropa im 10. und 11. Jahrhundert // *Zeitschrift für Archäologie.* – 1984. – Bd. 18. – No. 1. – S. 3–7.]
- [*Gieysztor A.* Opfer und Kult in der slawischen Überlieferung // *Fruhmittelalterliche Studien.* – 1984. – Bd. 18. – S. 249–265.]
- Gilowski P.* Wykład katechizmu kościoła krześcijańskiego. – Kraków, 1579.
- Gimbutas M.* Ancient Slavic Religion: A Synopsis // *To Honor Roman Jakobson...* – Vol. 1. – P. 738–758.
- Gimbutas M.* Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture During the Fifth, Fourth, and Third Millennium B. C. // *Indo-European and Indo-Europeans / Ed. by G. Cardona et al.* – Philadelphia, 1970.
- Gimbutas M.* The Slavs. – New York, 1971.



- Gimbutas M.* Old Europe c. 7000–3500 B. C.: the Earliest European Civilization Before the Infiltration of the Indo-European Peoples // JIES. – 1973. – Vol. 1. – P. 1–20.
- Gimbutas M.* Perkūnas/Perun – the Thunder God of the Balts and Slavs // JIES. – 1973. – Vol. 1. – P. 466–477.
- Gimbutas M.* The Gods and Goddesses of Old Europe 7000 to 3500 B. C.: Myths, Legends and Cult Images. – Berkeley, 1974.
- Gimbutas M.* The Lithuanian God Velnias\* // Myth in Indo-European Antiquity... – P. 87–92.
- Gimbutas M.* The First Wave of Eurasian Steppe Pastoralists into Copper Age Europe // JIES. – 1977. – Vol. 5. – P. 277–339.
- Gimbutas M.* The Kurgan Wave #2 (c. 3400–3200 B. C.) into Europe and the Following Transformation of Cultes // JIES. – 1980. – Vol. 8. – P. 273–315.
- Gimbutas M.* Old Europe in the Fifth Millennium B. C.: The European Situation on the Arrival of Indo-Europeans // JIES. – 1982. – Vol. 10. – P. 1–60.
- [*Ginzburg C.* Mythologie germanique et nazisme // Mythes, emblemes, traces. Morphologie et histoire. – Paris, 1989. – P. 180–208.]
- Gładyszowa M.* Wiedza ludowa o gwiazdach. – Wrocław, 1960.
- Godłowski K.* Zagadnienie ciągłości kulturowej i kontynuacji osadniczej na ziemiach polskich w młodszym okresie przedrzymskim, okresie wpływów rzymskich i wędrówek ludów // Archeologia Polski. – 1976. – T. 21. – Z. 2. – S. 378–401.
- [*Godłowski K.* Pierwotne siedziby Słowian. Wybór pism / Red. M. Parczewski. – Kraków, 2000.]
- Gołąb Z.* The Initial \*χ- in the Common Slavic: A Contribution to Prehistorical Slavic-Iranian Contacts // American Contributions to the VII International Congress of Slavists. Vol. 1: Linguistics and Poetics. – The Hague–Paris, 1973. – P. 129–156.
- Gołąb Z.* Linguistic Traces of Primitive Religion Dualism in Slavic // For Wiktor Weintraub. Essays in Polish Literature, Language, and History. – The Hague–Paris, 1975. – P. 151–159.
- Gołąb Z.* Veneti/Venedi – the Oldest Name of the Slavs // JIES. – 1975. – Vol. 3. – P. 321–335.
- [*Gołąb Z.* O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych. – Kraków, 2004.]
- [*Gołębniak A.* Wczesnośredniowieczny Płock. – Warszawa, 2002.]
- Gonda J.* Die Religionen Indiens. – Bd. 1: Veda und alteren Hinduismus. – Stuttgart, 1960.
- [*Grafenauer B.* Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih slovencev. – Ljubljana, 1952.]
- Грекие и іацінские źródла до најстарших дзейіў Слoвian. – Зеш. I: (до VIII в.) . – Poznań–Kraków, 1952.
- Grekov B. D.* Die russische Kultur der kiewer Periode. – Moskau, 1947.
- Greppin J.* χvarənah // JIES. – 1973. – Vol. 1. – P. 232–242.



- Grisward J. H.* Archéologie de l'épopée médiévale: Structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le "Cycle des Narbonnais". – Paris, 1981.
- Gubernatis A. de.* Zoological Mythology: or the Legends of Animals. – London, 1872.
- Güntert H.* Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde. – Halle, 1923.
- Guriewicz A.* Tripartitio Christiana – tripartitio scandinavica (W sprawie interpretacji Pieśni o Rigu) // Kwartalnik Historyczny. – 1973. – T. 80. – S. 547–567.
- Haase F.* Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven. – Breslau, 1939. [Haavio M. Mitologia fińska. – Warszawa, 1979.]
- Handelsman M.* Historyka. Zasada metodologii i teorii poznania historycznego. – Warszawa, 1928.
- Hanika J.* Nomen idoli vocabatur Zelu ein vergleichender zur altschechischen Volkskunde // Beiträge zur Slavenkunde. Festschrift für Paul Diels. – München, 1953. – S. 213–227.
- Harris J. R.* The Cult of the Heavenly Twins. – Cambridge, 1906.
- Hasenfratz H. P.* Zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften // Saeculum. – 1983. – Bd. 34. – S. 126–137.
- Haugen E.* The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil // To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday. – The Hague, 1967. – Vol. 2. – P. 855–868.
- Heinrici de Antwerpe* Tractatus de captione urbis Brandenburg / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS. – Vol. 25. – Hannoverae, 1880. – S. 482–484.
- Helmolda* Kronika Słowian / Tłum. J. Matuszewski. – Warszawa, 1974.
- Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Sclavorum.* Ed. B. Schmeidler (=Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi. Bd. 32). – Hannoverae, 1937.
- Hensel W.* Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys historii kultury materialnej. – Warszawa, 1965.
- Hensel W.* Wyobrażenie tańca "koło" na ceramice wczesnośredniowiecznej // Cultus et cognitio... – S. 193–194.
- Hensel W.* Jak wyglądał posąg arkońskiego Svantevita? // Slavia Antiqua. – 1988. – T. 29. – S. 119–125.
- Herbordi* Dialogus de Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis / Wyd. J. Wikarjak. – MPH. s. n. – T. 7. – Cz. 3. – Warszawa, 1974.
- Herrmann J.* Feldberg, Rethra und das Problem der wilzischen Höhenburgen // SAnt. – 1969. – R. 16. – S. 33–69.
- Herrmann J.* Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse vom. 6. bis 12. Jahrhundert. Ein Handbuch. – Berlin, 1970.



- Herrmann J.* Einige Bemerkungen zu Tempelstätten und Kultbildern im nordwestslawischen Gebiet // *Archeologia Polaki.* – 1971. – R. 16. – S. 525–540.
- Herrmann J.* Zu den kulturgeschichtlichen Wurzeln und zur historischen Rolle der nordwestslawischer Tempel des frühen Mittelalters // *Slovenská archeologia.* – 1978. – R. 26. – Sešit 1. – S. 19–28.
- Herrmann J.* Altfriesack // *Enzyklopädie zur Frühgeschichte Europas.* Arbeitmaterial. – Berlin, 1980. – S. 24.
- Herrmann J.* Edifices et objets sculptés à destination culturelle chez les tribus slaves du Nord-Ouest entre le VII<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> s. // *Slavica Gandensia.* – 1980/1981. – Vol. 7/8. – P. 41–68.
- [*Herrmann J.* Ein Versuch zu Arkona. Tempel und Tempelrekonstruktionen nach schriftlicher Überlieferung und nach Ausgrabungsbefunden im nordwestslawischen Gebiet // *Ausgrabungen und Funde.* – 1993. – Bd. 38. – S. 136–144.]
- [*Herrmann J.* Ralswiek. Seehandelsplatz, Hafen und Kultstätte. Arbeitsstand 1983 // *Ausgrabungen und Funde.* – 1984. – Bd. 29. – S. 128–135.]
- [*Herrmann J.* Ralswiek auf Rugen. Die slawisch-wikingische Siedlung und deren Hinterland, cz. 1: Die Hauptsiedlung; cz. 2: Kidtplatz, Boot 4; Hof, Propstei, Muhlenberg, Schlossberg und Rugard. – Lübstorf 1997–1998 (Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburgs–Vorpommern. – Bd. 32–33).]
- [*Herrmann J., Heussner K.-U.* Dendrochronologie, Archaeologie und Frühgeschichte von 6. bis 12. Jh. in den Gebieten zwischen Saale, Elbe und Oder // *Ausgrabungen und Funde.* – 1991. – Bd. 36. – No. 6. – S. 270–275.]
- Herrmann J., Lange E.* Die Pferde von Arkona. Zur Frage der Pferdehaltung und Pferdezucht bei den slawischen Stämmen zwischen Elbe und Oder // *Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte.* – 1982. – Bd. 2. – S. 125–133.
- [*Herschend F.* Halle // *RGA.* – Vol. 13. – Berlin–New York, 1999. – P. 414–425.]
- Hertel J.* Die arische Feuerlehre. – Bd. 1. – Leipzig, 1925.
- Hilczewówna Z.* (współaut.). Ptuj // *SSS.* – T. 4. – S. 418.
- Hirt H.* Die Indogermanen, ihre Verbreitung, ihre Urheimat und ihre Kultur. – Bd. I–II. – Strassburg, 1905–1907.
- [*Holmberg U.* (Haarva). *Der Baum des Lebens.* – Helsinki, 1922.]
- Homiliarium quod dicitur de Opatoviz / Ed. F. Hecht // Beiträge zur Geschichte Böhmens.* – T. 1. – Cz. 1. – Pragae, 1863.
- Hoogewerff G. J.* Vultus trifrons. Emblema diabolico. Immagine improba della Santissima Trinita (saggio iconologico) // *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia.* – Ser. III. – Vol. XIX. – 1942/1943. – No. 1.
- Hopkins G. S.* Indo-European \*deivos and related words. – Philadelphia, 1932.
- Hoppe S.* Słownik języka łowieckiego. – Warszawa, 1967.



- Hubert H., Mauss M.* Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // *Mélanges d'histoire religieuse.* – Paris, 1909. – P. 1–130.
- Hüsing G.* Die iranische Überlieferung und das arische System. – Leipzig, 1909.
- Ibn Fadlān.* Kitab, Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny. – T. 3 / Wyd. A. Kmiotowicz, F. Kmiotowicz, T. Lewicki. – Wrocław–Warszawa–Kraków, 1985.
- Indo-European and Indo-Europeans /* Ed. by G. Cardona, H. M. Hoenigswald, A. Senn. – Philadelphia, 1970.
- Ivanov V., Toporov V.* Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schema // *Echanges et communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire /* Ed. J. Pouillon, P. Maranda. – The Hague, 1970. – P. 1180–1206.
- Ivanov V., Toporov V.* A Comparative Study of the Group of Baltic Mythological Terms from the Root '\*vel-' // *Baltistica.* – 1973. – Vol. 9. – No. 1. – P. 15–28.
- Jagić V.* Mythologische Skizzen, 1: Svarog und Svarozic // *ASP.* – 1880. – Bd. 4. – S. 412–417; 2: Dazbog, Dažbog-Dabog, *ASP.* – 1881. – Bd. 5. – S. 1–14.
- Jagić V.* Einige Bemerkungen zum 23<sup>a</sup> Kapitel des Pavlovschen Nomonkans betreffs der Ausdrücke Ρουσαλία – Ρουσαλκы // *ASP.* – 1909. – Bd. 30. – S. 626–629.
- Jagić V.* Zur slavischen Mythologie // *ASP.* – Bd. 37. – 1920. – S. 492–511.
- Jakobson R.* Slavic Mythology // *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend /* Ed. by M. Leach. – Vol. II. – New York, 1950. – P. 1025–1028.
- Jakobson R.* Selected Writings. – Vol. IV: Slavic Epic Studies. – The Hague–Paris, 1966.
- Jakobson R.* The Slavic God Veles and His Indo-European Cognates // *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani /* Ed. G. Bolognesi. – Torino, 1969. – P. 579–599.
- Jakobson R., Szeftel M.* The Vseslav Epos // *Jakobson R. Selected Writings.* – Vol. IV. – P. 301–368.
- Jana Długosza* Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego / Wyd. J. Dąbrowski. – T. 1. – Warszawa, 1961.
- Jankuhn H.* Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze im Mittel- und Nordeuropa // *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl.* – Bd. III. – No. 74. – Göttingen, 1970.
- Janusz R.* Zabytki przedhistoryczne Galicyi wschodniej. – Lwów, 1918.
- Jaskiewicz W. C.* A Study in Lithuanian Mythology: Juan Lasicki's Samogitian Gods // *Studi Baltici.* – 1952. – Vol. 9. – P. 65–106.
- Jażdżewski K.* Z problematyki początków Słowiańszczyzny i Polski. – T. 1. – Łódź, 1968.
- Jażdżewski K.* Pradzieje Europy Środkowej. – Wrocław, 1981.



