

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ УКРАЇНИ

СЕВАСТОПОЛЬСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ТЕХНІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ
ФЕДЕРАЦИИ

СЕВАСТОПОЛЬСЬКИЙ ІНСТИТУТ ЕКОНОМІКИ ТА ПРАВА (ФІЛІЯ)
АКАДЕМІЇ ПРАЦІ ТА СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН

На правах монографії

КОЗЛОВ Михайло Миколайович

**ЯЗИЧНИЦЬКИЙ СВІТОГЛЯД СХІДНИХ СЛОВ'ЯН: СТРУКТУРА,
ЕВОЛЮЦІЯ, ТРАНСФОРМАЦІЯ**

Севастополь 2009

ББК 86.31

УДК 293. (043) 21

К 59

ISBN 978-966-8389-71-9

Рекомендовано до друку Вченою радою Севастопольського національного технічного університету (наказ № 300-П від 15.07.2008 р.) та Вченою Радою Севастопольського інституту економіки та права (філія) Академії праці (наказ №1 від 10.09.2009 р.)

Рецензенти: д-р філософських наук, професор кафедри Філософських та соціальних наук Севастопольського національного технічного університету Бабінов Ю.О., д-р філософських наук, професор кафедри Філософських та соціальних наук Севастопольського національного технічного університету Колесов М.С., д-р філософських наук, професор кафедри Загальногуманітарних, природньонаукових дисциплін та основ дослідження профспілкового руху Севастопольського інституту економіки та права (філія) Академії праці та соціальних відносин Малюта О.М., д-р історичних наук, професор, директор Інституту історії та права Миколаївського державного університету ім. В.О. Сухомлинського Шитюк М.М.

К 59 Козлов М.М. Язичницький світогляд східних слов'ян: структура, еволюція, трансформація. – Севастополь: Видавець Кручинін Л.Ю., 2009.- 280 с.

ISBN 978-966-8389-71-9

В монографії проведена історико-філософська реконструкція процесів утворення, розвитку та трансформації головних східнослов'янських язичницьких світоглядних моделей протягом VI-XIII ст. в історичному зв'язку суспільно-економічним і політичним життям східнослов'янського суспільства. Автор торкнувся таких важливих наукових проблем, як місце та роль людини в системі світоглядних родових уявлень стародавніх слов'ян, головний зміст і ідейна семантика язичницьких уявлень про структуру та образ навколишнього світу, місце й роль служителів язичницького культу в народній моделі язичницького світогляду східних слов'ян. В праці по-новому висвітлюється ідейний зміст першої релігійної реформи князя Володимира. Автор торкнувся і такої важливої проблеми як вірування та культу пізніх язичників і їхній вплив на світогляд східних слов'ян домонгольської епохи. Книга розрахована на викладачів, учнів старших класів, студентів, всіх хто цікавиться вітчизняною філософією, культурою та історією.

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	4
ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1 ІСТОРИОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛА	7
РОЗДІЛ 2 ПАТРІАРХАЛЬНО-РОДОВА МОДЕЛЬ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ	41
2.1. Антропологічні уявлення східних слов'ян в системі родових вірувань та культів	41
2.2. Онтологічні аспекти картини світу древніх слов'ян родової епохи.....	64
РОЗДІЛ 3 ЕВОЛЮЦІЯ СВІТОГЛЯДУ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН ЕПОХИ РОЗПАДУ РОДОВИХ ВІДНОСИН	90
3.1. Сакральний світ богів у народній уяві наших предків дохристиянської епохи	90
3.2. Служителі язичницького культу в системі світоглядних уявлень східних слов'ян	128
3.3. Дружинна язичницька модель уявлень про світобудову	135
3.3.1. Космологічні уявлення та вірування у свідомості представників давньоруського військового прошарку	135
3.3.2. Становлення державних дружинних культів.....	180
РОЗДІЛ 4 ТРАНСФОРМАЦІЯ ЯЗИЧНИЦЬКОГО СВІТОГЛЯДУ В ЕПОХУ СТАНОВЛЕННЯ ХРИСТІАНСТВА	202
4.1. Язичницькі громади епохи християнізації.....	202
4.2. Світоглядні уявлення пізніх язичників	217
4.3. Вплив пізніх язичницьких громад на світогляд східних слов'ян ранньохристиянської епохи.....	232
ВИСНОВКИ	239
СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ	249
ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА	250

ПЕРЕДМОВА

Протягом багатьох століть язичницький світогляд визначав не тільки релігійне, але й суспільно-економічне та політичне життя східнослов'янських народів. Тому проблематика, присвячена зокрема, еволюції східнослов'янського язичницького світогляду, викликає особливий інтерес. Сучасні богослови та деякі світські історики слідом за церковними письменниками Київської Русі прагнуть довести, що розвиток духовної культури у наших предків почався тільки після розповсюдження християнства. Вони зображують слов'ян-язичників людьми безкультурними, позбавленими будь-яких моральних принципів. Зустрічаються праці, в яких доводиться думка, згідно з якою до хрещення Русі для східного слов'янства був характерний вкрай низький рівень суспільно-економічного та культурного розвитку, тільки ж з християнством, нібито, на Русі з'явилися писемність, мистецтво й навіть державність.

Між тим, візантійські та арабські автори повідомляють нам про хоробрість та мужність наших предків, про поважне відношення давніх слов'ян до старих людей та виняткову гостинність. Давньослов'янські жінки, за даними іноземних джерел, відрізнялися від жінок інших народів виключною порядністю та ніколи не зраджували своїх чоловіків.

Згідно з цілим рядом письмових джерел та даних археології Київська Русь вже у X столітті була державою з високим рівнем суспільно – економічного та культурного розвитку. Язичницькі поети – сказателі створили в X в. найцікавіший богатирський епос, величезний фонд міфологічних сказань, що дійшли до наших днів у вигляді чарівних казок. Християнські автори використовували у своїх творах язичницькі літописи та легенди. На нашу думку, реконструкція еволюції східнослов'янського язичницького світогляду в історичному зв'язку із суспільно-економічним і політичним життям суспільства дозволить нам глибше усвідомити особливості східнослов'янської язичницької культури, спростувати розповсюджене навіть у наш час твердження про неповноцінність східнослов'янського язичництва.

Дана книга є предметом тривалої роботи зі збору джерел, міркувань і обговорень цілої низки спірних питань з різними людьми. Варто висловити подяку колегам по науковій праці й рецензентам за увагу, виявлену до цієї монографії, а також за всі зроблені при прочитанні рукопису цінні зауваження, які сприяли поліпшенню книги.

ВСТУП

Давньослов'янська архаїчна культура виявилася набагато складнішою та незбагненішою, ніж уявляли собі вітчизняні дослідники ще наприкінці ХХ ст. Перед сучасними вченими відкрилися нові складні аспекти давньоруської язичницької культури, які потребують значної уваги дослідників різних наукових напрямків.

Вияткову цінність у цьому сенсі сьгодні отримують питання, пов'язані з реконструкцією структури східнослов'янського язичницького світогляду або окремих її фрагментів. Пояснюється це тим, що світогляд, який виникає у людини в процесі її взаємодії з навколишнім середовищем, є одночасно функцією самосвідомості, визначенням її місця й ролі в цьому світі. Осягнення особистостей східнослов'янського язичницького світогляду дозволить сучасним дослідниками глибше вивчити культурні, суспільно-економічні та політичні процеси, які відбувалися у східнослов'янському суспільстві домонгольської епохи.

Під дохристиянським східнослов'янським світоглядом автор розуміє язичницьку традиційну картину світу східних слов'ян, яка знаходила своє відображення в язичницьких культурах, обрядах, уявленнях, віруваннях. Будучи свого роду «програмою поведіння», світогляд реалізувався як у самій поведінки людини, так і у всіляких результатах цієї поведінки.

Структура язичницького світогляду, на думку автора даної монографії, це сукупність декількох найбільш значущих моделей язичницького світосприйняття які, у свою чергу, знайшли своє відбиття у культурах язичницьких богів і духів, міфах, ритуалах, звичаях і обрядах.

Під світоглядною моделлю автор розуміє систему поглядів людини на структуру світу, своє місце та роль усередині Всесвіту, способи та методи взаємозв'язку між людським світом та сакральним світом богів.

Стереотипи світосприйняття, засновані на строгій обумовленості зображуваного, впливали на поведінку східних слов'ян, вони були нібито «етикетом тогочасної людини». Залежно від різних стереотипів, тобто моделей світосприйняття, перебувала поведінка наших предків дохристиянської епохи. Войовничий, агресивний менталітет представників східнослов'янського дружинного стану багато в чому був обумовлений уявленнями про існування якогось небесного ідеального світу, куди потрапляють хоробрі воїни. Положення померлого в «дружинному» раю знаходилося нібито, у прямій залежності від кількості вбитих їм ворогів, зібраного (награбованого) майна, кількості похованих з ним людей і тварин. Боягузи, зрадники, воїни, що потрапили в рабство, нібито, були приречені на вічний морок і ганьбу. Не випадково у язичницьких легендах, що потрапили до «Повісті временних літ» із дружинного епосу (наприклад, розповідях про походи князів Ігоря та Святослава) оспівується мужність, хоробрість і жорстокість.

Абсолютно іншим був світогляд більшої частини східних слов'ян як у родову епоху, так і в наступні періоди. Ідеалом простого народу був не воїн-грабіжник, а захисник свого світу (роду або племені) - хлібороб, у випадку військової погрози мужній і хоробрий воїн. Не випадково самим улюбленим героєм давньоруських билин у наших предків був богатир селянського походження Ілля Муромець.

Зміни світоглядних моделей приводили до зміни стереотипів поведінки, що не могло не позначитися на суспільно-економічному й політичному розвитку східнослов'янського суспільства. Таким чином, вивчення динамічного розвитку головних світоглядних моделей, що панували у східнослов'янському етнокультурному співтоваристві дозволить, сучасним дослідникам глибше усвідомити різні аспекти етнокультурного і економічного життя наших предків давньоруської епохи.

Для розуміння історичного процесу необхідне вивчення не тільки еволюції духовного життя суспільства, але й етапів розвитку суспільної свідомості, протягом яких вона розвивалася з різним ступенем інтенсивності. Зокрема, на думку автора, у дохристиянський період різні моделі суспільної свідомості розвивалися природним шляхом, під впливом політичних та суспільно-економічних факторів, що діяли у тодішньому суспільстві. У зв'язку з цим, автор порахував можливим назвати часовий проміжок з VI - по кінець X ст. періодом еволюції східнослов'янського язичницького світогляду. Під еволюцією світогляду автор даного дослідження розуміє поступові природні кількісні зміни свідомості східних слов'ян язичницької епохи.

Інакше розвивалася ситуація наприкінці X ст. – першій половині XIII ст., в епоху активного розповсюдження на східнослов'янських землях християнства, під час якої традиційні язичеські вірування й культу були частково знищені, частково трансформувалися й знайшли нові оригінальні риси в пізніх язичницьких громадах. На думку автора, період з кінця X по середину XIII ст. можна назвати періодом трансформації східнослов'янського язичницького світогляду. Під трансформацією світогляду автор розуміє різкі якісні зрушення в свідомості східних слов'ян, обумовлені не природним розвитком, а насильницькою внутрішньою політикою князівської адміністрації та православного духівництва.

Актуальність означеної проблеми зумовлюється не лише потребою дослідження еволюції східнослов'янського язичницького світогляду, але й необхідністю наукового узагальнення його багатовікового духовного досвіду, поглибленого вивчення закономірностей його функціонування та з'ясування місця в процесі забезпечення безперервності філософської традиції. Оскільки духовна спадщина минулого акумулює час і соціальний досвід попередніх поколінь, її освоєння дає змогу глибше пізнати витоки й зміст культурних явищ сьогодення, усвідомити перспективи збагачення вітчизняної культури.

РОЗДІЛ 1 ІСТОРІОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛА

Початок дослідження східнослов'янського язичеського світогляду був покладений наприкінці XVIII – на початку XIX ст. представниками ранньої, доміфологічної наукової школи. В цей час вийшло в світ кілька історичних та етнографічних праць, у яких автори на ґрунті іноземних матеріалів зробили перші спроби реконструкції східнослов'янських язичницьких вірувань та культів. В цей час, зокрема, побачили світ такі твори, присвячені дохристиянській духовній культурі, як: –Древняя религия славян|| Глинка Г.О. (1904), –Славянская и российская мифология|| Кайсарова О.С. (1904), «Сказания русского народа» Сахарова И.П. і інші.

Вчені доміфологічної школи були майже позбавлені наукового підходу до написання своїх творів. Вони доволі часто використовували сумнівні джерела. Так, Глинка Г.О у своїй –Древней религии славян|| зізнався, що не бачить великого гріха у тому, щоб заповнити деякі «пробіли у вивченні давньослов'янської релігії своєю власною фантазією» [213, с.90].

До того ж, вони навіть не намагалися сховати зневажливого відношення до предмету свого дослідження. Пояснити даний факт можливо тим, що в Російській імперії традиційно великий вплив на світогляд місцевого населення чинила православна церква. Згідно з офіційною точкою зору православних ієрархів слов'янське язичество було чимось убогим, ганебним, тобто таким, що не варто уваги. Наші предки нібито жили «у темряві» до поширення християнства, і тільки потім, коли «засяяло світло нової віри», серед східних слов'ян поширилися ремесла, писемність, мистецтво [121, с.50].

Згодом, під впливом православної церкви, вже серед світських вчених виникла наукова концепція, відповідно до якої дохристиянські вірування та культу були настільки жалюгідними й убогими, що абсолютно не заслуговували на детальне вивчення вченими [516, с.35].

Незважаючи на те, що серед східнослов'янської вченої громадськості вже у XVIII ст. робилися спроби спростувати дану концепцію, яка принижувала східнослов'янські дохристиянські духовні традиції, вона все ж таки продовжувала впливати на дослідження східнослов'янських язичницьких вірувань і культів багато століть потому.

Разом з тим, істотною заслугою дослідників кінця XVIII - початку XIX ст. можна вважати те, що вони вперше поставили тему слов'янського язичництва у якості наукової проблеми й цим підготували ґрунт для вчених наступного періоду.

Наукове вивчення стародавніх вірувань і культів було започатковано у Німеччині представниками так званої –міфологічної

школи II на початку XIX ст. Представники даного наукового напрямку вбачали у міфах джерело національної культури й намагалися пояснювати за їхньою допомогою походження та зміст усної народної поезії та національних мов. За основу цього наукового напрямку були покладені уявлення про те, що основою більшості фольклорних сюжетів - епічних пісень, казок, легенд і т.д. стали стародавні дохристиянські міфи-сказання [164, с.15-99].

У Російській імперії міфологічна школа отримала наукове визнання у 40 - 50-х роках XIX ст. Засновником східнослов'янського напрямку в міфологічній школі став професор Московського університету Буслаєв Ф.І. Яскравими представниками «міфологічної школи» у Російській імперії були також Потебня О.А., Срезневський І.І., Костомаров М.І., Афанасьєв О.Г., Котляревський О.О.. Вони провели кропітку роботу з виявлення, упорядкування й публікації письмових та етнографічних джерел, а також вивченню пережитків слов'янського язичництва в сучасних їм народних обрядах, звичаях, сюжетах і образах народного фольклору. Ці публікації в майбутньому стали основою для написання монографій і статей, присвячених слов'янському язичництву. У якості одного з головних аспектів цього наукового напрямку в дослідженнях була вперше поставлена й проблема світоглядних уявлень наших предків, що для нас є особливо важливим.

Засновник східнослов'янської міфологічної школи Буслаєв Ф.І. провів велику роботу з пошуку та упорядкування давньоруських письмових джерел. Результатом цієї праці стало опублікування у 1858 році «Исторической хрестоматии церковнославянского и русского языка», до складу якої було включено повністю або у витягах 135 творів давньоруської писемності XI - XVII ст., причому деякі з них були вперше опубліковані [35].

Буслаєв Ф.І. першим розробив наукову методику дослідження східнослов'янської міфології, що сполучала у собі елементи фольклористики, лінгвістики, етнографії, порівняльну міфологію, мистецтвознавство. Він вніс до сфери наукового вивчення такі важливі розділи народної культури як народнопоетична творчість, давньоруський іконопис [186, с.13-21].

Значний інтерес становить собою стаття Буслаєва Ф.І. «Сравнительное изучение народного быта и поэзии» (1872-1873), в якій автор, зокрема, торкається таких аспектів давньослов'янської язичницької міфології, як уявлення про небесних богів та демонічних істот [187, с.31-58].

Однією з найбільш вагомих робіт серед тих, що були присвячені темі слов'янського язичництва, була також монографія Костомарова М.І. «Слов'янська міфологія», опублікована вперше в 1846 р.. На ґрунті письмових етнографічних джерел, а також виявлених автором паралелей з інших розділів індоевропейської міфології, історик стисло окреслив

головні риси дохристиянського світосприйняття, уявлення слов'ян-язичників про структуру світу, смерть й потойбічне життя людини [331, с. 232 - 234].

Відомий представник східнослов'янської міфологічної школи Потебня О.О. намагався довести у своїх творах тезис про взаємообумовленість уявлень давньої людини та її мови й тим самим поклав початок виникненню нового психологічного методу дослідження вітчизняної дохристиянської культури в науці [294, с. 36].

Сам дослідник внутрішньою формою слова називав «відношення змісту уявлень людини до її свідомості» [438, с. 98]. Таким чином, він, як й інші представники міфологічної школи, бачив у віруваннях та уявленнях давніх людей джерело виникнення мови.

Певний історіографічний інтерес у руслі дослідження східнослов'янського язичницького світогляду становить дослідження Потебні О.О. «О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий» (1865 р.), у якому вчений торкнувся такої серйозної наукової проблеми, як співвідношення деяких давньослов'янських термінів та язичницьких світоглядних уявлень [437, с.73, 307]. Проблемі співвідношення давньослов'янської мови та міфології була присвячена також його монографія «Слово и миф» (1860 р.) [438].

Своєрідною енциклопедією слов'янського язичництва в середині ХІХ ст. стала фундаментальна тритомна праця одного з засновників «міфологічної школи» Афанасьєва О.Г. «Поэтические воззрения славян на природу» (1861-1869). У цій книзі Афанасьєв О.Г. з майже вичерпною повнотою виклав у систематизованому вигляді все те, що було на той час відомо про вірування, обряди й фольклор східних слов'ян. У цьому творі дослідник уперше окреслив місцезнаходження й структуру «небесного світу» у свідомості наших предків, а також торкнувся таких важливих аспектів архаїчного світогляду древніх слов'ян-язичників, як уявлення про природні стихії, намагався реконструювати культу народних божеств і духів – берегинь [157, с. 177-186], [158, с.139 - 175].

Важливою заслугою Афанасьєва О.Г. слід вважати також те, що він одним з перших став використовувати у своїх творах різні старослов'янські терміни, бачачи в них багате джерело міфологічних уявлень [160, с.21-75].

Багато аспектів язичницького світогляду наших предків були розглянуті Котляревським О.О. у його праці «Погребальные обычаи древних славян» (1868). У зазначеній роботі вчений одним з перших використовував на практиці новітню на той час методіку комбінування письмових, археологічних, лінгвістичних та етнографічних джерел і цим започаткував комплексний підхід до використання джерел. При написанні своєї монографії Котляревський О.О. активно використовував писемні пам'ятки й етнографічні матеріали, напрацьовані іншими представниками «міфологічної школи». Незважаючи на назву твору, у дослідженні

подається характеристика не тільки поховальних звичаїв, але й таких важливих аспектів давньослов'янських язичницьких уявлень як місцезнаходження й структура «сакрального світу», вірування у надприродну спорідненість людини й деяких тварин [333, с.30-31, 76-77].

У цілому можна стверджувати, що в першій половині – сер. XIX ст. дослідниками «міфологічної школи» була створена досить ґрунтовна різнобічна джерелознавча й концептуальна база досліджень слов'янського язичництва. Дослідники міфологічної школи з глибокою повагою відносилися до вітчизняної язичницької культурної спадщини. Тема світоглядних уявлень східних слов'ян-язичників була вперше поставлена у якості складної наукової проблеми. Представники «міфологічної школи» досліджували світогляд древніх слов'ян дохристиянської епохи ґрунтуючись на вітчизняних джерелах, на відміну від дослідників кінця XVIII - початку XIX ст., які користувалися лише творами германських місіонерів X-XII ст., і польських хроністів XVI-XVII ст. Разом з тим при освітлені даної проблеми представники «міфологічної школи», як і їхні попередники, користувалися греко-римським стандартом і якоюсь мірою підганяли під нього самобутні давньослов'янські вірування.

Крім того, вони дозволяли собі деякі романтичні захоплення й домисли й у своїх висновках не завжди опиралися на фактологічні дані. Так, наприклад, Котляревський О.О. в «Погребальних обычаях древних славян» писав, що у свідомості древніх слов'ян-язичників небо являло собою море, хмари - кораблі, мерці - небесні корови, яких пасе пес-вітер і т. п. [333, с.76].

Наприкінці XIX –поч. XX ст. у Європі, у тому числі й Російській імперії велику популярність отримав такий науковий напрямок, як позитивізм, головним принципом якого було твердження, згідно з яким об'єктивні знання в будь-якій науці, в тому числі й релігієзнавстві, можуть бути отримані лише як результат систематичного комбінування даних багатьох суміжних наук [613].

На основі позитивізму виникло кілька авторитетних наукових напрямків, що істотно вплинуло на вивчення дохристиянських вірувань і культів. Зокрема, великий внесок у дослідження первісних релігій внесли вчені – еволюціоністи: - Тайлор У., Вундт Р. Фрезер Э. Вони змогли поширити порівняльний метод вивчення древніх мов на дослідження культурних обрядів, вірувань, традицій, започаткувавши основи нових порівняно - етнографічного і порівняльно-історичного наукових методів дослідження культурних і духовних традицій [204], [514], [560], [561].

У західній Європі велику популярність отримала французька соціологічна школа, заснована Дюркгеймом Э. Вчені даного наукового напрямку висунули припущення про суспільну обумовленість форм розумової діяльності людей у різні періоди існування людства. Найбільш послідовне вираження ця ідея одержала у Леві-Брюля Л. Цей відомий етнолог відстоював думку про те, що мислення людини, яка живе в

умовах первісної культури, не підлягає звичайним формально-логічним законам. На його думку, замість закону тотожності в свідомості давньої людини панував закон «причетності», який допускає протиріччя в думці, і що в цілому первісне мислення варто характеризувати як «дологічне» [349].

Істотну роль у розумінні еволюції міфологічних поглядів індоєвропейських народів зіграли концепції двох інших видатних дослідників школи Дюркгейма - Леві-Строса К. й Дюмезіля Ж.

У своїх творах Леві-Строс К. намагався довести, що мислення первісної людини становило собою не безладний потік асоціацій, а строго підкорялося так званому закону «бінарних опозицій». Головна сутність його принципів дослідження первісної культури полягає у відокремленні протилежних початків об'єктивної реальності (світло - тьма, день - ніч, праве - ліве, чоловіче - жіноче, верх - низ і т.д.), причому між самими цими парами понять-образів встановлювалася чітка взаємозалежність. Відкриття Леві-Строса К. дозволило краще усвідомити внутрішню структуру й логіку міфологічного світогляду в цілому, дало ключ до розуміння специфічної картини світу кожного первісного народу. На ґрунті цього закону Леві-Строс К. заснував структурний метод дослідження міфології. Згідно з головними принципами структурного метода, міф це насамперед логічний інструмент подолання протиріч (з урахуванням особливостей первісного мислення). Міфічна думка, за виразом Леві Строса К., рухається від фіксації протилежностей до прогресуючого посередництва. Проблема таким чином не вирішується, а знімається тим, що пара крайніх полюсів замінюється парою протилежностей менш далеких. Протилежність життя та смерті підмінюється протилежністю рослинного й тваринного царств, протилежність рослинного й тваринного царств підміняється протилежністю поїдання рослинної або тваринної їжі. Остання ж, нібито знімається тим, що сам посередник - міфічний культурний герой – уявляється у вигляді тварини, яка харчується падаллю [346], [347], [348].

Однак дана концепція, що пропонує загальну теорію структури архаїчного мислення, сама по собі ще не пояснює особливостей релігійно-міфологічних систем окремих етнокультурних спільностей стародавності.

Загальну структуру релігійно-міфологічної картини світу найдавніших індоєвропейців намагався реконструювати також Дюмезіль Ж. Він стверджував, що в основі світогляду найдавніших індоєвропейських народів лежала модель тричленного розподілу суспільства, подібна до тричленної класифікації богів. Іншими словами, кожний із трьох членів системи може бути охарактеризований як наділений і соціальними, і космічними функціями. У цілому це відповідало розподілу суспільства на три соціальні групи - жерців, воїнів і трудову частину населення, а космосу на три сфери - верхню, середню (між «небом» і «землею») і нижню. Однак усередині цього потрійного

розподілу простежувалося й дуальне розділення на кожному рівні [253], [254].

Посилення інтересу до древніх релігій у західній Європі не могло не позначитися на процесі вивчення східнослов'янського язичницького світогляду вітчизняними дослідниками. У тодішній Російській імперії на ґрунті позитивістського підходу в науці виникла нова історично-релігійна школа, серед представників якої швидко одержали популярність комбінований та історико-порівняльний методи дослідження східнослов'янського язичницького світогляду.

На відміну від представників міфологічної школи, які використовували у своїх творах здебільшого етнографічні джерела та фольклорні матеріали, дослідники історично-релігійної школи спиралися головним чином на нечисленні давньоруські писемні джерела. Головними центрами вивчення дохристиянських давньослов'янських вірувань другої половини XIX - початку XX ст. стали Київ, Москва й Санкт-Петербург, де під керівництвом Російської Академії Наук виникли численні «Товариства» і «Комісії», члени яких провели велику роботу з виявлення, упорядкування й публікації багатьох письмових і етнографічних джерел. На сторінках «Записок» цих наукових організацій була надрукована значна кількість монографій і статей.

Вчені історично-релігійної школи активізували свою діяльність з пошуку й публікації давньослов'янських пам'ятників письмової культури. Спираючись на джерелознавчу базу, яка значно збагатилася, й праці своїх попередників - вчених міфологічної школи, вони видали цілий ряд наукових монографій і статей, присвячених, у тому числі й східнослов'янським дохристиянським віруванням і культурам. Зокрема, Анічков Є.В. у ряді своїх робіт проаналізував найважливіші джерела з вивчення слов'янського язичництва, торкнувся таких важливих аспектів східнослов'янського язичницького світогляду, як уявлення про упирів і берегинь у свідомості наших предків язичницької й ранньохристиянської епох, культ деяких народних і дружинних язичницьких божеств, зміст і ідейна семантика релігійної реформи князя Володимира 980 року, проблема впливу християнської релігії на світогляд древніх слов'ян-язичників [152, с.37-98].

Гальковський М.М. піддав аналізу письмові джерела, пов'язані зі слов'янським язичством, а також присвятив цій темі ряд історичних праць. Найбільш видатним його дослідженням є двотомний твір «Борьба христианства с остатками язычества» (1913 - 1916). У даній роботі автор не тільки проаналізував власне різні аспекти протистояння християнства і язичництва у східних слов'ян ранньохристиянської епохи, але й спробував реконструювати давньослов'янські язичницькі уявлення про структуру світу, походження слов'янських богів і т.п. [207, с.29, 33].

Відомий дореволюційний філолог, археограф і історик Срезневський І.І. не тільки значно збагатив історіографічну базу

дослідження східнослов'янського язичництва, опублікувавши велику кількість маловідомих на той час давньослов'янських письмових джерел, але й спробував у ряді своїх творів реконструювати такі важливі аспекти східнослов'янського язичницького світогляду, як генезис культів деяких східнослов'янських божеств, уявлення про доброзичливих й шкідливих духів у свідомості наших предків [505], [506].

Нажаль, вказаний дослідник, як і більшість його сучасників, у своїх працях акцентував свою увагу головним чином на дружинному пантеоні, при цьому багатьох народних божеств, зокрема Рода й рожаниць вважав лише духами померлих предків [504].

Плідними були дослідження язичницьких вірувань східних слов'ян одного із засновників історично-порівняльного метода дослідження давньослов'янської міфології Анучіна Д.М. Його робота «Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда» не втратила своєї наукової цінності майже до нашого часу. У цьому дослідженні автор розглянув походження й трансформацію багатьох давньослов'янських язичницьких обрядів. Так, наприклад, він проаналізував язичницький звичай везти небіжчиків до місця постійного поховання на саях незалежно від пори року [153, с.138]. Істотною заслугою дослідника потрібно вважати те, що він уперше використовував у своїх роботах вже солідний на той час фонд археологічних матеріалів і цим започаткував нову методологію вивчення слов'янського язичництва, засновану на аналізі письмових, етнографічних, лінгвістичних і археологічних джерел.

Перша спроба реконструкції уявлень древніх слов'ян-язичників про «сакральний світ богів» на рівні окремого дослідження була проведена на початку ХХ ст. Соболевим О.Г. у його монографії «Загробный мир по древнерусским представлениям» (1913). Дослідник у світлі історично-релігійної школи узагальнив деякі теоретичні розробки, щодо частини слов'янських язичницьких уявлень, пов'язаних з віруваннями в сакральний світ богів, і збагатив їх своїми оригінальними спостереженнями [497, с.31].

У другій половині ХІХ ст. у руслі історично-релігійної школи працювала велика група істориків, етнографів, археологів, фольклористів і мовознавців, які групувалися навколо журналу «Київська старовина». Серед них слід назвати у першу чергу Беньковського І. [170, с.229-261], Біляшевського М. [169, с.143-148], Брайловського М. [181, с.73-84]. У працях даних дослідників у руслі комбінованого методу використання джерел були розглянуті деякі аспекти еволюції світоглядних уявлень східних слов'ян протягом ХІ - ХХ ст. Зокрема, уявлення давніх слов'ян, а згодом українців, росіян та білорусів про структуру та образ небесного світу, «шкідливих мерців».

Праця з назвою «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах і віруваннях» була надрукована у 1917 р. істориком Г. Булашевим. Це дослідження відрізняється оригінальною джерелознавчою

базою (апокрифічні дослідження й народні легенди) і нестандартністю підходу до проблеми. У даному творі були піддані аналізу пережитки язичницьких вірувань у народній свідомості, пов'язані з уявою про «небесне царство» і демонологією [184, с.7].

Не обійшов своєю увагою язичницькі уявлення східних слов'ян і Грушевський М.С. У першому томі його праці «Історія української літератури» представлена оригінальна наукова гіпотеза, пов'язана із проблемою давньослов'янської язичницької поховальної обрядовості. Грушевський М.С., на відміну від своїх попередників, які бачили в даному обрядовому комплексі лише намір рідних померлого забезпечити себе небесним заступником [333, с.246]; [387, с.9], вважав даний ритуальний комплекс частиною архаїчного світоглядного родового комплексу уявлень про «упирів і берегинь» [227, с.145-146].

Деякі аспекти східнослов'янського язичницького світогляду були розглянуті в монографіях, присвячених слов'янському язичництву відомих дореволюційних вчених історично-релігійної школи Веселовського А. [195], Кагарова Е.Г. [292], Карєєва М. [296], Корша Ф.Е. [329], Касторського М. [298], Фамінцина А.С. [550], Леже Л. [350].

У цілому в другій половині XIX - на початку XX ст. вивчення язичницьких уявлень східних слов'ян-язичників продовжувалося у двох головних напрямках - за рахунок збільшення фактологічної бази й виникнення нової методології вивчення даної проблеми, що поєднувала в собі аналіз етнографічних, письмових, філологічних і археологічних джерел. Внаслідок кількісного і якісного росту джерелознавчої бази істотно збільшилася кількість досліджень щодо цієї проблематики.

Разом з тим, методика й методологія досліджень трансформувалася незначно, і якщо мали місце зміни в системі вивчення архаїчних уявлень наших предків, то лише за рахунок більш глибокого аналізу теми. За основу вивчення східнослов'янських язичницьких уявлень, як і раніше, був узятий греко-римський стандарт, відповідно до якого, язичеське світосприйняття базувалося на уявленні про світ живих людей і сакральний світ мертвих, генетично пов'язаний з культом богів.

Істотні корективи у вивчення теми, що цікавить нас, вніс видатний історик і етнограф Зеленін Д.К. Дослідник не тільки значно збагатив етнографічну базу вивчення давньослов'янської язичницької міфології, але й запропонував нові підходи до її вивчення, відмінні від тих, якими користувалися його попередники. Зеленін Д.К. розподілив язичницькі уявлення наших предків про небіжчиків на уявлення про «своїх» і «чужих» мерців – «упирів» і «берегинь» і тим самим, започаткував дуалізм у вивченні східнослов'янського язичництва. Ключовими творами історика стали монографія «Очерки русской мифологии: Вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки» (1916), а також стаття «Славянский языческий культ заложных покойников» (1917).

Крім того, учений ввів такі поняття у вітчизняну науку, як «-заложний мрець», «-неізжитий вік», «-своя й не своя смерть» і цим зосередив увагу наступних дослідників на своєрідних самобутніх особливостях східнослов'янського язичництва [269, с.62], [268, с.399-404].

На жаль, дослідники дореволюційної епохи, зосередивши свою увагу на функціях тих або інших язичницьких богів, не виявили великого інтересу до таких значимих проблем, як місце й роль людини в структурі та ідейній семантиці Всесвіту в язичницькій свідомості наших предків, ігнорували існування східнослов'янських служителів язичницького культу й багато інших аспектів язичницької культури наших предків. Крім того, слід зазначити, що результати робіт багатьох представників «міфологічної школи» були піддані нищівній, іноді необгрунтованій критиці [498, с.85].