- Johansons A.* Den Wassengeist bei Balten und Slawen // Acta Baltico-Slavica. – 1965. – Bd. 2. – S. 27–52.
- [*Jørgensen L.* Kongsgård-Kultsted-Marked. Overvejelse omkring Tissøkompleksets struktur og funktion // Plats och praxis. Studier av nordiskforkristen ritual / K. Jennbert et alii. – Lund, 2002. – S. 215–248.]
- Jung C. G., Kerényi K.* Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind. Das göttliche Mädchen. – Amsterdam–Leipzig, 1941 [перинт: Hildesheim, 1980].
- Junkova J.* Nemoc a smrt u starých Slovanů // Vznik a počátky Slovanů. – 1956. – T. 1. – S. 180–196.
- [*Kahl H.-D.* Der Stadt der Karantanen. Fakten, Thesen und Fragen zu einer frühen slawischen Machtbildung im Ostalpenraum (7.–9. Jh.). – Ljubljana, 2002. – S. 155–162.]
- [*Kahl H.-D.* Das erloschene Slawentum des Obermeingebietes und sein vorchristlicher Opferbrauch (trebo) im Spiegel eines mutmasslich würzburgischen Synodalbeschlusses aus dem 10. Jahrhundert // Studia Mythologica Slavica. – 2004. – Vol. 7. – S. 11–42.]
- Kajsarov A. S.* Versuch einer slavischen Mythologie in alphabetischer Ordnung. – Göttingen, 1804.
- [*Kalevala / Thum. J.* Ozga-Michalski. – Warszawa, 1980.]
- Kapeliś H.* Dzieje folklorystyki polskiej. – Wrocław, 1971.
- [*Keiling H.* Ein Jungslawisches Siedlungsplatz mit Flussübergang und Kultbau bei Parchim in Bezirk Schwerin // Bodendenkmalpflege in Mecklenburg: Jahrbücher. – 1980. – S. 121–138.]
- Kiersnowski R.* Niedźwiedzie i ludzie w dawnych i nowszych czasach. – Warszawa, 1990.
- Kirfel W.* Zahlen- und Farbensymbole // Kleinschriften / Red. R. Birme. – Wiesbaden, 1976, s. 248–258 [першодрук: Saeculum. – 1961. – Bd. 12. – Nr. 3. – S. 237–247].
- Klawe I.* Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce. – Warszawa, 1920.
- Klinger W.* Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne. – Poznań, 1926.
- Klinger W.* Wschodnioeuropejskie rusałki i pokrewne postaci w demologii ludowej a tradycja grecko-rzymska. – Lublin–Kraków, 1949.
- Korošec J.* Slovansko svetišče na Ptujskem gradu. – Ljubljana, 1948.
- [*Korta W.* Tajemnice gory Ślęży. – Katowice, 1988.]
- Kosmasa* Kronika Czechów / Thum. M. Wojciechowska. – Warszawa, 1968.
- Kostrzewski J.* Les origines de la civilisation polonaise. Préhistoire-protohistoire. – Paris, 1949.
- Kostrzewski J.* Obrządek ciałopalny u plemion polskich i Słowian północno-zachodnich. – Warszawa, 1960.
- Kostrzewski J.* Kult zwierząt // SSS. – T. 2. – S. 558–559.



- Kotlarczyk J.* Astronomiczna orientacja niektórych starożytnych obiektów kultowych na terenie Polski // Sprawozdania PAN, Oddział Krakowski. – 1974. – S. 397–399.
- Kowalczyk E.* Żmij, Żmigrody, Waty Żmijowe. Odpowiedź Ryszardowi Tomickiemu // Archeologia Polski. – 1977. – T. 22. – S. 192–212.
- Kowalenko W.* Dniepr // SSS. – T. 1. – S. 349.
- Krahe H.* Sprache und Vorzeit. Europäische Vorgeschichte nach dem Zeugnis der Sprache. – Heidelberg, 1954.
- Krappe A. H.* La chute du paganisme a Kiev. – RES. – 1937. – Vol. 17. – P. 206–218.
- Kraushar A.* Totemizm w rozwoju dziejowym społeczeństw pierwotnych i jego objawy w genezie społeczeństwa polskiego. – Warszawa, 1920.
- Kromer M.* Kronika polska [...] Ksiąg XXX [...] / Tłum. M. Błażowski. – Sanok, 1857.
- Kronika Thietmara* / Wyd. i tłum. M. Z. Jedlicki. – Poznań 1953.
- Krumphanzlová Z.* Zvláštnosti ritu na slovanských pohřebištích v Čechách // Vznik a počátek Slovanů. – 1964. – T. 5. – S. 171–215.
- Krzyżanowski J.* Słownik folkloru polskiego. – Warszawa, 1965.
- Kuczyński J., Pyzik Z.W.* Ośrodek kultu pogańskiego na Gorze Grodowej w Tumlinie. pow. Kielce // Religia pogańskich Słowian. – Kielce, 1968. – S. 61–67.
- Kuhn A.* Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: Ein Beitrag zur Vergleichen den Mythologie der indogermanen. – Berlin, 1859.
- Kuhn A.* Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung. – Berlin, 1874.
- Kuhn H.* Kleine Schriften. – Berlin, 1978.
- Kuiper F. B. J.* Cosmogony and Conception: A Query // HR. – 1970/1971. – Vol. 10. – No. 2. – P. 91–138.
- Kuiper F. B. J.* The Basic Concept of Vedic Religion // HR. – 1975/1976. – Vol. 15. – No. 2. – P. 107–120.
- Kunstmann H.* Zwei Beiträge zur Geschichte des Ostsslawen, Abadriten, Retra, Redarich und Arkona // Die Welt der Slawen. – 1981. – Bd. 26. – S. 395–432.
- Kupiszewski W.* Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego. – Warszawa, 1969.
- Kuryłowicz J.* Dnieprowe progi // SSS. – T. 1. – S. 349–350.
- Labuda G.* Mitologia i demonologia w słownictwie, w bajkach, baśniach i legendach kaszubskich // Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej pt. "Świat bajek, baśni i legend kaszubskich", 7–8. 06. 1976. – Wejherowo, 1979. – S. 5–63.
- Lanson G. J.* The Study of Mythology and Comparative Mythology // Myth in Indo-European Antiquity... – P. 1–16.
- Leciejewicz L.* Miasta Słowian północno-południowych. – Wrocław, 1968.
- Leciejewicz L.* Świątynie pogańskie // SSS. – T. 5. – S. 579–580.





- Leciejewicz L.* Słowiańszczyzna zachodnia. – Wrocław–Warszawa–Kra-kow–Gdańsk, 1976.
- [*Leciejewicz L.* In pago Silensi vocabulo hoc a quodam monte... sibi indito. O funkcji miejsc kultu pogańskiego w systemie politycznym Słowian doby plemiennej // *Sobótka*. – 1987. – R. 42. – Zesz. 2. – S. 125–135.]
- [*Leciejewicz L.* Ostatni obrońcy dawnych wartości // *Z otchłani wieków*. – 1986. – T. 52. – S. 62–69.]
- [*Leciejewicz L.* Słowianie Zachodni. Z dziejów tworzenia się średnio-wiecznej Europy. – Wrocław, 1989.]
- Leger L.* La mythologie slave. – Paris, 1901.
- Le Goff J.* Note sur société tripartite, idéologie monarchique et re-nouveau économique dans la Chrétienté du IXe au XIIe siècle // *L'Europe aux IXe–XIe siècles: Aux origines des Etats nationaux. Actes du Colloque internationale tenu à Varsovie et Poznań du 7 au 13 septembre, 1965* / Ed. T. Manteuffel, A. Gieysztor. – Varso-vie, 1968.
- Le Goff J.* Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale // *Annales ESC*. – Vol. 34. – 1979. – P. 1187–1215.
- Lehr Sptawiński T.* O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian. – Poznań, 1946.
- Lehr-Sptawiński T.* Wspólnota językowa bałto-słowiańska a problem et-nogenezy Słowian // *SAnt*. – 1953. – T. 4. – S. 1–21.
- Lehr-Sptawiński T., Polański K.* Słownik etymologiczny języka Drzewian polabskich. – Warszawa, 1962.
- Leicht P. S.* Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell'Isonzo nel sec. XIV // *Studi e materiali di storia delle religioni*. – Vol. 1. – 1925. – P. 247–250.
- Lelewel J.* Bałwochwalstwo słowiańskie. – Poznań, 1853.
- Lelewel J.* Cześć bałwochwacza Słowian i Polski. – Poznań, 1857.
- Leńczyk G.* Światowid zbruczański // *Materiały archeologiczne*. – 1964. – T. 5. – S. 5–61.
- Lettenbauer W.* Über Krankheitsdämonen im Volksglauben der Balkan-slaven // *Serta Monacensia. Festschrift für F. Babinger* / Hrsg. v. H. I. Kissling, A. Schmaus. – Leiden, 1952. – S. 120–135.
- Lettres de Ferdinand de Saussure à Antoine Meillet* // Ed. É. Benveni-ste // *Cahiers Ferdinand de Saussure*. – 1964. – Vol. 21. – P. 89–130.
- Lewicki T.* Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach po-droźników i pisarzy arabskich, głównie z IX–X w. // *Archeolo-gia*. – 1952/1953. – T. 5. – S. 122–154.
- Lewicki T.* Les rites funéraires païens des Slaves occidentaux et des an-ciens Russes d'après les relations des voyageurs et des écrivains arabes // *Folia Orientalia*. – 1964. – Vol. 5. – P. 1–74.
- Lincoln B.* The Indo-European Myth of Creation // *HR*. – 1975. – Vol. 15. – No. 2. – P. 121–145.
- Lincoln B.* Priests, Warriors and Cattle: A Study in the Ecology of Reli-gions. – Berkeley, 1980.



- Lincoln B.* The Lord of the Dead // HR. – 1980–1981. – Vol. 20. – No. 3. – P. 224–241.
- [*Lindqvist S.* Hednatemplet i Uppsala // Fornvännen – 1923. – Vol. 16. – S. 85–118.]
- [*Lindqvist S.* Hednatemplet I Arcon på Rugen // Fornvännen. – 1925. – Vol 18. – S. 73–74.]
- Littleton C. S.* Some Possible Indo-European Themes in the Iliad // Myth and Law... – P. 228–246.
- Littleton C. S.* The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil. – Berkeley–Los Angeles, 1973.
- Littleton C. S.* The 'Kingship in Heaven' Theme // Myth and Law... – P. 83–121.
- Littleton C. S.* Georges Dumézil and the Rebirth of the Genetic Model: An Anthropological Appreciation // Myth in Indo-European Antiquity / Ed. by G. J. Lanson, C. S. Littleton, J. Puhvel. – Berkeley, CA, 1974. – P. 169–177.
- Loorits O.* The Development of the Uralian Culture-Area // The Slavonic and East European Review. – 1952. – Vol. 31. – P. 1–19.
- Loorits O.* The Stratification of Estonian Folk-Religion // The Slavonic and East European Review. – 1956/1957. – Vol. 35. – P. 360–378.
- [*Lopez-Monteagudo G.* Esculturas zoomorfas Celtas de la Peninsula Iberica. – Madrid, 1989.]
- [*Lübke Ch.* Religion und ethnisches Bewusstsein bei den Lutizen // Swiatowit. – 1995. – T. 40. – S. 70–90.]
- [*Lübke Ch.* Heidentum und Wiederstand. Elbslawen und Christliche Staaten im 10.–12. Jahrhundert // Early Christianity in Central and East Europe. – Warsaw, 1997. – P. 123–128.]
- [*Lübke Ch.* Forms of political organization of the Polahian Slavs (until the 10<sup>th</sup> century AD) // Origins of Central Europe. – Warsaw, 1997. – P. 115–124.]
- [*Lübke Ch.* Die Elbslawen-Polens Nachbarn im Westen // The Neighbours of Poland in the 10th Century. – Warsaw, 2000. – P. 61–77.]
- [*Lübke Ch.* The Polabian alternative. Paganism between Christian Kingdoms // Europe around the year 1000. – Warsaw, 2001. – P. 379–389.]
- Lyons J.* Chomsky. – Warszawa, 1974.
- [*Łapiński A.* Światowid czy model świata? // Z otchłani wieków. – 1984. – T. 50. – S. 128–139.]
- [*Łapiński A.* Modele a podobieństwa ukryte // Interpretacja dzieła. Konferencja w Instytucie Sztuki PAN. – Wrocław, 1987. – S. 129–143.]
- [*Łasicki J.*] Johannis Lasicii Poloni De Diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum christianorum. – Basileae, 1615 [польський переклад: О боżках źmudzkich / Tłum. A. Rogalski // Dziennik Wileński. – 1823. – T. 1, 3].



- [Łosiński W. Groby typu Alt-Käbelich w świetle badań przeprowadzonych na cmentarzysku wczesnośredniowiecznym w Świelubiu pod Kołobrzegiem // *Przegląd Archeologiczny*. – 1993. – T. 41. – S. 17–34.]
- [Łosiński W. Z dziejów obrzędowości pogrzebowej u północnego odłamu Słowian Zachodnich w świetle nowych badań // *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum* / Red H. Kocka-Krenz, W. Łosiński. – Poznań, 1998. – S. 473–483.]
- Łoś J. Jakóba syna Parkosza traktat o ortografii polskiej // *Materiały i prace Komisji Językoznawczej Akademii Umiejętności w Krakowie*. – T. 2. – Kraków, 1907.
- Łowmiański H. Geneza politeizmu połabskiego, *PH*, 69, 1978, z. 1, s. 1–21.
- Łowmiański H. Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII). – Warszawa, 1979.
- Łowmiański H. Rodzime i obce elementy w religii Germanów według danych Tacyty // *Cultus et cognitio: Studia z dziejów średniowiecznej kultury*. – Warszawa, 1976. – S. 353–363.
- [Łowmiański H. Zagadnienie politeizmu słowiańskiego // *PH*. – 1984. – R. 75. – *Zesz.* 4. – S. 655–693.]
- Łuka L. J. Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu. – Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1973.
- Machek V. Essai comparative sur la mythologie slave // *RES*. – 1947. – Vol. 23. – P. 48–65.
- Machek V. Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. – Praha, 1957.
- Machek V. Name und Herkunft des Gottes Indra // *AO*. – 1942. – R. 12. – Č. 3–4. – S. 147–154.
- Machek V. Slavische \*rarogъ, “Würzfalke” und sein mythologischer Zusammenhang // *Linguistica slovacca*. – 1941. – Vol. 3. – S. 84–88.
- Maciej z Miechowa. *Chronica Polonorum*. – Cracoviae, 1521.
- Maher J. P. \*H<sub>2</sub>ek'mon: '(Stone) axe' and 'Sky' in IE/Battle-Axe Culture // *JIES*. – 1973. – Vol. 1. – P. 441–463.
- Maher J. P. The Ethnonym of the Slavs – Common Slavic \*Slověne // *The Journal of Indo-European Studies*. – 1974. – Vol. 2. – No. 2. – P. 143–155.
- [Makiewicz T., Prinke A. Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych // *Przegląd Archeologiczny*. – 1981. – T. 28. – S. 57–83.]
- Mal G. Contributi alla mitologia slovena // *Studi e materiali di storia delle religioni*. – 1942 (1943). – Vol. 18. – P. 20–35.
- Malinowski B. *Magic, Science and Religion*. – New York, 1955 [польський переклад: *Magia, nauka i religia* / Tłum. B. Leś, D. Praszalowicz // Malinowski B. *Dzieła*. – T. 7: *Mit, magia religia*. – Warszawa, 1990].
- Mallory J. P. *A Short History of the Indo-European Problem* // *JIES*. – 1973. – Vol. 1. – P. 21–65.



- Mallory J. P.* The Chronology of the Early Kurgan Tradition // JIES. – 1976. – Vol. 4. – P. 257–294.
- Mannhardt W.* Wald- und Feldkulte. – Bd.1: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, mythologische Untersuchungen. – Berlin, 1875.
- Mannhardt W.* Letto-Preussische Götterlehre. – Riga, 1936.
- Mansikka V. J.* Die Religion der Ostslaven. – Bd. 1: Quellen. – Helsinki, 1922.
- Marcin z Urzędowa.* Herbarz polski, to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych, i innych rzeczy do lekarztw należących, księgi dwoje. – Kraków, 1595.
- Marcus Terentius Varro.* De lingua latina / Ed. J. Collart. – Paris, 1954.
- Margrath W. T.* The Athenian King List and Indo-European Trifunctionality // JIES. – 1975. – Vol. 3. – P. 173–194.
- Margul T.* Sto lat nauki o religiach świata. – Warszawa, 1964.
- [*Margul T.* Eliade i morfologia świętości. – Warszawa, 1987.]
- Maringer J.* Das Feuer in Kult und Glauben des vorgeschichtlichen Menschen // Anthropos. – 1974. – Bd. 69. – S. 69–112.
- Maringer J.* Fire in Prehistoric Indo-European Europe // JIES. – 1976. – Vol. 4. – P. 161–186.
- Maringer J.* Das Dreieckzeichen auf helvetischen und helveto-römischen Votivbeilchen // Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte. – 1976. – Bd. 59. – S. 185–191.
- Maringer J.* Das Ei in Symbolic und Mythe des Ur- und Frühgeschichte Europe // Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte. – 1981. – Bd. 33. – S. 357–361.
- Maringer J.* Der Berg in Kunst und Kultur vor- und frühgeschichtlichen Zeit // Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte. – 1980. – Bd. 32. – S. 255–258.
- Mauss M.* Sociologie et anthropologie. – Paris, 1950 [польський переклад: Socjologia i antropologia / Tłum. M. Krol, K. Pomian, J. Szacki. – Warszawa, 1973].
- Mayer H. E.* Zur frühen Sondertelles des Slawischen // ZSPHil. – 1981. – Bd. 42. – S. 300–314.
- Mayrhofer-Passler E.* Haustieropfer Indoiranien bei den Indoiranien und den anderen indogermanischen Völker // AO. – 1953. – Bd. 21. – S. 182–195.
- Meillet A.* La religion indo-européenne // Id. Linguistique historique et linguistique générale. – Paris, 1921. – P. 322–324.
- Meillet A.* Le dialectes indo-européens. – Paris, 1922.
- Meillet A.* La vocabulaire slave et la vocabulaire indo-iranien // RES. – 1926. – Vol. 6. – P. 165–174.
- [*Mencej M.* Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. – Ljubljana, 1997.]



- Menges K.* An Outline of the Early History and Migrations of the Slavs. – New York: Columbia University Press, 1953.
- Menges K.* Early Slavo-Iranian Contacts and Iranian Influences in Slavic Mythology // Symbolae in honorem Z. V. Togan. – Istanbul, 1950–1955. – P. 468–479.
- Meyer C. H.* Fontes historiae religionis slavicae (=Fontes historiae religionum. Vol. 4). – Berolini, 1931.
- Meyer K. H.* Vom Kult der Götter und Geister in slawischer Urzeit // Prace filologiczne. – 1931. – T. 15. – Zesz. 2. – S. 454–464.
- Mierzyński A.* Mythologiae Lituanae Monumenta: Źródła do mitologii litewskiej od Tacyta do końca XIII wieku. – Warszawa, 1892; Cz. 2: Wiek XIV i XV. – Warszawa, 1896.
- Milewski T.* Dwa ujęcia problemu granic prasłowiańskiego obszaru językowego // Rocznik Sławistyczny. – 1960. – T. 21. – Zesz. 1. – S. 41–76.
- Müller D. A.* Vers une théorie unifiée de la royauté et de l'aristocratie // Annales ESC. – 1978. – Vol. 33. – No. 1. – P. 1–20.
- Mistrza Wincentego Kronika polska* / Wyd. A. Bielowski // MPH. – T. 2. – Lwów, 1872 [перевидання: 1961].
- [*Miś A. L.* Przedchrześcijańska religia Rugian // SAnt. – 1997. – T. 38. – S. 105–149.]
- [*Młynarska-Kaletynowa M., Rozpędowski J.* Czy Trzebnica była niegdys ośrodkiem kultu pogańskiego? // Sacrum... – S. 57–66.]
- [*Modzelewski K.* Omni secunda feria. Księżycowe roki i nieporozumienia wokół Helmolda // Słowiańszczyzna w Europie / Wyd. Z. Kurnatowska. – Wrocław, 1996. – T. 1. – S. 83–88.]
- [*Modzelewski K.* Barbarzyńska Europa. – Warszawa, 2004.]
- [*Modzelewski K.* Laicyzacja przez chrzest // Sacrum... – S. 99–114.]
- Molé M.* Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne. – Paris, 1963.
- Moszyński K.* Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego. – Wrocław-Kraków, 1957.
- Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. – T. 1: Kultura materialna; T. 2. – Cz. 1–2: Kultura duchowa. – Warszawa, 1967/1968.
- Moszyński L.* Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. – Köln–Weimar–Wien, 1992.
- [*Moszyński L.* Współczesne językoznawcze metody (etymologiczna i lingwistyczna) rekonstruowania prasłowiańskich wierzeń // Światowit. – 1995. – T. 40. – S. 100–112.]
- [*Możdźoch S.* Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku wczesnośredniowiecznym // Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu / Red. S. Możdźoch (Spotkania Bytomskie. – T. 4). – Wrocław, 2000. – S. 155–193.]
- [*Możdźoch S.* Gens perjida et nondum bene Christiana – konfrontacja chrześcijaństwa i wierzeń tradycyjnych w państwie pierwszych



- Piastów w świetle najnowszych odkryć archeologii // *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym* / Red. A. Pięniądź-Skrzypczak, J. Pysiak. – Warszawa, 2005. – S. 67–82.]
- Müller F. *Essai de mythologie compare.* – Paris, 1859.
- Müller F. M. *Lectures on the Science of Language delivered at the Royal Institution of Great Britain in April, May and June 1861.* – London, 1861–1863.
- Müller F. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated on the Religions of India.* – London, 1878.
- [Muzolf B. *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko ciałopalne z obiektem kultowym* // *Badania archeologiczne na terenie odkrywki "Szczerców" Kopalni Węgla Brunatnego "Bełchatów" S. A.* / Red. R. Grygiel. – T. 2. – Łódź, 2002. – S. 401–425.]
- Myth and Law among the Indo-Europeans* / Ed. by J. Puhvel. – Berkeley–Los Angeles–London, 1970 [publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology. Vol. 1].
- Myth in Indo-European Antiquity* / Ed. by G. J. Larson, C. S. Littleton, J. Puhvel. – Berkeley, CA, 1974.
- Nagy H. *Perkunas und Perun* // *Antiquitates Indogermanicae...* – S. 113–131.
- Nejstarší Česká rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila / Přípr. Havránek B., Daňhelka J. – Praha, 1957.
- Naumann H. *Neue Beiträge zum altgermanischen Dioskurenglauben* // *Bonner Jahrbücher.* – 1950. – Bd. 150. – S. 91–101.
- Nehring W. *Der Name 'Belbog' in der slavischen Mythologie* // *ASP.* – 1903. – Bd. 25. – S. 66–73.
- Niederle L. *Život starých Slovanů. Základy kulturních starožitností slovanských.* – T. 1–4. – Praha, 1911–1925.
- Nordahl E. *Templum quod Ubsola dicitur - I arkeologisk belysning.* – Uppsala, 1996 (*Aun*, Vol. 22).
- Nosek S. *Kamienie z miseczkowatymi wgłębieniami* // *SSS.* – T. 2. – S. 359.
- O'Brien S. *Dioscuric Elements in Celtic and Germanic Mythologies* // *JIES.* – 1982. – Vol. 10. – P. 117–136.
- Oexle O. *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter* // *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter: Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag* / Hrsg. von L. Fenske, W. Rösener, Th. Zotz. – Sigmaringen, 1984. – S. 483–500.
- Ogibenin B. L. *Baltic Evidence and the Indo-Iranian Prayer* // *JIES.* – 1974. – Vol. 2. – P. 23–43.
- [Ohlmarks Å. *Isländska hov och gudahus* // *Bidrag till nordisk filologi: tillägnade Emil Olson...* – Lund–Köpenhamn 1936. – S. 339–355.]
- [Ohlmarks Å. *Alt Uppsala and Arkona. Zur Rekonstruktion des Uppsala-tempels und Entstehung des westslawischen Kulte* // *Vetenskap-societeten i Lund.* – Arbok, 1943; Lund, 1944. – S. 77–120.]