Слід відзначити, що дослідження слов'янського язичництва наприкінці XIX - на початку XX ст. було справою рук головним чином ентузіастів. У середовищі тодішніх учених історично-релігійної школи, під впливом православної церкви продовжувала існувати концепція «недорозвиненості» східнослов'янського язичництва. Даний факт не міг не позначатися на відношенні тодішнього суспільства до своїх дохристиянських духовних традицій. Так, наприклад, у монографії відомого дослідника давньоруської мови кінця XIX - початку XX ст. Полевого П.М. знаходимо, наприклад, наступне: «Головною рисою вірувань у слов'ян східних була крайня простота й недалекість їхнього релігійного світогляду не тільки стосовно інших народів арійського племені, але й у порівнянні з іншими племенами слов'янськими» [429, с.62].

Але якщо Полевой П.М. наділяє наших предків дохристиянської епохи, «недалеким», але все ж таки хоч якимось світоглядом, то інший російський філолог Сперанський М.М., взагалі вважав, що язичницька релігія східних слов'ян носила неприродний, штучний характер і, таким чином, була вигадана князем Володимиром в 980 році [502, с.142]. Таким чином, на думку Сперанського М.М. у наших предків до введення християнства взагалі не було ніякої релігії й, таким чином, світогляду ніякого не було зовсім.

Точку зору про «відсталість і недалекість» східнослов'янського язичницького світогляду поділяв навіть Грушевський М.С. Так, у першому томі його монументальної праці «Історія України-Русі» можна знайти наступне: «Релігійний світогляд нашого народу в дохристиянську епоху ґрунтувався на культі природи. Перед ним відступив і поблід культ предків, однак і культ предків не вийшов із примітивних, слабко виражених форм. Руська міфологія взагалі дуже бідна, не ясна, і не стільки через недолік наших відомостей, скільки через власну слабкість, взагалі слов'янське плем'я не мало великої схильності до релігійної діяльності» [228, с.315].

У радянський період суттєво змінилася концепція дослідження східнослов'янських духовних традицій. У руслі нової атеїстичної установки, як східнослов'янське язичництво, так і православ'я стали розглядати як окремі великі етапи становлення вітчизняної духовної культури.

Крім того, активізації вивчення східнослов'янських язичницьких вірувань і культів сприяло також істотне збільшення джерелознавчої бази (у першу чергу за рахунок суттєвого збагачення археологічної бази дослідження слов'янського язичництва). Радянські вчені, ґрунтуючись на новітніх даних археології піддали критичному аналізу багато дореволюційних концепцій (зокрема, спростували теорію «недорозвиненості» східнослов'янського язичництва).

У нечисленних, але створених на високому науковому й методологічному рівні фундаментальних радянських дослідженнях, учені різних наукових напрямків продовжили реконструкцію східнослов'янської язичницької духовної культури.

При дослідженні різних аспектів східнослов'янського язичництва у радянську епоху головний наголос робився на обумовленості вітчизняної стародавньої культури та міфології розвитком внутрішніх суспільно-економічних факторів. Формування язичницького світогляду у східних слов'ян розглядалося дослідниками як результат, головним чином, багатовікового процесу суспільно-економічного розвитку східнослов'янського суспільства.

Деякий час (наприкінці 20 – першій половині 30-років) дослідження дохристиянських східнослов'янських вірувань та культів практично припинилося. Це було пов'язано з загальною кризою історичної науки в СРСР. Тема східнослов'янського язичництва взагалі вважалася нецікавою та неперспективною [219, с.7].

Ситуація трохи змінилася наприкінці 30-років ХХ ст. Так, в 1937 році вийшла у світ робота вже згаданого Зеленіна Д.К. «Тотемы - деревья в сказаниях и обрядах европейских народов», яка збагатила історичну науку новими цікавими ідеями й спостереженнями, зокрема, і щодо язичницьких уявлень наших предків [270, с.12].

Потрібно відзначити також роботу радянського дослідника Нікольського М.М., що сформувався як історик у дорадянську епоху, але позитивно поставився до жовтневої революції й після її перемоги продовжував свою наукову діяльність вже як радянський дослідник. Робота Нікольського М.М. «История русской церкви» містить у собі цікавий етюд – «Дохристианские верования и культы днепровских славян», що був написаний ще в дореволюційний період, і опублікований окремим виданням в 1929 р. У даному розділі дослідник розглянув такі важливі аспекти давньослов'янського язичницького світогляду, як тотемістичний культ ведмеда у східних слов'ян, місце упирів у традиційній язичницькій картині світу наших предків [404, с.7-10].

Цікаво, що інші розділи «Истории русской церкви» були написані вже з позицій марксистко-ленінської ідеології. Контраст між різними частинами «Истории русской церкви» настільки впадав в око, що після публікації в 1930 році всієї роботи на дослідника посипався цілий шквал звинувачень у тому, що «перший розділ не вписується в тему книги й виглядає зовсім недоречно»[219, с.13].

Досить серйозний внесок у справу вивчення дохристиянських світоглядних уявлень наших предків вніс відомий радянський етнограф Токарев С.О., що залишив після себе кілька наукових праць, присвячених духовній культурі індоєвропейських народів, у тому числі й східних слов'ян. Особливий інтерес у світлі реконструкції світогляду древніх людей викликає його монографія «Ранние формы религий», у якій автор розглянув такі вагомні питання у світлі теми, що цікавить нас, як класифікація й генезис первісних релігій, вплив тих або інших форм релігії на суспільно-економічне життя древніх людей. Велике значення, на думку автора монографічного дослідження, викликає той факт, що Токарев С.О. у даному монографічному дослідженні одним з перших поставив проблему місця й ролі родових ініціацій у житті древніх людей [530, с.206-227].

У роботі «Религиозные верования восточнославянских народов XIX -начала XX вв.» на базі етнографічних, лінгвістичних і письмових джерел розглядаються не тільки пережитки язичницьких вірувань у народній свідомості наших предків кінця другого тис. н.е., але й аналізуються дохристиянські вірування й культури [531, с. 38,48,51].

Брайчевський М.Ю. у своєму творі «Утвердження християнства на Русі» торкнувся таких важливих з точки зору нашого дослідження проблем, як культу головних язичницьких дружинних богів, боротьба між язичницьким та християнським світоглядом в IX - першій половині X ст. [182, с.12-43].

Потрібно зупинитися також на огляді творчої спадщини Рибаків Б.О. Підсумком його багаторічної роботи над темою давньослов'янських дохристиянських вірувань стали його твори «Язычество древних славян» і «Язычество Древней Руси». Цей дослідник сконцентрував свою увагу на виявленні періодизації тисячолітньої історії формування слов'янських язичеських вірувань, аналізі системної організації слов'янського пантеону, започаткувавши тим самим нову наукову школу дослідження слов'янського язичництва. Рибаків Б.О. зміг досить детально окреслити місце світоглядних уявлень східних слов'ян-язичників у загальному контексті дохристиянських вірувань, використовуючи при цьому новітні на той час археологічні джерела. Зокрема, об'єктом уваги цього дослідника стали такі важливі аспекти східнослов'янського язичницького світогляду, як уявлення про структуру й образ сакрального світу, вірування, пов'язані з так званним первісним дуалізмом - культом упирів і

берегинь [472, с.74, 461-465], співвідношення між культами язичницьких божеств і тотемістичним культами тварин і рослин [471, с.94-95, 107].

Певний внесок у справу дослідження язичницького світогляду східних слов'ян зробив також один із послідовників школи Рибаківа Б.О. радянський археолог Боровський Я.Е., який на ґрунті новітніх, на той час, даних археології й ряду письмових джерел, здійснив реконструкцію язичницьких уявлень жителів стародавнього Києва [179].

Важливий внесок у справу дослідження язичницького давньослов'янського світогляду зробили також радянські фольклористи, які за допомогою структурного методу дослідження фольклорних джерел виявили у багатьох східнослов'янських билинах та казках згадки стародавніх язичницьких вірувань, обрядів та звичаїв. Так, у роботах радянських етнографів і фольклористів Проппа В.Я. «Исторические корни волшебной сказки» (1986) «Русский героический эпос» (1955) та Померанцевої Є.В. «Мифологические персонажи в русском фольклоре» (1975) були проаналізовані сюжети з народних казок, билин, легенд і інших розділів народного фольклору. Пропп В.Я., крім того, розглянув проблему відображення в народних казках і билинах уявлень про сакральний світ духів і богів, а також вірувань, пов'язаних з так званими «заложними мерцями». На підставі фольклорних джерел автор зумів позначити й окреслити систему древніх родових ініціацій у наших предків дохристиянської доби, що для нас особливо важливо [444, с.52-79,168].

Певний вклад у справу вивчення східнослов'янського язичницького світогляду внесли радянські вчені - представники структурно-семіотичної школи дослідження східнослов'янської міфології - Іванов В.В., Топоров В.М., Успенський Б.О. Головну увагу дослідники даної наукової школи приділяли філологічному та фольклорному аспектам східнослов'янської язичницької міфології. В основу їхніх робіт була покладена методика аналізу бінарних опозицій - протилежностей, властивих дуалістичному світогляду первісних людей. У своїх творах, крім сюжетів з давньослов'янської міфології, вчені досить активно використовували паралелі з інших індоєвропейських язичницьких релігій, насамперед норманської, давньоіндійської й балтійської. Показовою щодо цього виглядає робота Іванова В.В., й Топорова В.М. «Исследования в области славянских древностей». Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов». Серед міфологічних образів, які аналізуються в даній монографії, вагоме місце займають персонажі слов'янської демонології й божества язичницького пантеону, генетично пов'язані з уявленнями про «сакральний світ богів» [282, с. 53-54, 325-326].

Слід відзначити також працю Успенського Б.О. «Филологические разыскания в области славянских древностей» (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского), у якій автор за допомогою структурно-семіотичного методу провів ретроспективний аналіз походження синкретичних уявлень східних слов'ян про деяких

християнських святих. Об'єктом дослідження автора стали не тільки народні двоєвірні вірування ранньохристиянської епохи, але й деякі аспекти східнослов'янського язичництва. Наприклад, він у вказаній монографії проаналізував зв'язок язичницького культу східнослов'янського бога Велеса з уявленнями про сакральний світ мертвих [547, с.55-58].

В працях Байбуріна А.К. порушені такі важливі, в світлі дослідження східнослов'янського язичницького світогляду, аспекти, як семіотика традиційної народної культури, ритуально-магічна семантика речей (насамперед, житла), реалізація в обрядовій практиці побутових і стереотипів, зв'язок емоційно-почуттєвої й ментально-мовної сфер життя людини з ритуалом і міфологією, етнічні стереотипи чоловічої й жіночої поведінки [163], [161], [162].

Попович М.В. у своєму фундаментальному творі «Мировоззрение древних славян» уперше поставив проблему язичницьких світоглядних уявлень наших предків на рівні окремого монографічного дослідження. Використовуючи концепції провідних світових дослідників первісної свідомості й культури Леві-Брюля Л., Леві-Строса Д.О., Дюмезіля Ж., Попович М.В. висунув гіпотезу про одночасну подвійність (світ своїх і світ чужих) і трічність (реальний, небесний і підземний світи) структури Всесвіту та множинність душ померлих у язичницьких уявленнях наших предків, розглянув такі категорії язичницького світогляду як «Порядок і хаос», «Світ людей і світ богів», «Тіло й дух», торкнувся проблеми генезису східнослов'янських язичницьких світоглядних уявлень [435]. Разом з тим, розвиток язичницького світогляду наших предків у даній монографії дослідник простежує лише до кін. X ст. Автор не торкнувся релігійних уявлень й вірувань тієї частини населення Київської Русі, що залишилася язичниками після офіційної християнізації східнослов'янських земель.

Твори дослідників вітчизняної дохристиянської духовної культури не були позбавлені певних недоліків. Концепція вивчення східнослов'янського язичництва в даних наукових працях була пов'язана з формаційним підходом до історичного розвитку людського суспільства й це обумовило той факт, що в працях радянських учених приділялася увага головним чином суспільно-економічним аспектам східнослов'янських язичницьких вірувань і культів. Багата джерелознавча база дозволила вченим обійти надмірний формаційний детермінізм і виробити свій оригінальний підхід до теми.

У пострадянській період, як в Україні, так і в інших східнослов'янських державах виросла зацікавленість учених-дослідників до духовної культури наших предків. На зміну марксистсько-ленінському підходу до вивчення теми східнослов'янського язичництва прийшов більше ліберальний цивілізаційний підхід, відповідно до якого дохристиянські вірування розглядаються в межах оригінальної

давньослов'янської цивілізації, тісно пов'язаної із сусідніми аналогічними культурними співтовариствами.

Загальні принципи історико-культурного, світоглядного й порівняльного аналізу релігійних явищ були розроблені в роботах Колодного А.М., Лютого Т.В., Горського В.С., Яроцького П.Л., Павленко Ю.В. й ін. сучасних українських учених [325], [366], [220], [289], [416].

Тема язичницьких уявлень наших предків у дохристиянський період (головним чином на основі письмових і археологічних джерел) була розглянута, зокрема, у творах Рички В.М. й Моці О.П. «Київська Русь від язичництва до християнства». Головною заслугою авторів даного дослідження можна вважати те, що вони відійшли від формаційного підходу при характеристиці поставлених перед ними наукових проблем [399].

Потрібно особливо відзначити ряд публікацій Моці О.П., у яких автор проаналізував деякі аспекти східнослов'янської язичницької обрядовості, а також запропонував принципово нову відмінну від загальноприйнятої концепції концепцію уявлень про так звані «заложенні небіжчиків» [396], [397], [398].

В 1997 р. побачила світ монографія Писаренко Ю.Г. «Велес - Волос у язичеському світогляді давньої Русі», у якій аналізуються такі важливі аспекти східнослов'янського язичницького світогляду, як генетичний зв'язок між культом Велеса й уявленнями про «підземний світ мертвих», місце й роль культу даного язичницького божества у світоглядній моделі східнослов'янського дружинного стану, зв'язок Велеса з народними землеробськими культами й т.д. [424, с.49-51].

Істотну роль у справу дослідження світогляду наших предків дохристиянської доби внесли такі сучасні українські філософи, історики, релігієзнавці, археологи як Зубарь В.М., Павленко Ю.В., Горський В.С., Лобовик Б.О.

Так, досить вагомою у світлі теми, що цікавить нас, на нашу думку, варто визнати роль сучасних українських дослідників Зубаря В.М. і Павленко Ю.В., які в монографії «Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси» розглянули таке важливе питання, як генетичний зв'язок між східнослов'янськими язичеськими богами Велесом і Родом та язичеськими світоглядними уявленнями наших предків [262, с. 103].

Анімістичні космологічні вірування східних слов'ян дохристиянських часів, а також культ предків стали об'єктом уваги монографії Лобовика Б.О. «Дохристиянські східнослов'янські вірування» [288, с.90-94,111].

Окремі аспекти архаїчного світогляду наших предків були проаналізовані в історіософських та історичних працях таких сучасних українських учених, як Таланін В.І. [515], Борейко Ю.Г. [178], Фатюшін Н.Ю. [552], Коберська Т.А. [307], Киричок О. Б. [300]. У останній час

відбуваються спроби реконструкції східнослов'янського язичницького світогляду, з використанням методу глибинної психології [439].

Посилився інтерес до язичницьких східнослов'янських духовних традицій у наш час і в Російській федерації. Тема язичницького східнослов'янського світогляду зараз активно досліджується в працях таких відомих російських учених як Тимошук Б.О., Русанова І.П., Петрухін В.Я., Васильєв М.О., Волошина Т.О., Астапов С.М., Осипова О.С.

Так, Тимошук Б.О. та Русанова І.П., спираючись на новітні археологічні данні, зокрема відкриття великих городищ-святилищ в Західній Україні, підтримали й розвинули гіпотезу Рибаківа Б.О. про існування у східних слов'ян язичницької й ранньохристиянської епох розвинутої храмової архітектури, складного інституту служителів язичницького культу [459], [521], [524], [526].

Щоправда, в сучасній російській історіографії намагаються спроби спростувати гіпотезу Рибаківа Б.О., Тимошука Б.О. та Русанової І.П. Так, зокрема, Хамайко Н. назвала висновки цих дослідників про існування у східних слов'ян язичницького пантеону та розвиненого культу у ранньохристиянську епоху гіпертрофованими. Свою точку зору дослідниця, зокрема аргументувала тим, що Рибаків Б.О. та його послідовники спиралися в своїх дослідженнях здебільшого на зображення фантастичних істот та міфологічних сюжетів на пам'ятках матеріальної культури XI-XIII ст. Ці ж джерела на її думку напівхристиянські, сумнівні й не несуть в собі майже ніякої історичної інформації [563, с.90].

Справді, Рибаків Б.О., намагаючись реконструювати світогляд східних слов'ян ранньохристиянської епохи використав і вказані джерела, але він не обмежував себе зображеннями на пам'ятках давньослов'янської культури. Свої висновки дослідник аргументував й за допомогою письмових джерел, даних археології, етнографії та лінгвістики. Послідовники ж Рибаківа Б.О. - Тимошук Б.О. та Русанова І.П. взагалі майже не використовували у своїх працях зображення на пам'ятках матеріальної культури XI-XIII ст. Вони спиралися на матеріали розкопок східнослов'янських святилищ та поселень IX-XIII ст., які не можуть бути кваліфіковані як сумнівні або «напівхристиянські».

Особливостям язичницьких космологічних уявлень східних слов'ян-язичників був присвячений один з розділів Петрухіна В.Я. в його монографії «Древняя Русь. Народ, князь, релігія» (2000). Зокрема, об'єктом уваги дослідника стали такі аспекти східнослов'янського язичницького світогляду, як культ Рода та рожаниць, зміст та ідейна семантика язичницької реформи князя Володимира, доля служителів язичницького культу в епоху розповсюдження християнства в Київській Русі [421, с.236-243, 257-261, 315-324].

В іншій праці цього ж автора – «Начало этнокультурной истории Руси в IX – XI веках», (1995 р.) один з розділів «Язичництво та

відношення до смерті» був присвячений реконструкції східнослов'янської язичницької обрядовості, а саме - впливу соціального стану померлого на поховальний обряд, а також чимало уваги приділено змістовній інтерпретації таких язичницьких звичаїв як покладення разом з померлими жертвовних тварин, поховання в домовинах [420, с.196-199, 203-205].

У монографії сучасних російських дослідників Волошиної Т.О. і Остапова С.М. «Языческая мифология славян» розглянуті такі важливі аспекти давньослов'янських язичницьких вірувань, як співвідношення культів східнослов'янських язичницьких божеств і деяких тотемістичних тварин, зв'язок між богом Перуном-уособленням неба й уявленнями про «своїх і чужих» померлих - упірив і берегинь [202, с.50-53, 69-70].

Нажаль, вказані дослідники при реконструкції східнослов'янського язичництва майже проігнорували матеріали розкопок східнослов'янських язичницьких поселень та святилищ, досліджених на території Західної України у 70-90 роках ХХ ст. Можливо, що саме це стало причиною поспішних висновків дослідників про те, що східнослов'янське язичництво зникло одразу після прийняття християнства.

Проблемі впливу іранського світу на духовне життя древніх слов'ян присвятив свою монографію «Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира» Васильев М.О. В його праці, зокрема, були піддані аналізу зміст та ідейна семантика язичницької реформи князя Володимира, розглянуті проблеми походження двох східнослов'янських язичницьких богів – Хорса та Семаргла [189, с.201-263, 9-97, 97-197].

Окрему увагу, на нашу думку, заслуговує праця Осипової О.С. «Славянское языческое миропонимание», у якій тема давньослов'янського язичницького світогляду була поставлена на рівні окремого монографічного історіософського дослідження. Дослідниця проаналізувала у своїй праці такі аспекти язичницької світоуяви наших предків, як «Онтологічні аспекти картини світу древніх слов'ян», «Космологічні та антропологічні уявлення у слов'янському язичництві», «Уявлення древніх слов'ян про посмертне існування людини» [412, с.6-13, 13-34, 35-36]. Одною з перших торкнулася також проблеми місця та ролі давньослов'янських служителів язичницького культу у духовному житті наших предків [412, с.43-48]. Разом з тим, слід зазначити, що вказана монографія становить собою певною мірою лише історіографічний аналіз ступеню дослідження окремих аспектів східнослов'янського язичницького світогляду. Осипова О.С. у своїй праці робить висновки, аналізуючи праці своїх попередників – дослідників давньослов'янської язичницької культури майже не використовуючи джерела дослідження слов'янського язичництва.

Дослідженням давньослов'янського язичництва в наш час активно займаються вчені різних наукових напрямків у країнах східної Європи. Зокрема, великий науковий інтерес становлять праці таких сучасних польських, чеських, болгарських дослідників, як Панчовський И.Г. «Панчовски И.Г. Пантеонът на древните славяни й митологията» [624], Кошман М. «Zmierzch Perkuna, czyli ostatni poganie nad Baltykiem» [615], Булина Станіслав «Slowianski swiat zmarlych u shytku poganstwa wyobrazenia przestrzenne» та «Czlowiek i zaswiat u wizje kar posmiertnych w Polsce sredniowiecznej» [505], [506], Видчак К.Т. «Ze studiow nad religia praslowian» [610], Профантова Н.А. Профантов М.Н. «Encyclopedie slovanskych bohu a mytu» [623], Рочик С. «Interpretacja chrzescijanska religii poganskich slowian w swietle kronik niemieckich XI-XII wieku: (Thietmar, Adam z Bremu, Helmold)» [622].

Незважаючи на те, що головна увага даних дослідників була сконцентрована на аналізі духовної спадщини своїх народів, через спільність походження й розвитку слов'янського етносу їхні твори мають значну цінність і у світлі реконструкції власне східнослов'янського язичницького світогляду.

У наукових колах сучасної Західної Європи та США серед учених-жінок останнім часом стала широко досліджуватися тема місця й ролі жінок, жіночих образів і архетипів у світовій міфології, літературі й історії. У зв'язку з цим у деяких західних наукових виданнях з'явилися наукові праці, у яких аналізуються язичницькі уявлення наших предків, пов'язані з культами давньоруських богинь. Маються на увазі в першу чергу праці таких американських і західноєвропейських дослідниць, як Гимбутас Марія, Іванітс Лінда, Карлсон Марія (Gimbutas, Maria. The Goddesses and Gods of Old Europe -Myths and Cult Images. Thames and Hudson, 1992., Ivanits, Linda J. Russian Folk Belief. New York: M. E. Sharpe, Inc, 1989. Moyle, Natalie. "Mermaids (Rusalki) and Russian Beliefs about Women." In New Studies in Russian Language and Literature. //Slavica Publishers, Inc, 1987).

У наукових працях західних учених розглядаються такі аспекти нашої древньої історії й культури України, як вплив культів давньоруських богинь на вітчизняну культуру, ідеологію й політику. У деяких дослідженнях західні вчені намагалися довести взаємозв'язок між падінням авторитету в давньоруському суспільстві епохи становлення Київської Русі язичницьких богинь і дискримінацією жінок у східних слов'ян [620, 230].

Більша частина даних досліджень не позбавлені певних недоліків, їхні автори некритично ставляться до першоджерел, спираючись у своїх дослідженнях, як на дійсні джерела, так і на відверті фальсифікації. Разом з тим, дослідження західних учених мають безсумнівну історіографічну цінність, через те, що в них автори торкаються таких проблем, які ігноруються у вітчизняних наукових дослідженнях.

Дослідженням східнослов'янського язичницького світогляду в наш час активно займаються також активісти нових релігійних течій, зокрема, неоязичники. Твори деяких з них, написані на високому науковому і методологічному рівні та значно збагатили філософську й історичну науку. Зокрема, у своїй монографії «Українське язичництво» неоязичниця Лозко Г.С. торкнулася таких важливих тем, як генезис східнослов'янського світогляду, уявлення про структуру світу у свідомості наших предків язичницької доби. Вона однією з перших у вітчизняній історіографії поставила проблему існування у східних слов'ян професійного жрецтва й т.п. [363, 4, 7, 15, 27]. Разом з тим, окремі представники даного релігійного руху використовують у своїх роботах сумнівні джерела, а іноді, і свою особисту фантазію, що позначається на дослідженні культурної спадщини наших предків лише вкрай негативно.

На жаль, необхідно констатувати, що несумлінне, легковажне відношення до теми східнослов'янської язичницької спадщини зустрічається не тільки серед активістів - неоязичників, але й серед цілком респектабельних учених-дослідників древньої історії, що мають учені ступені й звання. Яскравим прикладом цьому може слугувати сучасний російський археолог Клейн Л.С., який видав у 2004 році свою монографію «Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества». У своєму творі автор усіляко прагнув довести, що єдиним справжнім східнослов'янським богом у наших предків дохристиянської епохи був Перун, культ якого він, втім чомусь звів (без усяких вагомих доказів) до духу рослинності. Автора не збентежив ані той факт, що Перунів клялися не селяни-хлібороби, а воїни-дружинники на своїй зброї, що ті ж самі дружинники на чолі із князем Володимиром приносили даному ідолові людські жертви, повернувшись із військового походу, що у свідомості східнослов'янських народів дане божество уявлялося не молодим юнаком - уособленням рослин і квітів, а грізним богом - карателем за гріхи й т.д.

Найбільше ж здивування викликає той факт, що даний дослідник виходячи не з аналізу письмових джерел і даних археології, а із власного розуміння раптом відмовив у праві на існування в язичницьку епоху у наших предків такому вагомому народному божеству, як Род. Зокрема, у його зазначеній монографії можна знайти наступні рядки: «Отже, вважаючи на все, Рід взагалі не був богом і, скоріше за все, навіть не існував взагалі як персонаж у слов'янському язичеському пантеоні. Він з'явився лише після хрещення Русі, під впливом грецьких марновірств, і був фігурою цілком подібною до рожаниць. На постаті Рода як верховного язичницького бога слов'ян можна поставити хрест. Йому можна переадресувати слова селянина з Новгородського літопису, звернені до скинутого в річку Перуна: досыти еси пил и ел, а нини поплыви назад» [304, с.196].

Вчений обійшов увагою давньоруські ранньохристиянські джерела, у яких православні богослови засуджували повсюдно розповсюджені сучасні ним народні звичаї й обряди, пов'язані із шануванням Рода й рожаниць. Не міг не знати він і той факт, що деякі давньоруські книжники називали період давньоруської історії, що передував приходу до влади князя Володимира періодом шанування Рода й рожаниць, яких почитали «до Перуна бога їх».

До того ж не зовсім ясно, де в грецькій античній міфології зустрічається божество зі слов'янським ім'ям Род, нібито запозичене нашими предками із грецьких джерел?

Таким чином, незважаючи на той факт, що деякі окремі аспекти теми, поставленої в даному дослідженні, стали об'єктом уваги вчених різних напрямків - філософів, етнографів, істориків, археологів, комплексного історіософського дослідження еволюції язичницького світогляду наших предків на даний час не існує.

У роботах вітчизняних і закордонних дослідників, що торкаються різних аспектів теми, поставленої в даному монографічному дослідженні, дохристиянські світоглядні уявлення наших предків розглядаються як стала метафізична система, що остаточно сформувалася в IX-X ст. і трансформувалася, здобуваючи синкретичний характер лише після офіційного прийняття Київською державою християнства. У більшості наукових праць дослідники залишають поза своєю увагою складний процес еволюції архаїчного світогляду наших предків після виникнення Київської Русі, не торкаються проблеми розшарування язичницьких світоглядних уявлень наших предків дохристиянські доби під впливом суспільно-економічних зрушень, ігнорують світоглядні уявлення й вірування східнослов'янських язичницьких громад кін. X - кін. XIII ст.

Джерела

Джерелознавча база вивчення язичницького світогляду східних слов'ян VI - XIII ст. має різноплановий характер і складається із чотирьох, за класифікацією автора, незалежних одна від одної груп джерел. Найбільш важливу з них становлять письмові джерела VI - XVII ст., які включають дані, що характеризують вірування і культу древніх слов'ян язичницької й ранньохристиянської епох.

У першу чергу, на думку автора, потрібно відмітити іноземні джерела, які містять інформацію по багатьом аспектам існування давньослов'янського суспільства в дохристиянську епоху, у тому числі характеризують і духовне життя наших предків.

Особливо слід зазначити такі візантійські письмові джерела VI-VII ст., як «Історія війн Юстиніана Прокопія Кесарійського (VI ст.) та «Стратег ікон» (кін. VI- поч. VII ст.) візантійського імператора Маврикія. У даних пам'ятках згадуються давньослов'янські вірування й культу тої історичної епохи, яка передувала поділу слов'янського етносу на східні, південну й західну гілки й утворенню національних держав. Таким чином,

повідомлення раннях візантійських авторів можуть слугувати джерелом вивчення родових вірувань і культів [72, с.23-24], [46, с.94].

Не менш вагому інформацію містять і повідомлення візантійських авторів IX-X ст. У даних джерелах найчастіше описуються звичаї й обряди представників східнослов'янського дружинного стану, і вони, таким чином, є для нас безцінним джерелом вивчення дружинної моделі східнослов'янського язичницького світогляду.

У творі Костянтина Багрянородного «Про управління імперією», наприклад, міститься опис язичницьких обрядів, які здійснювали східнослов'янські дружинники й купці в X ст. на острові Хортиця [42, с. 49]. Лев Діакон у своїй «Історії в десяти книгах» досить докладно описав язичницькі обряди, які здійснювали східнослов'янські воїни під час однієї з війн з візантійцями [45, с.78-79].

Слід назвати також джерело візантійського походження, яке отримало назву у вітчизняній історіографії «Записки грецького топарха». «Записки» становлять собою декілька рядків, написаних на порожніх сторінках одного візантійського кодексу кінця X ст. Автор джерела – візантійський військовий, який став свідком карального походу «царя варварів» на приналежні йому землі, що перебували по сусідству з володіннями візантійців - фортецями Клімати й Маврокадастр. «Записки грецького топарха» складаються із трьох частин. У першій розповідається про переправу візантійського військового загону, очолюваного грецьким воєначальником, через Дніпро й про подальше його просування до Маврокастру й Кліматів. У цій частині вказується також на час, коли відбувалися події. Оповідач говорить, що, будучи в низов'ях Дніпра, він спостерігав Сатурн в «початках Водолія».

У другому й третьому уривках «Записок» розповідається про війну правителя, «царюючого до півночі від Дунаю», з «варварами», що жили по сусідству із Кліматами, що належали грецькому топархові [452, с.356-357].

В сучасній історіографії існує досить авторитетна точка зору, відповідно до якої, спостереження візантійського чиновника відносяться до періоду війн князя Святослава з Візантією [25, с.193], [478, с.112-115].

Між тим, Літаврін Г.Г. звернув увагу сучасних вчених на дослідження астронома Інституту астрономії РАН імені Штернберга Яхонтова К.К., згідно з якими у X ст. Сатурн на «початку Водолія», перебував у період з 15 грудня 991 р. по 15 січня 992 року [355, с.117-118, 122, 128]. На підставі даного факту, а також деяких інших, другорядних деталей подій, описаних у джерелі, більшість сучасних дослідників цілком обгрунтовано прийшли до висновку, що в «Записках» повідомляється про каральний похід Володимира на початку 90-х років X ст., на білих хорватів що повстали проти великокнязівської влади в період християнізації земель Західної Русі [355, с.117-118, 122, 128], [452, с.356-359].

Згідно з цілим рядом письмових джерел, на початку 90-х років X ст. в багатьох областях Київської Русі спалахнули потужні антихристиянські повстання. Головним центром повсталих стали землі білих хорватів, що мешкали на північ від Дунаю. Таким чином, на нашу думку гіпотеза Літаврїна Г.Г. і Рапова О.М. цілком обґрунтована і «Записки грецького топарха» можуть послужити досить вагомим джерелом вивчення історії протистояння пізніх язичницьких громад і прихильників великокнязівської влади наприкінці X ст.

Великий науковий інтерес становлять для нас і повідомлення східних авторів IX - X ст. Серед них потрібно відокремити пам'ятку посла багдадського каліфа Мухтандіра Ахмеда-Ібн-Фадлана - «Записки мандрівника». Цей твір містить у собі детальний опис багатьох язичницьких звичаїв і обрядів східних слов'ян, які мандрівник спостерігав у столиці Волзької Булгарії. Автор був свідком ритуалу поховання східнослов'янського князя. Його враження й спостереження, які знаходимо в даному джерелі, містять цінну інформацію щодо реконструкції язичницького світогляду представників східнослов'янської військової еліти [28, с. 82-116]. У географічному описі іншого арабського автора X ст. Ібн-Русте (Ібн-Дасте) – «Книга дорогоцінних скарбів» також має місце цікавий опис язичницьких звичаїв представників східнослов'янської еліти [27, с. 260-270].

Деякі повідомлення, які стосуються язичницьких звичаїв, а також пов'язаних з ними світоглядних уявлень наших предків дохристиянської епохи й близьких до них західних і південних слов'ян містять у собі твори арабського географа й мандрівника Аль-Масуді – «Золоті луги» і «Літописи часів». Дані Аль-Масуді є важливими з погляду зіставлення їх з відомостями інших відомих арабських авторів [2, с. 117-176], [332, с.79].

Особливий інтерес у світлі теми, що цікавить нас, викликає також твір IX ст. невідомого перського автора «Худуд-Ібн-Алам». На відміну від повідомлень інших східних авторів, що описують головним чином звичаї представників дружинного стану, перський анонім, що жив якийсь час серед в'ятичів, описав у своєму творі не тільки звичаї місцевої еліти, але й народні вірування й культу, що для нас особливо важливо [408, с.394-396].