- Okolski S.* Diariusz transakcji wojennej między wojskiem koronnym i zaporoskim w r. 1637. – Zamość, 1638.
- Olesch R.* Die christliche Terminologie im Dravänopolabischen // ZSPhil. – 1976. – Bd. 39. – S. 10–31.
- Olsen O.* Vorgeschichtliche Heiligtümer in Nordeuropa // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. – Bd. III. – No. 74. – Göttingen, 1970. – S. 259–278.
- [*Olsen O.* Hørg, hov og kirke, historiske og arkæologiske vikingetidsstudier. – København, 1966.]
- [*Otto R.* Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bostwa i ich stosunek do elementów racjonalnych / Tłum. B. Kupis. – Warszawa, 1968 [німецьке видання: Otto R. Das Heilige Über das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. – Breslau, 1917.]
- Ozols J.* Zur Frage der heiligen Wälder im östlichen Ostseegebiet // Zeitschrift für Ostforschung. – 1977. – Bd. 26. – S. 671–681.
- Palm T.* Wendische Kultstätten. Quellenkritische Untersuchungen zu den letzten Jahrhunderten slawischen Heidentums. – Lund, 1937.
- Palmer L. R.* Arya: A Monological Scheme. – Amind, 1974.
- Pannach S. T.* Reliquien der Feld-, Wasser- und Hausgötter unter den Wenden // Lausizische monattschrift. – 1797. – S. 741–759.
- [*Parczewski M.* Badania nad kulturą wczesnosłowiańską // Archeologia i prahistoria polska w ostatnim półwieczu / Red. M. Kobusiewicz, S. Kurnatowski. – Poznań, 2000. – S. 431–421.]
- [*Parczewski M.* Die Teilung des Ost- und Westslawentums als Ergebnis staatlicher und ideologischer Trennung im 10. und 11. Jahrhundert // Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jahrhundert / Red. M. Müller-Wille. – Stuttgart, 1998. – S. 215–226.]
- [*Parczewski M.* Początki kształtowania się polsko-ruskiej rubieży etnicznej w Karpatach. U źródeł rozpadu Słowiańszczyzny na odłam wschodni i zachodni. – Kraków, 1991.]
- Parke H. W.* The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon. – Cambridge, MA, 1967.
- Passek T. S., Latynine B. A.* Sur la question des “kamennyje baby” // Slavia Septentrionalis Antiqua. – 1929. – Vol. 4.
- Patlagean E.* Les armes et la cité à Rome du VIIe au IXe siècle, et le modèle européen des trois fonctions sociales // Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes. – 1974. – Vol. 86. – No. 1. – P. 25–62.
- Pašković N.* Communauté villageoise comme unité rituelle et religieuse, Slaves des Balkans, XVIII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s. // PapiEUR Société Jean Bodin. – 1976.
- Pearson R.* Some Aspects of Social Mobility in Early Historic Indo-European Society // JIES. – 1973. – Vol. 1. – No. 2. – P. 155–161.



- Peisker J.* Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja? // Starohrvatska prosvjeta. – T. 2. – Zagreb, 1928. – S. 55–86.
- Penczak E.* Kalendarz lunarny Słowian na tle porównawczym // Lud. – 1976. – R. 60. – S. 101–125.
- Perkowski J.* Vampires of the Slavs. – Cambridge, MA, 1976.
- Pertold O.* The Religious Aspects of the Difference between Natural and Violent Death // AO. – 1935. – R. 7. – 1935. – P. 74–79.
- Pettazzoni R.* Il paganesimo degli antichi popoli europei. – Roma, 1946.
- Pettazzoni R.* The Pagan Origins of the Three Headed Representation of the Christian Trinity // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. – 1946. – Vol. 9. – P. 135–151.
- Pettazzoni R.* Wszechwiedza bogów / Tłum. B. Sieroszowska, Wrocław, 1967 [оригінальне видання: L'onniscienza di Dio, Torino, 1955].
- Piggott S.* An Approach to Archaeology. – New York, 1965.
- Pirchegger S.* Zur altrussischen Göttesnamen Stribogъ // ZSPhil. – 1947. – Bd. 19. – S. 311–316.
- Pisani V.* Il paganesimo balto-slavo // Storia delie religioni / Ed. P. Tacchi Venturi. – Vol. 2. – Torino, 1949.
- Pisani V.* Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana. – Milano, 1950.
- Pisani V.* Slavische Miszellen // For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday, 11 october 1956. – The Hague, 1956. – P. 390–394.
- Pisani V.* [Stribogъ] // Paideia. – 1956. – Vol. 11. – P. 307.
- Pisani V.* La religione dei Balto-Slavi. – Torino, 1962.
- Piśmiennictwo czasow Bolesława Chrobrego. – Warszawa, 1966.
- [*Pleterski A.* Die Kärnter Fürstensteine in der Struktur dreier Kultstätten // Kärnter Fürstenstein im europäischen Vergleich / Hrsg. v. A. Huber. – Gmünd, 1997. – S. 43–120.]
- [*Pleterski A.* The trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system // Światowit. – 1995. – T. 40. – S. 113–143.]
- Pogodin A.* Mythologische Spuren in russischen Dorfnamen // ZSPhil. – 1934. – Bd. 11.
- Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. – Bern–München, 1958/1959.
- Polák V.* Etymologické příspěvky k slovanské démonologii // Slavia. – 1977. – R. 46. – S. 3. – S. 283–291.
- Polák V.* Praslovanská kultura z hlediska jazykového // Vznik a počátky slovenů. – T. 1. – 1956. – S. 95–118.
- Polák V.* Slovanské náboženství // Vznik a počátky slovenů. – T. 1. – 1956. – S. 119–123.
- Polomé E. C.* The Indo-European Component in Germanic Religion // Myth and Law... – P. 55–82.





- Polomé E.* Indo-European Culture, with Special Attention to Religion // The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennium / Ed. by E. Polomé. – Ann Arbor, 1982. – P. 156–172.
- Polska pogańska i słowiańska* / Wyd. A. Brückner. – Kraków, 1923.
- [*Popowska-Taborska H.* Ślady dawnych wierzeń słowiańskich utrwalone w kaszubskiej leksyce // Światowit. – 1995. – T. 40. – S. 144–157.]
- Poppe A.* Das Reich und der Rus' im 10. und 11. Jhr. Wandel der Ideenwelt // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. – 1980. – Bd. 28. – No. 3. – S. 334–354.
- Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu 1570.* – Kraków, 1861.
- Potkański K.* Wiadomości Długosza o polskiej mitologii // Id. Pisma pośmiertne. – T. 2. – Kraków, 1924. – S. 1–93.
- Potocki J.* Voyage dans quelques de la Basse Saxe pour la Recherche des antiquités Slaves ou Vends. – Hambourg, 1795.
- Pritsak O.* The Tripartite System of the Old Turkish Ideology and Mythology. – 1976 [неопублікована праця.]
- Prochazka V.* Organizace kultu a kmenove zrizeni polabsko-pobaltskych Slovanů // Vznik a počátky Slovanů. – 1958. – T. 2. – S. 144–168.
- Procopii Caesariensis.* De bello Gothico / Ed. W. Haury // Procopii Caesariensis. Opera Omnia. – Vol. II. – Leipzig, 1905.
- Prokopiusz z Cezarei.* O wojnach / Tłum. M. Plezia // Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian. – Cz. 1: (do VIII w.). – Poznań–Kraków, 1952.
- Puhvel J.* Remus et frater // HR. – 1975. – Vol. 15. – No. 2. – P. 146–157.
- Puhvel J.* Indo-European Structure in the Baltic Pantheon // Myth in Indo-European Antiquity... – P. 78–85.
- Puhvel J.* Aspects of Equine Functionality // Myth and Law... – P. 159–172.
- [*Radwański K.* Kopiec Krakusa składnikiem wielkiego cmentarzyska kurhanowego na krakowskich Krzemionkach // 150 lat Muzeum Archeologicznego w Krakowie. – Kraków, 2000. – S. 267–280.]
- [*Radwański K.* Kraków głównym ośrodkiem organizacji protopaństwowej Wiślan // Archeologia w teorii i praktyce. – Warszawa, 2000. – S. 535–555.]
- [*Radwański K.* Nekropola grobów kurhanowych na Krzemionkach wraz z monumentalnym kopcem Krakusa–głównym ośrodkiem ceremonialnym krakowskiego centrum władzy w IX–X w. // Civitas et villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej. – Wrocław–Praha, 2002. – S. 417–428.]
- Rajewski Z.* Problem Radogoszczy i Swarozycza // Przegląd Zachodni. – 1948. – R. 4. – Zesz. 9. – S. 321–325.
- Rajewski Z.* Über den Wasserqueilenkult // I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej. – Wrocław, 1971. – T. 5. – S. 411–413.



- Rajewski Z.* Das Pferd im Glauben bei den Slawen im frühen Mittelalter // *Славяните и средиземноморският свят*, VI–XI век. – София, 1973. – С. 231–237.
- Rajewski Z.* Święta woda u Słowian – źródła, rzeki, jeziora // *SAnt.* – 1974. – R. 21. – S. 111–117.
- [*Reinfuss R.* Ludowa rzeźba kamienna w Polsce. – Wrocław, 1989.]
- Renfrew C.* Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins. – London, 1987.
- Ridley R. A.* Wolf and Werwolf in Baltic and Slavic Tradition // *JIES.* – 1976. – Vol. 4. – P. 321–331.
- Rivière J.-C.* Georges Dumézil: à la découverte des Indo-Européens. – Paris, 1979.
- [*Rosik S.* Awans słońca w mitologiach przedchrześcijańskich Słowian na tle przemian społeczno-politycznych // *Człowiek, sacrum, środowisko...* – S. 49–59.]
- [*Rosik S.* Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold) // *Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia.* – Wrocław, 2000.]
- [*Rosik S.* Sacrum Pomorzian w oczach św. Ottona z Bambergu // *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu.* – Kulice, 2001. – S. 43–77.]
- [*Rosik S.* Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich // *Prace historyczne.* – T. 17. – Wrocław, 1995.]
- [*Rosik S.* Wineta-utopia szlachetnych Pogan (znaczenie legendy w Helmolda “Kronice Słowian”) // *SAnt.* – 2001. – T. 42. – S. 113–122.]
- Rostafiński J.* O myślistwie, koniach i psach łowczych ksiąg pięcioro z lat 1584–1690. – Kraków, 1914.
- Rozwadowski J.* Stosunki leksykalne między językami słowiańskimi a irańskimi // *Rocznik Orientalistyczny.* – 1914–1915. – T. 1. – S. 95–110 [передрук: *Id.* Wybór pism. T. 2. – Warszawa, 1961].
- Rozwadowski J.* Studia nad nazwami wód słowiańskich. – Kraków, 1948.
- Różniecki S.* Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie // *ASP.* – 1901. – Bd. 23. – S. 462–520.
- Rudnicki M.* Bóstwo lechickie Nyja // *Slavia Occidentalis.* – 1929. – Vol. 8.
- Rudnicki M.* Pols. Dagome index i węgryjskie Podaga // *Slavia Occidentalis.* – 1928. – Vol. 7. – S. 135–165.
- Rudnicki M.* Prasłowiańszczyzna-Lechia-Polska. – T. 1. – Poznań, 1959.
- Rudnicki J.* Slavic Terms for ‘God’ // *Antiquitates Indogermanicae...* – P. 111–112.
- Rusu V.* Un chapitre de la mythologie roumaine: “le serpent de la maison” d’après les données dialectales et ethnographiques // *Revue des langues romanes.* – 1971. – Vol. 82. – P. 257–267.



- Rybakov B.* Calendrier agraire et magique des anciens Polianes // Atti del VI Congresso internazionale delle scienze preistoriche e protoistoriche. – Roma, 1966. – P. 190–207.
- Rybakow B.* Śladami dawnego kultu // Dawna Ruś. – Warszawa, 1957.
- [*Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym* / Red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak. – Warszawa, 2005. – S. 67–82.]
- S. Ottonis episcopi Babenbergensis Vita Prieflingensis* / Ed. J. Wikarjak. – MPH. S. n. – Vol. 7. – Pars 1. – Warszawa, 1966.
- Sadnik L.* Zur Herkunft der Wind-Vorstellungen und Wind-Bezeichnungen bei den Südslawen // Wiener Slavistisches Jahrbuch. – 1950. – Bd. 1. – S. 131–133.
- Sadnik L.* Regenbogen in den Vorstellung des Balkanvölker // Byzantinische Zeitschrift. – 1951. – Bd. 44. – S. 482–486.
- Sauvé J.* The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India // Myth and Law... – P. 173–191.
- [*Sawicki T.* Gnieźnieński zespół grodowy w świetle najnowszych badań // Studia z dziejów cywilizacji / Red. A. Buko. – Warszawa, 1998.]
- Saxonis Grammatici Gesta Danorum* / Ed. J. Orlik, H. Raeder. – København, 1931.
- Schayer S.* A Note on the Old Russian Variant of the Purusha-sūkta // AO. – 1935. – Vol. 7. – P. 319–323.
- [*Schier K.* Die Erschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Voluspa // Marchen. Festschrift für Friedrich von den Leyen. – München, 1963. – S. 303–334.]
- [*Schier K.* Husdrapa 2. Heimdall. Loki und die Meerniere // Festschrift für Otto Höfler zum 75. Geburtstag, Wien, 1965. – S. 577–588.]
- Schmidt H. P.* The Senmurv: Of Birds and Dogs and Bats // Persica. – 1980. – Vol. 9. – P. 1–85.
- [*Schmidt V.* Ein slawischen birituellen Gräberfeld von Alt-Käbelich, Landkreis Mecklenburg-Sterlitz // Bodendenkmalpflege in Mecklenburg-Vorpommern: Jahrbuch. – 1995. – S. 83–113.]
- [*Schmidt V.* Rethra-Lieps, am Südende des Tollensesees // Mythologica Slavica. – 1999. – Bd. 2. – S. 33–46.]
- Schmidt P. W.* Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. – Bd. 1–12. – Münster–Wien, 1926–1955.
- Schmitt J. C.* Menschen, Tiere und Dämonen. Volkskunde und Geschichte // Saeculum. – Vol. 33. – 1982. – S. 335–348.
- Schmitt R.* Zur angeblich iranischen Herkunft des altrussischen Göttesnamens Stribogъ // Die Welt der Slawen. – 1971. – Bd. 16. – Nr. 2. – S. 193–202.
- Schmitt R.* Proto-Indo-European Culture and Archaeology: Some Critical Remarks // JIES. – 1974. – Vol. 2. – P. 279–287.



- Schnaus A.* Neu Neumanichismus auf dem Balkan (Forschungsbericht) // *Saeculum*. – 1951. – Bd. 2. – S. 271–299.
- Schnaus A.* Zur altslawischen Religionsgeschichte // *Saeculum*. – 1953. – Bd. 4. – S. 206–230.
- Schneeweis E.* Die Weihnachtsbrauche der Serbokroaten. – Wien, 1925.
- Schneeweis E.* Feste und Volksbräuche der Lausitzer Wenden. – Leipzig, 1931.
- Schneeweis E.* Serbokroatische Volkskunde. – Bd. 1: Volksglaube und Volksbrauch. – Berlin, 1961.
- Schneider S.* Bóg domowy // *Lud*. – 1910. – T. 16. – Zesz. 1.
- Schrader O.* Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde: Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas / 2 Aufl. – Berlin, 1917–1923.
- Schramm G.* Nordpontische Ströme. Namenphilologische Zugänge zur Frühzeit des europäischen Ostens. – Göttingen, 1973.
- Schramm G.* Eroberer und Eingesessene. Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im ersten Jahrtausend n. Chr. – Stuttgart, 1981.
- Schuchhardt C.* Arkona, Rethra, Vineta. Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen. – Berlin, 1926.
- Schuchhardt C., Stiehl O., Petzsch W.* Ausgrabungen auf dem Burgwall von Garz. Rügen // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. – Berlin, 1928. – S. 459–492.
- Schuldt E.* Behren-Lübchin. Słowiański gród w Meklemburgii // *Z ochlani wieków*. – 1971. – R. 37. – S. 262–266.
- [*Schuldt E.* Gross Raden. Ein slawischer Tempelort des 9./10. Jahrhunderts in Mecklenburg. – Berlin, 1985.]
- Sedov V.* Pagan Sanctuaries and Idols of the Eastern Slavs // *Slavica Gandensia*. – 1980/1981. – Vol. 7–8. – P. 69–85.
- Semkowicz W.* Jeszcze o przysiędze na słońce w Polsce // *Studia historyczne ku czci S. Kutrzeby*. – Kraków, 1938. – T. 1. – S. 429–444.
- Semkowicz W.* Przysięga na słońce. Studium porównawcze prawno-etnologiczne // *Księga pamiątkowa B. Orzechowicza*. – Kraków, 1916. – T. 2. – S. 304–377.
- Senn A.* The Relationships of Baltic and Slavic // *Ancient Indo-European Dialects* / Ed. by H. Birnbaum, J. Puhvel. – Berkeley, 1966. – P. 139–151.
- Sergent B.* La représentation spartiate de la royauté // *RHR*. – 1976. – Vol. CLXXXIX. – P. 3–52.
- Sergent B.* Le partage du Péloponnèse entre les Héraklides // *RHR*. – 1977. – Vol. CXCII. – P. 121–136.
- Sergent B.* Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne : bilan critique // *Annales ESC*. – 1979. – Vol. 34. – P. 1155–1186.



- Sergent B.* Panthéons hittites trifonctionnels // RHR. – Vol. CC. – 1983. – P. 131–153.
- Seweryn T.* Dusza w wyobrażeniach Słowian // SSS. – T. 1. – S. 407–408.
- Seznec J.* La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance. – London, 1939/1940.
- Shapiro M.* Neglected Evidence of Dioscurism (Divine Twinning) in the Old Slavic Pantheon // JIES. – 1982. – Vol. 10. – P. 137–166.
- Siecke E.* Hermes der Mondgott. Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes. – Leipzig, 1908.
- Sihler A. L.* The Etymology of PIE \*rēg – “king” etc. // JIES. – 1977. – Vol. 5. – P. 221–246.
- Sjöberg A.* Pop Upir' Lichoј and the Swedish Rune-Carver Ofeigr Upir // Scando-Slavica. – 1982. – Vol. 28. – P. 109–124.
- Sławski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. – T. 1–5. – Kraków, 1952–1982.
- Słownik folkloru polskiego / Red. J. Krzyżanowski. – Warszawa, 1965.
- Słownik prasłowiański / Red. F. Sławski. – T. 1–[8]. – Wrocław, 1974 [–2001].
- Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII / Red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński (після т. 3: G. Labuda, Z. Stieber). – T. 1–7. – Wrocław–Warszawa–Kraków, 1961–1982.
- [*Stupecki L.* Archaeological Sources and written Sources in Studying Symbolic Culture (Exemplified by research on the Pre-Christian Religion of the Slavs) // Theory and Practice of Archaeological Research. – Vol. 3 / Ed. by S. Tabaczyński. – Warsaw, 1998. – P. 337–366.]
- [*Stupecki L.* Au Declin des dieux slaves // Clovis. Histoire et memoire. – Vol. 2: Le bapteme de Clovis, son echo a travers l'histoire / Ed. par M. Rouche. – Paris, 1997. – S. 289–314.]
- [*Stupecki L.* Czy w pogańskiej mitologii Słowian istnieli Olbrzymi? // Archeologia w teorii i w praktyce. – Warszawa, 2000. – S. 447–457.]
- [*Stupecki L.* Die Grossgrabhügel von Krak und Wanda in Krakau-zwei Königsgräber des 8.–10. Jahrhunderts in Kleinpolen im Licht kartographischer, schriftlicher und archäologischer Quellen // Medieval Europe. Centre, Region. Periphery / Ed. by G. Helming, B. Scholkmann, M. Untermann. – Hertingen, 2002. – S. 394–399.]
- [*Stupecki L.* Die slawischen Tempel und die Frage des sakralen Raumes bei den Westslawen in vorchristlichen Zeiten // Tor. Tidskrift for arkeologi. – 1993. – Vol. 25. – S. 247–298.]



- [*Stupecki L.* Einflüsse des Christentums auf die heidnische Religion der Ostseeslawen im 8.–12. Jhr.: Tempel-Götterbilder-Kult // Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenwechsel im Ostseeraum während des 8.–14. Jhrs. Bd. 2 / Hrsg. v. M. Müller-Wille. – Meinz-Stuttgart, 1997. – S. 177–189.]
- [*Stupecki L.* Heidnische Religion westlicher Slawen // Europas Mitte um 1000 / Hrsg. v. A. Wiczorek, H.-M. Hinz. – Bd. 1. – Stuttgart, 2000. – S. 239–251.]
- [*Stupecki L.* Horg w pogańskiej religii Skandynawow epoki Wikingow // Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejow kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze-wczesna epoka nowożytna) / Wyd. W. Iwańczak, S. K. Kuczyński. – Warszawa, 2001. – S. 289–294.]
- [*Stupecki L.* Large burial mounds of Cracow, Poland (8th–10th Century AD). An example of Ideas Exchange between Slavs and Scandinavians? // Current Issues in Nordic Archaeology / Ed. by G. Gudmundsson. – Reykjavik, 2004. – P. 135–140.]
- [*Stupecki L.* Large burid mounds of Cracow // Archeology of Burial Mounds / Ed. by L. Smejda. – Plzen, 2006. – P. 119–142.]
- [*Stupecki L.* Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian // Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później / Red. W. Chudziak, S. Możdzioch. – Toruń–Warszawa, 2006. – S. 63–82.]
- [*Stupecki L.* Mitologia skandynawska w epoce Wikingów. – Kraków, 2003.]
- [*Stupecki L.* Monumentalne kopce Krakusa i Wandy pod Krakowem // Studia z dziejow cywilizacji... – S. 57–71.]
- [*Stupecki L.* Pagan religion and cultural landscape of Northwestern Slavs in the early Middle-Ages // Siedlungsforschung. Archäologie-Geschichte-Geographie. – 2002. – Bd. 20. – S. 25–40.]
- [*Stupecki L.* Pielgrzymka Hermana, towarzysza Św. Ottona, do posągu Trzygłowa // Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy / Wyd. H. Manikowska, H. Zaremska. – Warszawa, 1995. – S. 51–54.]
- [*Stupecki L.* Problem istnienia pogańskiego ośrodka kultowego na Łyścu // Klasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kildturze narodowej / Wyd. D. Olszewski, R. Gryz. – Kielce, 2000. – S. 17–29.]
- [*Stupecki L.* Problem słowiańskich świątyn // SAnt. – 1994. – T. 35. – S. 47–67.]
- [*Stupecki L.* Sanktuaria w świecie natury u Słowian i Germanow // Człowiek. sacrum, środowisko. Miejsce kultu we wczesnym średniowieczu / Red. S. Możdzioch. – Wrocław, 2000. – S. 39–46 (Spotkania Bytomskie. – T. IV).]