Певну наукову цінність становлять також повідомлення інших східних авторів кінця I тис. н.е. - Аль-Істахрі, Ібн-Хаукаля, Ібн-Хордадбеха, Ібн-Мискавейха, Аль-Бекрі [92, с.221], [31, с. 22, 54-56, 259].

Існує точка зору, відповідно до якої дані східних авторів кінця I тис. н.е. відображають не традиційні східнослов'янські язичницькі канони, а вірування й обряди місцевої еліти, зокрема слов'янського дружинного прошарку, у складі якоїго було багато іноземців. Це нібито дає підстави стверджувати, що русичі, яких згадували Ібн-Фадлан, Аль-Масуді й інші автори не були власне слов'янами [402, с.371].

Однак, нормани, як вірно зазначив Петрухін В.Я. в IX - X ст. не становили собою в Київській Русі ізольованої групи. Вони, як правило, дотримувалися східнослов'янських вірувань: клялися слов'янськими богами, ховали своїх мерців на спільних із місцевими мешканцями цвинтарях з урахуванням місцевих звичаїв, у їхніх похованнях брали участь слов'яни. І, навпаки, при похованнях слов'янських дружинників одержали поширення норманські поховальні звичаї [420, с.205].

Таким чином, дані східних авторів IX - X ст. становлять для нас вагомий інтерес, оскільки містять інформацію, що характеризує язичницькі звичаї й пов'язані з ними вірування східнослов'янської військової (частково торговельної) еліти в цілому, а не тільки вузької групи іноземних найманців.

В окрему підгрупу, на думку автора, варто виділити дані германських, скандинавських і західнослов'янських авторів X - XVII ст., які містять інформацію, що характеризує язичество балтійських і західних слов'ян, які мають спільне походження з дохристиянською релігією наших предків.

Мова йде в першу чергу про такі джерела як «Слов'янська хроніка» Гемольда [139], «Хроніки архієпископів Гамбурзької церкви» Адама Бременського [1], «Слов'янська хроніка» Титмара Мерзенбургського [138], «Діяння Данів» Саксона Граматика [140], «Життєписи Оттона Бамберзького» ченця Бруно [19], «Чеські хроніки» Козьми Празького [41], а також польські «Хроніки Мартіна Галла, Яна Длугоша, «Велика Хроніка про Польщу, Русь і їхніх сусідів». З огляду на той факт, що язичницькі вірування й культури балтійських і західних слов'ян мають загальне походження з аналогічними віруваннями наших предків, ці джерела мають певну цінність.

Крім того, у деяких з даних джерел повідомляється історична інформація, що має відношення до духовного життя власне східних слов'ян. Так, у «Великій Хроніці про Польщу, Русь і їхніх сусідів» згадуються громади русів - язичників середини XI ст. [6, с.105].

Певний інтерес у світлі теми, що цікавить нас, викликають скандинавські саги, що часто містять унікальний матеріал, який характеризує різні аспекти східнослов'янського язичницького світогляду. Довгий час дані пам'ятники скандинавської культури вважалися художніми творами, які не мають історичної цінності [609, с. 342 - 346].

Увага до проблеми наукової вірогідності скандинавських саг була знову притягнута на початку 70-х років, коли в Інституті історії СРСР АН СРСР і цілому ряді інших наукових установ з ініціативи Пашуто В.Т. були розроблені методологічні основи використання даних джерел у наукових дослідженнях. Скандинавські саги були визнані важливою групою древніх письмових джерел, що містять історичні дані, які стосуються політичної, соціально-економічної й, що для нас особливо важливо,

духовної історії народів Київської Русі [473, с.423], [417, с.254-263], [563, с.90], [246, с.284]. [245, с.15].

Разом з тим, радянські вчені справедливо вказували у своїх дослідженнях на слабкі сторони скандинавських саг у якості джерел дослідження минулого східнослов'янських народів. Так, на їхню думку, автори саг, описуючи свою (скандинавську) історію й приділяють увагу тільки подіям в рамках їхньої концепції історії (та тим, що відповідають вимогам жанру саги), не зосереджуючись на подіях, що виходили за рамки головної сюжетної лінії. Давньоруська історія в сагах згадується лише мимохідь і не становить самостійного інтересу для автора. Необхідні відомості здебільшого сюжетно не обумовлені. Характер інформації саг визначається особливою авторською установкою, етикетністю й стереотипністю оповідання, хронологічним розривом між подією і часом запису розповіді про нього, відсутністю впорядкованої системи літочислення [385, с.50], [244, с.137].

Вочевидь, що все це знижує вірогідність відомостей з саг і вимагає обов'язкового урахування. Разом з тим, при загальновідомій нечисленності письмових джерел, що характеризують духовне життя східних слов'ян IX-XI ст. повідомлення давньоскандинавських саг мають істотне значення.

У монографічному дослідженні використовувалися так звані «вікінзьські й лицарські саги» - тобто, види саг, що містять опис подорожей відомих скандинавських і західноєвропейських воїнів. Серед них «Сага про Олафа Трюгвасона» «Сага про Одда сина Офейга», «Сага про Стурлауга Працьовитого», «Сага про Еймунда» [473, с.12-39], [89], [88], [136].

У цілому значущість іноземних писемних джерел у світлі теми, що цікавить нас, не піддається ніякому сумніву. На відміну від вітчизняних писемних пам'яток культури, джерела іноземного походження не піддавалися багатовіковим фальсифікаціям, коректуванням переписувачів на догоду тим або іншим представникам державної влади.

Другу велику групу писемних джерел становлять східнослов'янські пам'ятки XI - XVII ст., які включають інформацію, що характеризує язичницькі вірування й культури східних слов'ян. Інформація, що міститься в даних писемних документах, більш уривчаста й фрагментарна ніж у попередній групі, але вона характеризує не дружинні, а традиційні народні вірування, що для нас особливо важливо. Разом з тим необхідно враховувати той факт, що на відміну від повідомлень іноземних авторів, вітчизняні письмові джерела склалися в ранньохристиянський період, тобто в епоху, коли слов'янське язичество вже втратило своє домінуюче положення й відчуло на собі значний вплив нової релігії.

Найбільш вагомими для нас є літописні пам'ятники XI - XIV ст., насамперед, «Повість временних літ». Автор даного літопису використав у своєму творі найрізноманітніші джерела, у тому числі історичні пісні,

перекази, легенди язичницької епохи. Вони становлять собою виключну цінність при реконструкції язичницького світогляду східних слов'ян.

В сучасній історичній науці існують кілька гіпотез, щодо походження цих джерел. Деякі з дослідників, зокрема Лихачов Д.С. бачать в них усний народний фольклор, який розвивався незалежно від літописання, і став одним з джерел «Повісті временних літ» та інших літописів [361, с.45].

Згідно з точкою зору інших вчених, зокрема Рibaкова Б.О., автор «Повісті» та інші літописці мали у своєму розпорядженні язичницькі літописи і використовували їх при написанні своїх праць [471, с.23-25].

Точка зору Рibaкова Б.О. в останній час знайшла побічні підтвердження з боку археологічних джерел. Так, археологи зафіксували в різних областях східнослов'янського світу пам'ятки матеріальної культури, які належали простому населенню у дохристиянську епоху з надписами на давньослов'янській мові [154, с.19]. Грамотність простого населення в Київській Русі язичницької епохи свідчить про існування у наших предків дохристиянської епохи певних центрів просвіти, в яких могли вести й ранні літописи, тексти яких не дійшли до нашого часу. Таким чином, при написанні «Повісті временних літ» могли використовуватися й дохристиянські літописи.

Використовували автори «Повісті временних літ» й іноземні джерела, які певною мірою містять в собі відомості, корисні при реконструкції східнослов'янського язичницького світогляду - тексти договорів київських князів з візантійцями, візантійські хроніки зі східнослов'янськими глосами і т.п. Певну цінність становлять також і описи подій ранньохристиянської епохи - напів'язичницькі ритуали князівських бенкетів і поховань представників східнослов'янської еліти кінця X - XII ст., повчання проти народних двоєвірних звичаїв. У «Повісті» міститься також хроніка історичних подій, пов'язані з історією слов'янського язичництва (релігійні реформи князя Володимира Святославича, повідомлення про повстання волхвів у XI ст. і т.п.) [59, с. 15, 25, 29-30, 35, 52, 56, 80].

Крім «Повісті временних літ» відомості щодо язичницьких уявлень східних слов'ян знаходимо й у так званих «обласних літописах» - Київському, Новгородському, Суздальському, Галицько-Волинському, Тверському літописних зводах [73, –стб. 277-278, 314], [74, стб. 334-335], [79, стб. 28-31, 131-132, 268-270], [82, стб. 494].

На думку вітчизняних дослідників XIX - поч. XXI ст. східнослов'янські літописи становили собою великі, складні за походженням та структурою зводи, які склалися протягом багатьох століть різними літописцями [361, с.10]; [257, с.], [335, с.4-18], [535, с.135].

Безсумнівно, давньоруські літописці пристосовувалися до певних політичних реалій свого часу, мали свої мирські страсті й мирські

інтереси. Навіть самі автори літописів неодноразово заявляють про свою тенденційність та певну політичну цілеспрямованість своїх трудів. Цей факт не міг не позначитися на якості давньоруських літописів як історичних джерел. Разом з тим, давньоруські літописи залишаються в наш час головним джерелом дослідження східнослов'янського язичницького світогляду.

Певне наукове значення мають і відносно пізні вітчизняні писемні пам'ятки XVI-XVII ст. Їхні автори часто використовували у своїх творах вітчизняні унікальні писемні пам'ятки культури, що не дійшли до нашого часу. Чимало матеріалів, що характеризують різні аспекти східнослов'янського язичницького світогляду вони почерпнули також з невідомих у наш час іноземних джерел і включили їх у свої дослідження. Маються на увазі в першу чергу такі джерела, як «Синопис» Інокентія Гізеля, «Літопис» Дмитра Ростовського, «Сказання про побудову града Ярославля», Радзивілівський, Воскресенський, Ніконовський, Густинський й інші літописи.

Так, у «Синописі» Інокентія Гізеля й Густинському літописі повідомляються подробиці східнослов'янського язичницького культу, відсутні в більш ранніх писемних джерелах, зокрема фрагменти жрецького уставу, деталі культу народних божеств - Коляди, Лади, Купали [74, с. 257], [36, с. 5],

Однак при використанні матеріалів пізніх вітчизняних писемних пам'яток необхідно враховувати той факт, що їхні автори не завжди критично ставилися до використаних у своїх творах історичних пам'яток, нерідко включаючи у свої праці відверті фальсифікації.

У даному монографічному дослідженні використовувалися також джерела, зібрані відомим російським ученим XVIII ст. Татищевим В.М. Їм був знайдений, наприклад, і включений до складу «Історії Російської» славнозвісний Іоакимовський літопис, що повідомляє багато деталей язичницьких вірувань і культів на різних етапах існування східнослов'янської етнокультурної спільності, а також, дуже важливі звістки, що характеризують обставини хрещення наших предків, і виникнення пізніх східнослов'янських язичницьких громад.

У вітчизняній історіографії донині не існує єдиної точки зору щодо істинності як всіх унікальних джерел, представлених в «Історії Російської» у цілому, так і Іоакимовського літопису зокрема.

Так, деякі дослідники повністю довіряють відомостям, опублікованим Татищевим В., інші навпроти, бачать у них лише набір фальшивок, складених ним самим [217, с.62], [602, с.40-56], [144, с. 5-27], [353, с.247-257], [338, с.53-63].

Особливо активно «підробленість» Іоакимовського літопису намагається довести відомий сучасний історик Толочко О.П., який присвятив цій ідеї свою монографію, безліч статей і навіть докторську дисертацію [537, 196-205]. Незважаючи на ґрунтовне вивчення предмету

свого дослідження й фундаментальні знання автора в області давньоруської історії, Толочко О.П. так і не зміг представити у своїх творах жодного зрозумілого доказу «злого наміру» Татищева В. й, цілком заслужено, викликав критику у свою адресу з боку колег - істориків - дослідників Древньої Русі [327, с.171-185].

Існує досить авторитетна точка зору, відповідно до якої, Іоакимовський літопис це дійсно досить пізня компіляція, що містить, втім, фрагменти, які мають давнє походження. До такого висновку прийшов, зокрема Брайчевський М.Ю. [182, с.66].

Філологічний аналіз унікальних текстів, представлених Татищевим В. у цілому, і, зокрема, деяких фрагментів Іоакимовського літопису свідчить про їхнє древнє походження й виняткову наукову цінність [582, с.183-187].

Багато деталей Іоакимовського літопису знайшли підтвердження з боку археологічних джерел. Зокрема, під час сучасних археологічних розкопок виявлені сліди великої пожежі в Новгороді останньої чверті X ст., причому саме там, куди вказують зазначені в Іоакимовському літопису дані [602, с.54-56].

Крім того, унікальні дані про масову втечу населення з Середнього Подніпров'я в період християнізації в «ліси й пустелі», запозичені В.Татищевим при складанні свого «Літопису» з якихось древніх джерел, також знайшли блискуче підтвердження з боку даних археології. У наш час виявлені й досліджені пізні городища святилища, у яких наприкінці XI ст. знайшли собі притулок ті, хто не бажав приймати нову віру [462, с.153-157].

Таким чином, фрагменти Іоакимовського літопису й інші джерела, опубліковані Татищевим В. становлять безсумнівну цінність у плані реконструкції еволюції східнослов'янського язичницького світогляду.

Слід зазначити також такі давньоруські писемні пам'ятки культури, як «Життя святих», «Слова» і «Повчання» проти язичництва XI - XVI ст., у яких східнослов'янські релігійні діячі засуджували народні звичаї і обряди у тодішньому суспільстві. З вітчизняних богословських праць раннього середньовіччя, що включають у себе інформацію щодо язичницького світогляду наших предків ранньохристиянської епохи, потрібно назвати «Слово якогось Христолюбця» [152, с. 374 - 380] невідомого автора, «Сказання про святих мучеників Бориса й Гліба» літописця Нестора [96], «Слово про закон та благодать» Митрополита Іларіона [48, с. 106 - 122], «Слово на Фоміну неділю» та «Слово про душу і тіло» Кирила Турівського [103, стб. 355 - 357], [39, с. 183 - 202], «Слово про маловір'я» Серапіона Володимирського [118, с. 13], «Життя святих» ченця Києво-Печерської Лаври Полікарпа, які ввійшли до складу Києво-Печерського Патерика [38] «Житіє Федора й Іоанна» [23] (та «Житіє першого руського митрополита Михайла» [21, 270 - 278] невідомих авторів і багато інших ранньохристиянських джерел. До складу даних

пам'яток випадково потрапили оригінальні відомості, що характеризують східнослов'янські язичницькі вірування й культу ранньохристиянської доби.

Окремо потрібно згадати яскраву пам'ятку XII ст. – «Слово о полку Ігоревім», що становить собою унікальне східнослов'янське джерело світського походження. Автором даного твору, на думку багатьох сучасних дослідників була високоосвічена людина, добре обізнана у вітчизняній історії та народній міфології [273, с. 123], [360, с. 297].

На відміну від літописів, які освітлюють лише певний контингент фактів (події, пов'язані з життям представників східнослов'янської еліти, голодом, війнами та епідеміями), у даному джерелі можливо знайти подробиці багатьох історичних подій, відсутніх у інших письмових джерелах, і, що для нас особливо важливо, описи язичницьких обрядів та уявлень, тексти стародавніх слав та плачів. Автор неодноразово згадував у своєму творі з певними дорожочінними коментарями імена кількох східнослов'янських язичницьких божеств.

В останній час побачила світ певна кількість публікацій, у яких деякі дослідники намагаються довести, що «Слово о полку Ігоревім» це фальсифікація XIX ст. Головним аргументом на користь своєї гіпотези дані вчені висувають той факт, що нібито фальсифікатор, який склав дану літературну пам'ятку використовував у якості взірця давньогрецький або західноєвропейський епос – «Іліаду» Гомера, «Пісню про Нибелунгів» або «Пісню про Роланда». Між тим, як вірно зазначив Ліхачев Д.С., всі ці твори були складені для прославлення певних подвигів представників військової еліти в військовому середовищі і, отже, мають спільні між собою риси. Але це ніякою мірою не означає, що всі ці пам'ятки творчого мистецтва були або написані однією людиною, або сфальсифіковані [360, с.301-309].

Літописці й церковні діячі раннього середньовіччя у своїй боротьбі зі слов'янським язичеством зверталися до творчої спадщини раннього християнства. Богословські пам'ятки даного типу перекладалися на старослов'янську мову й доповнювалися своїми власними вставками (гласами), які повинні були полегшити їхнє сприйняття в народному середовищі, пристосувати їх до нових умов. Ці вставки в деяких випадках містять у собі унікальну інформацію, що характеризує слов'янське язичество. Типовим прикладом щодо цього може стати таке джерело як —Слово про ідолів! (XI ст.). Цей документ становить собою скорочений варіант –Слово на Богоявлення! візантійського ортодокса Григорія Богослова. У своїх коментарях вітчизняний перекладач не тільки описав важливі східнослов'янські язичницькі обряди, але й окреслив еволюцію всієї системи слов'янського язичницького світогляду [152, с.385].

Крім зазначеного вище джерела в дослідженні використовувалися також тексти з аналогічних пам'ятників - –Слово святого Діонісія про жалючих! [56], «Слово Святого Іонна Златоуста про те, як перші

язичники вірували в ідолів» [152, с. 89-90], «Слово Єфрема Сирина про повернення на язичницькі справи» [99, стб. 30-36] та інші. У них містяться цікаві відомості щодо язичницьких вірувань і культів.

Певну інформацію щодо давньослов'янських вірувань містять в собі апокрифічні твори XII - XI ст. Більша частина цих пам'яток склалася в давній Болгарії на ґрунті синкретизму візантійського православ'я й місцевого південнослов'янського язичництва, і тому вони містять деякі важливі елементи язичницьких уявлень, близьких до східнослов'янських [541, с.56], [540, с.68-98].

Слід назвати, у першу чергу такі стародавні твори, як «Бесіда трьох святих» [3, с. 262-266], «Ходіння Богородиці по муках» [130, с.282-290] та інші. Схожі відомості містять у собі давньослов'янські глоси до візантійських апокрифічних творів – «3 потасних книг про піднесенні Єноха Праведного» [30, с. 266-275] і «Одкровення Варуха, коли посланий був до нього ангел Рафаїл по велінню господньому у святий град на Сіон-Гору й коли плакалися плакання Іерусалимові» [53, с. 267-282].

Потрібно назвати також вітчизняний апокрифічний твір – Послання новгородського архієпископа Василя до тверського єпископа Феодора про рай - джерело XI ст. У даному творі описується напів'язичницька - напівхристиянська модель світоуяви східних слов'ян раннього середньовіччя [61, стб.268-270].

Особливу підгрупу писемних джерел, використаних у даному монографічному дослідженні, становлять пам'ятники східнослов'янського древнього права: князівські устави й судєбники, складені за візантійським зразком давньоруські Кормчі книги й Новоконони, тексти постанов церковних соборів і судних грамот і т.д. Часто в подібних писемних джерелах автори бичували народні марновірства, мимоволі повідомляючи при цьому дорогі деталі язичницьких обрядів і вірувань, що зберігалися в народному середовищі багато століть після прийняття християнства (Грамота новгородського князя Всеволода новгородському владьке или Софийскому собору [11, с. 380-383], Домострой XVI ст. [16], «Правила Кирилла – Митрополита Русского» [71, стб. 391-392], Славянская Кормчая книга XII ст. [98, с. 1068-1108], Русская жизнь XVI по Стоглаву. Материали московского Стоглавого собора [84, с. 232-302].

Справжньою скарбницею у світлі вивчення давньослов'янського народного язичницького світогляду можна назвати, наприклад, давньослов'янську Кормчу книгу XII ст., виявлену в одному з російських монастирів і видану Качановським В.В. у 1806 році. У даному джерелі можна знайти докладні описи найрізноманітніших народних язичницьких обрядів, крім того, у ній міститься інформація щодо діяльності збережених у ранньохристиянській період професійних служителів язичницького культу [98, с. 1105-1106].

Таким чином, письмова складова джерельної бази вивчення язичницького східнослов'янського світогляду дохристиянської епохи має

складну й різнобічну структуру. Разом з тим, ця група становить собою найбільш значну й змістовну частину джерел, використуваних автором даного монографічного дослідження.

До другої групи використаних джерел потрібно віднести матеріали розкопок східнослов'янських археологічних пам'яток VI-XIII ст. Аналіз археологічних джерел здійснювався відповідно до статей, монографій і звітів, присвячених археологічним розкопкам східнослов'янських поселень, поховань та святилищ язичницької епохи й раннього середньовіччя.

Археологічні джерела не викликають підозр у фальсифікації. До того ж, вони часто дозволяють реконструювати такі деталі релігійного та громадського життя східних слов'ян VI-XIII ст., які практично не освітлені у письмових та інших джерелах. Вони часто дають відповідь на питання про зовнішню сторону давньослов'янського побуту й, що особливо важливо, культу, описуючи символіку язичеських предметів і святилищ. Так, наприклад, за допомогою розкопок східнослов'янських язичницьких храмів та навколишніх поселень-супутників кін. X – пер. пол. XIII ст., можливо дізнатися дорогоцінні подробиці з громадського та релігійного життя східнослов'янських язичницьких громад у останній період їхнього існування, які практично відсутні у письмових джерелах.

Разом з тим, при використанні археологічних джерел слід брати до уваги той факт, що дослідники не завжди можуть чітко ідентифікувати етнічний компонент тих чи інших археологічних пам'яток, що певним чином ускладнює використання даних археології при реконструкції язичницького світогляду східних слов'ян.

Так, до нашого часу не існує єдиної точки зору відносно етнічного походження черняхівської археологічної культури. На думку Барана В.Д., наприклад, носіями черняхівської культури були південно-германські племена [166, с.44-51]. Седов В.В. прийшов до висновку, що засновниками черняхівської культури стали племена балтів [486, с. 52-53]. Схожої точки зору дотримувався й Симонович Е.О. [513, с. 64-68].

Рішуче виступали на захист гіпотези про слов'янське походження черняхівської культури такі радянські дослідники, як Винокур І.С., Приходнюк О.М., Третьяков П.М., Ляпушкін І.І. [200, с. 237], [543, с. 54], [367, с.12-27].

Разом з тим, всі східнослов'янські дослідники згодні з тим, що носії черняхівської археологічної культури в майбутньому злилися з носіями власне східнослов'янських археологічних культур і, отже, певним чином вплинули на становлення східнослов'янського язичницького світогляду. На думку автора даного монографічного дослідження, матеріали розкопок черняхівської археологічної культури можливо використати у якості одного з джерел реконструкції східнослов'янського світогляду додержавної, родової епохи.

Крім матеріалів черняхівської археологічної культури певні розбіжності у етнічній ідентифікації у сучасних археологів викликають також матеріали розкопок окраїнних районів Київської Русі (земель Подоння, Північної й Північно-Східної Русі). В цих регіонах колишньої Русі відбувся процес асиміляції прибулих східних слов'ян з місцевими фінно-угорськими та балтійськими племенами [250, с.15-28].

Вочевидь, вірування та культу східнослов'янських племен, які мешкали на окраїнах східнослов'янського світу, також суттєво вплинули на складні процеси становлення східнослов'янського язичницького світогляду. Таким чином, матеріали розкопок Північно-Східної, Північної Русі та Подоння можливо використовувати при реконструкції еволюції східнослов'янського язичницького світогляду.

На думку автора даного монографічного дослідження, слід взяти до уваги також той факт, що культова атрибутика так званих дружинних язичницьких святилищ, а також ритуал поховань небіжчиків, що займали поважне місце в східнослов'янській ієрархії, істотно відрізнялися від того, який домінував на більшій частині східнослов'янської території. На території даних культових пам'яток дослідники фіксують складні археологічні конструкції, багатий поховальний інвентар, у тому числі й речі норманського походження [396, с.54], [173, с. 101-102].

Спираючись на цей факт деякі сучасні дослідники стверджують, що дружинні святилища у великих східнослов'янських містах і багаті поховання з дружинних могильників Гнездово, Ярославля, Тіміряєво, Ладоги належать лише норманським найманцям [302, с.112].

Разом з тим, як помітив у свій час Бліфельд Д.І., наявність декількох норманських речей на території древнього пам'ятника, ще не означає що його можливо включити до норманських пам'яток [173, с.101-102]. Тієї ж точки зору дотримується й Жарнов Ю.Е. [259, с.82].

На думку автора, і східнослов'янські язичницькі святилища у великих містах, і так звані дружинні поховання - це пам'ятки носіїв східнослов'янської військової еліти, більшість якої становили дружинники місцевого походження. Певні відмінності між ритуалом поховання так званих «простих» членів східнослов'янських громад і знатних воїнів-дружинників можливо пояснити ідеологічними зрушеннями, які мали місце в східнослов'янському суспільстві кінця I тис. н.е.

Таким чином, матеріали розкопок поселень, могильників та язичницьких святилищ різних регіонів східнослов'янського світу становлять собою одне з найбільш важливих та змістовних джерел реконструкції еволюції східнослов'янського язичницького світогляду.

Третю групу джерел становлять етнографічні матеріали, тобто залишкові форми древніх язичницьких східнослов'янських обрядів і звичаїв, зафіксовані дослідниками у XVIII-XX ст., у яких знайшли своє відображення народні архаїчні уявлення про світоустрій, сакральний світ богів та духів і т.п. (опис народних хрестинних, весільних і поховальних

обрядів, звичаїв, пов'язаних з аграрною й захисною магією, символікою відродження й т.п.). Світоглядна основа народних вірувань XVIII - XX ст. сформувалася під впливом багатьох ідеологічних факторів протягом віків, і тому ретроспектива язичницького світогляду повною мірою в наш час лише на ґрунті етнографічних даних не можлива. От чому, не дивлячись на величезний фактологічний матеріал, зібраний дослідниками-етнографами протягом більше ніж трьох століть, дана група джерел за своєю науковою значущістю істотно поступається двом попереднім.

До четвертої групи джерел потрібно віднести дані східнослов'янського фольклору. Фольклористика дає можливість пізнати слов'янську язичеську духовну культуру, переломлену через казки, билини, перекази, легенди, народні духовні вірші, обрядові пісні й тексти, сакральні заклинання.

В різні періоди вітчизняної історії дослідники по різному відносилися до можливості використання народного фольклору у якості джерела дослідження давньоруської духовної культури. Так, наприклад, представники міфологічної школи розглядали народний фольклор як втілення древніх язичницьких міфів; відповідно завдання дослідника бачили у в тому, щоб відновити ці міфи, витягти їх з-під пізніших нашарувань і перекручувань [160, с. 21 - 75], [185, с. 1 - 12].

Представники міфологічної школи не мали чіткої методології використання фольклорних текстів у своїх творах, не враховували їхню специфіку, походження та різновиди. Так, наприклад Афанасьєв О.Г., бачив у билинах християнізований язичницький епос [160, с. 21-30]. Не дивно, що деякі дослідники даного наукового напрямку прирівнювали до східнослов'янських богів фольклорних героїв – Іллю Муромця, Микиту Селяновича і ін.

Зі становленням історико-релігійної школи надмірне захоплення фольклорними текстами змінилося надкритичним ставленням до них. Так Соболев П.Г., зокрема, писав в одному зі своїх творів, що фольклорні сюжети взагалі не мають ніякого наукового значення й потрібні лише для того, щоб перенести увагу читачів з реального світу в світ ідеальний, казковий [498, с.85].

Інші представники історико-релігійної школи намагалися знайти у давньоруських билинах та інших фольклорних джерелах лише деталі конкретних історичних подій, ігноруючи їхню світоглядну складову. Так, Сперанський М.М. повідомляє у своїй «Истории русской словесности»: "Ми, аналізуючи билину, намагаємося вгадати той історичний факт, що лежить у її основі, й, відправляючись від цього припущення, доводимо єдність сюжету билини с якоюсь відомою нам подією" [502, с.85].

Ситуація змінилася лише у радянські часи. Дослідники вітчизняного фольклору в той час провели кропітку роботу з дослідження та упорядкування фольклорних текстів. Була вироблена спеціальна методологія використання фольклорних текстів у якості джерел

реконструкції стародавніх звичаїв, вірувань та культів. Радянські вчені при дослідженні фольклорних джерел намагалися виявити яким явищем (а не подіям) історичного минулого відповідає фольклорне джерело та в якій мірі воно його дійсно обумовлює й викликає. Іншими словами, їхньою ціллю стало виявлення першоджерел билини, легенди або чарівної казки в історичній дійсності.

Так, зокрема, Рибаків Б.О. співставив у своїх творах сюжети деяких давньоруських билин з зображеннями на пам'ятках матеріальної культури та даними письмових джерел й переконливо довів, що фольклорні тексти іноді містять в собі описи історичних подій і навіть фрагменти язичницьких міфів [472, с.372-401].

Радянські фольклористи Пропп В.Я., Померанцева Є.В., Мелетинський Е.М. за допомогою структурного методу змогли виявити та регламентувати головні сюжети східнослов'янських билин, казок та народних пісень. Деякі з цих сюжетів, на думку цих дослідників становлять собою відголоски стародавніх вірувань та обрядів [444], [445], [430], [383].

Велику роль в дослідженні східнослов'янських фольклорних джерел зіграли представники сучасної структурно-семіотичної школи. Представники даного наукового напрямку дотримуються тезису про те, що «дослідження фольклорних джерел, зокрема давньоруських билин, може лише тоді привести до стійких висновків, коли дослідники будуть дотримуватися порівняльного методу дослідження, та шляхом старанного співставлення різних варіантів джерела зі спорідненими пам'ятками інших народів та вони виявлять пізні нашарування, анулюють історичні нарости та відновлять архаїчну основу джерела» [280, с.109-129].

Сучасні дослідники вітчизняного фольклору наголошують, що при використанні фольклорних джерел слід взяти до уваги й той факт, що це художні твори зі своєю складною специфікою. Вони мають різні за часом та походженням культурні нашарування. У фольклорних текстах іноді під описом реальних подій ховаються церемоніали, священні тексти, описи звичаїв та плачі. Деякі сюжети мають іноземне, чужорідне походження і не можуть бути використані при реконструкції древнього східнослов'янського світогляду. У народних билинах, казках та легендах викривлені часові та просторові виміри [224, с.23-27].

Разом з тим, досить значна частина цих фольклорних текстів містить у собі відгомони стародавніх міфів, описи язичницьких вірувань, звичаїв та обрядів і можуть бути використані при загальній реконструкції східнослов'янського язичницького світогляду.

Таким чином, у дослідженні була використана різнобічна джерельна база, що складається із чотирьох різних незалежних одна від одної груп джерел.

Історіографічний і джерелознавчий аналіз матеріалу в контексті поставленої в даному монографічному дослідженні проблеми дозволяє

дійти висновку про те, що в науці дотепер не існує концептуально-цілісної системи уявлень про еволюцію східнослов'янського язичницького світогляду протягом VI-XIII ст. Разом з тим, наявні письмові джерела, великий корпус археологічних, фольклорних і етнографічних матеріалів дозволяють певною мірою реконструювати динамічний розвиток світоглядних язичницьких уявлень наших предків дохристиянської й ранньохристиянської епох і тим самим заповнити цей пробіл у вивченні східнослов'янського архаїчного світогляду.

Джерельна база дослідження архаїчного світогляду наших предків останнім часом була істотно збільшена за рахунок новітніх археологічних досліджень. Зокрема, були відкриті великі городища - святилища на території нинішньої західної України, істотно збільшилася база досліджень язичницьких храмів і могильників. Результати цих досліджень були використані у своїх вузькоспеціальних узагальнюючих роботах лише вченими істориками й археологами.

Використання результатів останніх археологічних відкриттів в історіософському дослідженні еволюції східнослов'янського язичницького світогляду дозволить розглянути ті аспекти даної теми, які до цього часу не розглядалися дослідниками. Зокрема, висунути гіпотезу про існування в наших предків дохристиянської епоху одночасно трьох моделей язичницького світогляду - старої родової, яка продовжувала існувати в деяких регіонах східнослов'янського світу майже до сер. XI ст., генетично пов'язаної з нею традиційної, народної, що утворилася в народному середовищі в середині I тисячоріччя н.е. у результаті трансформації соціально-економічних відносин, і дружинної, яка існувала в уяві представників східнослов'янської військової еліти, розширити тимчасові границі дослідження до кінця XIII ст., поставити проблему впливу служителів язичницького культу на світоглядні уявлення наших предків.

Таким чином, історіографічний аналіз матеріалу в контексті поставленої в даному монографічному дослідженні проблеми дозволяє зробити висновок про те, що в науці дотепер не існує концептуально-цілісної системи уявлень про еволюцію світогляду східних слов'ян-язичників IX-XIII ст.

РОЗДІЛ 2

ПАТРІАРХАЛЬНО-РОДОВА МОДЕЛЬ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

2.1. Антропологічні уявлення східних слов'ян в системі родових вірувань та культур

Результати останніх археологічних відкриттів, зокрема дослідження великих язичницьких городищ-святилищ недвозначно засвідчили, що вже у дохристиянську епоху у східних слов'ян існувала складна культурова атрибутика та великий комплекс язичницьких уявлень та вірувань. На відміну від учених XIX - поч. XX ст., які називали східнослов'янський язичницький світогляд слабким та недорозвиненим, більшість сучасних дослідників давньослов'янської духовної культури бачать у ньому складну структурно організовану систему вірувань, уявлень та поглядів, що пронизувала життя традиційного слов'янського суспільства, вирішуючи виникаючі світоглядні питання, визначаючи колективні пріоритети й ціннісні установки, що впливали на поведінку людей [412, с.2].