- [*Stupecki L.* Slavonic Pagan Sanctuaries. – Warsaw, 1994.]
- [*Stupecki L.* Spuren Tschechischer und Polnischer Furstensteine // *Karnter Furstenstein m europaischen Vergleich / Hrsg. v. A. Huber. – Gmünd, 1997. – S. 35–41.*]
- [*Stupecki L.* Słowiańskie posągi bostw // *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. – 1993. – R. 41. – Zesz. 1. – S. 33–69.*]
- [*Stupecki L.* Świątynie pogańskich Pomorzan w czasach misji świętego Ottona (Szczecin) // *Przegląd Religioznawczy. – 1993. – Nr. 3. – S. 13–32.*]
- [*Stupecki L.* The Krakus' and Vanda's Burial Mounds of Cracow // *Studia Mythologica Slavica. – 1999. – Vol. 2. – P. 77–98.*]
- [*Stupecki L.* Wanda leży w naszej ziemi co nie chciała Niemca? Problem czasu powstania i symbolicznego znaczenia kopca Wandy w Mogile pod Krakowem // *Sacrum... – S. 83–98.*]
- [*Stupecki L.* Why Polish Historiography has Neglected the Role of Pagan Slavic Mythology? // *Inventing the Past in North Central Europe / Ed. by M. Hardt, C. Lubke, D. Schortewitz. – Frankfurt a. M., 2003. – P. 266–272.*]
- Stupecki L.* Wilkołactwo w wierzeniach starożytnej i średniowiecznej Europy // *Euhemer. Przegląd Religioznawczy. – 1984. – No. 132. – S. 29–45; Ibid. – 1984. – No. 133. – S. 57–73.*
- [*Stupecki L.* William z Malmesbury o wyroczniach słowiańskich // *Ad fontes. O naturze źródła historycznego / Wyd. S. Rosik, P. Wiszewski (Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia, CLXX). – Wrocław, 2004. – S. 251–258.*]
- [*Stupecki L.* Wyrocznie i wroźby pogańskich Skandynawów. – Warszawa, 1998.]
- Sokołowska J.* Wczesnośredniowieczne posągi kamienne odkryte na ziemiach polskich. – Warszawa, 1960.
- [*Sørensen Meulengracht, Preben.* Loki's senna in Aegirs Hall // *Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See / Wyd. G. W. Weber. – Odense, 1988. – S. 239–259.*]
- [*Sørensen P.* Hakonden GodeogGuderne // *Fra stamme til stat i Danmark. – Vol. 2 / Ed. P. Mortensen, B. M. Rasmusen. – Århus, 1991. – S. 235–244.*]
- Statuty diecezjalne krakowskie z roku 1408 / Wyd. B. Ulanowski // Archiwum Komisji Historycznej. – T. 5. – Kraków, 1889. – S. 27.*
- Steinbrück L.* Vom Götzendienst in Pomern und Rügen. – Stettin, 1792.
- [*Stender-Petersen O.* Die Waregersage als Quelle der Altrussischen Chronik // *Acta Jutlandica. – Vol. 6. – Århus, 1934.*]
- Stelmachowska B.* Rok obrzędowy na Pomorzu. – Toruń, 1933.
- Stomma L.* Stońce rodzi się 13 grudnia. – Warszawa, 1981.
- Stomma L.* Antropologia kultury wsi polskiej XIX–XX w. – Warszawa, 1986.



- Strom Á.* Germanische Religion // *Strom Á., Biezais H.* Germanische und Baltische Religion. – Stuttgart, 1975.
- Strutyński U.* The Three Functions of Indo-European Traditions in the 'Eumenides' of Aeschylus // *Myth and Law...* – P. 211–228.
- Strzykowski M.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi Macieja Strzykowskiego, Wyd. nowe, będące dokładnym powtorzeniem wydania pierwotnego królewieckiego z roku 1582 [...]. – Warszawa, 1846.
- Strzelczyk J.* Radogoszcz // *SSS.* – T. 4. – Wrocław, 1970–1972. – S. 450–451.
- [*Strzelczyk J.* Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian. – Poznań, 1998.]
- Sulimirski T.* Najstarsze wozy w Europie a problem indoeuropejski // *Liber Iosepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dedicatus.* – Wrocław, 1968. – S. 68–80.
- Surowiecki W.* Obraz dzieła o początkach, obyczajach, religii dawnych Słowian. – Warszawa, 1807.
- Surowiecki W.* Śledzenie początku narodów słowiańskich. – Warszawa, 1824 [Репринт: Wrocław, 1964].
- Szafrński W.* Ślady kultu bożka Welesa u plemion wczesnopolskich // *Archeologia Polski.* – 1959. – R. 3. – Zesz. 1. – S. 159–165.
- Szafrński W.* Płock we wczesnym średniowieczu. – Wrocław, 1983.
- [*Szafrński W.* Prahistoria religii na ziemiach polskich. – Wrocław, 1987.]
- Szenic S., Dotęga-Chodakowski Z. (A. Czarnocki).* O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem. – Kraków, 1835.
- Szydłowski J.* Domniemany krąg kultowy w Wapiennicy, pow. Bielsko // *Acta Archaeologica Carpatica.* – 1968. – T. 10. – S. 133–139.
- [*Szyjewski A.* Religia Słowian. – Kraków, 2003.]
- [*Szymański W.* Aktualny stan wiedzy o posągu ze Zbrucza i rejonie jego odkrycia // *Z archeologii Ukrainy i Jury Ojcowskiej.* – Ojców, 2001. – S. 265–300.]
- [*Szymański W.* Posąg ze Zbrucza i jego otoczenie. Lata badań, lata wątpliwości // *Przegląd Archeologiczny.* – 1996. – T. 44 – S. 75–116.]
- Szymański W.* Słowiańszczyzna wschodnia. – Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1973.
- Śląski K.* Rowokół // *SSS.* – T. 4. – S. 560.
- Šafářik P.* Slovanské starožitnosti / 2. vydání. – Praha, 1863.
- Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka. Z. 2: Pisarze z V–X wieku /* Wyd. A. Brzóstkowska, W. Swoboda. – Wrocław–Warszawa–Kraków, 1989.
- Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon /* Ed. R. Holzman. – MGH SS rer. Germ. in us. schol., n. s. – Bd. 9. – Berlin, 1935.
- Thomas H.* Archeological Evidence for the Migration of the Indo-Europeans // *The Indo-Europeans in the Fourth...* – P. 61–86.





- [Thummel B. Der germanische Tempel // Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur. – Bd. 35. – Halle, 1909.]
- To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of His Seventieth Birthday. – Vol. 1–2. – The Hague-Paris, 1967.
- [Tokarski S. Eliade i Orient. – Wrocław, 1984.]
- Tomicka J., Tomicki R. Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka. – Warszawa, 1975.
- Tomicki R. Żmij, Żmigrody, Wały żmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian // Archeologia Polski. – 1974. – T. 19. – S. 488–508.
- Trever K. The Dog-Bird Senmurv-Paskudj. – Leningrad, 1938.
- Trębaczkiwicz-Oziemska T. Rola kapłanów pogańskich w życiu plemion Słowian połabskich // Acta Archaeologica Lodzensia. – T. 17: Na granicach archeologii. – Łódź, 1968. – S. 136–143.
- Trubetzkoy N. S. Polabisch Staup (Hennig B1) "Altar" // ZSPHil. – 1925. – Bd. 1. – S. 152–155.
- Tymieniecki K. Ziemia polskie w starożytności. Ludy i kultury najdawniejsze. – Poznań, 1951.
- Tyszkiewicz J. O schyłkowym pogaństwie na ziemiach polskich. – Kwartalnik Historyczny. – 1966. – R. 73. – S. 549–562.
- Tyszkiewicz J. 'Nowy ogień' na wiosną // Cultus et cognitio... – S. 591–597.
- Unbegaun B. La religion des anciens Slaves // Mana: Introduction à l'histoire des religions. – Vol. 2: Les religions des l'Europe ancienne. – P. 389–445.
- Urbańczyk S. Słownik staropolski. – Wrocław, 1960.
- Urbańczyk S. Dawni Słowianie wiara i kult. – Wrocław–Warszawa–Kraków, 1991.
- Urbańczyk S. Długoszowe bóstwa // SSS. – T. 1. – S. 347–348.
- Urbańczyk S. Mokosz // SSS. – T. 3. – S. 278.
- Urbańczyk S. O rekonstrukcji religii pogańskich Słowian // Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach. – Kielce, 1968. – S. 29–46 [перевид.: Id. Dawni Słowianie... – S. 123–136].
- Urbańczyk S. Podaga // SSS. – T. 4. – S. 166.
- Urbańczyk S. Przeżytek pogaństwa: stpol. 'żyrzec' // Język Polski. – 1948. – R. 28. – S. 68–72.
- Urbańczyk S. Religia pogańskich Słowian. – Kraków, 1947.
- [Uspieński B. Kult świętego Mikołaja na Rusi. – Lublin, 1985.]
- [Vaitkevicius V. Studies in the Balt's Sacred Places. – Oxford, 2004 (BAR International Series. – Vol. 1228).]
- Vasiljev S. Slovenska mitologija. – Srbobran, 1928.
- Vasmer M. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. – Bd. 1: Die Iranier in Südrussland. – Leipzig, 1923.



- Vasmer M.* Russisches etymologisches Wörterbuch. – Bd. 1–4. – Heidelberg, 1950–1958 [російський переклад: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Под ред. О. Трубачева – Т. 1–4. – М., 1964–1973].
- Vernadsky G.* Svantevit, dieu des Slaves Baltique // *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves.* – 1939–1944. – Vol. 7. – P. 339–356.
- Vernadsky G.* The Origins of Russia. – Oxford, 1959.
- Vlasto A.* The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs. – Cambridge, 1970.
- [*Vries, J. de.* Altgermanische Religionsgeschichte. – Bd. 1–2. – Berlin–New York, 1956/1957.]
- Vries J. de.* Die Druiden. – *Kairos.* Bd. 2. – 1960. – S. 67–82.
- Vries J. de.* Forschungsgeschichte der Mythologie. – München, 1961.
- Vries J. de.* La religion des Celtes. – Paris, 1975.
- Vyncke F.* De Godsdienst der Slaven. – Roermond, 1969.
- Waldmüller L.* Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jhr. Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland. – Amsterdam, 1976.
- Wantowska M.* Dziady kowieńsko-wileńskie // *Ludowość u Mickiewicza.* – Warszawa, 1958.
- Ward D.* The Separate Functions of Indo-European Divine Twins // *Myth and Law...* – P. 193–202.
- Wasilewski T.* O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii // *Onomastica.* – 1958. – T. 4. – Zesz. 6. – S. 149–152.
- Watkins C.* 'God' // *Antiquitates Indogermanicae.* Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanen Völker. Gedenkschrift für Hermann Güntert / Hrsg. von M. Mayrhofer et al. – Innsbruck, 1974.
- Wawrzeniecki M.* Tabu u ludu naszego // *Wisła.* – 1916/1917. – T. XX. – S. 249–257.
- Weber L.* Svantevit und sein Heiligtum // *Archiv für Religionswissenschaft.* – 1931. – Bd. 29. – S. 70–78, 207–208.
- Weber L.* Zu Eleusis und Arkona // *Archiv für Religionswissenschaft.* – 1934. – Bd. 31. – S. 170–175.
- Die Werke des Metropoliten Ilarion / Hrsg. v. L. Müller. – München, 1971 (*Forum Slavicum.* – Bd. 37).
- Wesendonk O. G. von.* Bemerkungen zur iranischen Lautlehre // *Archiv für Religionswissenschaft.* – 1934. – Bd. 31.
- Wienecke E.* Untersuchungen zur Religion der Westslawen. – Leipzig, 1940.
- Wiesiowski K.* O starożytnościach religijnych pierwszych mieszkańców Polski, tudzież emigracji tego Narodu i Hunów do Europy. – Warszawa, 1816.



- [*Wikander S.* Der arische Mannerbund. – Lund, 1938.]
- Wikander S.* Epopée et mythologie: Examen critique de récentes publications de Georges Dumézil // RHR. – Vol. CLXXXV. – 1974. – P. 3–8.
- Wikander S.* Germanische und indo-iranische Eschatologie // Kairos. – Bd. 2. – 1960. – S. 83–88.
- Willelmi de Rubruc Itinerarium* / Ed. A. Van der Wyngaert // Sinica Franciscana. – Vol. 1. – Firenze, 1929. – P. 164–332.
- [*Willelmi Malmesbiriensis Monachi De Gestis Regum Anglorum libri quinque* // Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages. – Vol. 90. – Part 1 / Ed. by W. Stubbs. – London, 1887.]
- Widengren G.* Die Religionen Irans. – Stuttgart, 1965.
- Winn M. M. S.* Thoughts on the Question of the Indo-European Movements into Anatolia and Iran // JIES. – 1974. – Vol. 2. – 117–142.
- Winter W.* Some Widespread Indo-European Titles // Indo-European and... – P. 49–54.
- [*Witczak K. T.* Ze studiów nad religią Prasłowian. Prapolska Nyja a grecka Enyo // Slavia Occidentalis. – 1994. – Vol. 51. – S. 124–132.]
- Witkowski T.* Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen // Zeitschrift für Slawistik. – 1970. – Bd. 15. – Nr. 3. – S. 369–370.
- Wróblewski T.* Demony // SSS. – T. 1. – S. 335–338.
- [*Wrzesiński J.* “Koziołek Lednicki” – Problemy z XIX-wiecznymi znaleziskami // Studia Lednickie. – 1989. – T. 1. – S. 163–170.]
- Yoshida A.* La structure de l’illustration du bouclier d’Achille // Revue Belge de Philologie Et D’Histoire. – 1964. – Vol. 42. – No. 1. – P. 5–15.
- [*Zadrożyńska A.* Powtarzać czas początków. – T. 1–2. – Warszawa, 1985–1989.]
- Zagórska-Brooks M.* The Bear in Slavic and Polish Mythology and Folklore // For Wiktor Weintrauh. Essays in Polish Literature, Language, and History. – The Hague–Paris, 1975. – P. 107–112.
- Zanotti G.* Another Aspect of the Indo-European Question: A Response to P. Bosch-Gimpera // JIES. – 1975. – Vol. 3. – P. 255–269.
- [*Zaroff R., Stupecki L.* William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Source for Slavic Paganism and its two Interpretations // Studia Mythologica Slavica. – 1999. – Vol. 2. – P. 9–20.]
- Zečević S.* Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. – Zenica, 1973.
- Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. – Berlin–Leipzig, 1927.
- Zíbrt C.* Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní. – Praha, 1889.



- Zientara B. Kamienni świadkowie. O rugijskich i zachodnio-pomorskich nagrobkach słowiańskich // *Mówią wieki*. – 1969. – Zesz. 12. – S. 1–5.
- Znayenko M. The Gods of the Ancient Slavs: Tatishchev and the Beginnings of Slavic Mythology. – Columbia, 1980.
- [Zoll-Adamikowa H. Die Einführung der Körperbestattung bei den Slawen an der Ostsee // *Archäologisches Korespondenzblatt*. – 1994. – Bd. 24. – S. 81–91.]
- [Zoll-Adamikowa H. Die Jenseitsvorstellungen bei den heidnischen Slawen: Defuncti vivi oder immaterielle Seelen? // *Przegląd Archeologiczny*. – 1995. – T. 43. – S. 123–126.]
- [Zoll-Adamikowa H. Formy konwersji Słowiańszczyzny wczesnośredniowiecznej a problem przedpiastowskiej chrystianizacji Małopolski, w: *Chrystianizacja Polski południowej*. – Kraków, 1994. – S. 131–140.]
- [Zoll-Adamikowa H. Modele recepcji rytuału szkieletowego u Słowian wschodnich i zachodnich // *Swiatowit*. – 1995. – T. 40. – S. 174–184.]
- [Zoll-Adamikowa H. Postępy chrystianizacji Słowian przed rokiem 1000 (na podstawie źródeł nekropolicznych) // *Święty Wojciech i jego czasy*. – Kraków, 2000. – S. 103–109.]
- [Zoll-Adamikowa H. Przyczyny i formy recepcji rytuału szkieletowego u Słowian Nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu // *Przegląd Archeologiczny*. – 1988. – T. 35. – S. 183–229.]
- Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny. – T. 1–4 / Wyd. A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, T. Lewicki. – Wrocław–Warszawa–Kraków, 1956–1988.
- Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów środkowej i wschodniej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawnych XI–XIII w. / Wyd. F. Kupfer, T. Lewicki. – Wrocław–Warszawa, 1956.
- Абаев В. Скифский быт и реформа Зороастра // *АО*. – Т. 24. – Прага, 1965. – С. 23–56.
- Абаев В. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке востока и запада. – М., 1965.
- Аничков Е. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. – Т. 1–2. – СПб., 1903–1905.
- Аничков Е. Язычество и древняя Русь // *Записки историко-филологического факультета имп. Санкт-Петербургского университета*. – Вып. 117. – СПб., 1914.
- Арнаудова М. Кукери и Русалии // *Сборник за народни умотвореня и народопис*. – Т. 34. – София, 1920.



- Арнаудовъ М. Очерки по българския фолклоръ. – София, 1934.
- Арнаудов М. Български народни празници: Обичаи, вярвания, песни и забави през цялата година. – София, 1943.
- Арнаудов М. П. Студии върху българские обреди и легенди. – София, 1971/1972.
- Астафьева Л. А. Типология лейтмотивов и оисаний в русских былинах // Типология народного эпоса. – М., 1975.
- Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. – Т. 1–3. – М., 1865–1869.
- Байбурун А. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Д., 1983.
- [Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск, 2004.]
- Бессонов П. Песни калик перехожих. – М., 1861.
- Блаватский В. О змеборце в русской былине // Древняя Русь... – С. 317–322.
- Богатырев П. Вопросы теории народного искусства. ▶ М., 1971.
- Болдур А. Троян «Слова о полку Игореве» // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы «Пушкинский дом» АН СССР. – Т. 15. – М., 1958. – С. 7–35.
- Боровский Я. Мифологический мир древних киевлян. – К., 1982. [Боровський Я. Світогляд давніх киян. – К., 1992.]
- Брайчевский М. Ю. Древнеславянское святилище в селе Иванковцы на Днестре // КСИИМК. – Вып. 52. – М., 1953. – С. 43–52.
- Брайчевский М. Ю., Довженок В. И. Поселение и святилище в селе Иванковцы в среднем Поднестровье // История и археология... – С. 238–261.
- Булат П. К. Дрво и человек // Slavia. – 1923/1924. – R. 2. – S. 613–627.
- Вагнер Г. О змеевидной композиции на древнерусских амулетах-змеевиках // КСИА. – Вып. 85. – М., 1961. – С. 26–30.
- Вагнер Г. О чертах космологизма в народном искусстве // Древняя Русь... – С. 321–326.
- Василенко В. Образ дракона-змия в новгородских деревянных ковшах // Древняя Русь... – С. 326–332.
- [Васильев М. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. – М., 1999.]
- Вей М. К этимологии древнерусского «Стрибогъ» // Вопросы языкознания. – 1958. – № 3. – С. 96–99.
- Велецкая Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М., 1978.
- Винокур И. Древние славяне и их соседи. – М., 1970.



- Винокур И. Языческие изваяния среднего Поднестровья // История и археология юго-западных областей СССР начала нашей эры / Под. ред. Б. А. Рыбакова, Э. А. Сымонович. – М., 1967. – С. 136–143.
- Винокур И. С., Хотюн Г. Н. Языческие изваяния из с. Ставчаны в Поднестровье // СА. – 1964. – № 4. – С. 210–214.
- Вуковић М. Т. Народни обичаји, веровања и половице код Срба. – Београд, 1972.
- Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – Т. 1. – Харьков, 1916; Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. – М., 1913.
- Гамкрелидзе Т., Иванов В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и пракультуры. – Тбилиси, 1984.
- Глинка Г. Древняя религия славян. – Митава, 1804.
- Гнатюк В. Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. – Вип. 33–34. – Львів, 1912.
- Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Труды Государственного исторического музея. – Т. 1. – М., 1926. – С. 7–36.
- Гура А. В. Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. – М., 1972. – С. 159–189.
- Гусева Н. Р. К вопросу о значении имен некоторых персонажей славянского язычества // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. Проблемы антропонимики. – М., 1970. – С. 334–339.
- Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 1–4. – СПб.–М., 1903–1909 [репринт: М., 1979].
- Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском искусстве // СА. – 1961. – № 4. – С. 94–102.
- Дашкевич Я., Трыярский Э. Каменные бабы причерноморских степей. Коллекция из Аскании-Нова. – Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, 1982.
- Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // СЭ. – 1947. – № 2. – С. 67–94.
- Довженок В. И. Древнеславянские языческие идолы из с. Иванковцы в Поднестровье // КСИИМК. – Вып. 48. – М., 1952. – С. 137–142.
- Древняя Русь и славяне / Под ред. Т. В. Николаевой. – М., 1978.
- Ђорђевић Т. Природа у веровању и предању нашега народа. – Т. 1–2 (Српски етнографски сборник. – Т. 71–72). – Т. 1. – Београд, 1958.



- Живанчевич В. «Волос-Велес» – славянское божество териоморфного происхождения // Труды VIII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. – Т. 8. – М., 1970. – С. 46–49.
- [Зайкоўскі Э. Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі. – Мінск, 1998.]
- [Зайкоўскі Э., Дучыц Л. Жыватворныя крыніцы Беларусі. – Мінск, 2001.]
- Зализняк А. О характере языкового контакта между славянскими и скифо-сарматскими племенами // КСИС. Вып. 38. – 1963. – С. 3–22.
- Зализняк А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода // Вопросы славянского языкознания. – 1962. – Вып. 6. – С. 28–45.
- Зеленин Д. Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая // Статьи по славянской филологии и русской словесности. Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского. – Л., 1928.
- Зеленин Д. К вопросу о русалках (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // Живая старина. – 1911. – № 3–4. – С. 230–298 [перевид.: Его же. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. – М., 1914.]
- Зеленин Д. Очерки русской мифологии. – Т. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. – Пг., 1916 [репринт: М., 1995].
- Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник музея антропологии и этнографии. – Вып. 8. – Л., 1929; Там же. Ч. 2: Запреты в домашней жизни // Сборник музея антропологии и этнографии. – Вып. 9. – Л., 1930.
- Земцовский И. Мелодика календарных песен. – Л., 1975.
- Золотов Ю. О Трояне «Слова о полку Игореве» // СА. – 1970. – № 1. – С. 201–263.
- Ивакин Г. Священный дуб языческих славян // СЭ. – 1979. – № 2. – С. 106–115.
- Иванов И. Культ Перуна у южных славян / ИОРЯС. – 1903. – Т. 8. – С. 140–174.
- Иванов В. К этимологии балтийского и славянского названия бога грома // Вопросы славянского языкознания. – 1958. – № 3. – С. 101–111.
- Иванов В. Социальная организация индоевропейских племен по лингвистическим данным // Вестник истории мировой культуры. – 1957. – № 1. – С. 43–52.



- Иванов В. Язык как источник при этногенетических исследованиях и проблематика славянских древностей // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. – М., 1976.
- Иванов В., Топоров В. Вклад Р. О. Якобсона в славянские и индоевропейские фольклорные и мифологические исследования // Roman Jakobson. Echoes of his scholarship / Ed. by D. Armstrong, C. H. Schooneveld. – S. l.: Peter de Ridder Press, 1977. – P. 163–184.
- Иванов В., Топоров В. Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. – М., 1976.
- Иванов В., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М., 1974.
- Иванов В., Топоров В. 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. – Т. 6. – Тарту, 1973. – С. 46–82.
- Иванов В., Топоров В. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования, 1982. – М., 1983. – С. 175–197.
- Иванов В., Топоров В. К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. Доклады советской делегации, V Международный съезд славистов, София 1963. – М., 1963. – С. 88–158.
- Иванов В., Топоров В. К семиотической интерпретации коровая и коровяиных обрядов у белоруссов // Труды по знаковым системам. – Т. 3. – Тарту, 1967. – С. 64–70.
- Иванов В., Топоров В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). – М., 1965.
- Иванов В., Топоров В. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте // Труды по знаковым системам. – Т. 8. – Тарту, 1977. – С. 103–119.
- Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Т. 3. – Харьков, 1891. – С. 156–228.
- Истрин В. Александрия русских хронографов. – М., 1893.
- Ільїнський Г. А. До критики канону Володимирових богів // Записки історичної секції ВУАН. – Вип. 20. – К., 1925. – С. 11–15.
- Јанковић Н. Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба. – Београд, 1951.