Разом з тим, на відміну від християнства, що становило собою цілісну, стійку, закриту систему догматів і релігійних символів, східнослов'янське язичество було неоднорідною відкритою системою, у якій нове уживалось зі старим, постійно доповнювало його, утворюючи цілий ряд нашарувань.

Східнослов'янський язичницький світогляд, як свідчать наявні письмові джерела, не мав єдиної, устояної метафізичної структури. Він склався з декількох різних за часом виникнення й суспільному базису моделей, що змінювалися із часом і перепліталися між собою. Під впливом суспільно-економічних і політичних процесів, що відбуваються в східнослов'янському суспільстві змінювалися й світоглядні моделі сприйняття дійсності. Старі, родові анімістичні й тотемістичні культу поступово трансформувалися, перетворюючись на культу народних і дружинних божеств, поступово ускладнювалися міфи про сакральний світ богів і посмертне існування людини. При цьому виникнення нових світоглядних моделей зовсім не означало зникнення старих. Колишні родові вірування й культу не тільки продовжували існувати поряд з новими, притаманними новому суспільству, але і як показав час, виявилися навіть більш стійкими, ніж вірування епохи державності і частково збереглися майже до нашого часу. Таким чином, реконструкція східнослов'янського язичницького світогляду неможлива без детального вивчення вірувань і культур наших предків епохи старих родових відносин.

Давньослов'янські язичеські вірування мають довгу історію, вони виникли, вочевидь ще в епоху індоєвропейської єдності, але простежити послідовно за їхнім розвитком практично неможливо. На нашу думку

аналіз еволюції східнослов'янського світогляду можливо почати з IV століття н.е., тобто періода, до якого відноється перші письмові свідчення, які характеризують вірування та культу давніх слов'ян.

Згідно з археологічними даними у середині I тис. н.е., вже почалася епоха розкладу родових відносин у давніх слов'ян, але здійснювалася вона на різних територіях вкрай нерівномірно. Так, якщо в середньому Подніпров'ї цей процес завершився вже в IX ст., то в Північно-Східній Русі родові відносини продовжували панувати повною мірою і в середині XI ст. В деяких регіонах східнослов'янського світу родові вірування й культу продовжували повною мірою існувати у ранньохристиянську епоху.

На нашу думку, реконструкцію родових вірувань і культів варто починати з детального дослідження родових антропологічних уявлень наших предків, тобто найархаїчніших поглядів на місце й роль людини в структурі Всесвіту. Відповідно до писемних джерел та даних археології цей аспект світогляду наших предків родової епохи можливо проаналізувати, лише у зв'язку з уявленнями й віруваннями пов'язаних з первинною суспільною структурою - родом. Цілий ряд писемних джерел свідчить про те, що людина в ранньослов'янському суспільстві могла відчувати себе особистістю лише всередині своєї родової громади. Вигнанці зі свого роду у свідомості наших предків переставали існувати, поки їх не приймали в інший рід.

Не випадково, навіть в ранньохристиянську епоху «ізгоїв» - тобто люди, що втратили зв'язок зі своїми громадами, перебували поза тодішнім давньоруським законодавством. Принаймні, у давньоруських князівських уставах XI-XII ст. не передбачалося ніяких покарань за злочини проти ізгоїв [125, с.357].

Усередині родової громади існувала нерівність, але вона, імовірно, носила не майновий, а статусний характер. Кожна людина у своєму родовому колективі повинна була проходити через певні вікові ініціації, і залежно від їхнього проходження вона отримувала й статус усередині родової громади.

У сучасній історіографії існує кілька визначень ритуального комплексу, що одержав назву «ініціації». Так, відповідно до одного з них, зокрема запропонованого Проппом В.Я. ініціації це язичницький ритуальний комплекс обрядів, пов'язаний із посвяченням підлітків у повноправні члени громади [444, с.78].

Подібним чином трактував «ініціації» й Байбурін А.К. На його думку головна ціль даних обрядів була у тому, щоб встановити символічний кордон між підлітком та дорослою людиною [162, с.62].

Разом з тим, як свідчать наявні фактологічні матеріали, у наших предків існували складні ритуальні комплекси, які символізували перехід людини з одного життєвого етапу до іншого, пов'язані не лише із символічним перетворенням підлітків на дорослих чоловіків, але й

посвяченням немовлят, дітей 6-7 років, весільні ініціації й т.д. Таким чином, на нашу думку більше відповідає реаліям досліджуваної доби визначення Токарева С.О., відповідно до якого «ініціації» це всі ритуали й вірування, пов'язані з віковими обрядами посвячення [530, с.207].

Імовірно, першою ініціацією, через яку повинна була пройти людина, було посвячення немовлят, що символізувало перехід людської істоти зі світу мертвих до світу живих. Під час даного обряду, діти отримували ім'я якогось свого предка і його заступництво. До нашого часу не дійшли описи подібного язичницького ритуалу. Якись неясні натяки містяться лише в Кормчій книзі XII ст., у якій згадується язичеське посвячення дітей вже в християнську епоху: «После крещения с чарованием неким идолам служат и призывающее бесы в помощь себе и в оставления страдания, иже бо искони идолослужителями крещаемы... мечут детище своя на распути где крещение обретают» [98, с.1105-1106].

Особливий інтерес викликає в нас повідомлення про те, що діти у наших предків «искони идолослужителями крещаемы» але важко сказати, що означає фраза невідомого руського книжника про те, що під час посвячення идолослужителі «мечут детище на распути», імовірно мова йде про якись пережитки язичницьких традицій дохристиянської епохи.

Новонароджена дитина, як вірно зазначив Байбурін А.К., до проходження перших ініціаційних ритуалів рахувалася безособовою істотою, беззахисною, але й одночасно такою, що несе певну загрозу живим людям. З одного боку, вона була частиною «свого» Роду, з іншого, дитина прийшла з «зі світу померлих предків». Не випадково, навіть у XIX ст. в деяких областях України було прийнято робити пелюшки новонародженій дитині з одержі її дідів та прадідів [162, с.56-57].

До нашого часу в деяких областях слов'янського світу збереглися уявлення про новонароджених дітей, як про якихось нечистих істот, що перебували протягом сорока днів після народження одночасно й у реальному світі й у світі померлих. У сучасній обрядовості українців і болгар Буковини й Бессарабії, пов'язаній з народженням і доглядом за дитиною й породіллем простежується двоякий зміст. З одного боку, спеціальні обереги (червона нитка, предмети з металів, часник і т.д.) були покликані захистити немовля від зовнішніх ворожих сил, з іншого - охороняли навколишніх від шкідливого впливу самої дитини, яка після пологів нібито перебувала в стані переходу зі світу мертвих до світу живих. Підтвердженням існування таких уявлень у сучасних болгар і українців може слугувати строк носіння оберегів дитиною (40 днів), що знаходить аналогії у поховальній обрядовості, а також той факт, що червона нитка використовувалася як один із засобів запобігання впливу померлих [143, с.47].

Можливо, що навіть після прийняття християнства представники давньоруської військової еліти деякий час продовжували практикувати якись язичницькі обряди, пов'язані з ініціацією немовлят. Не випадково, давньоруські князі довгий час мали кілька імен - християнське, дане при

хрещенні і язичеське. Член князівського роду повинен був одержати належне ім'я, щоб зайняти своє місце в системі родових і династичних відносин. При цьому далеко не всяким язичеським ім'ям можна було називати новонародженого князя. Так, навіть в XIV-XVI ст., коло імен, які давалися в родині Рюриковичів, було досить обмежене. Придатними виявлялися лише ті імена, які вже носили предки новонародженого спадкоємця. У домонгольський період, коли родові імена князів були пов'язані зі світом язичества, називали винятково на честь померлих предків, але існувала строга заборона на повтор імени прямих предків, якщо ті під час появи княжича на світ були ще живі. Іншими словами, не можна було називати дитину Всеволодом Всеволодичем або Олегом Олеговичем, якщо він народився при житті свого батька, не годилося й ім'я живого діда [357, с. 14-15].

Майже до XVI ст. зберігся язичницький звичай організувати спеціальний сімейний бенкет у випадку появи на світ дитини. Матері немовляти кожна людина, що приходила до неї в гості, зобов'язана була дати якийсь коштовний подарунок [331, с.205]. Цікаво, що навіть у XVI-XVII ст. кількість офіційних язичницьких особистих імен у деяких регіонах східнослов'янського світу залишалось досить значним [569, с.34].

Таким чином, у наших предків родової епохи існував особливий обрядовий комплекс, який символізував ініціацію переходу новонародженої дитини з світу мертвих до світу живих людей.

На жаль, всі інші стадії ініціації дітей у східних слов'ян становлять для нас абсолютну загадку. Разом з тим, факт існування подібних звичаїв у східних слов'ян дохристиянські епохи не викликає ніякого сумніву. Підліткові ініціації були лише завершальною стадією певних етапів навчання в спеціальних суспільних школах, у яких старійшини й літні воїни вчили дітей і підлітків виживати в навколишньому світі: обробляти землю, полювати, ловити рибу, володіти зброєю й т.п.

Не були щодо цього виключенням і давні слов'яни. Візантійські, германські й арабські автори відзначають той факт, що слов'янські юнаки добре володіли зброєю, прекрасно орієнтувалися як у лісі, так і степової місцевості. Автор «Стратегікона», наприклад, повідомляє наступне: «воювати в лісових хащах зі слов'янами немає ніякої можливості. Їхні юнаки майстерно володіють зброєю й при добрій нагоді підкрадаються й раптово нападають на ворога. Вони хоробрі, особливо у своїй землі, мужні - легко переносять холод й спеку, здатні швидко переправлятися через річки» [46, с.96]. Інший візантійський автор Прокопій Кесарійський стверджує у своїй «Історії війн Юстиніана», що «слов'яни й анти добре стріляють з луків верхи, добре ховаються навіть за маленьким камінням й краще всіх інших народів вміють брати в полон ворогів» [72, с.103-106].

На нашу думку, слід звернути увагу на той факт, що й автор «Стратегікона» і Прокопій Кесарійський повідомляють не про професійних воїнів-дружинників, а про чоловіків слов'янського племені взагалі.

Імовірно, у деяких слов'янських родових громадах навчали володіти зброєю не тільки хлопчиків, але й дівчат. Принаймні, деякі з візантійських авторів повідомляють про те, що в дружинах слов'ян було чимало воїнів-жінок. Так, Лев Діакон у своїй «Історії» при описі однієї із збройних сутичок візантійських воїнів з військом князя Святослава повідомив про те, що серед убитих русів виявилися й жінки - воївниці [45, с.78-79].

Вірогідно, починали вчити дітей у особливих лісових школах у віці п'яти – десяти років. Початок навчання відзначався спеціальним язичеським святом - «постригом», який символізував посвячення хлопчика божеству – предкові. На честь даної події громада організовувала ритуальні бенкети. Згадки про ритуальні бенкети на честь хлопчиків зі знатних польських сімей знаходимо в декількох польських легендах з «Хроніки Мартіна Галла». Відповідно до першої з легенд, якийсь польський князь на ім'я Попіл мав двох синів і, за язичеським звичаєм, підготував до їхнього постригу великий бенкет, на який запросив родичів та друзів. На бенкет прийшли два чужоземці, яких не тільки не запросили взяти участь у святкуванні, але навіть грубо відігнали від входу до замку. Вони ж, згодом жорстоко помстилися кривдникам [8, с.5].

У чужоземців, імовірно, польські хроністи перетворили язичницьких жерців, які відповідно до звичаю, повинні були бути присутніми на бенкеті. Вірогідно, після закінчення бенкету саме вони повинні були забрати дітей до лісу й виховувати у спеціальних лісових школах, але були ображені й вигнані із замка. Скривджені «іноземці», відповідно до джерела, прийшли в гості до простої людини, що також зі своїми родичами відзначала постриг свого сина. Тут їх зустріли з пошаною й «гості» благословили хазяїна і його потомство, а князя, що вигнав їх, прокляли. Далі в «Хроніці» розповідається про загибель Попіла і його родини й піднесенні роду простої людини, яка проявила гостинність по відношенню до «іноземців» [8, с.5].

Імовірно, легенда потрапила до Хроніки з язичницьких літописів, у яких вона повинна була служити застереженням для тих, хто насмілювався б образити служителів язичницького культу. Великий інтерес викликає той факт, що родичі дітей князя й сина простого селянина відзначали постриг одночасно. Навчання всіх дітей, можливо, у майбутньому повинні були проводити ті самі жерці. Можливо, що в даній легенді збереглися відгомони древніх родових звичаїв, згідно з якими всі діти родового поселення повинні навчатися одночасно в одній віковій групі.

Далі у «Хроніці» подаються дані про постриг сина польського князя Земомисла - Мешка: «І от, коли наблизилася сьомо річниця його народження, батько хлопчика зібрав, за загальноприйнятим звичаєм, інших князів і влаштував на честь свята пишне частування; під час святкування він, пам'ятаючи, однак про своє велике горе (сліпоту хлопчика), важко зітхав. А всі інші в цей час раділи й, за звичаєм, ляскали

в долоні, і особливо зросла радість тоді, коли стало відомо, що сліпий хлопчик прозрів» [8, с.8].

У дану легенду був внесений християнський мотив про «чудесне прозріння» майбутнього хрестителя Польщі, але основа легенди, безсумнівно, язичницька. Особливий інтерес викликає той факт, що в джерелі зазначений вік постригу хлопчика - сім років.

Зрозуміло, звичаї військової польської еліти суттєво відрізнялися від простонародних східнослов'янських обрядів, але загальна язичницька основа цих сюжетів, пов'язана з дитячими ініціаціями, не викликає ніякого сумніву. У східних слов'ян майже до нашого часу зберігся обрядовий комплекс під назвою «постріг». Після традиційної стрижки волосся дитини 5-7 років ще донедавна було прийнято влаштувати родинний бенкет, який носив явний обрядовий характер. Наприклад, в Україні після першого постригу хлопчика пекли «великий» пиріг, який розламували над головою дитини з побажанням «щастя і долі» (Харківська, Чернігівська обл.). В деяких областях Росії та Білорусії окрім великого пирога пекли ще й маленькі пиріжки, перший з яких також розламували над головою дитини, «щоб ніколи не хворіла та росла велика». У віці від п'яти до семи років в деяких областях України, Росії й Білорусії робили «посвячення» дівчини у прялі: в урочистій обстановці вона випрядала першу нитку, яку потім спалювали, а золу від спаленої нитки дівчинка повинна була прковтнути, щоб стати хорошою господинею [162, с.60].

Стрижка волосся віддавна пов'язувалася з освяченням, тобто духовним перетворенням або ініціацією. Той факт, що даний обряд сприймався в якості «симптому» перетворення, можна пояснити стародавнім уявленням про таємничий зв'язок між людиною, яка пережила ініціацію, і новонародженою дитиною [600, с.32].

З іншого боку, голова дитини, позбавлена волосся, символізувала також статус людини усередині Роду. Постріг, вочевидь, був однією з останніх сходинок в ритуалі прийняття дитини до сакрального Роду. Після ритуала постригу вона отримувала найнижчий статус усередині своєї громади, що й символізувала її голова, позбавлена волосся. Не випадково, довге волосся (особливо борода) були одним з символів мудрості та влади у східних слов'ян [547, с.166-175].

Відгомони східнослов'янських язичницької традиції навчання дітей в громадських школах простежуються в деяких східнослов'янських билинах. Зокрема, у билині «Волхв Всеславич» розповідається про те, як головного героя в п'ять років відправили вчитися «премудростям»:

В тапори поучился Вольх ко премудростям:

А и первой мудрости учился —

Обвертоватца ясным соколом,

Ко другои-та мудрости учился он, Вольх,—

Обвертоватца серым волком,

Ко трети-та мудрости учился Волх —
Обверговатца гнедым туром — золотыя рога [5, с.58].

Схожий сюжет знаходимо в іншій давньоруській билині - «Вольга».

У даному джерелі також розповідається про те, як головного героя в п'ять років відправляють «вчитися» -

И рос Вольга Буславлевич до пяти годков...

И пошел Вольга сударь Буславлевич

Обучаться всяких хитростей-мудростей,

Всяких языков он разных [5, с.91].

Важливою деталлю в даних джерелах є перетворення головних героїв на тотемних тварин. Подібний сюжет, можливо, є відгомонам язичницьких обрядів прийняття хлопчиків до складу роду, сакральним засновником та головою якого часто вважався тотемний звір - тур, ведмідь, хижий птах і т.д. Обряд посвячення проводили старійшини - жерці, одягнені в шкіри тотемного звіра, при цьому, імовірно, і самих дітей одягали у звірині шкіри. Жерці або старійшини розповідали новоспеченим родичам сакральні таємниці, родові міфи й т.д. Таким чином, останні й «перетворювалися» на звірів.

Як вірно зазначив Байбурін А.К., діти під час подібних обрядів повинні були знайомилися з нормами та правилами свого роду, які ніби-то передавали їм особисто тотемістичні предки [162, с.8].

Можливо, що процедура «посвячення» або «другого народження» хлопчика в члені сакрального роду, з якої починався процес навчання хлопчика в древніх слов'ян, була аналогічною до тої, яку майже до нашого часу практикують деякі племена Австралії й Африки. У Південній Африці, наприклад, дітей, звичайно у віці біля п'яти років, віднімають у матері й відводять або несуть у ліс. Тут батько формально відрікається від дитини, повідомляючи всім, що відтепер останній помер для нього. Потім убивають вола й кров'ю тварини обмазують чоло дитини, шия ж його обкладається салом, а руки покриваються шматком шкіри вбитого вола [561, с.246-247].

Пережитки даних обрядів простежуються й у східнослов'янському фольклорі. Так, у цілому ряді східнослов'янських чарівних казок розповідається про те, як маленький герой (героїня) потрапляє до казкового зачарованого лісу й там зустрічається з надприродними істотами (бабою Ягою, відмою, Морозко й т.д.). Якщо герой (або героїня) поводяться належним чином, то казкава істота обдаровує дитину, правда деяких дітей чудовиська з'їдають. Опис «чарівного будинку» у даних казках дуже нагадує опис давньослов'янських язичницьких святилищ. Так, житло баби - Яги або казкової відьми звичайно оточено огорожею з тичин, на яких просунуті черепи людей і тварин [444, с.152].

За даними археології, східнослов'янські храми були звичайно оточені ритуальною огорожею (найчастіше дерев'яною), по периметрі якої

дослідники часто фіксують черепи тварин і людей, а також їхні фрагменти [459, с.51].

Дані археологічних розкопок підтверджує й повідомлення іноземних авторів. Так, в «Історії» Лева Діакона» розповідається про те, як воїни князя Святослава, порубавши мечами й сокирами одного зі знатних візантійських воїнів, насадили його голову на спис і, прийнявши його за імператора, хвасталися, що вбили володаря Візантії подібно жертвоної тварині [45, с.28].

Коли один з візантійських царів на ім'я Нікіфор потрапив у полон до болгар, то місцевий слов'янський князь відітнув йому голову й повісив на кілька днів на кіл, а потім, здерши шкіру від кістки окував її сріблом з середини, та повелів пити з неї всім за здоров'я один одного [604, с.336].

Згідно з «Записками мандрівника» Ібн-Фадлана східнослов'янське святилище в Булгарі становило собою площадку з ідолами в центрі, оточену тичинами із просунутими на них черепами жертвоних тварин. Східнослов'янські купці, які приносили жертви ідолам, надягали череп жертвоної тварини на одну з тичин навколо огорожі [28, с.95].

Інша важлива деталь у східнослов'янських казках, у яких описується випробування дітей, це спроба «засмажити» героїв казковою істотою. Так, відьма або баба Яга, звичайно намагається засунути дітей у піч і засмажити там. Герой казки, як правило, «обманує» казкову істоту й залишається живим.

Довгий час вважали, що дана деталь - плід народної фантазії, але фольклорні дані зненацька одержали підтвердження з боку археологічних джерел. Так, у результаті розкопок східнослов'янських городищ-святилищ на території нинішньої Західної України були знайдені ритуальні печі усередині так званих «довгих будинків», у яких наші предки організовували суспільні бенкети. У даних печах випікали ритуальний хліб для жертвоприносин, а також їх, імовірно, використовували для обрядів, пов'язаних з ініціацією дітей. Так, поблизу цих печей зафіксували кістки дітей віком 5-10 років. Швидше за все, це залишки тих, хто не пройшов випробування. Так, на одному з капищ язичницького городища - святилища Богіт відбувалися людські жертвоприношення, у тому числі дитячі. Знайдено кістки більш ніж 30 розчленованих дитячих кістяків, складені в ями. Із цими жертвами пов'язана ритуальна хлібна піч у глиняній стіні приміщення [462, с.155-156].

Після випробувань, діти, імовірно, одержували статус підлітків. Жерці та літні воїни організовували з проміж тих, хто пройшов випробування вікову групу для навчання у спеціальних громадських школах.

Таким чином, у древніх слов'ян, так само, як і у багатьох інших індоєвропейських народів існував складний ритуальний комплекс навчання дітей. Початок навчання дітей відзначався ритуальним бенкетом - постригом, який організувала громада (родичи дитини). Після

«пострига» та спеціального випробування дитини, новачок одержував статус підлітка й починав навчатися в громадській школі в групі своїх однолітків. Обряди виконувалися в спеціальних місцях - язичницьких святилищах служителями язичницького культу. Дітей, які не пройшли випробування на початку навчання, жерці приносили в жертву померлим предкам.

Закінчення процесу навчання в громадській школі також повинне було відзначатися традиційним випробуванням - ініціацією посвячення у воїни, після проходження якої підліток одержував статус повноправного члена громади. На жаль, у писемних джерелах не міститься абсолютно ніякої інформації відносно даної проблеми. Неясні відгомони древнього язичницького звичаю ініціації підлітків знаходимо лише в давньоруських билинах. Так, в одній з них, із назвою «Вольх Всеславъч» розповідається про те, як головний герой досягнув п'ятнадцятирічного віку, «зібрав дружину хоробру» і відправився з нею воювати з «індійським царем»:

А и будет Вольх пятнадцать лет,
Стал себе Вольх он дружину прибиратьь,
Сам он, Вольх, в пятнадцать лет,
И вся ево дружина по пятнадцати лет [5, с.58-59].

Схожим чином, описує початок подвигів билинного богатиря й інша давньоруська билина - «Вольга»:

И рос Вольга Буславлевич
А прожил шестнадцать лет,
Собирал дружину себе добрую,
И тридцать богатырей без единого,
Сам становился тридцатым [5, с. 90 - 91].

Звертає на себе увагу той факт, що всі «дружинники» Волхва Всеславича, які нібито повинні відправитися з ними «на війну», тобто пройти якесь випробування, підлітки одного віку. Швидше за все, у билинах містяться відгомони древніх ініціацій посвячення підлітків одного роду або племені у воїни. Всі випробування, таким чином, можливо, проводилися усередині вікових груп.

Язичницький сюжет, відповідно до якого герой повинен пройти через певні випробування, перш ніж одружитися й стати повноправним членом громади (одержати спадщину або зайняти престол батька-царя) становить основу всіх східнослов'янських чарівних казок. У всіх цих казках зберігається загальна схема - головний герой потрапляє до зачарованого будинку (хатинка на кур'ячих ніжках баби Яги, житло чаклуна й т.п.), де одержує кілька мудрих рад або чарівних помічників, потім спускається до «іншого» світу, перемагає казкове чудовисько, повертається до реального світу з дівчиною з «чужого світу» і вступає з нею в шлюб [444, с.172-201].

Опис «чарівного будинку», куди потрапляє підліток в цілому подібний до опису «житла відьми» з казок про випробування дітей.

Імовірно, обряди ініціації підлітків проходили в тих самих священних місцях, що й посвячення дітей. Крім того, викликає інтерес той факт, що коли в чарівних казках підліток, «проданий своїм батьком» якому-небудь чарівникові потрапляє до свого «хазяїна», то звичайно вітає його як «хрещеного». Можливо, що обряди посвячення підлітка проводять ті ж жерці, що й попередні ініціації.

Першим випробуванням підлітка, відповідно до казкових сюжетів є спілкування з бабою Ягою - казковою істотою, що звичайно охороняє вхід до царства мертвих. Саме ім'я істоти вказує на те, що воно являє собою демонізований образ померлого предка. Баба Яга насамперед «баба», тобто предок, прабабка й саме тому вона найчастіше обдаровує свого нащадка, полегшує його подальшу подорож. Випробування, швидше за все, починалося у святилищах, у яких шанувалися померлі предки - Род і рожаниці.

Згідно археологічним даним, ранньослов'янські святилища звичайно були присвячені померлим предкам. У центрі таких святилищ, невеликих за розмірами, археологи іноді фіксують ідолів з обличчями літніх людей (як чоловіків, так і жінок) [309, с.85-87].

Даний факт знаходить підтвердження у слов'янському глосі до «Слова Григорія Богослова про ідолів». Невідомий давньоруський книжник відзначив у своєму творі, що наші предки в додержавний період «клали треби Роду й рожаницам преже Перуна, бога их» [152, с.385]. Саме в таких святилищах, швидше за все й проходили обряди ініціації підлітків.

Пропп В.Я. звернув увагу на той факт, що уся поведінка головного героя казок у житлі баби Яги строго регламентована. Всі герої відповідають однаково на однакові питання господарки «хатинки на курячих ніжках» і, зрештою, остання втрачає свою агресивність та допомагає своєму гостеві. На думку дослідника, підліток, відправляючись на випробування, вивчав певні язичницькі молитви, які оберігали його від негативного впливу «іншого світу» і допомагали отриманню підтримки з боку померлих предків [444, с.79].

Незважаючи на той факт, що Баба-Яга, у цілому доброзичливий персонаж, вона спочатку намагається жерти героя й тільки ключові фрази рятують його від загибелі. Даний факт означає, що випробування вважалося в наших предків небезпечним і не всі підлітки мали змогу його пройти. Тих, хто не пройшов випробування, імовірно, приносили у жертву мертвим предкам (вони пожирали героя). Підтвердженням даної гіпотези служать залишки людей на території ранньослов'янських язичницьких храмів, значну частину яких становлять кістки молодих людей [309, с.85-89].

Не випадково, у цілому ряді слов'янських мов слова, близькі до терміна «Яга», означають «жах», «смерть» і т.п. Так, у болгарській мові

«ега» означає «мука», «катування», чеське «uega» - «смерть, небезпека» [556, с.542].

Подальше випробування підлітків повинне було символізувати подорож героя до загробного світу і повернення його назад вже в статусі дорослого члена громади. Випробуваний нібито помирав у якості підлітка та народжувався вже у статусі дорослої людини. Шлях до загробного світу проходив крізь двері язичницького храму, присвяченого померлому предкові. У язичницькій свідомості наших предків язичницький храм був нібито будинком божества, він одночасно існував у реальному й сакральному світі. Символічним кордоном слугувала огорожа святилища.

На жаль, встановити в наш час, через які конкретні випробування проходили підлітки не уявляється можливим. У свідомості древніх людей катування, яким піддавався підліток це зовсім не покарання, а неминучий засіб, завдяки якому він досягає свого призначення - перетворення в більш «ефективну істоту». Ініціація повинна була привести до блага - переродженню випробуваного, підвищенню його статусу усередині громади. По загальному визнанню, увесь життєвий шлях первісної людини був нелегким і кожний новий крок у його становищі завжди окупається лише ціною страждання [600, с.74].

У деяких відсталих племен Австралії, Океанії й Африки майже до XIX ст. збереглися звичаї посвячення підлітків у воїни повною мірою. Підліткам, які проходили випробування припікали тіло вогнем, відрубували пальці і т.ін. [561, с.85-87].

Можливо, що подібні жорстокі звичаї існували й у наших предків. Пропп В.Я. звернув увагу дослідників на два сюжети зі східнослов'янського фольклору, у яких явно простежується стародавній звичай ініціативних випробувань підлітків - пожирання головного героя й розчленовування його тіла. Підліток, який проходив випробування, вочевидь, піддавався ритуальній смерті, під час ініціативного обряду. Старійшини - жерці, одягнені у звірячі шкури всіляко мучили неофіта й фінальною частиною випробування ставало ритуальне «розчленовування» або «пожирання» неофіта з наступним його «відродженням» [444, с.302].

Таким чином, можливо, що перш ніж отримати статус повноправного члена громади, людина повинна була пройти цілий ряд вікових ініціацій. Тільки після цього він мав змогу одружитися.

Комплекс шлюбних звичаїв і обрядів у наших предків був досить багатоплановим та складним і в писемних джерелах майже не знайшов відбиття. Давньоруські літописці лише мимохідь згадують про «скотячі» шлюбні язичницькі звичаї, абсолютно не описуючи їх.

Так, автор «Повісті временних літ» описав шлюбні звичаї древніх слов'ян у такий спосіб - «И браков у них не бывало, но устраивались игрища между селами, и сходились на эти игрища, на пляски и на всякие бесовские песни и здесь умыкали себе жен, по сговору с ними; имели же по две и по три жены» [59, с.12].

Шлюб у східних слов'ян дохристиянської доби, як видно з вищенаведеного джерела здійснювався у двох формах - у формі купівлі - продажу (по змові) і у формі викрадення нареченої (умикання у води). Наречених обирали собі на ігрищах «між селами», а потім родичі домовлялися про викуп.

Складно встановити під час яких саме язичницьких свят молоді люди обирали собі наречених. Відповідно до народної традиції, весілля звичайно влаштовували восени, після збору врожаю й ігрища, таким чином, на яких юнаки, що пройшли всі вікові ініціації обирали собі наречених, мали бути пов'язані із шануванням Рода й рожаниць, яких наші предки вшановували звичайно у середині осені.

У християнські часи самим підходящим часом для весіль наші предки вважали свято Покрова Пресвятої Богородиці, яке відзначалося на початку жовтня. До нашого часу дійшли численні дівочі ритуальні пісні - звертання до Діви Марії із проханням дарувати їм нареченого. Так, наприклад, 1-го жовтня, коли святкується Покров пресвятої Богородиці в Росії ще на початку ХХ сторіччя незаміжні дівчата співали: «Покров-пресвятая Богородица! покрой мою победную голову жемчужным кокошником, золотым подзатыльником». Або «Мать-Покров! покрой землю снежком, меня молоду женишком». У Білорусії дівчата ще на початку ХХ ст. ставили свічі перед іконою Божої Матері й прохали: «святой Покров! покрыв землю и воду, покрой и меня молоду!» [157, с.116], [234, с.99].

У свідомості наших предків Пресвята Діва Марія асоціювалася з Дівою - Рожаницею і, цілком можливо, що християнське свято Покрова Святої Богородиці заслонило собою язичницькі ігрища на честь померлих предків - Рода й рожаниць, на яких молоді люди й вибирали собі наречених.

Цікаво, що в повчаннях проти язичництва звичайно засудження шлюбних звичаїв наших предків безпосередньо передують звинувачення в шануванні Рода й рожаниць. Вочевидь, що автори даних джерел бачили певний зв'язок між даними двома ритуальними комплексами. На користь даної гіпотези свідчить і той факт, що ідоли Рода (зокрема Збруцький ідол) звичайно зображувалися у вигляді фалоса - головного символу шлюбних відносин.

Кам'яні фалічні ідоли Рода виявлені як в західноукраїнських землях, так і в північній частині східнослов'янських земель – по берегам річок Шексна й Себез. Це надзвичайно спрощені скульптури, що дають лише загальну форму й ледь намічену личину. Характерною ознакою є шапка. Сутність таких ідолів, на думку багатьох вітчизняних дослідників була пов'язана з ідеєю народження, життя, урожаю, шлюбу [255, с.85-87], [292, с.16].

Крім великих кам'яних фалічних ідолів, що стояли у язичницьких капищах, існували маленькі домашні, виготовлені з дерева, але теж

антропоморфні. Вони були одним з головних атрибутів язичницького весільного обряду й теж виконували функцію символу плідності, впливу на народження нового життя [472, с.36, 39, 41].

Під час шлюбних бенкетів, за свідченням автора «Слова якогось Христороубца», наші предки, клали до відер й чанів зображення людини у формі фалоса а потім пили з даних відер воду й хмільні напої [109, с.374-375]. Можливо, що дані обряди повинні були сприяти посиленню плононосної сили нареченого й нареченої. Невідомий давньоруський книжник, автор східнослов'янського глосу до «Слова Григорія Богослова про ідолів» підтверджує дані попереднього автора, доповнюючи його повідомлення деякими подробицями. Так, відповідно до даного джерела, крім фігурки фалоса, у відра клали також часник [152, с.385].

Подібний звичай описується також у давньоруському глосі до твору XVI ст. «Про Левіотику». Зокрема, у тексті даного твору знаходимо: «Крестьяне позвашиеся на брак не подобает плескати и плясати с фалом» [90, с.31-32].

На користь гіпотези про зв'язок язичницьких божеств Рода й рожаниць зі шлюбом свідчать і дані етимології. Так, у давньоруській мові існує безліч термінів, похідних від слова «рід», що означають споріднення - «рідня, родич, рідний» і т.д. [235, с.566].

Таким чином, можливо, що «ігрища», про які повідомляє автор «Повісті временних літ», описуючи шлюбні звичаї наших предків, влаштовувалися на честь Рода й рожаниць – антропоморфних уособлень предків – берегинь. На цих ігрищах збиралася молодь із різних родів (ті молоді люди, які вже пройшли вікові ініціації) і обирали собі супутника життя.

Наступним етапом у шлюбному ритуальному комплексі була процедура викупу нареченої - (у сучасних народних традиціях вона одержала назву сватання). Автор «Повісті временних літ» звинувачує деякі східнослов'янські племена у тому, що відповідно до їхніх звичаїв, наречений сам купує собі дружину без посередників, ставлячи їм у приклад полян, у яких було прийнято платити викуп родичами нареченого, які приводили потім уже куплену дівчину в будинок до майбутнього чоловіка.