- Кагаров Е. Религия древних славян. – М., 1918 [репринт: 1957].
- Караций В. Живот и обичаји народа српскога. – Беч, 1867.
- Каргер М. Древний Киев: Очерки по истории материальной культуры древнерусского города. – Т. 1. – М., 1958.
- Карский Е. Белорусы. Язык белорусского народа. – Т. 3: Очерки словесности белорусского племени. – Ч. 1: Народная поэзия. – Варшава, 1916.
- [Клейн Л. О древнерусских языческих святилищах // Церковная археология. – Т. 1. – СПб.–Псков, 1995. – С. 71–80.]
- Клингер В. Животное в античном и современном суеверии. – К., 1911.
- Колева Т. Зимний цикл обычаев южных славян. К вопросу о структурно-типологическом анализе обрядности // СЭ. – 1971. – № 3. – С. 40–50.
- [Концевий В. Некоторые аспекты источниковедения интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом // Церковная археология. – Т. 1. – СПб.–Псков, 1995. – С. 80–85.]
- Корш Ф. Владимировы боги. – К., 1907.
- [Котляр М. Русь язичницька. – К., 1995.]
- Кримський А. «Волосова борода». З учено-кабінетної мітології XIX в. // Ювілейний збірник на пошану академіка Дмитра Івановича Багалія. – Ч. I. – К., 1927. – С. 74–91.
- Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник. – Београд, 1970.
- [Лабутина И. Языческое святилище Пскова // История и культура древнерусского города. – М., 1989. – С. 100–108.]
- Лаушкин К. Д. Баба-яга и одноногие боги (К вопросу о происхождении образа) // Фольклор и этнография Русского Севера. – Л., 1973. – С. 181–186.
- Липец Р. Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. – М., 1972. – С. 82–109.
- Ляўкоў Э., Карабаняў А., Дучыц Л., Зайкоўскі Э., Вінакураў В. Культавыя камяні Беларусі // Studia Mythologica Slavica. – 2000. – Т. 3. – С. 43–56.
- Макарова Т. О производстве писанок на Руси // Культура Древней Руси (Н. М. Воронину). – М., 1966.
- [Мансикка В. Религия восточных славян. – М., 2005.]
- Маринов Д. Живая старина. – [Б. м.], 1891.
- Мартынов В. К лингвистическому обоснованию гипотезы о вислодерской прародине славян // Вопросы языкознания. – 1961. – № 3. – С. 51–59.
- Мартынов В. Лингвистические методы обоснования гипотезы о вислодерской прародине славян. – Минск, 1963.



- Мартынов В. Славяно-германское лексическое взаимодействие древнейшей поры (К проблеме прародины славян). – Минск, 1963.
- Миронова В. Языческое жертвоприношение в Новгороде // СА. – 1967. – № 1. – С. 215–227.
- Мокшин Н. О теониме Мокошь, гидрониме и этнониме Мокша // Ономастика Поволжья. – Вып. 4. – Саранск, 1976. – С. 325–333.
- Мокшин Н. Этнонимы Мордва, Мокша и их употребление // Ономастика Поволжья. – Вып. 2. – Горький, 1971.
- Монгайт А. Л. Старая Рязань // Материалы и исследования по археологии СССР. – Вып. 49. – М., 1955.
- Никольский Н. Дохристианские верования и культы днепровских славян. – М., 1929.
- Петров В. Етногенез слов'ян. Джерела, етапи розвитку та проблематика. – К., 1972.
- Писаренко Ю. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. – К., 1997.
- Плетнева С. Животный мир в русских волшебных сказках // Древняя Русь... – С. 388–397.
- Повесть временных лет. Ч. 1: Текст и перевод / Под ред. Д. Лихачева и Б. Романова. – М., 1950.
- Померанцева Е. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский... – С. 143–158.
- Померанцева Е. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М., 1975.
- Померанцева Е. Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. – М., 1972. – С. 242–257.
- Поповић М. Видовдан и часни крст: Оглед из књижевне археологије. – Београд, 1976.
- Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. – Т. 1–2. – М., 1910–1916.
- Прибавления к Ипатьевской летописи, Густинская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – СПб., 1843. – С. 231–373.
- Пропп В. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). – Ленинград, 1963.
- [Русанова И. Культурные места и языческие святилища славян VI–XIII вв. // Российская археология. – 1992. – № 4. – С. 50–67.]
- Русанова И. Языческое святилище на горе Гнилопять под Житомиром // Культура Древней Руси (Н. Н. Воронину). – М., 1966. – С. 233–237.
- [Русанова И., Тимошук Б. Языческие святилища древних славян. – М., 1993.]
- Рыбаков Б. Древние элементы в русском народном творчестве (Женское божество и всадники) // СЭ. – 1948. – № 1. – С. 64–91.



- Рыбаков Б. Календарь IV в. из земли полян // СА. – 1962. – № 4. – С. 66–69.
- Рыбаков Б. Основные проблемы изучения славянского язычества. – М., 1964.
- Рыбаков Б. Русалии и бог Симаргл-Переплут // СА. – 1967. – № 2. – С. 91–110.
- Рыбаков Б. Святовит-Род // Liber Josepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dedicatus. – Wrocław, 1968. – С. 390–393.
- Рыбаков Б. Языческая символика русских украшений XII в. // Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej. – Warszawa, 1970. – S. 352–374.
- Рыбаков Б. Языческое мировоззрение русского Средневековья // Вопросы истории. – 1974. – № 1. – С. 3–30.
- [Рыбаков Б. Язычество Древней Руси. – М., 1987.]
- Рыбаков Б. Язычество древних славян. – М., 1981.
- Ржига В. «Слово о полку Игореве» и русское язычество // Slavia. – 1933/1934. – R. 12. – S. 427–428.
- Рязановский Ф. Демонология в древнерусской литературе. – М., 1915.
- Седов В. Древнерусское языческое святилище в Перыни // КСИИМК. – Вып. 50. – 1953. – С. 92–103.
- Седов В. К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде // КСИИМК. – Вып. 68. – 1957. – С. 20–30.
- Седов В. Новые данные о языческом святилище Перуна // КСИИМК. – Вып. 53. – 1954. – С. 105–109.
- Седов В. Языческая братчина в древнем Новгороде // КСИИМК. – Вып. 65. – 1956. – С. 138–141.
- Седов В. Языческое святилище смоленских кривичей // КСИА. – 1962. – Вып. 67. – С. 57–64.
- Седова М. Новгородские амулеты-змеевики // Культура Древней Руси... – С. 243–245.
- Сорошевский В. Якуты. – СПб., 1896.
- Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. – М., 1978.
- Слово о полку Игореве / Ред. В. Адрианова-Перетц. – М.–Л., 1950.
- Смирнов С. Исповедь земле // Богословский вестник. – 1912. – Т. 4. – № 11. – С. 501–537.
- Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания). – Сергиев Посад, 1913.
- Соболевский А. И. Заметки по славянской филологии. По поводу труда проф. Л. Нидерле // Slavia. – 1928/1929. – Т. 7. – S. 174–178.
- Соколов М. Старорусские солнечные боги и богини. – Симбирск, 1887.



- Сперанский М.* Русская устная словесность. – М., 1917.
- Срезневский И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – Т. 1–3. – СПб., 1893–1912.
- Сумцов Н.* Колдуны, ведьмы и упыри // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Т. 3. – X., 1891. – С. 229–278.
- Татищев В.* История российская с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором Василием Никитичем Татищевым. – Т. 1–5. – М., 1768–1848 [перевидання: *Татищев В.* История российская в семи томах / Ред. А. Андреев, С. Вальк, М. Тихомиров. – М.–Л., 1962–1968].
- [*Тимощук Б., Русанова И.* Славянские святилища на среднем Днестре и в бассейне Прута // СА. – 1983. – № 4. – С. 161–173.]
- Токарев С.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. – М.–Л., 1957.
- Толстая С.* Материалы к описанию полесского купальского обряда // Славянский и балканский фольклор... – С. 131–142.
- Топоров В. Н.* Фрагмент славянской мифологии // КСИС. – Вып. 30. – М., 1961. – С. 14–32.
- Топоров В.* Хеттская <sup>SALŠU.GI</sup> и славянская баба-яга // КСИС. – Вып. 38. – М., 1963. – С. 28–37.
- Топоров В.* Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера // Этимология. – М., 1969. – С. 11–21.
- Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Под ред. Г. Шаповаловой, Л. С. Путилова. – Л., 1985.
- Трубачев О. Н.* Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология. – М., 1967.
- Трубачев О. Н.* Ремесленная терминология в славянских языках. Этимология и опыт групповой реконструкции. – М., 1966.
- Трубачев О. Н.* Следы язычества в славянской лексике. 1. Trizna. 2. Pěti. 3. Ковь // Вопросы славянского языкознания. – Вып. 4. – М., 1959. – С. 130–139.
- Трубѣшанин Р.* Фраза “Камен ти у сирење” као сведочанство култа камена на подручју Јужног поморавља // Лесковачки зборник. – Т. VIII. – 1968.
- Фаминцын А. С.* Божества древних славян. – СПб., 1884.
- Филиповић М.* Капиште // Историйски часопис. – Кн. 3. – Београд, 1952.
- Филиповић М.* Култ пророка Јеремије у традицији Јужних Словена // Гласник Етнографског института Српске Академије Наука и Уметности. – 1962–1966. – Т. XI–XV. – С. 143–166.
- Филиповић М. С.* Нави код балканских Словена // Лесковачки зборник. – 1968. – Т. 8.



- Хвольсон Д. Известия о хазарах, буртасах, мадьярах, славянах и руссах – Абу-Али-Ахмеда-бен Омара-ибн-Даста, неизвестного доселе арабского писателя начала X века по рукописи Британского музея. – СПб., 1869.
- Цицеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории народных верований). – М., 1957.
- Чайкановић В. Култ дрвета и бильака код старих Срба // Id. Мит и религија у Срба. Изабрање студите. – С. 3–16.
- Чайкановић В. Мит и религија у Срба. Изабрање студите. – Београд, 1973.
- Чайкановић В. О врховном богу у старој српској религији // Id. Мит и религија... – Београд, 1973. – С. 307–463.
- Чайкановић В. О српском врховном богу. – Београд, 1941.
- Чайкановић В. Речник српских народних веровања о билькама. – Београд, 1985.
- [Чаусидис Н. Митските слики на Јужните Словени. – Скопје, 1994.]
- Черепанова О. Мифологическая лексика Русского Севера. – Л., 1983.
- Членов А. Шестибожжя князя Володимира // Український історичний журнал. – 1971. – № 8.
- Шахматов А. Корсунская легенда о крещении Владимира // Сборник статей В. И. Ламанскому. – СПб., 1908. – С. 1029–1153.
- Шанский Н. М. и др. Краткий этимологический словарь русского языка / 2-е изд. – М., 1971.
- Шановалова Г. Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л., 1974. – С. 125–134.
- Шановалова Г. Майский цикл весенних обрядов // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Л., 1977. – С. 104–111.
- Шелов Д. Б., Златковская Т. Д. К вопросу о происхождении восточнославянского обряда русалий // Древняя Русь... – С. 426–433.

Науково-популярне видання

Александр Гейштор  
**Слов'янська міфологія**

Переклад з польської *Сергія Гіріка*

Відповідальна за випуск *В. Й. Соловійова*

Підписано до друку 28.11.2014.  
Формат 60 × 90<sup>1/16</sup>. Гарнітура «Palatino Linotype».  
Папір офсетн. № 1. Друк офсетн.  
Ум. друк. арк. 26,0. Обл.-вид. арк. 26,5.  
Наклад 1000 прим.

ТОВ «Видавництво “КЛІО”».  
Свідоцтво про реєстрацію № 036149 від 28.05.2012.  
ІПН 382378426558.

Адреса видавництва:  
01001, м. Київ, вул. Грушевського, буд. 4, офіс 629.  
Тел./факс: (044) 279-92-14.  
E-mail: [clio.book@gmail.com](mailto:clio.book@gmail.com)  
[www.clio.in.ua](http://www.clio.in.ua)

Надруковано в ТОВ «Друкарня “Рута”»  
(свід. Серія ДК № 4060 від 29.04.2011),  
32300, Україна, Хмельницька обл.,  
м. Кам'янець-Подільський, вул. Пархоменка, 1.  
Тел.: (038) 494-22-50.  
E-mail: [drukruta@ukr.net](mailto:drukruta@ukr.net)  
Зам. № 644.

**Гейштор Александр**  
Г29 Слов'янська міфологія / Пер. з польськ. – К.: ТОВ  
«Видавництво “Кліо”», 2014. – 416 с.; іл.

ISBN 978-617-7023-22-6

У праці видатного польського історика Александра Гейштора (1916–1999) представлено майже всеохопну картину розвитку вірувань слов'янських племен у дохристиянський період. В основі видання – перероблюваний і доповнюваний автором до останніх днів життя текст науково-популярної книжки, що вперше вийшла на початку 1980-х років і відтоді була тричі перевидана. Вміщено також ряд виступів Александра Гейштора на радіо і телебаченні для широкої аудиторії.

Для науковців та студентів-істориків, етнологів, релігієзнавців, фольклористів, а також усіх, хто цікавиться слов'янською міфологією.

УДК 821.162.1-96.03=161.2  
ББК 84(4Пол)6-4

Александр Гейштор (1916–1999) – відомий польський історик-медієвіст. Президент Польської академії наук (1980–1983, 1990–1992), багаторічний директор Історичного інституту Варшавського університету (1955–1975), голова Варшавського наукового товариства (1986–1992). Автор понад 500 наукових праць.