Чим більш заможним був наречений, тим солідніший повинен був бути й викуп. Арабський автор Аль-Масуді у своєму творі «Літописи часів» стверджує, наприклад, що древні слов'яни платили викуп за наречених вівцями й коровами із хлібом [332, с.79].

Аль - Бекрі повідомляє, що у древніх слов'ян було прийнято, щоб наречений платив батькові своєї майбутньої дружини весільний подарунок, за словами даного автора досить значний [31, с. 50-51].

Давньоруські князі передавали у якості викупу за наречену її родичам іноді юрби невольників і, навіть, цілі міста. Князь Володимир, наприклад, одружившись на візантійській принцесі Ганні дав грекам у

викуп - «вено» місто Корсунь [74, стб.80]. Ярослав, видавши сестру за польського короля Казимира, одержав від нього в «вено» вісімсот невільників [74, стб.108].

Власне шлюбні свята мало відрізнялися від інших подібних обрядів. Улаштовувався хмільний бенкет, на якому була присутня безліч гостей (можливо, всі повноправні члени громади). На бенкеті завжди знаходилися скоморохи (гудці й перегудниці), які повинні були веселити присутніх. Бенкет супроводжувався ритуальними піснями й танцями. Принаймні так розповідає автор «Слова якогось Христороубца» - «И егда же у кого их будет брак, творят с бубны и с сопели, пляски и с многими чудесы бесовскими» [152, с. 374-375].

Схожим чином описує весільні звичаї вже у ранньохристиянську добу й Кирило Турівський. У його «Слові про мудрість» джерелі - XIII ст., наприклад, сказано: «бесстыдная словеса и плясание, еже в пиру и на свадьбах, и еже басни бают и в гусли гудуть [102, стб.371].

Крім купівлі-продажу існувала й інша форма шлюбу у східних слов'ян язичницької епохи. Так, згідно «Повісті временних літ», іноді молоді люди «умыкали» собі наречених «у води». Звичай викрадення жінок існував в різних варіантах у багатьох народів даної епохи. У давнину жінка вважалася майном чоловіка й часто ставала військовим трофеєм. Особливо часто практикувалося «умикання» жінок представниками тих родів, землі яких межували із землями інших народів. Неслов'янським народам не прийнято було платити викуп, тим більше, що й слов'янські дівчата часто ставали бранками чужоземців.

У східнослов'янському фольклорі існує цікавий сюжет, відповідно до якого герой казки краде одяг дівчини, що купається, і остання змушена погодитися одружитися з викрадачем. Можливо, що в даному сюжеті знайшов відбиття даний язичницький звичай викрадення дівчат під час їхнього купання [444, с.123].

Шлюбні ініціації мали різне символічне значення для дівчат і хлопців, які вступали у шлюб. Для дівчат вступ до шлюбу означав перехід до чужого роду. Вони символічно помиралі усередині свого роду (який втрачав робітницю) і народжувалися усередині чужого, вже в статусі дорослої жінки. Не випадково, наші предки в давнину раділи народженню хлопчика, і відчували розчарування у випадку, якщо на світ з'являлася дівчинка. У важкі роки в древніх слов'ян мала місце практика вбивства новонароджених дівчат [19, с.341].

Символічне сприйняття смерті й шлюбу для жінок як аналогії смерті та відродження в «чужому світі» - характерна риса стародавнього світогляду, яка збереглася в народній свідомості майже до нашого часу. Так, у деяких районах сучасної України й Білорусії ще на початку XX ст. під час весільної церемонії імітували удушення нареченої. У північній Росії у той самий період часу наречений спалював жмут волосся нареченої, імітуючи її кремацію [171, с.46].

Парубок, що вступав до шлюбу, у свідомості наших предків, залишався усередині свого роду, і статус його істотно підвищувався. Він приводив до свого роду нову робітницю. Для нього відкривалася перспектива батьківства, тобто він сприяв посиленню свого роду. Імовірно, тільки після вступу до шлюбу парубок міг стати повноправним членом громади й брати участь у засіданні родової ради.

З різних джерел ми довідуємося про те, що у наших предків дохристиянської епохи чоловік мав змогу мати кілька дружин. Так, автор «Повісті временних літ» недвозначно заявляє про те, що деякі зі слов'ян-язичників мали дві або навіть три дружини [59, с.8]. Подібну інформацію повідомляє щодо слов'ян Помор'я автор «Життепису» Оттона Бамберзького [19, с.342].

Із часом в новій родині з'являлися діти й онуки, чоловік і дружина перетворювалися на літніх людей, тобто досягали самого почесного положення у громаді. Літні люди, як жінки, так і чоловіки, у силу свого віку вважалися в наших предків уособленням мудрості й нібито отримували надприродну силу. У недалекому майбутньому вони повинні були перетворитися на доброзичливих духів - берегинь. Не випадково, у давньоруській мові терміни «старець», «старий» уважалися близькими до термінів «мудрець», «чарівник». Великий інтерес становлять також слова - «дід», «баба», які наші предки сприймали як синоніми слова «берегиня».

Під словом «діди» наші предки розуміли не тільки людей похилого віку, але й померлих предків, родичів, незалежно від їхнього віку й статі, а також назву присвячених померлим предкам календарних поминок. Так, про померлу людину в багатьох областях східнослов'янського світу ще недавно казали, що вона «гуляє з дідами». При цьому, за народними повір'ями, предки завжди незримо спостерігають за своїми нащадками.

Ще на початку ХХ ст. в Україні та Білорусі казали, що «діди-прадіди в землі лежать, із землі всяке слово чують». Дідом, дідусем у народі іноді називали не тільки покійних предків, але й різних представників нечистої сили. Так, дідом могли називати знахаря або чаклуна; дідусем іменували домовика; лісовим або водяним дідом величали водяного [494, с.226-227].

Близьким до слова «берегиня» були слова «баба» - «бабка», «бабуся», якими в слов'ян називали жінку, старшу в роді, родині, а іноді також лікаря, знахарку, повитуху (російське «бабничать», «бабити») - «приймати пологи «лікувати, займатися знахарством, ворожити», «обяять»- «обворожити», «бајап» - «чарівник, волхв»; польське «бајас» означає - «розповідати казки», «бальство» - «ворожіння» [157, с.196-197].

Крім цього, слово «баба» у слов'ян часто використовувалося для позначення жіночих міфологічних персонажів, а також окремих днів, атмосферних і астрономічних об'єктів і деяких ритуальних предметів. «Баба» у народній традиції була персонажем і об'єктом жнивного обряду, різних ігор, ритуальних дій; словами «баба» і «дід» традиційно позначалися померлі предки й персонажі нечистої сили. Даним терміном

у народній традиції могли позначати й смертну жінку, так чи інакше зв'язану з надприродними силами, тобто відьму, знахарку, ворожку, чаклунку [494, с.43].

Велецька Н.Н. у своїй монографії «Языческая символика славянских архаических ритуалов» спробувала довести, що в наших предків дохристиянської епохи існував жорстокий звичай убивства літніх людей і знущань над ними [192, с.238].

Але в даному творі вона не приводить жодного переконливого доказу своєї гіпотези. Головною доказовою базою дослідниці стали народні звичаї й обряди слов'янських народів XIX-XX ст., які самі по собі не можуть бути використані для реконструкції дохристиянської обрядовості без належного підтвердження писемних джерел. Спроба Велецької Н.Н. використати для доказів своєї теорії фрагменти «Повісті временних літ», у яких повідомляється про вбивство жінок під час повстань волхвів у Північно-Східній Русі XI ст. досить невдала. Так, дослідниця, наприклад, процитувала уривок з «Повісті временних літ» під 1024 роком: «Бывши бо единою скудости в Ростовской области, встаста два волхъва от Ярославля, глаголюща, яко «Ве свеве, кто обилие держит». И пойдоста по Волзе. Кде приидучи в погост, ту же нарекоста лучьшие жёны, глаголюща, яко «Си жито держит, а си медь, а си рыбы, а си скору». И привожаху к ним сёстры своя, матере и жёны своя. Они же в мечте прорезавше за плечемь, вынимаста любо жито, любо рыбу, и убивашета многы жёны»» і зробила із цього висновок, що в літописі описується характерний для східних слов'ян звичай під час голоду й епідемії убивати жінок похилого віку [192, с.74-77].

Але автор літопису жодного разу не повідомлює про те, що вбивали саме літніх жінок. Навпаки, слова літописця, про те, що мешканці Ростова й околиць земель приводили до жерців для жертвоприносин жінок різного віку - матерів, дружин, сестер. Брат міг привести до волхва тільки незаміжню сестру, тобто молоду дівчину, замужньою розпоряджався її чоловік. До того ж, жертвами волхвів, як видно з вищенаведеного джерела були й родички чоловіків - воїнів, що супроводжують волхвів, наприклад, дочка міцного чоловіка - воїна ніяк не могла бути літньою жінкою.

Про звичай жорстокого поводження давніх слов'ян із своїми літніми родичами не повідомляють а ні вітчизняні літописці, а ні арабські й візантійські автори, а ні германські місіонери. Якщо серед давньослов'янської військової еліти існував звичай убивства вдів під час поховань чоловіків, то про це писали арабські, візантійські, германські й східнослов'янські автори. Навпаки, аналіз писемних джерел, даних етнографії й філології свідчить про те, що літні люди у наших предків користувалися великою повагою.

Згідно з даними Козьми Празького люди похилого віку обирали зі свого середовища ватажка племені - старійшину. Він повинен був прожити довге життя та відзначитися і високими моральними якостями.

Старійшини вирішували всі спірні питання усередині своїх володінь, були першими суддями й прокурорами. Їхні рішення, вважалося обов'язковим до виконання й виконувалося беззаперечно [41, с.3-4]. У давньоруській мові термін «старійшина» означає «старший у роді», «знаючий», «мудрий» [235, с.621-622].

Можливо, що злочинців присуджених до страти старійшини приносили у жертву Роду й рожаницям. У жертovníках раннях слов'янських святилищ, присвячених даним язичеським божествам дослідниками зафіксовані залишки людей різного віку [309, с.84-89].

Є певні підстави припускати, що спочатку старійшини були верховними жерцями у своїх володіннях. Так, наприклад, якийсь легендарний «старий ватажок» який уперше привів древніх слов'ян на територію нинішньої Чехії, згідно з даними Козьми Празького, особисто керував жертвоприносинами померлим предкам, названих у джерелі «пенатами». Інший легендарний чеський правитель - старійшина - Крок уважався в одноплемінників «віщим», тобто таким, що має надприродні здібності. За радою до нього зверталися, відповідно до джерела, люди із сусідніх племен. Дочки Крока також мали пряме відношення до язичницького культу [41, с.4-7].

Релігійні обряди здійснювалися в спеціальних місцях (священних гаях і біля джерел), а також у родових святилищах. Не випадково Прокопій Кесарійський повідомляє у своєму творі про те, що сучасні йому слов'яни почитали гаї, річки, гори [72, с.3-4].

Схожу інформацію подає й автор Новгородського першого літопису, описуючи вірування полян за часів князя Кия - «И бяху же поляне; жруще озером и кладязем и рощением, яко же прочии погани» [51, стб. 105]. Згідно з даними «Хроніки Козьми Празького» предки древніх чехів, у дану епоху приносили жертви померлим предкам, яких автор називає пенатами, у священних гаях і коло річок [41, с.2].

В наш час досліджені й ранні слов'янські святилища. Вони становили собою невеликі за розмірами округлі або прямокутні (орієнтованими кутами строго по сторонах світу) за формою площадки. У центрі святилищ звичайно розташовувалися антропоморфні кам'яні ідоли з обличчями літніх людей і жертovníки. Розташовувалися вони звичайно усередині родових поселень (або на їхній окраїні) і старійшини цілком могли здійснювати контроль за їхнім функціонуванням. На думку дослідників дані святилища призначалися для потреб не усього племені, а однієї родової громади [309, с.84-89].

Прикладом такого східнослов'янського святилища, розташованого на окраїні родового поселення й обслуговуючого релігійні потреби однієї родової громади може слугувати язичеське капище VI-VII ст. в урочище Гнилий Кут на окраїні м. Городок на Поділлі. Святилище складалося із прямокутної площадки (2,3X1,5 м), обкладеної невеликим плоским камінням, і круглого кострища, розташованого в поглибленні біля

східного краю площадки. Серед залишків багаття виявлені обпалені кістки тварин і фрагменти глиняного посуду [482, с.262-263].

Смерть у свідомості наших предків язичницької епохи становила собою не остаточне зникнення людської особистості, а лише чергову трансформацію, перетворення літньої людини на доброзичливого стосовно своїх нащадків духа - берегиню. Ранньослов'янські поховальні звичаї в наш час майже невідомі. Письмові джерела не містять щодо даної проблеми взагалі ніякої інформації.

Згідно з даними археології самою ранньою давньослов'янською формою поховання у східних слов'ян були ґрунтові могильники. Померлих людей найчастіше ховали за обрядом кремації (на стороні від місця поховання). Спалені кістки поміщали в глиняні горщики або накривали горщиком, переверненим догори дном. Поховання практично без інвентарні. У Подністров'ї відомі ранньослов'янські безкурганні могильники із трупокладеннями (із західною орієнтацією), покриті кам'яними плитами [482, с.18, 126-128], [443, с.76-77], [545, с.98]. Подібна картина спостерігалася й у слов'ян Помор'я - лютичів і ободритів [209, с.327], [565, с.343].

У деяких похованнях Черняхівської археологічної культури дослідники зафіксували шматки ладану (комплекси, поховань Бережани й Курники), що дозволяє припустити, що в цей проміжок часу існував ритуал, поховання, пов'язаний з палінням ароматичних речовин. Дослідниками зафіксовані поховання (правда, дуже нечисленні), у яких ями відрізняються великими розмірами, іноді - складною конструкцією. Вони звичайно розташовані в центрі могильника. Іноді в таких могилах фіксується деякий інвентар. Можливо, що даний факт свідчить про високе суспільне становище похованих тут небіжчиків. В жодному такому похованні не зафіксовані залишки зброї, що, можливо, свідчить про те, що знатні небіжчики були не воїнами, а жерцями-старійшинами [308, с.132].

В поховальній обрядовості першої половини першого тис. н.е., як вірно зазначив Петрухів В.Я. відбілося уявлення про близькість сакрального світу до світу живих. За допомогою кремації померлого ізолюють від світу живих людей, але, похований недалеко від родового поселення в безкурганному родовому могильнику, він залишається коло своїх нащадків, захищаючи їх від негативного впливу «чужих небіжчиків» [420, с.199].

Саме поховання повинно було постановити крапку в життєвому шлясі людини, але на думку наших предків, смерть не була закінченням існування людини, з часом вона могла повернутися до життя у вигляді немовляти усередині своєї родової громади.

Таким чином, знаходить повне підтвердження висновок Поповича М.В. про те, що для східних слов'ян-язичників було притаманне уявлення про циклічність та вічність буття [435, с.128]. На нашу думку до заключення Поповича М.В. слід додати, що вічне існування усередині

сакральної громади повинні були отримати, на думку наших предків, лише успішні люди, тобто ті, хто пройшов крізь всі ініціаційні випробування та етапи людського існування й свідомо вибрали шлях дотримання всіх родових норм. Ті ж, хто самовільно залишав свій рід, порушив родові заборони, або просто з якихось причин не міг пройти крізь всі необхідні життєві випробування втрачали право на вічне життя та майбутнє відродження.

Так, великий інтерес у світлі теми, що нас цікавить, викликає проблема родових заборон - табу в східних слов'ян язичницької епохи. Автор, «Повісті временних літ», характеризує, наприклад, звичаї давніх слов'ян VI ст. в такий спосіб: «Поляне бо своихъ отецъ обычаи имаху тихъ и кротококъ и стыденье къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ и къ матеремъ своимъ и снохы къ свекровамъ своимъ и къ деверемъ велико стыденье имуще. и брачныи обычаи имеаху не хожаше женихъ по невесту но привожаху вечеръ а заоутра приношаху что на неи владуче а Деревляни живяху зверьскымъ образомъ . живуше скотьскы и оубиваху другъ друга едуше все нечисто и браченье в нихъ не быша но оумыкаху оу воды двица. Радимичи и Вятичи и Северо одинъ обычаи имяху живяху в лесе яко же всякыи зверь и ядуше все нечисто и срамословье в нихъ предъ оцами и предъ снохами и бьраци не бываху в нихъ но игрища межю селы и схожахуся на игрища на плясанье и на вся бесовьскыя песни и ту оумыкаху жены собе с неюже кто свещеваше имяхуже по две и по три жены» [59 с.12].

Літописець, що описує шлюбні звичаї східних слов'ян - язичників власне обвинувачує більшість своїх співвітчизників (крім полян) не в тому, що вони практикують язичницькі форми шлюбів, а в порушенні цілого ряду язичницьких табу - відсутності «соромливості» родичів один перед одним, вбивствах усередині родової громади, порушенні харчових заборон. Благополуччя ж кожної окремої людини і роду в цілому, на думку наших предків зберігалось лише у випадку чіткого дотримання всіх родових норм та ритуалів [162, с.11].

У порушенні ж родових табу, східні слов'яни язичницької епохи бачили, таким чином, намагання зазіхнути на благополуччя роду, спробу зруйнувати усю космологічну структуру буття тодішньої людини.

Таким чином, дане джерело вводить нас до дуже важливої області східнослов'янських язичницьких вірувань - уявленнях про язичницькі табу у свідомості наших предків.

Найтяжким гріхом, на думку автора літопису, було порушення статевих табу - відсутність «стидіння» у древлян, сіверян й в'ятичів перед кривими родичами іншої статті, а також невістки перед свекром і зятя перед тещею. Всі ці «скотинячі» звичаї, відповідно до джерела, були відсутні у «лагідних» полян, (які також, відповідно до джерела в той час також були язичниками) а, отже, останні строго дотримували заборон на статеві відносини між родичами.

Імовірно, літописець згустив фарби, коли повідомив про те, що вищенаведені язичницькі табу повсюдно порушувалися у всіх інших областях східнослов'янського світу. Швидше за все, всі східні слов'яни мали подібні звичаї, і язичницькі табу порушувалися лише в одиничних випадках.

Вірогідно, будь-які статеві відносини між «родичами», тобто людьми, що входять до однієї родової громади прирівнювалися до інцесту й каралися смертю й ритуальним вигнанням із сакрального «Роду». Не випадково герої слов'янських казок знаходять собі наречених не у своїй землі, а в «тридесятому царстві», що починається відразу за границями родового селища, тобто на території сусідніх родових громад.

У «Літописці Переяславському» міститься інформація, яка свідчить про те, що в східних слов'ян каралися громадським осудом навіть ті дівчата, які втрачали незайманість під час язичницьких грищ. Так, у даному джерелі знаходимо наступне: «и собирающиеся многие на игрища межи сел, и ту слегахуся, рищюще на плясания, и от плясания познаваху — которая жена или девица до младых похотение имать, и от очного взорения, и от обнажения мышца, и от ручных показания, и от прьстнеи перст возлагания на прьсты чюжая, таж потом целования с лобзанием, и плоти с сердцем ражегшися слагахуся, а других, поругавше, метааху на насмеание до смерти» [55, с.117].

Як видно з даного джерела, вступити у статевий зв'язок під час ігрищ для дівчини означало страшну ганьбу. Вона ставала об'єктом загального «насміяня» і знущань, які приводили до смерті нещасної. Можливо, ганьбою себе покривали все дівчата, що вступили в статевий зв'язок до вступу у шлюб. Не випадково, Маврикій Стратег у своєму творі стверджував, що слов'янські жінки вважалися в тодішньому світі зразком порядності - «Жінки їх цнотливі й дуже люблять своїх чоловіків, і якщо останні помруть, то вони шукають собі заспокоєння у власній смерті й добровільно вбивають самі себе, не будучи в силах переносити самотності» [46, с.96]. Порядність слов'янських жінок відзначає й Аль - Бекрі, повідомлюючи, що слов'янські жінки, вступивши до шлюбу, не зраджують своїх чоловіків [31, с.56]. Крім статевої заборони літописці згадують також такі родові табу, як убивство усередині родової громади, «срамослів'я» і харчові заборони.

Вочевидь, у древніх слов'ян існували певні норми поведінки стосовно людей похилого віку й гостей. Серед родових табу, згадуваних літописцем, упоминається образа людей похилого віку. Цікаво, що й пресвітер Гемольд, описуючи звичаї одного з поморських племен, повідомляє наступне: «Руянам притаманна повною мірою гостинність, і батькам вони роблять належну повагу. Серед них ніде не знайти жодного нужденного або жебрака похилого віку, тому, що негайно ж, як тільки хто-небудь із них слабшає через хворобу або постаріє від віку, його довіряють турботам когось-небудь зі спадкоємців, щоб той з усією

людяністю його підтримував. Тому що гостинність і піклування про батьків займають у слов'ян перше місце серед чеснот» [139, с. 17].

Таким чином, образа літньої людини або гостя у древніх слов'ян уважалася великим злочином. Важким гріхом уважалася також залишити без поховання людину, яка померла у поважному віці та не порушувала язичницьких табу. У польських хроніках розповідається про якогось князя на ім'я Помпилюс другий, який наказав убити своїх близьких родичів (дядьків) і викинути їхні тіла в ліс. Душі вбитих, нібито, перетворилися на мишей і зжерли лютого князя і його родину [6, с. 62].

Крім того, що людина, що порушила родові табу підлягала знищенню, і її залишки також ставали табу, і не підлягали традиційному похованню. У східних слов'ян язичницької й ранньохристиянської епохи існував звичай «вигнання» святотатця із сакрального роду, що полягало у тому, що тіло людини, яка порушила язичеське табу не ховали на громадських могильниках і цвинтарях, а викидали в ліс або воду (болото, ріку, озеро). Позбавлений традиційного поховання святотатець міг у такому випадку перетворитися у звіра або рослину. До нашого часу дійшла древня східнослов'янська легенда про брата й сестру, що вступили в статевий зв'язок і перетворилися на квітку «Іван і Мар'я» [330, с. 232].

Вочевидь, у легенді знайшли відбиття реальні випадки вбивства молодих людей, які порушили статеві табу в язичницьку епоху. Можливо, що подібним чином карали й тих, хто порушив інші родові звичаї, наприклад, зробили вбивство усередині родової громади. До нашого часу дійшли численні легенди про перетворення на рослини трупів батьковбивць і братовбивць [330, с.232].

Втрачали права на традиційне поховання, як свідчать численні письмові, археологічні й етнографічні джерела не тільки святотатці, що порушили родові звичаї, але й самогубці, а також ті, хто вмер не «своєю смертю» або залишив реальний світ до вступу в шлюб.

Стосовно всіх цих небіжчиків наші предки використовували спеціальні поховальні обряди, що символізували «вигнання з роду». Тіла небіжчиків даних категорій залишали на перехресті доріг, кидали в болота, балки, у воду або вшали на деревах. Найчастіше таких небіжчиків просто завозили в ліс і закладали галузями, звідси й виник термін «заложні небіжчики» [269, с. 62].

На думку наших предків, тіла даних людей не можна було ховати у землі, тому що вважалось, що остання однаково «їх не прийме». Порушення даного табу у свідомості східних слов'ян-язичників загрожувало стихійними лихами, посухою й неврожаєм.

Незважаючи на сильний тиск з боку православної церкви, що пропагувала загальну рівність всіх померлих християн, східні слов'яни й після релігійної реформи 988-989 ст. продовжували викопувати «підозрілих» мерців з могил, спалювати їх, вивозити в ліс або кидати у воду. Скарги на «сколочення» померлих з могил мають місце в багатьох

писемних джерелах XI - XVI ст. Так, наприклад, суворе покарання за викопування небіжчиків з поховань передбачалося в «Уставі князя Володимира» і «Уставі князя Ярослава» - джерелах XI-XII ст. [17, с.23, 89].

Про існування подібної практики серед сільського населення Київської Русі XII ст. свідчить і «Грамота новгородського князя Всеволода новгородському владіці або Софійського собору» [11, с.382]. У Слові митрополита Серапіона Володимирського «Про маловір'я» - джерелі XIII ст. автор з великим обуренням пише, що його паства «заповідает кто буде удавленника или утопленника погреб, не погубите люди вигребите...» [118, с.13].

Про неможливість боротьби християнської церкви проти віри в «заложних мерців» свідчить і той факт, що вона змушена була йти на деякі вчинки. Щодо декількох категорій мерців вводилися істотні обмеження в поховальних обрядах. Наприклад, у Новгородському першому літописі повідомляється про один цікавий випадок. Так, відповідно до даного джерела в 1145 році під час повені недалеко від Новгорода потонули два попи. Цікаво, що новгородський єпископ заборонив служителям місцевих церков співати над тілами загиблих: «В льто 6653 [1145]. утопоста два попи, и не да епископъ над ними пѣти» [51, с.107].

Таким чином, у свідомості наших предків родової доби людина становила собою вічну й невід'ємну частину сакрального Роду. Існування людини відбувалося у вигляді своєрідного замкнутого кола, усередині якого відбувався нескінченний рух людини від одного етапу існування до іншого. Народження дитини символізувало перехід людини з світу мертвих до світу живих, і відзначалося спеціальним обрядовим комплексом – посвяченням немовляти. Наступний етап існування особистості - період навчання в громадських школах починався у віці п'яти - семи років, відзначався обрядовим комплексом - постригом. По закінченню навчання в громадських школах підлітки повинні були пройти спеціальні випробування - ініціації посвячення в дорослі члени громади, після проходженні яких вони одержували право на одруження.

Супутника життя наші предки родової епохи знаходили собі на початку осені під час міжродових ігрищ, присвячених померлим предкам. Шлюб здійснювався у двох формах у вигляді купівлі-продажу й умикання наречених. Після вступу до шлюбу молоді люди одержували новий статус повноправного члена громади, для них починався черговий етап існування усередині сакрального Роду. Останній, самий почесний період у житті наших предків родової епохи наступав тоді, коли вони досягали літнього віку, обзаводилися онуками й правнуками. У літній людині наші предки бачили майбутнього берегиню - заступника Роду й тому літні люди користувалися великою пошаною у наших предків. Літні люди очолювали раду громади, з їхнього середовища вибирали старійшин, які

користувалися всією повнотою адміністративної й духовної влади усередині своїх володінь.

Смерть людини сприймалася нашими предками як перехід людини з світу живих людей у сакральну частину Роду. Померлий родич - берегиня, відповідно до язичницьких уявлень наших предків родової епохи нікуди не зникав, а продовжував існувати поруч зі своїми живими родичами, роблячи їм усіляке заступництво й захищаючи від чужих небіжчиків - «упирів». Предок - берегиня міг повернутися в коло живих свого Роду у вигляді новонародженої дитини. Таким чином, вічне сакральне коло людського буття замикалося.

Страшним покаранням у свідомості давніх слов'ян родової епохи вважалось ритуальне вигнання померлої людини з Роду, яке здійснювали наші предки за порушення родових заборон і інші злочини проти Роду. Провинених у такий спосіб людей у родову епоху позбавляли не тільки життя, але й традиційного поховання, прирікаючи їх, таким чином, відповідно до тодішніх загальноприйнятих уявлень, на вічні муки та неприкаєне скитання.

2.2. Онтологічні аспекти картини світу древніх слов'ян родової епохи

У комплексі древніх релігійних уявлень східних слов'ян існував надзвичайно архаїчний шар, який виник у найвіддаленішій епохи історії людства - віра в загальну натхненність навколишньої природи. У свідомості наших предків – язичників увесь навколишній світ був населений доброзичливими й шкідливими духами - берегинями й упирами. Берегині - це «свої» померлі - предки, члени сакрального Роду. Вони одночасно перебувають у землі, воді, повітрі й піклуються про своїх живих нащадків. Звідси й виник термін - «оберіг», що означає, талісман, предмет, що оберігає [235, с.354]. На берегах у наших предків зображували доброзичливих стосовно людини фантастичних істот, яких древні слов'яни вважали своїми прабатьками (святих тварин, синтетичних чудовиськ: семарглів, сирин, драконів і т.д.), небесні символи.

На думку деяких дослідників, давньослов'янське слово «берегині» походить від слова «беріг» і таким чином, під даним терміном наші предки мали на увазі якихось доброзичливих стосовно людей водяних міфологічних істот [179, с.8]. Разом з тим, як свідчить цілий ряд писемних джерел, під даним терміном наші предки розуміли взагалі всіх доброзичливих стосовно людей істот, що населяють не тільки воду, але й повітря, землю, ліси й т.д. Таким чином, більше прийнятною представляється точка зору Рибаківа Б.О., відповідно до якої у свідомості наших предків берегині були уособлення добра в цілому [472, с.36].

Імовірно, племінні й загальнонаціональні тотемістичні культури виникли у східних слов'ян на основі архаїчних уявлень про надприродну єдність людей з навколишньою природою - тваринами, деревами й птахами, яка виникла ще в родову добу [530, с.81].

Можливо, що саме з вірою у таємничих предків - прабатьків у східних слов'ян був пов'язаний цілий ряд тотемістичних культів - зокрема шанування ведмедів, бобрів, турів, коней, хижих птахів, півнів.

У сучасній науці дотепер не існує однозначної теорії щодо джерел і ідейної сутності тотемістичних вірувань у древніх людей. Наприклад, Джеймс Джордж Фрезер першоджерело виникнення тотемістичних вірувань бачив у землеробських культурах аграрних божеств [560, с.418-498]. Засновник структурного аналізу К. Леви-Стросс уважав, що в тотемізмі насамперед потрібно бачити продовження культу предків [346, с.142-143].

На думку Э. Дюркгейма тотем — ця елементарна форма божества й символ первісного клану, у його особі клан шанує самого себе. На думку данного дослідника бог клану, тотемічний предок, не може бути ні чим іншим, як самим кланом, але гіпертрофованим, представленим у зображеннях під почуттєвими видами рослини або тварини, що служить тотемом [613, с.128].

Радянських учених цікавили, насамперед, соціально-економічні аспекти тотемістичних вірувань древніх людей, при цьому, екстрагилітарні, тобто духовні аспекти проблеми практично не зачіпалися [271], [562].

На думку автора, найбільше відповідає фактологічному матеріалу інтерпретація тотемізму З. Фрейдом, відповідно до якої тотем це тварина, м'ясо якої поїдається громадою або заборонене в їжу, нешкідлива або небезпечна, така, що вселяє страх, та перебуває у певному відношенні до всієї родини. Тотем; по-перше, є праотцем всієї родини, крім того, ангелом-охоронцем і помічником, він пророкує майбутнє й охороняє своїх нащадків, навіть якщо він небезпечний для інших. Особи одного тотема пов'язані священним зобов'язанням не вбивати (або вбивати) свого тотема й утримуватися вживання його м'яса (або навпаки зобов'язані поїдати його м'ясо). Ознака тотема не пов'язана з окремою тваринною або окремою істотою, але пов'язана з усіма індивідами цього роду. Час від часу влаштовуються свята, на яких особи одного тотема в церемоніальних танцях зображують або наслідують рухи свого тотема. Тотем передається у спадщину по материнській або батьківській лінії. Приналежність до тотема лежить в основі всіх соціальних зобов'язань первісних людей; з одного боку, вона виходить за межі приналежності до одного племені й, з іншого боку, відсуває на задній план кривне споріднення [559, с.370-371].

Як свідчить цілий ряд писемних джерел, в архаїчному світогляді наших предків дійсно простежується кілька характерних напрямків в уявленнях про тотема. Деяких з тотемних тварин, мабуть, уважали предками-

охоронцями. Вони вважалися нібито членами одного з людми сакрального Роду, таким чином, їхнє вбивство прирівнюється до вбивства близької людини, а поїдання його м'яса до канібалізму. Тотема іншого виду предки-годувальники, нібито не тільки оберігали своїх нащадків, але й «годували» їх, посилаючи в їжу подібних до себе жертвних тварин. У ритуальному поїданні м'яса тотема другого типу, таким чином, наші предки бачили шанування свого тваринного предка, вираження подяки за виявлену турботу. У зв'язку з усіма даними уявленнями м'ясо й шкіра одних із предків - тотемів стали табу в східних слов'ян (ведмеді, бобрі, коні, деякі птахи), уживання ж м'яса або жертвоприносини інших тотемних тварин (кабанів, великої рогатої худоби) уважалося бажаним сакральним предкам.

Крім того, наявні письмові джерела, зображення на древніх пам'ятниках мистецтва, дані археології, етнографії й фольклористики свідчать про те, що наші предки вшановували тварин, яких не можна віднести а ні до першого, а ні до другого типу тотемів. Наприклад, таких, сакральних у давнину птахів, як ворони, наші предки не вважали, мабуть, а ні предками, а ні тим більше заступниками. У пам'ятках давньоруської писемності, фольклорних джерелах ці птахи завжди ворожі головним героям, хоча й наділені надприродною силою. Імовірно, шановані фінно-угорськими племенами - сусідами древніх слов'ян ворони перетворилися у свідомості наших предків на уособлень духів-заступників чужих народів, ворожих нашим предкам. Таким чином, третім типом тварин-тотемів, шанованих нашими предками можна назвати тварин, нібито наділених надприродною силою, але ворожих древнім слов'янам. Умовно їх можна назвати «антитотемами».

Крім тварин, що реально існують у природі, вшановували наші предки і якихось фантастичних істот, які у свідомості древніх слов'ян сполучали у своєму вигляді характерні риси різних тварин - тотемів і людей. Це пси із пташиними крильми, птахи з людськими головами, коні з левиними головами й т.д. Численні зображення даних фантастичних істот на східнослов'янських пам'ятниках матеріальної культури IX-XIII ст. свідчать про те, що у свідомості наших предків вони вважалися різновидом доброзичливих берегинь.

Серед тотемів - охоронців варто, на нашу думку, назвати ведмедів, коней, бобрів і деяких птахів. Так, у всіх областях східнослов'янського світу навіть у ранньохристиянську епоху була поширена віра в дідуся ведмеда, який у народній свідомості вважався берегинєю - предком. М'ясо ведмеда заборонялося вживати у їжу. Збереглося табу на вживання у їжу ведмедини й у ранньохристиянську епоху. Про це свідчить деякі писемні джерела. Так, у «Посланні Феодосія Печерського до князя Ізяслава про віру варязьку» - документі XI ст. автор з великим обуренням висуває обвинувачення католикам у тому, що вони їдять «удавленину, мертвечину і медвежину» [62, с.337].

Подібно до м'яса, табу в східних слов'ян - язичників накладалося й на шкіру даного звіра. Так, у «Вопрошаннях Кирика» - джерелі XIII ст. новгородський єпископ особливим пунктом дозволяє носити ведмежу шкіру – «А пърть делячи, въ чомъ хотяше ходити. Нетуть греха, хоча и в медведице» [7, стб.387].

Про існування в свідомості наших предків сакрального зв'язку між ведмедями й потойбічним світом свідчить наявність у деяких східнослов'янських похованнях Північно-Східної Русі залишків ведмежих лап або їхніх глиняних муляжів. Подібні обереги зустрічаються у похованнях Приладожжа, Підболотівського могильника, костромських курганах, новгородських сопках [249, с.26]. Глиняні лапи й металеві кільця складають головний інвентар слов'янських поховань Ярославських і Володимирських курганів сер. X ст. Дубов І.В. пояснює даний факт стародавніми уявленнями про те, що ведмежі лапи и металеві кільця становили собою плату за заступництво бога смерті - ведмедя на шляху до «підземного світу» [249, с.27]. Ведмежі пазури, зуби й кістки знаходять у значній кількості також у новгородських сопках [543, с.127].

У народі заборона їсти ведмедину збереглася майже до поч. XX ст. Ведмідь у східних слов'ян вважався твариною чистою, що походить «від Бога». Його образ ніколи не може приймати нечиста сила. Українська легенда розповідає про божественне походження ведмедя: «Спочатку якийсь старий дід зробив людину богом, а потім ведмедем. Так ведмеді з людей і пішли плодитися від тої людини, що був богом. Таким чином, перший ведмідь був богом» [279, с.132].

Людське походження ведмедя відбите в багатьох східнослов'янських повір'ях. Уважається, наприклад, що під шкірою ведмідь виглядає як людина: самець - як чоловік, а ведмедиця - із грудьми, як у жінки. Думають, що у ведмедя людські очі, а ступні з пальцями - як руки й ноги людини. У деяких місцевостях існує переконання, що ведмідь розуміє людську мову й навіть сам іноді говорить; він поститься весь Різдвавський піст - сосе лапу в барлозі. Ведмідь і поводитья як людина: уміє ходити на двох ногах, любить танцювати під музику, умивається, радіє й горює, любить і няньчить своїх дітей. Ведмеді крадуть жінок, що прийшли в ліс за ягодами, беруть їх у дружини і навіть мають від них дітей. Як і люди, ведмеді люблять мед і горілку [344, с.108].

Віра у ведмедів - берегинь добре простежується на прикладі народних обрядів XIX - поч. XX ст. Так, наприклад, щоб утихомирити лихого домовика й відвернути негативний вплив нечистої сили, селяни ще на поч. XX ст. просили ведмежого поводиря обвести звіра навколо двору або брали ведмежу вовну й окурювали нею будинок і хлів. Із заклинаннями; щоб водилася худобина, уживають той самий засіб, а на стайню вішають ведмежу голову, з повним переконанням, що це захистить коней від витівок домовика. Лихоманку лікували в такий спосіб: клали хворого обличчям до землі й змушували ведмедя перейти

через нього, у такий спосіб, щоб звір неодмінно торкнувся його спини своєю лапою [477, с.55].

Ще на початку XIX ст. в селянському середовищі існувало повір'я, відповідно до якого ведмідь нібито міг вказати породіллям стать їхньої майбутньої дитини. В одному зі збірників того часу знаходимо наступне: «и чреватые женки ведмедеви хлеб дають из руки, если рыкнет - девица будет, а молчит - отрок будет» [157, с.338-339].

Таким чином, можливо припустити, що у ведмедях східні слов'яни бачили якогось свого предка - берегиню, ворожого «нечистій силі» та доброзичливого до своїх нащадків - людей.

Подібно до ведмедів, вшановували, мабуть, наші предки й бобрів. Так, подібно до ведмедини, м'ясо бобрів було заборонено вживати в їжу. Принаймні, у «Посланні преподобного Феодосія Печерського до князя Ізяслава про віру варязьку» і ряді інших джерел, що засуджують католицьку віру, автори звинувачують своїх опонентів католиків у тому, що вони «ядят бобровину и хвост бобров» [62, с.337]. Особливо обурювало авторів подібних джерел те, що католики, нібито вживали в їжу бобровину в пісні дні, дорівнюючи її до риби: «Попове их ядят у говение бобровину; глаголють бо, яко от воды есть и рыба всяка есть» [272, с.339-340].

Швидше за все, табу на вживання до їжі бобровими, виникнувши ще у язичницьку добу, збереглося й після прийняття східними слов'янами християнства.

На той факт, що в язичницьку добу східні слов'яни вшановували бобрів, бачачи в них зооморфний образ якогось бога, вказує й глос до «Бесіди Григорія Богослова про випробування града». Так, у даному джерелі при перерахуванні всіх язичницьких звичаїв, широко розповсюджених у наших предків в XI ст. знаходимо наступне: «Ов реку богинею нарицает и зверь, живущий в ней яко бога нарицает» [152, с.93-94]. Єдиним більш-менш великим звіром у ріках Древньої Русі був бобер. Таким чином, і мова в джерелі, швидше за все, іде про цю тварину.

У язичницьких курганах Північно-східної Русі дослідники часто фіксують залишки бобрів [249, с.26], [543, с.127]. Вочевидь, подібно до ведмедів цих тварин уважалися провідниками в царство мертвих. Особливо часто знаходження кісток цих тварин дослідники фіксують в новгородських сопках і довгих курганах кривичів [543, с.127], [249, с.26]. Таким чином, можливо, бобри у свідомості східних слов'ян подібно до ведмедів уважалися предками-охоронцями.

У древніх слов'ян, особливо полабських, також значно був виражений тотемістичний культ коня - берегині. Кінь, мабуть, у древніх слов'ян уважався уособленням сонця й використовувався часто як оракул. Так, наприклад, в -Першому Життеписі Оттона Бамберзьского|| розповідається про священного коня, за допомогою якого одне зі слов'янських племен нібито дізнавалося волю своїх богів. Якщо це плем'я

готувалося до збройного походу, то священну тварину проводили крізь ряд списів, і, судячи з її поведінки, пророкували наступні події [19, с.358].

За словами Саксона Граматика, такі коні є уособленням давньослов'янського бога Святовіда, і шанувалися багатьма місцевими племенами на острові Рюген, при цьому, їх часто використовували для пророкування майбутнього [140, с.44-45].

Гадання за допомогою коней було відомо й в інших слов'янських народів. У чехів зберігся переказ: коли відправлені були послы шукати нареченого для князівни Любуші, то білий кінь привів їх до орача Премисла, упав перед ним додолу й своїм іржанням вказав на майбутнього владика чеського народу [41, с.9].

Коні, за допомогою яких узнавали волю богів, мабуть, уважалися в наших предків священними. Відповідно до повідомлень Аль-Масуді в древніх слов'ян існували особливі коні, яких використовувалися лише під час військових походів, а в інший час вони вільно паслися на лугах. Якщо хтось сідав на такого коня в мирний час, то його негайно вбивали [332, с.79].

Є підстави стверджувати, що в наших предків існувала заборона на вживання в їжу м'яса коней, яка збереглася й у ранньохристиянський період. Принаймні, в Уставі князя Ярослава Мудрого передбачене покарання за вживання в їжу «кобилини» [17, с.89]. Феодосій Печерський в одному зі своїх послань із глибоким обуренням обвинувачує католиків у тім, що вони їдять все нечисте, у тому числі й коней [372, с.337].

Табу на вживання в їжу м'яса коней виникло в наших предків, імовірно, ще в праслов'янську епоху. Так, у господарських ямах поселень черняхівської археологічної культури кістки коней дослідники фіксують в поодиноких випадках, тоді як залишки великої рогатої худоби й свиней становлять до 90 відсотків всіх кісток [568, с.81].

Мізерно мала кількість кісток коней фіксується дослідниками й серед остеологічного матеріалу слов'янських поселень другої половини I тис. н.е. [167, с.73], [443, с.52-53].

Кінь зафіксований у східних слов'ян також і як будівельна жертва. Під час розкопок древнього Новгороду були виявлені кінські черепи в фундаменті цілого ряду зрубів, датованих X - XIV ст. [161, с.61]. Вочевидь, наші предки використовували кінські черепи при будівництві жител для того, що забезпечити свої нові будинки предками-заступниками.

Відбиттям язичницького уявлення про чарівного коня предка - берегиню стали також народні звичаї, які збереглися майже до поч. XX сторіччя. Так, в багатьох областях східнослов'янського світу існував звичай кидати кінські голови в багаття в день святого Іоанна Предтечі, а також у воду в жертву водяному [270, с.65].

Можливо, що і східні слов'яни вірили в те, що за поведінкою коня можна пророкувати майбутнє. Так, у Лаврентевському літописі

повідомляється про те, що перед загибеллю князя Гліба Володимировича, його кінь «поскользнувся в рові и надломи ногу» і це знамення, за словами автора літопису було «не на добро» [73, стб. 135].

Відгомони подібних вірувань знаходимо й у Галицько-Волинському літописі. Відповідно до даного джерела, незадовго до смерті князя Данила Романовича під час військових навчань під ним «падеся конь» [74, стб. 801].

Якщо коні фиркають у дорозі, то, на думку білорусів, це пророкує успіх і радісну зустріч по приїзду. У лужичан дівиця, що бажає довідатися, чи вийде вона протягом року заміж, відправляється опівночі до дверей стайні й, якщо почує кінське іржання - приймає це за добрий знак. На Русі є приказка: «кінь ірже - до суму (при розставанні з родичами), ногою тупотить - до погоди» [157, с.312].

Серед східних слов'ян було поширене вірування в те, що кінь – предок супроводжує померлих у потойбічний світ. Кургани з залишками коней зафіксовані археологами в східній частині Новгородської області, а також Ярославської, Владимирської областей, у південно-східному Приладожжі [215, с.87].

Особливо властивим був даний обряд поховання XI - X ст. для некрополів давньоруських міст Києва, Новгорода, Ярославля, Чернігова, Смоленська й т.д., а також могильників, розташованих біля цих племінних центрів - Гнездівського, Михайлівського, Тимиряївського, Петровського, Шестовицького [259, с. 77-83]. Цікаво, що залишки коня найчастіше фіксують у похованнях чоловіків [485, с.103].

Археологічні дані знаходять підтвердження з боку писемних джерел. Так, в «Житті Костянтина Муромського» невідомий автор, наприклад, з обуренням сповіщає про те, що древні слов'яни «кони закалающеи по мертвых...» [20, с.231].

У Подністров'ї майже до початку XX ст. було прийнято встромляти кобилячу голову на кіл тину в городі, «щоб усе родило». Повсюдно в східних слов'ян розповсюджений звичай установлювати нагорі дахів дерев'яні зображення коней - так звані коньки. У українських й російських селах ще донедавна коньки не тільки прикрашають покрівлі будинків, але й розміщуються усередині хат біля печі й по обидва боки божника (полиць в передньому куті, на яких ставляться ікони [157, с.311].

Досить поширені були в наших предків амулети – підвіски у вигляді бронзових гребенів прикрашених мініатюрними головами коней, що дивляться в різні сторони [474, с.55].

В вітчизняній науці виникла гіпотеза, що літописна легенда про смерть київського князя Олега від свого коня становить собою відображення стародавнього язичницького міфу про шлях небіжчика до загробного світу верхи на коні [425, с.127-136], [315, с.11-14].

Дана наукова гіпотеза справді знаходить підтвердження з боку письмових джерел. Так, згідно з «Повістю времених літ» данному східнослов'янському

володарю волхви нагадали смерть від свого коня: «бо впраше волхвовъ [и] кудесникъ (Олег-Авт.): о чего ми є смерть. и ре ему кудесникъ один кнже конь ежи любиши и ездиси на нем о то ти оумрети. олеги приим въ оуме си ре николиже вся де на нь не вижю є боле то. и повеле корми [и] не водити є к нему...» [59, с.29]. Дізнавшись пізньої осінні про смерть свого кращого коня, князь побажав побачити його залишки й, підступивши до кісток мертвої тварини: — посмеяся и вьступи (Йому-Авт) ногою на лобъ, и выникнув змея и оуклюю в ногу и с того разболевся и оумре...» [59, с.30].

Справді, даний уривок більше нагадує язичницький міф, ніж історичну розповідь. По-перше, події ніби-то відбувалися пізньою осінню, тобто час, коли змії лягають у сплячку. По-друге, важко собі уявити, що київський володар поїхав до місця поховання свого коня без взуття. Інакше, змія б не змогла порокусити чобіт Олега.

До того ж, автор «Повісті» повідомлює, що сучасники вважали Олега «вщим», тобто таким, що має надприродні здібності. Одже, не дивно, що ця історична особа була пов'язана з легендами та міфами. Таким чином, кінь в архаїчній свідомості предків уважалася тотемом-охоронцем, одним із зооморфних образів предків - берегинь.

Шанувалися в наших предків і деякі птахи. Так, предком - тотемом, мабуть, у свідомості наших предків був орел. Пропп В.Я., проаналізувавши казковий сюжет, у якому описується вигодовування орла й наступне перенесення цим птахом героя в потойбічний світ, дійшов висновку, що в даних казках, зберігся опис реального язичницького звичаю, що мав місце в східних слов'ян дохристиянської епохи - вигодовувати реальних орлів, щоб підобрити предка орлів і людей [444, с.168].

Вочевидь, що наші предки вірили подібно до скандинавських народів, в те, що якийсь величезний вогненний птах приносить померлих до потойбічного світу під своїм пір'ям [135, с.112].

Про шанування нашими предками хижих птахів свідчать і дані археології – їхні кістки зафіксовані дослідниками у новгородських сопках, курганах Волго-Клязьмінського межиріччя, Гнездівському могильнику й т.п. [482, с.63, 188]. Цікаво, що кальциновані кістки птахів в основному фіксують у похованнях жінок або дорослих з дітьми [485, с.103].

Віра в наявність божества - вогненного птаха підтверджується й письмовими джерелами. У давньоруському Хронографі XII ст. згадується вогневий птах - орел «владающий птицами», який, за словами автора «батько всіх людей» і від цього «птица песнивыя» [69, стб.115].

Слов'янська вставка до апокрифічної «Книги Вареха» розповідає про великого вогневого птаха, якого святий нібито побачив у раю. Цей птах літав разом із сонцем і захищав його [53, с.279]. Відповідно до переказів західних слов'ян древнє місто Гнездо одержало свою назву від гнізда священних у тій місцевості білих орлят [165, с.2].

У пам'ятниках давньоруського епосу, давньоруських билинах і казках хижі птахи часто показані «родичами» головних героїв, надають їм усіляку допомогу в боротьбі з ворогами. Часто й самих героїв називають «соколами» або «орлами». У цілому ряді писемних джерел хижі птахи попереджають наших предків про небезпеку, намагаються допомогти їм. Так, наприклад, в «Слові о полку Ігоровім» знаходимо наступне - «Уже бо беды его пает птиць по дубиоу» [113, с.344].

Іпатіївський літописець під 1249 р., приступаючи до опису кровопролитної битви Ростислава з Данилом Галицьким, розповідає: «бывшу знаменію над полком сице: пришедшим орлом и многим вороном, яко оболоку велику, играющим же птицам, орлом же клекщущим и плавающим криломы своими и воспрометающимся на воздухе, яко же иногда и николи же не бе; и се знамение на добро бысть» [74, с.183].

Досить цікавий матеріал ми знаходимо й в «Літописі» Дмитра Ростовського, який використовував у своєму творі джерела, які не дійшли до нашого часу. Згідно «Літопису» перед Куліковською битвою русичі бачили різні прикмети: по правій стороні їх вітали «орли клекочущее» і «бысть трепет різних птахів великий зело», з іншої ж сторони, у татарських полків на наших предків «враны аки гори играюще» [121, с.97]

Таким чином, орел у свідомості наших предків був предком - заступником людей, тісно пов'язаним із сонцем і небесним світом взагалі, а також провідником у царство мертвих.

Тотемом – охоронцем, зважаючи на все був і півень. Образ півня був, пов'язаний з уявою про «кордон часу», тобто границю між ніччю - світом мертвих і днем – світом живих. Давньослов'янська назва півня – «кур» звучить так само, як діалектне «кур» у значенні «дим», «вогонь» у сучасних псковській і тверській областях Росії. Українське «кур» - «запах». Вираз «червоний півень» означає вогонь [554, с.422].

Згідно з цілим рядом писемних джерел, у жертву упирам і берегиням, а пізніше й богам, які походять від них, наші предки приносили саме півнів. Вочевидь, це було пов'язане з уявленням про якогось вогневого півня - деміурга, що створив людський світ, тварин і людей.

У Сербській Країні зберігся переказ, у якому розповідається про якогось царівного півня - берегиню, який створив всю землю: «за давніх часів земля була порожня, нічого на ній не було - тільки камінь. Це не сподобалося богу і він відправив туди свого півня, щоб він запліднив землю. Кочет сів у печері й зніс чудесне яйце, з якого полилися сім річок; вони наводнили рівнини, і незабаром все навкруги зазеленіло, замайоріло квітами й сповнилося всяких плодів; без клопоту, щасливо жили в тім раї люди. Високо на небі сидів божий кочет і щодня виголошував смертним: коли вони повинні пробуджуватися від сну, коли трудитися й коли приступати до трапези. Безперестанний лемент півня набрид нарешті

народу; «самі ми знаємо, коли й що нам робити!», говорили люди й стали молити бога, щоб звільнив їх від неспокійного птаха. І от божий кочет зник з неба, і разом з тим порушився колишній порядок життя, настали хвороби й насильства. Божевілля опанувало людьми, вони пішли до чудесного яйця й стали кидати в нього каменями й чарівний півень повернувся до людей [157, с.258-259].

Вочевидь, за язичеськими канонами м'ясо курей використовували в їжу лише під час поминальних свят. В інші дні вживання цих птахів було заборонено. Іспанський автор арабського походження Аль-Бекрі повідомляє в одному зі своїх творів, що східні слов'яни боялися їсти курей і цим викликати гнів богів [31, с. 54].

У язичницьку епоху, були відомі спеціальні священні місця, де наші предки поклонялися «священним півням», які нібито за це попереджали своїх «нащадків» про небезпеку. Так, в Угличі, за переказами знаходився «півнячий камінь». Він розташовувався біля церкви Миколи Чудотворця на Півнячій вулиці. Камінь мав розміри 8×4 м. На ньому були видні два пташиних сліди. За переказами, на камені опівночі з'являвся півень, що своїм співом передвіщав яке-небудь нещастя. Напередодні загибелі царевича Дмитра, перед посиланням місцевих городян до Сибіру, перед навалою поляків він триразово співав [249, с.105].

Одна з досить складних скульптурних композицій була знайдена на березі ріки Буж (Буш), що впадає в Дністер. На камені печери виявили барельєфне зображення чоловіка, що молиться перед священним деревом із сидячим на ньому півнем [218, с.38].

Ще в XVIII ст. в Древане було прийнято в день святого Іоанна ставити спеціальне «півняче дерево». Ставили його звичайно жінки, на вершину прикріплювали мертвого півня. В Іванів день під керівництвом місцевого старости навколо дерева селяни водили хороводи, ганяли худобу, пиячили. У наступні дні до дерева підходив один з місцевих старих, який ставши на коліна проводив якісь язичницькі обряди [298, с.156].

Цікаво, що півень, вочевидь, в свідомості давніх слов'ян уявлявся чоловічим тотемом. Так, кістки півнів разом з залишками коней і собак фіксуються археологами в більшості дружинних поховань [259, с. 84-85], [587, с. 82-109].

Не випадково, воїни князя Святослава за даними Лева Діакона приносили в жертву півнів після поховання загиблих у Доростольській битві. На думку Дуйчева І.К. жертвенні птахи повинні були стати символом майбутнього відродження загиблих воїнів [251, с.72]. Схожої точки зору дотримується Шмідт Є.О. [597, с.87].

Як рецидив кремації, звичай класти в могилу півнів або вбивати їх над тілом недавно померлої людини, зберігся до XIX ст. у деяких місцевостях західної України й колишній Саратовської губернії Росії [Котляровский.-т.3, с.86]. Подібний звичай був зафіксований також у деяких районах Чехії й Польщі [611, Гашек, с.56, 151], [618, с.7].

В деяких селах Східної Болгарії, навколо Варни та Бургаса, до сих пір існує особливе сімейне свято, яке відзначають 20 січня або 2 лютого та називають «Петльовден». Цей день був присвячений здоров'ю дітей, але лише хлопчиків, та називається чоловічим святом. Центральним обрядовим дійством, яке здійснювали в цей день, було приношення у жертву півня (в деяких поселення — лише чорного кольору), м'ясо якого вживали в їжу. Це жертвоприношення супроводжувалося особливим церемоніалом [251, с.72].

У народній свідомості півні як уособлення вогню мають можливість очищати людське житло й деякі речі від ворожих до людей сил. Так до нашого часу дійшов звичай у деяких районах України й Росії виносити білизну й одяг нещодавно померлої людини у курник, щоб півні очистили її від нечистої сили [267, с.349]. Гарним засобом захистити майбутній будинок від негативного впливу вважалася в мешканців Курської області й Білорусії голова півня, покладена до фундаменту будівлі [267, с.315].

Таким чином, можливо, наші предки, як у язичницьку, так і ранньохристиянську епоху вшановували півня, вважаючи його чоловічим тотемом, своїм зооморфним предком і уособленням світла й вогню.

З культом предків, вочевидь взагалі було пов'язано шанування всіх птахів. У східних слов'ян, також, як і в багатьох сусідніх народів, була поширена віра в те, що душі померлих людей, як своїх «берегинь», так і чужих «упирів» перетворювалися в птахів. Не випадково, автор «Радзівіловського» літопису зобразив мерців - «навв'їв, що б'ють полочан» у вигляді антропоморфних демонів із крильми й пташиним пір'ям [129, л.97]. Автор східнослов'янського глосу до «Слова Іоанна Златоуста про ідолів» повідомляє про те, що «нав'ї», що прилітають до своїх нащадків у поминальні дні паритися в лазні, залишають на попелі пташині сліди [117, с.89].

У свідомості наших предків, душі померлих знали те, що було приховано від людей і тому східні слов'яни часто спостерігали за птахами, намагаючись пророчити своє майбутнє. Митрополит Кирило II уже в XIII ст. в одному зі своїх творів, скаржився на те, що його паства «веруеть в поткы и в датля, и в вороны, и в синици когда где хочешь пойти, которая попереди поиграеть, по станешь послушающе, правая или левая, ли да еще ны поиграешь по нашей мысле то мы не себе глаголеше, добро ны потка си, добро ны кажешь, ркуще окаянные, а когда ны будеть пойти на долгый вон путь, мы послушаемь потке» [55, с.142].

Заборона спостерігати за «окаянними пташиними кобенями» міститься у слов'янських вставках до «Слова про Євангеліє», «Бесіді Григорія Богослова про іспит граду», «Слові при митарства» Кирила Турівського й багатьох інших пам'ятках раннього середньовіччя [55, с.173], [152, с.85, 93, 97; 36].

Втім, і самі християнські автори вірили в те, що птахи – предки могли пророкувати майбутнє. Так, автор Лаврент'євського літопису

повідомляє, що «знаменья бивають в небеси звездами и птицами» [73, стб.162]. У Тверському літописі під 1452 роком знаходимо: «Было поток много свиристелей, по городу стада летали велики, садилися по церквям и хоромам». Далі літописець пояснює ці чудеса тим, що в недалекому майбутньому тверський князь Дмитро Шемяка повинен був зазнати поразки від московського князя Василя Васильовича й віддати своє місто на розгарбування [79, стб.494].

Про птахів – предків, що пророкують майбутнє, повідомляється й в «Слові о полку Ігоревім». Так, при перерахуванні всіх поганих прикмет, які передували поразці новгород-сіверського князя Ігоря Святославовича, згадується попередження птахів: «Уже нещастья его подстерегают птицы по дубравам» [113, с.4].

Серед амулетів – підвісок, зафіксованих при розкопках давньоруських поселень і поховань IX-XII ст. досить поширені були амулети-ключі, прикрашені зображеннями птахів [474, с.55].

Вірування в птаха - душу предка, що прилітає до людини перед її смертю, довго зберігалось в усьому східнослов'янському світу. У народній свідомості крик ворона або пугача на даху чийогось будинку передвіщає в цьому будинку небіжчика. Птахів, що випадково залітали до вікна будинку, особливо горобців, сприймали як передвісників смерті [233, с.100].

Можливо, що вірування в те, що птахи це душі померлих предків існували й у древній Німеччині. Тітмар Мерзенбурзький, наприклад, у своїй Хроніці повідомляє про те, як германська королева Матильда, звертаючись до померлих предків із проханням дарувати видужання від важкої хвороби своєму чоловікові, годувала всіх навколишніх птахів [138, s.23].

Під час поминальних свят ще на поч. XX ст. в багатьох східнослов'янських областях було прийнято розсипати зерно на могилах або перехрестях доріг, щоб нагодувати небіжчиків - птахів [267, с.357].

У Білорусії був звичай випікати особливе печиво у вигляді птахів, що носило назву жайворонки. Його пекла мати в день похорону своєї дитини. У Поліссі дотепер про будь-якого птаха, що летить по полю, говорять, що це «душа летить» [344, с.482].

Таким чином, у східних слов'ян у язичницьку епоху було поширене уявлення про те, що, душі померлих предків перетворюються на птахів і можуть у своєму новому зооморфному вигляді пророкувати майбутнє.

Особняком у міфології наших предків перебували уявлення про ворона, якого наші предки називали «віщим птахом». На відміну від орла або півня, східні слов'яни пов'язували даного птаха не з доброзичливими берегинями, а зі зловмисними упірями. Не випадково, слов'янська народна традиція приписує даним птахам споріднення з темними божествами – Стрибогом і Чернобогом. У свідомості наших предків він, імовірно, був свого роду антитотемом. Ім'я ворона в давньослов'янській

мові було табуйовано. Давньослов'янський термін «вран» буквально означає «чорний». Цікавою виглядає також єдність слів «ворон» - у значенні «птаха» і «вороний - кінь чорного кольору» [553, с.353].

Ворони в уявленнях наших предків вважалися вісниками хвороби, смерті й провідниками в царство мертвих. Подібна асоціація досить чітко простежується в —Слові о полку Ігоровім!, у якому київський князь Всеслав перед своєю смертю бачив сон, у якому ворони понесли його до царства мертвих [113, с.8].

В апокрифічному сказанні, східнослов'янського походження відомому під назвою «Сни Богородиці», Христос віщає грішникам: «пушу на вас птахи — вороны черные-носы железные, которые летают и кричат и мелькают, у которых злое поветрие будет» [157, с.257].

У народній уяві вороний кінь чорного кольору вважався «нечистим» і таким, що має зв'язок з потойбічним світом. Таких коней заборонялося використовувати в шлюбних церемоніях. У Поділлі ще на початку ХХ сторіччя вірили, що нечиста сила може приймати вигляд чорного ворона; через чий двір перелетить ворон, що каркас, - там буде падіж худоби [157, с.257].

Таким чином, в архаїчній свідомості наших предків-язичників існували сакральні тварини, які нібито володіли надприродною силою, але вороже ставилися до людей. Зокрема до числа таких «антитотемів» відносили воронів.

Інший тип тотемів - предків представлений тваринами, м'ясо яких активно вживалося в їжу. Це велика рогата худоба й свині. Цих тварин, мабуть, пов'язували із предками - годувальниками, які, нібито, піклувалися про своїх нащадків, посилаючи їм у їжу їстівних тварин - родичів. Особливим шануванням серед тотемів даного типу у наших предків користувався бик, особливо його дикий родич - тур. Культ, предка - тура, від якого залежали удача на полюванні, а згодом прибуток у скотарстві, виник, вірогідно, ще у додержавну епоху. Невідомий східний географ ІХ ст., що прожив якийсь час у землі в'ятичів, повідомив у своєму творі, що в них існує досить міцний культ бика [467, с.264-265].

У літописах деяких індоєвропейських народів згадуються легенди про походження перших великих міст у місцевостях, на яких указує чарівний небесний бик-тур. Так, у литовських «хроніках» згадується легенда, відповідно до якої місцевий князь Гедимін, полюючи на Кривій горі, вбив великого тура й, радіючи із цього, назвав це місце «Туровою горою». На цьому ж місці князеві нібито приснився сон, де він бачив залізного вовка, у животі якого вило ще сто вовків. Язичницький жрець пояснив Гедиміну, що якийсь найбільший бог радить поставити на цьому місці велике місто, відоме своїми людьми на увесь світ. Згодом князь побудував там місто Вільно - майбутню столицю Литви [120, с. 176].

Схожі дані знаходимо в слов'яно-молдавському літописі «Сказание вкратце о молдавских хозяевах» де розповідається про початок Молдавії.

Відповідно до даного джерела, валаський воєвода Драгож, полюючи на тура, знайшов чудове місце, де полкування скінчилась вдачею. Далі розповідається: «И приведет им от бога в сердце мысль, дабы они рассмотрели себя на жительство место и вселись здесь» [97, с. 57].

В обох випадках засновник майбутнього відомого міста потрапляє до сакральної місцевості, полюючи на тура, а згодом одержує раду від бога побудувати селище в даному місці. У цих писемних джерелах тур виступає одночасно в трьох іпостасях. Він приводить головного героя до священного місця, виступає в ролі будівельної жертви, а згодом з'являється у вигляді «найбільшого бога» - радника.

Деякі атрибути бога-бика існували у войовничих богів полабських слов'ян. Тітмар Мерзенбургський, наприклад, пише, що в селищі Редераріум Сварожич бог неба й світла мав храм з дерева, що підтримувався в основі рогами биків [330, с. 202].

У Саксонській Хроніці описується ідол іншого полабського бога сонця й війни - Радегаста, храм якого знаходився у Ретрі. За даними автора даного джерела, ідол замість голови мав щит, на якому була зображена бичача голова. У жертву цьому богові, по даним Гемольда, приносили биків і овець [330, с. 203]. Оттон Бамберзький свідчить, що в головному храмі міста Щецина зберігалися роги турів, прикрашені коштовним каменями [19, с. 355].

Тотемістичний культ дикого тура - бика існував і в східних слов'ян. На це вказують, зокрема, дані топоніміки. У Північно-Східній Русі, існували озера з назвами Вологур, Воляче Око, селище Турово. Відомо, що в Києві на Подолі існував язичницький храм «Турова божниця», пізніше на його місці була побудована християнська церква [157, с. 235-236].

Дикий бик-тур у давніх слов'ян уважався уособленням сили й мужності. Не випадково Новгород - Сіверський князь Всеволод Святославич був названий у «Слові о полку Ігоровім» «буй-гуром» [113, с.12]. Про широке поширення культу Тура - дикого бика в східних слов'ян свідчить і існування міста Турова - одного з найбільших східнослов'янських міст.

Обрядові дії на честь тура проводилися в селянському середовищі майже до XVIII ст. Слов'янська вставка до «Левіотики» (джерела XVI ст.) називає Тура язичеським богом, якого поминають під час свята Коляди [90, с. 313-314].

Про поклоніння Туру згадує й «Синопис» Інокентія Гізеля: «До сего дня на тех же своих богопротивных сборищах какогo-то Тура - сатану и иных богомерзких идолов упоминают» [36, с.177]. Як свідчать дані джерела, Тур був пов'язаний зі святом сонця - дитини Коляди - і мав виняткову популярність у східнослов'янських народів навіть у XIX ст.

Російський дослідник XVIII ст. Чулков М.Д. стверджував у своїй «Абевега русских суеверий» що він безпосередньо був свідком народних

обрядів, пов'язаних з поклонінням Туру, і розповідає, що дане божество вшановували навіть у його час і при цьому присутні чоловіки об'їдаються й напиваються, а жінки гублять сором [576, с. 209].

Письмові джерела знаходять підтвердження з боку даних археології. Серед остеологічного матеріалу давньоруських святилищ переважну більшість складають кістки великої рогатої худоби. У похованнях східнослов'янської знаті досить часто зустрічаються залишки корів. Крім того, при розкопках другого Збруцького святилища були знайдені залишки дитини в безпосередній близькості до кісток теляти (ноги теляти розташовувалися копитами до дитячого черепа) [520, с.83]. Таке розташування залишків теляти й дитини дозволяє трактувати їх як символ відродження дитини, гарантію його майбутнього життя.

Турячі рога, мабуть, уважалися в наших предків оберегами. Археологи зафіксували цікавий звичай класти у фундамент давньоруських зрубів турячі рога, щоб уберегти своє житло від повені. Так, згідно з даними археології, в 983 р. на місці житла, зруйнованого повинню був побудований новий житловий зруб. Під північно-східний кут його будівельники поклали два турячих роги, які повинні були вберегти нову будівлю від руйнувань [230, с.27].

Зв'язок великої рогатої худоби з поховальним культом і уявленнями про потойбічний світ простежується й на прикладі народних обрядів і звичаїв XIX - XX ст. Так, у східних слов'ян існував звичай дарувати корову попові або біднякові після похорон. В Україні й у західних слов'ян вірять, що велика рогата худоба оплакує смерть свого хазяїна. У деяких областях свійські тварини навіть супроводжують труну з тілом хазяїна до церкви [494, с. 57-59]

Таким чином, у свідомості східних слов'ян існувала надприродна істота Тур - прабатько людей, захисник і годувальник своїх нащадків, пов'язаний з усіма рівнями архаїчного світосприймання - небесним, земним і особливо підземним, потойбічним світами.

Іншим предком – тотемом, м'ясо якого наші предки активно вживали в їжу, був кабан. Подібно до бика, кабан вважався в східних слов'ян одним з уособлень чоловічого початку, життєвої сили й родючості. У західних слов'ян, зокрема руян, кабан вважався тваринним уособленням Святовида. Місцеві жителі вірили, що якщо повинна була початися велика війна, то Святовид у вигляді величезного кабана виходив з моря й мандрував по околицях: «Обманюючи себе, вони з давніх часів переконані, що коли їм загрожує внутрішня жорстока й тривала війна, тоді з вищезгаданого моря виходить великий кабан з білими блискучими іклами, із хвиль, і при страшному землетрусі бавиться перед очима всіх, бігаючи по болоту» [138, с.482].

Існував культ вепра й у східних слов'ян. На це вказує знахідка в Подніпров'ї двох дубових стовпів – ідолів VIII – IX ст., у які були

вставлені кабанячі ікла. У язичницьку епоху цим стовпам поклонялися наші предки й, імовірно приносили їм криваві жертви [179, с.52-56].

У давнину, просвердлені кабанячі ікла вважалися в східних слов'ян амулетами-оберегами, тобто священними речами, що повинні були охороняти людину.

Сліди поклоніння кабанові неодноразово встановили в курганних похованнях Подніпров'я, де зустрічаються ікла-амулету. У київських некрополях їх знаходили як у рядових, так і у багатих зрубних похованнях. В 1892 р. під час розкопок у колишній садибі Кривцова (вул. Десятинна) у п'яти язичницьких похованнях були зібрані чотирнадцять кабанячих іклів, причому ще кілька іклів знайшов хазяїн садиби. Кабанячі ікла часто знаходили разом з іншими ритуальними предметами: при похованні з конем, у зрубному похованні, відкритому на північний схід від Десятинної церкви в 1909 р. Кабанячі ікла зустрічаються й при розкопках київського городища (у садах при Десятинній церкві, на місці древнього капища) [275, с.139].

Не раз знаходили ікла, кістки й кабанячі голови у курганних похованнях мешканців півночі Русі. Подібні амулету-обереги існували й після прийняття християнства на Русі, про що свідчить знайдене під час розкопок у Вщижі кабаняче ікло з написом: «Господи, помози рабу своєму Фоме» [179, с. 56].

Крім іклів і голів свиней у якості амулетів - оберегів дослідники часто фіксують і інші кістки свиней у похованнях східних слов'ян язичницької епохи. Імовірно, це залишки тризн за померлим, які справляли після поховань. Про врочисте вживання м'яса свиней під час східнослов'янських свят і ритуалів багаторазово повідомляється в літописах і билинах.

Поряд з коровами й дрібною рогатою худобою свині, мабуть, часто приносилися у жертву духам померлих предків і язичницьких божеств. Кістки свиней фіксуються дослідниками в жертвних ямах багатьох східнослов'янських язичницьких храмів, а в деяких випадках вони сусідять там з залишками людей. Так, в одній з жертвних ям Рівнянського святилища були виявлені кальциновані кістки людей і необпалені кістки свиней [523, с.87-90].

Використовували, вірогідно, тіла свиней і у якості будівельної жертви. Подібна практика була настільки розповсюдженою навіть у християнську епоху, що і християнські ієрархи не бачили нічого поганого в тому, що селяни клали туші свиней в фундамент нового будинку. Так, автор одного з східнослов'янських Новоконовів XIII ст. звертається до своєї пастви з наступним застереженням: «При постройке домов имеют обыкновение класть человеческое тело в качестве фундамента. Кто положит человека в фундамент — тому наказание — 12 лет церковного покаяния и 300 поклонов. Клади в фундамент кабана» [276, с.109].

Майже до початку XX ст. у всіх областях східнослов'янського світу вірили в те, що кров убитого кабана оберігає від нечистої сили. Її звичайно бризкали у вогонь, на якому обпалюють тушу, і думали, що внаслідок такого обряду нечиста сила перестане ходити по хлівах і псувати худобу. По селезінці кабана ворожили про погоду: якщо селезінка товща до спини, то зима буде холодніше наприкінці, чим на початку; якщо вона товща в середині, то сильну холоднечу треба очікувати в другій половині зими, а якщо товща до сторони черева, то при кінці зимового періоду морози будуть слабкіші [157, с.381].

Таким чином, можливо припустити, що важливе місце в міфології наших предків як у родову, так і наступну добу займав кабан, у якому наші предки бачили предка - годувальника й захисника від нечистої сили.

У міфологічній свідомості наших предків язичників особливу роль грали тотеми - синтетичні істоти, вочевидь шановані східними слов'янами як особливий різновид предків-берегинь - уособлень озброєного добра й провідників у царство мертвих.

Серед пам'яток давньоруського мистецтва широко представлені привіски – амулети у вигляді фантастичного звіра. У нього широкі груди. На трохи витягнутій шії піднята голова, увінчана вухами - луницями. У зображенні сполучалися риси тварини з рисами птаха. В одних випадках ноги розсунуті, і можна догадатися, що зображено чотириноного звіра, іноді це — звір із пташиним тулубом [482, с.267].

Прикладом щодо цього може послужити зображення дракона на монетоподібній підвісці, знайденій в одному з поховань могильника XI-XIII ст. в урочище «Козьмівка» між селами Автуничі й Лемешівка Городнянського району Чернігівської області. По краях вона орнаментована двома опуклими прямими лініями, між якими на рівній відстані одна від однієї перебувають червоні точки. На підвісці було зафіксовано стилізоване зображення звіра з розкритою пащею - дракона [177, с.181].

Зображення грифонів зустрічається у композиціях давньоруських храмів. Так, найдавніше зображення кентавра зафіксоване на різьбленій дерев'яній колоні XI століття в Новгороді. Кентавр оточений плетеним орнаментом, частиною якого став і його хвіст. Ноги звірині, крила пташині, рукою тримає себе за хвіст. Кентаври зображені також на стінах Дмитрієва собору у Володимирі. Перший з них в одній руці тримає меч, інший тримає себе за хвіст. Другий кентавр також тримає в одній руці меч, в іншій зайця.

Фантастична істота, що скакає щодуху з булавою й мигдалеподібним щитом зображена на кістяному футлярі, знайденому в шарах XII ст. міста Пскова. Ноги кентавра кінські, кінський тулуб перехоплений широким орнаментованим поясом. На зворотному боці фантастичний звір. Подібні зображення можна було побачити на стінах Георгіївського собору в Юр'єві Польському. Один з кентаврів у гострій шапці з опушкою й у сорочці із застібками, обернувшись назад, тримає

сокиру. Короновані кентаври тримають у руках зайців. Ноги в кентаврів звірині, хвости кінські [571, с.100-101].

Зображення грифонів були характерні для орнаментів південнослов'янських християнських храмів. Зокрема, у Болгарії X -XIII сторіч грифони зображувалися в інтер'єрах храмів у древньому значенні берегинь [188, с.85].

На думку Чернецова О.В. грифони становили собою у свідомості наших предків доброзичливих духів - мешканців верхнього, небесного світу й райського саду [571, с.117].

Дану гіпотезу підтверджує той факт, що грифони завжди зображувалися із тваринами в лабетах, з головами, піднятими на витягнутих шиях нагору, жоден з них не зображений роздираючим або навіть кігтящим тварин, створюється враження, що грифони підносять звірів нагору. Цікаво, що храм Покрова на Нерлі, на стінах якого була зображена велика кількість синтетичних істот - грифонів, семарглів, сиричів і т.д. був одночасно пам'ятником синові Андрія Боголюбського Ізяславу, який загинув у поході на волзьких болгар. Таким чином, можна припустити, що грифони у свідомості засновників храму повинні були проводити загиблого княжича до загробного світу.

На користь даного припущення свідчить також той факт, що навіть після християнізації східнослов'янських земель грифонів часто зображували на стінках саркофагів і тун, особливо дитячих. Так, на бічних сторонах дитячого саркофага XIII ст., знайденого в одному із древніх могильників Вінницької області, який зараз зберігається в Софії Київській, чітко видні зображення синтетичних тотемів - берегинь - симагрга й грифона [493, с.235].

На користь припущення про те, що тотеми - синтетичні істоти у свідомості наших предків персоніфікували збройне добро, свідчить також той факт, що наші предки не тільки в язичницьку епоху, але й довгий час після прийняття християнства малювали фантастичних істот на стінах і вікнах будинків, тобто на тих місцях, де звичайно розміщали охоронні зображення предків - берегинь. Так, в одній з давньоруських Кормчих книг другої половини XIV ст. знаходимо наступний текст: «Над вратами же домов у православных христиан воображаемых зверей и змиев и никаких неверных храбрых мужей поставляти не подобает [186, с.17].

Германський хроніст Адам Бременський, що імовірно чув про численні зображення фантастичних істот у східних слов'ян, навіть сатверджував про те, що вони живуть у східнослов'янських землях [1, с.36].

До нашого часу дійшло ім'я одного з доброзичливих синтетичних істот. Так, майже до XVI ст., у народному середовищі вірили в крилатого пса Переплута - захисника рослин і заступника моряків. На

думку Фасмера М. ім'я даного божества - берегині походить від двох слів - «пере» і «пливти» [555, с.239].

Таким чином, в міфологічній свідомості наших предків язичницької епохи синтетичні істоти були предками - берегинями й провідниками до світу мертвих, вони символізували збройне добро й протистояли упирям - «чужим небіжчикам».

У цілому ж можна дійти висновку, що у свідомості східних слов'ян-язичників крім уявлень про безособових померлих антропоморфних предків - дідів існував широкий шар уявлень про зооморфних предків - берегинь. З різними тотемами в східних слов'ян були зв'язані різні вірування. Одні з тварин (ведмеді, бобри, коні, деякі птахи) вважалися тотемами-охоронцями й «родичами» людей. Їхнє м'ясо було заборонено використовувати в їжу. Інші тотемні тварини (корови, свині) вважалися предками - годувальниками. Цих тварин також вшановували в східнослов'янському суспільстві, але їхнє м'ясо активно вживали в їжу, як у повсякденному житті, так і під час свят і ритуалів.

Деяких, шанованих у середовищі наших предків тварин, наприклад, воронів, вважали не доброзичливими предками, а ворожими у відношенні до людини упирями.

Особливим різновидом тотемів - предків у свідомості східних слов'ян були синтетичні істоти - уособлення збройного добра й провідники в царство мертвих.

«Берегиням» протистоять «упири» - це й свої померлі родичі, вигнані із сакрального Роду й чужі небіжчики, які у наших предків вважалися надзвичайно небезпечними демонічними істотами. У давньоруській мові «упир» означає «вампір», труп злого чаклуна або відьми, що бродить уночі в образі вовка або сови й убиває людей. Вітчизняні філологи пов'язують термін зі словом «опир»- «нетопир» або «пиряти, «прать» - у змісті «бити, убивати» [556, с.165].

Серед географічних назв майже до наших днів дійшли такі, як «Упирево», «Упирівка». Існувало й власне ім'я «упир». У одній із книг першої половини XI ст. можливо знайти запис - «переписав книгу поп Упирь Лихой» [90, с.60].

У народних уявленнях XVIII-XX ст. упир це старий дід (або баба) з жовтим, зморщеним обличчям, червоними, налитими кров'ю очами та обвислою шкірою на тілі (Амфитеатров. - с. 10). Упирів нібито мучить сильна спрага й тому вони п'ють уночі людську кров (особливо дітей) і вологу із землі, чим викликають смерть людей і посуху [269, с. 401].

Вочевидь, особливим різновидом упирів були нав'ї - літаючі шкідливі мерці. Деякі дослідники пояснюють даний термін або як назву померлих предків, або як позначення померлих взагалі [332, с.564].

Іншої точки зору дотримується Рибаків Б.О., на думку якого нав'ї це чужі, іноплеменні мерці, душі ворогів або тих людей, яких за щось покарали сили природи [472, с. 36].

Гіпотеза Рібакова Б.О. знаходить підтвердження в цілому ряді писемних і фольклорних джерел. У давньоруській мові термін «навьє», «навь», «навка» означав не тільки «мрець», «небіжчик», але й душі самогубців і дівчат померлих до заміжжя. Давньочеське слово «нав» означає «могила», «пекло» [555, с. 533].

Автор «Повісті временних літ», описуючи епідемію заразної хвороби в Полоцьку, практично не сумнівається в тому, що причиною мору є шкідливі мерці – нав'ї: «В лето 6600. Предивьно бысть чюдо Полотьске, в мъчте: бывъши ноци, тутън станяше, по улици яко человеци рищуце беси. Аще къто вылезяше ис хоромины, хотя видети, абие уязвен будяше невидимо от бесов язвою и с того умираху. И не смеяху излазит ис хором. По семь же начата в дъне являтися на коних и небе их видети самех, но конь их видети копыта. И тако уязвляху люди полотьскыя и его область. Тем и человеци глаголаху яко навие биють полочаны» [59, с. 271 - 272].

«Нав'ї», що винищують полочан, зображені на одній з мініатюр Радзівіловського літопису. У даному джерелі вони становляться у вигляді людиноподібних демонічних істот із крильми птахів і верхи на конях [129, л.97].

У болгарському фольклорі «нав'ї» це птахоподібні душі померлих, які літають по ночах у бурю, крики цих птахів означають смерть. Нав'ї нападають на дітей і вагітних жінок і висмоктують їхню кров [471, с.461].

Таким чином, у свідомості наших предків увесь навколишній світ був оточений не лише доброзичливими предками-берегинями, але й зловмисними упирями, різновидом яких уважалися птахоподібні демонічні істоти - нав'ї.

З культом упирів і берегинь у наших предків було тісно пов'язане шанування духів - уособлень природних стихій. Самими шанованими з них у наших предків були русалки - вілли, які вважалися господарками води.

Можливо, що культ вілл - русалок у східних слов'ян і литовців становив собою відбиття культу упирів. Не випадково, давньоруське слово «вілла» близько литовському слову «vela», що означає бити, доганяти, переслідувати [553, с.314]. Термін «русалка» дослідники вважають похідним від слова «русло», підкреслюючи цим зв'язок русалок з водною стихією [554, с.314].

Південні слов'яни, зокрема болгари, вшановували «Морського царя», від якого нібито залежали мандрівники й купці. Морський цар вважався володарем риб і морських тварин і нібито від нього залежала вдача на рибній ловлі, і навіть опаді. У болгарському творі X ст. «Розумник» знаходимо наступне - «Існує водяний цар. Коли опускається він у морські глибини, за ним ідуть риби й всі його воеводи. І тоді наступає посуха. Коли ж морський цар знову піднімається із глибин, тоді починає бити вода з дерев і каміння, її вбирають до себе хмари й зрошують землю» [81, с.55-57].

У фольклорі східних слов'ян також згадується морський цар. Зокрема, він досить популярний у билинах і казках. У давньоруській билині «Садко», зокрема,

розповідається про те, як морський цар зробив багатим купцем одного з гусярів, який йому сподобався, на ім'я Садко. Потім, головний герой зі своєю дружиною під час морського походу потрапив у шторм. Щоб не загинули всі учасники походу, новгородці вирішили за допомогою жереба вибрати одного зі свого числа в жертву морському цареві. Жереби відповідно до джерела становили собою дерев'яні дощечки з іменами учасників походу. Для виготовлення жеребів, згідно билини, використовували верболіз, дуб і липу [5, с.462-465]. Можливо, що даний сюжет відбиває стародавній звичай приношення жертв божествам моря.

На пам'ятниках східнослов'янського мистецтва, зокрема, стінах давньоруських храмів, дослідники фіксують зображення фантастичних морських істот - морських німф, різноманітних морських чудовиськ і т.д., образи яких, імовірно, були запозичені давньоруськими зодчими зі східнослов'янської язичницької міфології. Так, наприклад, ліворуч від сучасного входу до Північної вежі Київського Софіївського собору помітні залишки фрескової композиції, у якій дослідники вбачають зображення морської істоти. У правій частині її видно хвіст із плавцем на кінці, переданий у формі товстих спіралеподібних кілець. Ліворуч ледь помітна частина голови з вухами й холка із хвилястою гривною, що дуже нагадує голову коня. Обидва фрагменти розпису, імовірно, пов'язані між собою й представляють голову й хвіст морського царя [489, с.211].

Вшановували наші предки також духів річок і озер. З них древні слов'яни брали воду для своїх потреб, ловили рибу й полювали. Річки часто ставали й основними торговельними шляхами для наших предків. Разом з тим, «водні духи» могли бути й ворожі людині. Річка, що розлилася, могла знищити врожай або навпаки, «піти у землю» під час посухи, втопити людину, що образила річкових духів. Не дивно, що наші предки намагалися задобрити живучих у воді «упирів і берегинь» спеціальними подарунками. У давньоруських рукописах можна прочитати про молитви й гадання біля неї, про лікування водою, і про жертвоприношення воді, у тому числі й людські. Воді слов'яни поклонялися у всіх її видах - морю, рікам, озерам, дощу небесному й навіть колодцям.

Про приношення древніми слов'янами жертв «річковим німфам» згадує ще візантійський історик VI ст. Прокопій Кесарійський. Слов'яни, пише він, «почитають... і ріки й німф, і деякі інші божества й приносять жертви їм всім, і по нутрощах цих жертв роблять гадання» [72, с.23-24].

Схожу інформацію подає й автор Новгородського першого літопису, описуючи вірування полян у часи князя Кия - «И бяху ж поляне; жруще озером и кладязем и рощением, яко ж прочии погани» [51, стб. 105].

У «Повчанні філософа єпископа Білгородського» східні слов'яни дохристиянської епохи обвинувачуються у тому, що «по диявольському наущению приносят жертвы лугам, колодцам и рекам» [499, с.259].

Звичай приношення жертв духам річок та озер зберігся повною мірою й у ранньохристиянську епохи. Автор «Слова якогось Христолюбця», наприклад, обурюється, що його співвітчизники «верят в вилы, ихже числом тридесят сестриц, глаголят окаянные неvigласы и мнят богинями и кладут им требы и короваи им молят и куры режутъ» [151, с.374]. У слов'янському глосі до «Бесіди Григорія Богослова про іспит града» знаходимо наступне: «Ов реку богинею нарицаетъ» [151, с.93-94]. Давньоруський автор XII ст. в «Слові про відро та казні Божі» обурюється – «жрут студеницам и рекам и веруют в боги в реках...» [90, с.36-37].

Заборона молитися коло води або приносити жертви річковим духам - вилам міститься в «Уставах» князя Володимира й князя Ярослава, давньоруських Кормчих книгах XII-XVI ст., «грамоті новгородського князя Всеволода новгородському владиці або Софійському собору» і багатьох інших східнослов'янських писемних джерелах.

Особливим шануванням у наших предків користувалися джерела й колодязі, які у свідомості наших предків були пов'язані з «небесними джерелами» і дощем. Головною ціллю вшанування джерел і колодязів було викликати дощ під час посухи, оскільки в розумінні язичника земна вода була нібито тісно пов'язана з водою небесною й задобрення духів земного джерела обов'язково повинно було вплинути на появу небесної вологи - дощу. Відповідно до логіки язичника, щоб відкрити закриті небесні «джерела», які дають дощ, потрібно відчинити земні ключі.

Про приношення жертв «колодязям» і «студеницям» згадують автори глосів до «Слова Григорія Богослова про ідолів», «Бесіди Григорія Богослова про випробування граду», «Слову про відро й страти Божі» [151, с.36-37], [90, с.36-37].

У давньоруському глосі до «Слова Іоанна Златоуста про ідолів» описується й процедура даних жертвоприносин - «А инии курей в водах потаплиют, а инии к источникам приходяше молятся и в воду их мечутъ» [151, с.89]. Згідно з «Житієм Костянтина Муромського» у колодязі й джерела кидали монети - «Где рекам и озерам требы кладуть, где источникам кланяются и сребреницы в ня поверзающе» [20, с.128].

У «Хроніці Козьми Празького», розповідається про те, що древні чехи ще довгий час після прийняття християнства продовжували приносити в поминальні дні в жертву духам джерел і колодязів худобу. Так, відповідно до даного джерела, чеський король Бржетислав заборонив по вівторках та середах перед святом Трійці, забивати тварин коло джерел, і приносити їх у жертву злим духам [41, с.36-37].

Ще на початку XX ст. селяни під час сильної посухи в Поліссі й Карпатах у колодязь кидали, сипали або лили все, що тільки можна: зерна маку, льону, пшениці, жита, гороху, капусту, часник, лук, сіль, хліб, борщ, квіти, гроші, цілі й биті горщики, освячену воду. Звичай сипати в колодязь зерно мав чисто магічне значення - висипання безлічі дрібних зерен маку або

льону повинне було викликати густий, частий дощ. Якщо хотіли, щоб дощ був великим, сипали горох. Іноді в посуху в селі й у найближчій окрузі знаходили не діючі вже, закриті, занедбані старі колодязі й джерела, відкривали й розчищали їх, служили біля них молебень, добували з них воду й обливалися нею. Іноді з цією же метою розкопували ключі на дні висохлої ріки або ж орали плугом її русло [151, с.64-65].

Шанобливе відношення до води відзначено заборонами плювати й мочитися у воду, вважалось, що порушник плює в очі самому Богові або своїм батькам. Поблизу від води заборонялося говорити або робити що-небудь погане - вода може образитися й помститися [151, с.65].

Таким чином, в язичницькій міфології східних слов'ян певну роль грали духи-усоблення водних джерел, які у свідомості наших предків були тісно пов'язані з упірями й берегинями. Східні слов'яни вшановували всі водні джерела - моря, ріки, озера й струмки, вважаючи їх духів володарями свого життя й благополуччя.

Цілий ряд східнослов'янських писемних джерел повідомляє про шанування нашими предками вогню. Вогонь у наших предків вважався «чистим і святим». Навіть християнські автори визнавали «святість вогню». У слов'янській вставці до «Повчання Кирила Філософа» ми знаходимо наступне: «Все есть на земле огневи покорено и земля, и железо, и деревья и вода» [428, с.219].

У глосі до «Слова святого Григорія про вогонь» знаходимо: «Огнь творит спорыню сушит и зрет нивы, того ради окаянные кланяются на полдень обративше» [100, с.97].

В деяких областях сучасної України й Росії і у багатьох фольклорних текстах його називають «Цар-Вогонь». Ось, наприклад замовляння, що казали над гарячими вугіллями: «Батько, цар-вогонь, всім ти царям цар, та всім ти вогням вогонь...» Або: ««Царь-огонь, достанься, не табак курить — кашу варить...». Ранком, затоплюючи піч й приступаючи до готування, господарка повинна була перехрестити увесь дім й промовити: «Встань, царь-огонь! Царю-огню не иметь воли в моем доме, а иметь волю в одной вольной печи» [151, с.42].

Відношення до вогню як до живої істоти, що вимагає до себе дбайливого й поважного відношення, не терпить нечистоти й нехтування, а образившись, жорстоко мстить, виображується в пізніх віруваннях і ритуалах, пов'язаних з вогнем. У східних слов'ян є цілий ряд забобонів та правил, як проводитися з вогнем, щоб не розгнівати його й не заплямувати його чистоту. Вогонь не терпить опоганення, до нього намагалися не доторкатися ножом або сокирою, щоб «не поранити», у нього заборонялося плювати, мочитися й кидати різні брудні речі. Не можна було й замітати в печі тією мітлою, якою метуть підлоги. Розпалення вогню супроводжували молитвою, у цей момент припинялися сварки й лайка. Не можна гасити вогонь, затоптуючи його ногами. Його варто задутися або пригорнути рукою. У лісі й у полі часто залишали непогашені багаття, даючи

вогню можливість потухнути, самому по собі, і робили зовсім не через недбайливість, а з побоювання прогнівати священну стихію.

Західні українці ще в XIX ст. справляли свято вогню, під час якого не працювали й не розпалювали багать. І повсюдно була поширена легенда про те, як вогонь покарав недбайливих хазяїв. Вогню приписувалися очисні й цілющі властивості. Вогонь у домівці був символом щастя й багатства (недарма палаючі вугілля в росіяні називають «богатє»)[151, с.42-43].

Таким чином, вогонь у свідомості наших предків становив собою доброзичливу до людей надприродну істоту. Його культ був тісно пов'язаний із шануванням предків - берегинь.

Велику роль у системі язичницьких уявлень наших предків про структуру світобудови займали уявлення про Матір-Землю. На відміну від водної стихії, що вважалася в наших предків житлом «заложних небіжчиків» - «русалок» і «вілл», земля вважалася місцем проживання «своїх» померлих - дідів. В «Бесіді трьох святителів» земля названа загальною праматір'ю - бабою [3, с.64].

У зв'язку із цим, земля вважалася чистою або святою стихією. Самою серйозною клятвою вважалася клятва землею. Подібні клятви були поширені в східних слов'ян майже до XVIII століття.

Тітмар Мерзенбургський у своїй «Хроніці» стверджував, що слов'яни при затвердженні важливих договорів брали у руки жменю землі або пучок зірваної трави [138, с.155]. Автор глоса до «Бесіди Григорія Богослова про випробування граду», наприклад, звинувачує своїх співвітчизників в XII столітті в тому, що вони «дерн на главу покладая присягу творят» [151, с.93-94].

Вже у XVII ст. в одній з службових книг, під назвою «Книга данная Соль-Вычегодскому монастырю на покосы и пожни» знаходимо: «и в том (споре) им (тяжущим) дан суд, и с суда им учинена вера, и ответчик Окинфенко дал истцу Олешке на душу. И Олешка, положи земли себе на голову, отвел той пожне между». – «И с суда дана им вера, и ответчик Ерофеенко в том дал на душу старцам и слугам (служкам); и монастырский служка Пронька Михайлов» [157, с.147-148]. На думку Матвеева О.О. саме тому грамоти на земельні володіння вже в XVI - XVII ст. називали –дерноватими|| [378, с.8].

В уяві древніх слов'ян, Мати - сира Земля не приймала «нечистих небіжчиків» і жорстоко мстила тим, хто ховав у ній «упирів» весняними заморозками, посухою й неврожаями [269, с.403].

На думку наших предків, земля була живою істотою, матір'ю всього живого та берегинєю, вона, нібито, подібно людині може радуватися й гніватися, з'їдати мерців і народжувати грудних дітей. Поховання в землі кальцинованих кісток (а пізніше й цілого трупа небіжчика) сприймалося в східних слов'ян як «поїдання» землею залишків людини. Показовими щодо цього виглядають дані писемних джерел раннього середньовіччя. Так, в одній із проповідей єпископа Серапіона Володимирського - релігійного діяча й письменника XIII ст. знаходимо наступне: «Плоти преподобных многих птицам на снесь повержены быша и кровь их землю

напои...! [118, с.13].

Із глибокої давнини відома й зворотна асоціація - у язичеському світогляді східних слов'ян образ жінки, що очікує народження дитини, переплітався з образом зерна, яке проростає крізь землю. Привіски у вигляді молодого паростка-крину зустрічаються у курганних похованнях і входять до складу деяких давньоруських скарбів домонгольської епохи (Седов.- с. 267). Скоріше за все вони символізували життєву силу, а також черево вагітних жінок. Лайливі вирази стосовно землі в народному середовищі були суворо заборонені, тому що вважалося що в такий спосіб «поноситься мати - сира земля», що не простить нікому образи [378, с. 8].

У народній уяві земля - мати перебувала в шлюбних відносинах з небом. У весняних дощах вбачали статевий акт. У деяких областях Росії ще в ХІХ ст. збираючи трави, зверталися до землі з наступними словами «лечи земля еси, сырая - земля, земля - матерая, мать еси наша родная! Ты еси нас своих детей из земли еси породила, повелели с себя урвать разных снадобьев и угодьев» [378, с. 9].

Таким чином, у свідомості наших предків язичницької епохи особливим шануванням користувалася земля, що вважалася в наших предків загальною матір'ю й місцем існування померлих берегинь-дідів. В архаїчній свідомості східних слов'ян, також як і багатьох інших народів, народження, існування й смерть людей асоціювалися із аналогічними процесами у рослин, породжуваних матір'ю - землею.

Основою давньослов'янського язичницького світогляду родової епохи була віра в загальну натхненність природи, тісно пов'язана з усім життєвим укладом наших предків. В архаїчній свідомості наших предків свій родовий світ протистояв чужому, ворожому світу, джерелу постійної реальної й надприродної небезпеки.

Існування людини, у свідомості наших предків родової епохи, становило собою нескінченний рух усередині сакрального кола, у якому життя в реальному світі перемінювалося існуванням у світі мертвих і навпаки. Увесь світ для наших предків - язичників був населений добродішними й зловмисними духами - берегинями й упирами. Добродішні духи - берегині це, насамперед, свої померлі предки, які з іншого світу продовжували піклуватися про своїх живих нащадків. Своїми предками східні слов'яни вважали не тільки померлих дідів-берегинь, але й багатьох реальних і фантастичних тварин - тотемів, які, нібито, оберігали своїх нащадків, посиляли їм їжу, попереджали від небезпеки, захищали від чужих «упирів».

На відміну від доброзичливих берегинь, зловмисні упирі (чужі небіжчики) становили собою у свідомості наших предків джерело постійної небезпеки. Вони, на думку наших предків, ставали причиною смерті, хвороб, голоду й т.д.

З культом упирів і берегинь було самим тісним образом пов'язане шанування природних стихій - води, вогню, землі, які також у свою чергу вважалися місцем перебування упирів і берегинь.

Родові вірування й культу, які склалися за багато тисячоліть до виникнення давньоруської держави, продовжили існувати ще довгий час після прийняття християнства, залишаючись найбільш консервативною частиною народного світогляду.

РОЗДІЛ 3

ЕВОЛЮЦІЯ СВІТОГЛЯДУ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН ЕПОХИ РОЗКЛАДУ РОДОВИХ ВІДНОСИН

3.1. Сакральний світ богів у народній уяві наших предків дохристиянської епохи

В VI - IX ст., згідно з даними археології й письмовими джерелами, відбулася трансформація старих родових відносин. Давньослов'янські родові громади поєднувалися між собою, утворюючи вже досить складні за складом та структурою політичні об'єднання. У процесі їхнього перетворення на територіальні спільності, старі родові форми суспільного укладу й побуту ізживали себе; виникали більш складні племінні й міжплемінні політичні союзи з непростюю структурою, яка постійно змінювалася. Одночасно складалися нові суспільні відносини.

Відповідно до писемних джерел і даних археології, у другій половині першого тис. н.е. у древніх слов'ян істотно ускладнилася й система богослужіння. Крім традиційних місць здійснення релігійних обрядів - священних гаїв, берегів рік, озер і джерел, а також родових святилищ, у наших предків з'явилися племінні святилища, що обслуговували інтереси декількох родових гнізд - поселень, городища - сховища й городища - святилища, які використовували для своїх релігійних потреб міжплемінні союзи.

У наш час досліджені східнослов'янські племінні святилища VI - IX ст., які використовували для релігійних потреб кілька родових селищ (гнізд поселень). Вони становили собою коловидні площадки-капища з ідолом, що стояв у центрі, оточеним ровиком, окремими ямами або рядом каменів [460, с. 53].

Такі язичницькі святилища звичайно розташовувалися в центрі родових гнізд поселень і становили собою племінний культовий центр. Прикладом цього може слугувати язичеське святилище, що розташовувалося на вершині високої гори під Каневом на Дніпрі в центрі значного гнізда поселень. Воно займало досить рівну площадку кам'янистої гори Пластунка. У центрі площадки розкопками виявлена круга в плані яма діаметром 1,85 м і глибиною 1,2 м. Дослідники пам'ятника вважають, що на ній знаходилася основа ідола, зробленого з дерева [381, с. 131].

Можливо, що роль племінних святилищ грали й городища - сховища, що з'явилися в східнослов'янських землях у VIII ст. Згідно з даними археології городища - сховища становили собою укріплені поселення, які не мали постійного населення й відігравали роль притулків на випадок військової погрози. У мирний час вони ставали сакральними центрами для навколишніх поселень. Городища - сховища звичайно будувалися в центрі гнізд - поселень, які не мали племінного святилища.

Прикладом щодо цього може послужити городище - сховище, відкрите у с. Бабино Кельмонцекого району Чернівецької області, в урочищі Говда. Воно займає кам'янистий останець, що різко виділяється серед рівного плато високого берега Дністра. Кругла вершина останця діаметром 7 м обгороджена неглибоким (0.5 м) нешироким (2 м) ровиком, тепер майже повністю заплелим, але все-таки в ньому видні якісь напівкруглі розширення в напрямку до центральної площадки. У зовнішньому рові знайдене вугілля, шматки глиняної обмазки з відбитками дерева, кальциновані кістки тварин й уламки ліпного й гончарного посуду IX-X ст. До північно-заходу від центральної площадки, убік Дністра, відходить хрестоподібний відрог, на горизонтальній площадці наприкінці якого, над обривом до ріки, лежать величезні кам'яні брили. Розташований посередині між цими брилами камінь, висотою до 2 м, трохи схожий на фігуру сидячої людини.

У підніжжя язичницького культового місця розташовувалося величезне селище IX-XII ст. на поверхні якого видні розвалені печі-кам'янки й зібрані ліпні та гончарні черепки слов'янського посуду. Дане культове місце й велике селище, що примикає до нього, служили центром гнізда поселень, на території якого перебувало ще дев'ять менших за площею селищ із матеріалами культури типу Луки Райковецької і одне поселення праязької культури [522, с. 164-165].

Приблизно із середини IX ст. на східнослов'янській території з'являються перші городища – святилища, які не мали постійного населення й виконували винятково культові функції. Для даних культових пам'яток була характерна досить складна структура й культова атрибутика (нааявність крім традиційних округлих капищ, довгих будинків, де проходили збори населення околиць поселень і традиційні пири, концентричних валів навколо городища із запаленими на них ритуальними вогнями, колодязями, вибитими в скелях і т.п.).

Найбільш древні городища-святилища у східних слов'ян, які дослідженні в наш час у Галицькому Пониззі, відносять до IX ст. Так, у Добринівському гнізді поселень - громад виявлено два городища. Одне з них виявилось адміністративно-господарським центром, друге (Ржавинське) було святилищем. Святилище становило собою круглу площадку діаметром 24 м, оточену двома концентричними валами, які обмежували дві частини городища - сакральну площадку й суспільну зону, яка призначалася для тих, хто приходив на святилище виконувати язичницькі ритуали. Центральна кругла площадка городища діаметром 22×24 метри була вільною від яких-небудь будівель, а в період функціонування святилища на ній, імовірно, стояв вертикально кам'яний чотиригранний стовп (висотою 2,5 метри, товщиною 0,9×0,6 м.), що служив об'єктом поклоніння.

Друга частина Ржавинського городища - святилища - суспільна розташовувалася, між двома валами, мала ширину 6×10 метрів і була

забудована наземними довгими будинками, що примикали до зовнішнього вала. На горизонтальній поверхні підлоги довгих будинків відклався культурний шар, насичений вугіллям, залишками дерева, розколотими кістками тварин і уламками глиняного посуду IX століття. На думку дослідників, ця частина святилища називалася у наших предків требищем, тобто місцем де проходили ритуальні пири [526, с. 111], [471, с. 225]. Тут, на думку Тимошука Б.О., перебували й житла жерців [526, с. 111].

Святилище обмивалося струмком, що витікав із джерела, розташованого на пагорбі усередині вала. При спорудженні валів місце майбутнього святилища піддалося обряду очищення вогнем: по всій окружності внутрішнього вала були розведені багаття й сюди зсипали залишки інших вогнищ. В 1982 р. на Ржавинському городищі була відкрита кругова будівля уздовж внутрішньої сторони великого зовнішнього вала. У давнину на його вершині розміщалося кам'яна вимостка, на якій горіли вогні. Залишки багать - обпалені камені, вугілля й зола - знайдені на схилах вала [525, с. 86].

У середині першого тис. н.е. з'явилися й перші міжплемінні язичницькі святилища, що обслуговують інтереси племінних союзів. Залишки одного з них були досліджені в 1908 році на Старокиївській горі В.В. Хвойкою і повторно у 1937 році Молчановським Ф.М. Спорудження VI – VII ст. знайдено на глибині 2,9 – 3,2 м. від сучасної поверхні.

Зберігся кам'яний фундамент. Камені ці були складені з глини, у вигляді еліптичної фігури (4,2 м. довжиною й 3,5 м. завширшки), що мала із з чотирьох сторін по одному чотирикутному виступу (0,7 м. – 0,8 м. довжиною). Із західної сторони цього фундаменту був знайдений великий стовп, у якому шари сильно перепаленої глини чергувалися із прошарками золи й вугілля. Навколо стовпа було знайдено багато костей і черепів тварин, здебільшого домашніх [179, с. 39].

До IX ст. дослідники відносять появу великого племінного святилища в урочищі Перинь, на півночі Київської Русі. До складу Периньського святилища, входило, принаймні, три капища, що перебували недалеко від «племінного» центру новгородських поселень - Рюрикова городища, на правому березі озера Ільмень [487, с. 105-109].

У літописних в'ятичів не пізніше IX ст. з'явилося городище - святилище Дідославль (зараз селище Дідове біля Тули). Городище становило собою частину широкого мису, відрізану від плато коротким валом. Розміри городища 60 X 175 м. У південній частині площі городища є широка, розпливчаста височина, можливо, що вона була капищем [406, с. 130-131]. На думку Рибаківа Б.О. в Дідославлі збиралося загальнеплемінне віче в'ятичів [467, с. 262]. Гіпотезу Б.О. Рибаківа підтверджують дані писемних джерел. Так, у Київському літописі повідомляється, що зимою 1147 р. чернігівські князі Давидовичи «сззавша Вятичи» до Дедославлю» [74, стб. 231].

Подібну інформацію повідомляє й літопис Татищева В.: «Давидовичи, пришед, Дедославль взяли и остався у Вятчах, собрали старійшин» и уговаривали их воевать со Святославом Северским» [517, с. 170].

Є підстави припускати, що наприкінці першого тис. н.е. у східних слов'ян існували особливі сакральні області, до яких не пускали іноземців. Так, в одному з творів арабського автора Істахрі, творчість якого припадає на 930-933 роки н.е. знаходимо наступне: «Руси складаються із трьох племен, з яких одне ближче до Булгару, а цар його живе в місті Куяба, що більше Булгара. Інше плем'я, найбільш віддалене з них, називається Славія. Третє плем'я називається Артанія, а цар його живе у Арті. Люди відправляються торгувати в Куябу, що ж стосується Арти, то ми не пригадуємо, щоб хто небудь із іноземців торгував там, тому що вони вбивають усякого іноземця, що вступив на їхню землю. Лише самі вони спускаються по воді й торгують, але не повідомляють нікому нічого про свої справи й про свої товари й не дозволяють нікому супроводжувати їх і входити в їхню країну» [92, с. 276-277].

У вітчизняній історіографії не існує однозначної думки щодо того, яке місто мав на увазі східний автор під назвою Арті. Деякі з дослідників бачили в Арті якесь поселення причорноморських русів, інші - острів Рюген, на думку третіх, Арта (Арса, Арсанія) перебувала у давнину в Північно-Східній Русі [415, с. 39-41], [339, с. 16], [408, с. 418-419].

Аналізуючи дане повідомлення, насамперед, потрібно узяти до уваги той факт, що загадкова Арса, за даними Істахрі, та деяких інших східних авторів перебувала ближче до Булгара ніж землі новгородських слов'ян (Славія) і далі ніж Київ (Куябія). Таким чином, Арса не могла бути ані островом Рюген, а ні областю в Причорномор'ї, бо ці землі перебували далі від Булгара ніж Новгород. Міста Північно - Східної й Східної Русі, навпроти, перебували ближче до Булгару, ніж Київ.

Крім того, значна кількість писемних джерел і дані археології свідчать про те, що мешканці острова Рюген, і міста Східної й Північно-Східної Русі вели інтенсивну торгівлю із сусідніми народами й іноземними купцями, охоче відвідували дані області.

Найімовірніше, Арсою наші предки і їхні сусіди називали одне з городищ - святилищ у Наддністрянщині. По-перше, дана область перебувала дійсно далі від Булгара ніж Київ і ближче ніж Новгород. По - друге, місцеві мешканці цілком могли спускатися по річці (Дністру) у візантійські землі й там торгувати з великою користю для себе.

По-третє, згідно з даними археології, саме на території Наддністрянщини наприкінці I - початку II тис. н.е. існувала значна кількість східнослов'янських городищ-святилищ, що дозволяє вважати дану область Русі головним сакральним центром східних слов'ян дохристиянської й ранньохристиянської епох.

Таким чином, в VI - IX ст., одночасно з виникненням у східних слов'ян племінних і міжплемінних союзів, істотно ускладнилася культова система. Крім традиційних капищ (округлих або прямокутних площадок з кам'яним або

дерев'яним ідолом у центрі) на території святилищ з'являються так звані довгі будинки, називані сучасними вченими требищем (місце, де наші предки відзначали свята, проводили ритуальні пири й вирішували найбільш важливі для себе питання). Святилища стали будувати за межами родових поселень, у ряді випадків їх оточували спеціальними захисними валами, по периметрі яких горіли ритуальні вогні.

Про істотне ускладнення культової системи у древніх слов'ян вже в середині I тис. свідчить і цілий ряд писемних джерел. Так, згідно з даними Прокопія Кесарійського, вже у VI ст. у наших предків існував інститут оракулів. Відповідно до уривка з його «Історії війн Юстиніана», древні слов'яни приносили корів і овець у жертву якомусь богові, а потім намагалися по їхнім нутрошам довідатися своє майбутнє [72, с. 23 - 24]. Як свідчать релігійні системи інших індоєвропейських народів, гадання за допомогою принесених у жертву тварин було справою лише деяких найавторитетніших жерців, які строго охороняли свої знання й навички від інших.

Дані Прокопія Кесарійського знаходять підтвердження з боку інших писемних джерел. Так, в «Житті Дмитра Солунського» - джерелі початку VII ст. розповідається про те, що при облозі міста Солунь слов'янський воєвода Хацон запитав відповідно до свого звичаю в оракула, чи зможе він увійти в місто? [278, с. 151].

Візантійський автор Теофілакт Симмоката повідомляє, що в древніх слов'ян уже на початку VII ст. існував такий складний ритуальний комплекс, як «тризна». Відповідно до уривка його «Історії», один зі слов'янських князів не міг взяти участь у битві з візантійцями, тому що створив тризну по своєму загиблому братові й сп'янів [127, с. 79].

Істотне ускладнення системи богослужіння у наших предків другої половини першого тис. н.е. повинне було привести до трансформації язичницького світогляду. І дійсно, старе родове світосприймання вже не відповідало умовам нової дійсності. З появою племінних і міжплемінних об'єднань, наші предки вже не могли розглядати своїх одноплемінників не пов'язаних з ними кривими узами, як ворогів - чужинців. Імовірно, саме в цей період Рід перестав сприйматися як співтовариство кривих родичів.

«Повість временних літ», викладаючи найдавнішу історію слов'ян, указує, на те, що вони жили родами («живяху каждо с родом своим и на своих местах»). Термін «рід» у літописі не відповідає сучасному науковому поняттю; літописець жививає його й для великих, і для малих суспільних структур. Так, відповідно до літопису «Кий княжаше в роде своем», в цьому випадку родом названі поляни - самий могутній зі всіх східнослов'янських союзів союз племен. Радимичі й в'ятчичі, інші слов'янські союзи племен, відповідно до літопису, також спочатку становили собою рід («Вятко сяде с родом своим по Оце от него ж прозвашася вятчичи»). Вираз, що зустрічається в літописі, «род славенеск» і «род руский» (останнє зафіксоване у договорах із греками) показують, що свою етнічну єдність східні слов'яни усвідомлювали як спільність походження й асоціювали із

кревним спорідненням. У тій самій початковій частині «Повісті временних літ» вказується, що поляни були об'єднанням, що складалося з ряду родів.

Таким чином, під терміном «рід» у літописних повідомленнях, що відносяться до додержавної епохи, автор розумів численні, ієрархічно супідрядні спільності, починаючи від «слов'янства» у цілому й союзів племен і закінчуючи більш дрібними їхніми підрозділами. Даний факт свідчить про значну трансформацію й світоглядних уявлень наших предків у другій половині першого тис. н.е.

«Своїми» для східних слов'ян у даний період стали не стільки кривні родичі, але й всі ті, хто входив з ними в одну соціальну структуру - плем'я, союз племен, а пізніше й державу. Відповідно, чужинцями стали всі ті, хто в дану соціальну структуру не входив і становив потенційну загрозу для наших предків.

Одночасно із трансформацією уявлень про Рід, як «суспільно - економічне співтовариство», у давньослов'янському суспільстві змінилася й структура міфологічних уявлень. Колишні родові берегині почали набувати антропоморфних рис й із заступників окремих громад перетворилися на божеств слов'янських племен, племінних союзів, а згодом і всього «Роду руського». Згодом, на всій східнослов'янській території виник стійкий культ антропоморфного божества Рода - праотця всіх богів і людей - заступника східних слов'ян.

За Токаревим С.О. культ племінних богів прийшов на зміну сімейно-родовим культам в епоху розкладання родових відносин як продовження культів тотема-епоніма фратрії, патрона - засновника племінних ініціацій, культурного героя - деміурга, антропоморфного духу - уособлення небесних або атмосферних явищ [530, с.332-333].

На нашу думку, образ бога – заступника великих суспільних утворень виник тоді, коли колишні берегині - родові заступники стали сприйматися як сакральні, але безособові символи племен і союзів племен.

Самим раннім божеством у східних слов'ян став Род, що із символу окремих розрізнених родових громад перетворився в антропоморфного бога. Вочевидь, що у Роді наші предки бачили колишніх берегинь і вірили в те, що він одночасно був присутній у кожній літній людині, мертвому предкові та живому нащадку, у всіх природних стихіях і людських взаєминах.

Довгий час вітчизняні дослідники зводили роль Рода до ушанування померлих предків або родючості землі й дорівнювали його до Чура - уособлення померлих людей - берегинь [501, с.282], [464, с. 10]. Попович М. висунув гіпотезу, згідно з якою Рід - це одне з імен Велеса - бога худоби [436, с.46].

Відповідно до думки Токарева С.О., Род у древніх слов'ян персоналізував єдність князівського роду, як суб'єкта й об'єкта права наших предків, а також територіальну єдність східнослов'янського суспільства [391, с.385].

Проти такого, трохи однобічного трактування даного божества рішуче виступив Рибаків Б.О., на думку якого, Род у свідомості наших предків був пов'язаний не тільки з «підземним» світом мертвих, але й з усіма сферами життя східних слов'ян [472, с. 458-489]. Точку зору Рибаків Б.О. згодом підтримали

Рапов О.М. [452, с.33], Боровський Я.Е. [179, с. 26-27], Ричка В.М., Моця О.П. [399, с. 21-22].

З точкою зору Токарева С.О. і його послідовників дійсно ніяк не можна погодитися. Цілий ряд як іноземних, так і вітчизняних писемних джерел свідчать про те, що Род і його жіночі іпостасі - рожаниці символізували у свідомості наших предків не князівський, а родовий світопорядок. Культ даного божества сприяв родовому й племінному сепаратизму, а не територіальній єдності й не випадково Род не був представлений у пантеоні Володимира.

Наявність у давньослов'янському язичеському пантеоні антропоморфного Бога - володаря життя й смерті людей і володаря богів - дійсно підтверджується цілим рядом писемних іноземних і вітчизняних джерел. Вже в VI ст. візантійський автор Прокопій Кесарійський у своїй "Війні з готами", зокрема, відзначав: «Вони вважають, що тільки один бог, творець блискавок, є володарем над всіма і йому приносять у жертву биків і здійснюють інші обряди. Доли вони не знають, і коли їм загрожує смерть через хворобу, або на війні, вони дають обіцянку: що якщо врятуються, то приносять богові у жертву биків за свою душу, уникнувши смерті, вони приносять у жертву те, що обіцяли, і думають, що порятунок куплений ціною цієї жертви" [72, с. 23-24].

Через багато століть, про якеś антропоморфне божество - прабатька богів, шанованого нашими предками, повідомив германський хроніст Гемольд – «Між різними богами, під владою яких перебувають поля й ліси, смуток і радість, слов'яни не заперечують єдиного бога на небі, що керує іншими. Він могутній і піклується про небесні справи, а інші боги походять від його крові, і чим більше шановні вони, тим ближче до цього бога» [139, s.131].

Про існування якогось антропоморфного бога - прабатька богів у племінного союзу в'ятичів повідомляють і східні автори. Так, невідомий перський автор описав язичницький обряд у в'ятичів, який він особисто спостерігав, у такий спосіб: «Під час жнив вони беруть ківш із просом, піднімають до неба й говорять: «Господи! Ти, батько богів і людей, що постачав нам їжу, дай нам її і тепер удосталь» [408, с. 395].

На думку Карамзіна М. Прокопій Кесарійський і Гемольд, повідомляючи про якогось Первобога - прабатька богів і людей, мав на увазі Перуна (Карамзін. - т.1. - с.80). Але, як вірно помітив Афанасьєв О., Гемольд у своєму повідомленні мав на увазі особливе божество - уособлення Всесвіту а не Перуна, або якихось подібних богів, яких добре знав, часто буваючи на східнослов'янських землях [157, с.132].

Відомості Прокопія Кесарійського, Гемольда й перського автора знаходять підтвердження й у розповіді арабського мандрівника Ібн-Фадлана. Так, у своїх «Записках мандрівника» він розповідає, про те, що слов'янські купці, які приїжджали до Булгара, приносили в жертву хліб, м'ясо, лук або часник, молоко й мед ідолам, які становили собою зображення високого діда, оточеного статуями підлеглих йому божеств - його доньок і дружин і просили в них гарної торгівлі [28, с.95].

Греков Б.Д. звернув увагу на те, що в даному уривку описуються боги, від яких залежала удача в торгівлі, і дійшов висновку, що Ібн-Фадлан мав на увазі Велеса і його нащадків [226, с.25]. Інший відомий дослідник Забелін І.Є. висунув гіпотезу, відповідно до якої Ібн-Фадлан описав поклоніння Роду й рожаницям [261, с.458].

На нашу думку, точка зору Забеліна І.Є. здається більш логічною. Так, перше, відповідно до повідомлення Ібн-Фадлана, головний ідол був оточений іншими, жіночими ідолами - дочками й дружинами верховного бога, що дуже нагадує Рода й рожаниць.

По-друге, жертви, які, за даними арабського мандрівника, слов'янські купці приносили головному ідолові, повністю збігаються з жертвами Роду й рожаницям, які описуються у вітчизняних ранньохристиянських джерелах.

В «Слові якогось Христолюбця», наприклад, невідомий автор розповідає: «Не токмо же простое зло творим, и смешаем некие чистые молитвы с проклятым молением идольским - трисвятая Богородица съ рожаницами лжеставят, коутья иные трапезы законного обеда... Иже ставят трапезу Рода и рожаницамъ» [152, с.377].

Подібні обряди описуються й в «Вопрошаннях Кирика новгородському єпископові Нифонтові»: «Аже сие Роду и рожанице крают хлебы и сыры и мед» [35, стб.387].

У слов'янській вставці до джерела XVI ст. «Левиотика» знаходимо наступне: «А что рожаницам и Роду крают хлеб и сыры и мед браняшесе велми негди речь молвят обряд пиющи и ядящи» [90, с.314].

Таким чином, зіставлення даних писемних джерел дозволяють дійти висновку, що Ібн-Фадлан, описуючи жертвоприношення дерев'яним ідолам, мав на увазі Рода й рожаниць, і, отже, дані божества повинні були впливати в уявленні наших предків на торгівлю, багатство й заможність людей.

Ці висновки підтверджують і дані етимології. Так, похідними від імені бога Рода є слова врожай, краса, виродок (у змісті прибутку), у давньослов'янській мові слово «рід» означало також долю людини [508, с.314]. Симптоматична також подібність опису обрядів пожертвувань Роду й рожаницям і обряд «годовлі» померлих предків під час «паріння» берегинь у лазнях. Показовим є щодо цього також давньослов'янський вираз - діти бояться Рода, а Господь п'яної людини у значенні – «діти бояться померлого предка», що згадується в «Молінні Данила Заточника», «Слові про царів і князів» і деяких інших давньоруських писемних джерелах [428, стб. 625-632], [35, стб.625-632].

Таким чином, Род і рожаниці в язичницькій уяві східних слов'ян становили собою персоніфікованих берегинь минулого й були пов'язані з підземним світом мертвих і культом предків. Разом з тим гіпотеза Рибакіна Б.О. й інших деяких сучасних дослідників про всебічний характер Рода й рожаниць також знаходить етимологічне підтвердження. У давньослов'янській мові існують слова, похідні від слова «род» і пов'язані не тільки з потойбічним світом, але й з небесним і земним світами. Так, в

«Шестиднівні Кирила Філософа» згадується «огненное родство», «рай», «огненный родник» [499, с. 177-202].

Великий інтерес викликає слов'янський глос до «Девкалионового потопу» за списком XV ст. Зокрема, у цьому джерелі знаходимо: «Вседержитель, иже един бессмертен и непогибающий творец дуну потому на лицо дух жизни и бысть человек в душу живу, то ты не Род, сидя на воздухе, мечет на землю груди и в том рождаются дети» [157, с.467].

Автор даного джерела, подібно авторові глоса до «Слова Григорія Богослова про идолов» порівнює Рода, що сидить на небі із християнським Саваофом. Крім того, Род у даному джерелі виглядає засновником людського життя й душі.

Міф, представлений у слов'янському глосі до «Девкалионового потопу», добре простежується й в «Повісті временних літ». У даному джерелі під 1071 роком розповідається про те, як суздальський воевода Ян Вишатіч взяв у полон двох слов'янських жерців і запитав їх: «Як була створена людина? На що одержав відповідь: "Бог мывся в мовнице и вспотився, обтерся ветхом и верже с нбси на землю и створи человека" [73, стб.175].

Міфологічний сюжет, представлений вище, на думку багатьох дослідників носить синкретичний характер і виник під впливом християнства [422, с.321]. Разом з тим у даному джерелі простежуються і язичницькі коріння: «Небесний бог (Род) мився в лазні й вилив піт з водою на землю й із цього поту виникли люди». Таким чином, дана модель створення людини за допомогою язичницького небесного богатворця повністю збіглася в обох писемних джерелах.

Побічно підтверджує правильність реконструкції даного міфу уявлення про сакральність лазні в давніх слов'ян-язичників. Можливо, що в очах наших предків лазні були кордоном між реальним світом і світом богів. За даними писемних джерел, у лазнях вшановували пам'ять померлих небіжчиків. Навіть в XIX ст. лазні вважалися нашими пращурами небезпечним місцем. Ні в якому випадку в них не можна було проводити ніч, інакше нечистий дух міг убити сміливця. Іноді духам, які нібито жили в лазнях, - банникам приносили в жертву шматки хліба або курей. На місці, де колись стояли лазні, не можна було будувати житло [161, с.35].

На нашу думку, у силу своєї всебічності Род, імовірно, здійснював функції грізного бога - судді, що карає грішників. Про це свідчать назви деяких хвороб – «родимчик», «родимець». В Україні до нашого часу збереглося вираження: «Щоб тебе родимчик побив», що означав побажання комусь лиха, хвороби або смерті.

Таким чином, в уяві східних слов'ян-язичників Род і його жіночі іпостасі - рожаниці становили собою уособлення Всесвіту, були володарями богів, життя й смерті людей, творцями людської душі.

Крім Рода, у давньоруських писемних джерелах згадується й інше

язичеське божество - прабатько богів і людей - Сварог. В історичній науці існують різні погляди на функції Сварога. Так, дослідники слов'янського язичництва кінця XVIII - початку XIX ст. вочевидь, вважали Сварога малоавторитетним божеством і у своїх працях взагалі не згадували. Лише представники міфологічної школи звернули увагу на даного бога. Так, Афанасьєв О.Г. зрівняв ім'я божества «Сварог» із санскритським «svaṅ», що означає «той, що блищить, світлий» і «svara» (стріла) і пояснив дане божество як уособлення неба й сонячних променів [157, с. 129-130,145].

Срезневський І.І. і Костомаров М.І. вважали, ім'я даного божества одним з епітетів і імен сонця, подібно до Святовіда, Радегаста, Яровита, Дажьбога й ін. [503, с. 7], [330, с. 202].

Щепкін Д. висловив припущення про зв'язок ім'я «Сварога» із чеським «Svoга», що означає «стая зв'язаних разом». Крім того, Щепкін Д. - зіставив ім'я Сварога з давньослов'янським «свар» («ріг») у значенні «міцний», «сильний», бог з рогами, сильний бог [591, с. 56].

З таким трактуванням рішуче були не згодні радянські вчені. Зокрема, на думку Боровського Я.Є., Сварог у дохристиянські часи символізував не тільки сонце, а все небо, світло й тепло. Він був Першобогом, тобто прабатьком всіх людей і богів [179, с. 12]. Точку зору Боровського Я.Є. згодом підтримали Зубарь В.М. і Павленко Ю.В. [262, с. 93], Рапов О.М. дійшов висновку, що Сварог в X ст. був лише заступником ремісників, особливо ковалів [452, с. 37].

Гіпотеза Рапова О.М. начебто знаходить підтвердження в Хроніці Іоанна Малали, уривок якої увійшов до складу Іпатіївського літопису. У даному джерелі Сварог асоціюється із грецьким Гефестом, який нібито навчив людей кувати зброю. Але дослідник не звернув увагу на цілий ряд істотних деталей - Сварог згідно «Хроніці» не тільки був першим ковалем, він також упорядкував сімейні відносини, дав людям перші закони, тобто, на думку автора джерела, вивів людей з світу хаосу. Крім того, у тому ж самому джерелі, Сварог названий батьком Дажьбога - бога Сонця: «Слнце есть снь сварогов, иже есть Дажбог» [74, стб. 278].

Цікаво, що в «Слові о полку Ігоревім» слов'яни були названі "дажьбожими онуками", тобто правнуками Сварога. Дане божество традиційно зближається з іншим важливим спільнослов'янським богом Сварожичем - уособленням вогню й світла. Таким чином, - Сварог у східних слов'ян був богом неба й світла, предком людей і богів, уособленням світового порядку. Про широке поширення спільнослов'янського культу Сварога свідчать назви східнослов'янської місцевості - Зварить, кашубської області Swarugno польського міста Swarugszewo [555, с. 569].

Таким чином, підтверджується гіпотеза Боровського Я.Є. і його послідовників, що зближають дане божество з Дідом – Всевідом - Праотцем богів і людей.

На жаль, крім Іпатіївського літопису, у жодному іншому письмовому джерелі не зустрічається ім'я даного божества. Можливо, що цей факт пов'язаний з тим, що в «Хроніці Іоанна Малали» згадується не ім'я бога, а лише один з його епітетів, а справжнє його ім'я - Род. Так, обидва ці божества названі в цілому ряді джерел прабатьками богів і людей. Автор Іпатіївського літопису впевнений, наприклад, у тому, що всі відомі йому божества древньої Греції, Єгипту й інших земель походили від бога Сварога, подібно до невідомого давньоруського книжника, що написав глос до «Слова Григорія Богослова про ідолів, який назвав Рода прабатьком всіх відомих йому світових язичницьких божеств.

Крім того, і Роду й Сварогу відповідно до давньоруських джерел, приписували у заслугу упорядкування сімейних відносин, створення ремесел і т.д. Таким чином, Род - Сварог у народній уяві персоніфікували весь відомий нашим предкам «свій» світ, це був бог - Першобог, засновник людського світу, що протистоїть хаосу чужого, ворожого світу.

Цілий ряд східнослов'янських писемних джерел повідомляє про шанування нашими предками божества, пов'язаного з вогнем. До нашого часу дійшло тільки алегоричне прізвисько даного божества - Сварожич, тобто син Рода - Сварога.

Костомаров М.І. висловив припущення, відповідно до якого Сварожич і Дажьбог це одне й те саме божество, оскільки вони обидва вважалися синами Сварога [330, с. 202]. Разом з тим, більша частина божеств східнослов'янського пантеону вважалася синами й дочками Рода - Сварога й на даній підставі зводити увесь пантеон до одного божества не можна. До того ж, у ранньохристиянських повчаннях проти язичництва Сварожич і Дажьбог згадуються як різні божества.

Вочевидь, культ Сварожича в наших предків був тісно пов'язаний з культом предків, ушануванням домівки й зберіганням вирощеного врожаю, особливо зерна. Зерно наші предки зберігали в спеціальних ямах (господарських будівлях - клунях). Але зберігати свіже намолочене зерно було не можна, його потрібно було просушити за допомогою вогню, що розводили поблизу клуні. Вогонь висушував зерно, але міг і спалити весь урожай. У такому випадку родина була приречена на голод.

Тому, перш ніж почати сушити зерно, наші предки (вочевидь, у всіх областях східнослов'янського світу) робили цілий комплекс спеціальних обрядів, спрямованих на те, щоб задобрити вогонь, зробити його безпечним для зерна. Саме цей, спеціальний вогонь і називався у наших предків Сварожичем.

Про «окаянне моління вогню під клунею» повідомляє цілий ряд ранньохристиянських джерел. В «Слові якогось Христовлюбця», наприклад, знаходимо наступне: «И огневи молятся под овином, зовуще его Сварожичем» [109, с. 111].

Схожу інформацію повідомляє й автор глосу до «Слова Іоанна Златоуста про ідолів»: «А инии в Сварожича верують и Артемиду, им же невидимы человецы молятся под овином и куры им режут» [117, с. 89].

Як видно з даних джерел культ вогня - Сварожича походить від культу предків - берегинь, подібно культу багатьох аналогічних божеств. Як і попередникам Сварожича, упирам і берегиням, даному божеству приносили в жертву курей. На зв'язок із прабатьком богів і людей і уособленням берегинь Родом - Сварогом указує й прізвисько божества - Сварожич, тобто син Сварога.

Звичай 24 - 25 вересня влаштовувалися «іменини клуні», тобто того самого місця, з яким був пов'язаний культ вогню - Сварожича зберігся майже до початку ХХ ст. на всій східнослов'янській території [476, с. 54].

Таким чином, культ бога Сварожича – уособлення домашнього вогню у свідомості наших предків був тісно пов'язаний з культом предків - берегинь і Рода - Сварога.

Можливо, що у другій половині першого тис. н.е. одержали антропоморфне втілення й жіночі доброзичливі духи - берегині. Принаймні, саме із цього періоду в наших предків чітко простежується культ декількох жіночих божеств, названих нашими предками рожаницями: богині праматері - Баби, матері -Лади й юної дівчини Диви. Всі вони персоніфікували певні етапи існування жінок усередині родових громад.

Богиня праматір - Баба уособлювала собою зв'язок реального світу із сакральним світом мертвих, вона персоніфікувала жінок похилого віку, чие життя добігало кінця і які нібито одночасно існували у двох світах - реальному й сакральному світі мертвих. У культурі даної богині видна подвійність: з одного боку, вона заступник жінок - породіль, новонароджених дітей, і взагалі прамати всього живого, з іншого, культ даної богині був тісно пов'язаний зі страшними ритуалами, спрямованими на здобрення померлих предків і підземних богів.

Не випадково грецька богиня - мати Геката (Гекатія), яку давньоруські книжники асоціювали зі східнослов'янською богинею Бабою в усьому грецькому світі, зображувалася однаково: двогорова богиня, обличчя якої повернені у двох протилежних напрямках. Звичайно статуї Гекати ставили на перехресті трьох доріг, такі місця вважалися присвяченим богині. Геката вважалася одночасно матір'ю всього суцього й володаркою тіней і злих духів. Греки сприймали подвійність Гекати як щось, що має зв'язок з підземним світом. Геката вважалася й одним із символів материнства, як і Мати-Земля вона вважалася нянькою й годівницею усіх, хто породжений після неї [599, с. 128].

Про широке поширення у наших предків культу богині - рожаниці Баби свідчить наявність на всій східнослов'янській території великої кількості топонімів з ім'ям даної богині - Бабина гора, Бабин гай, Бабина дорога й т.д.

У наш час досліджені давньослов'янські святилища, присвячені богині Бабі. Так, ранньослов'янське святилище Бабина гора - становить собою невелику округлу площадку на високій горі коло самого Дніпра.

Площадка святилища з усіх боків оточена валами. Площа, охоплена валами, приблизно висотою всього 8 – 10 м. Основний простір усередині валів - величезний природний амфітеатр, що спускається до самої води.

Поруч із Бабиною горою розташований на іншому пагорбі могильник із трупоспаленнями й трупопокладеннями. Особливістю цього могильника є наявність в ньому великої кількості дитячих черепів без ритуального інвентарю. Вони становлять 25 відсотків всіх трупопокладень [371, с. 108-109].

Бабине городище - святилище VIII - IX ст. було досліджене також у селища Хребтів Новосушинського району Хмельницької області. У його центральній частині археологи виявили ідола у вигляді жінки похилого віку [522, с. 174].

Таким чином, важливе місце в східнослов'янській міфології займала богиня Баба - старша рожаниця, уособлення жінок похилого віку, яка персоніфікувала собою сакральний зв'язок між реальним світом і «царством мертвих».

Середня рожаниця - східнослов'янська богиня Лада - вочевидь, вважалася у наших предків символом шлюбу, подружнього життя й весни.

У вітчизняній і західнослов'янській історіографії Ладу традиційно інтерпретують як спільнослов'янську богиню любові, весни й шлюбу. Так,

Фамінцин О. уважав, що Лада - богиня шлюбу й веселоців символізувала весняні й весільні обряди [550, с. 254-274]. Схожої точки зору дотримувався також Костомаров М.І. [330, с. 213]. У радянський час подібним чином пояснювали Ладу Рибаків Б.О. і Боровський Я.С. [471, с. 131], [179, с. 23].

Існує й інша, досить авторитетна гіпотеза, відповідно до якої богині з ім'ям Лада в древніх слов'ян не існувало зовсім, а в народних піснях згадується лише традиційний приспів – «лада й люли» [151, с. 111-112], [607, с. 158-160], [206, с. 295].

Дана гіпотеза спростовується цілим рядом писемних джерел. У «Слові о полку Ігоровім», наприклад, Ладом називає свого чоловіка Ігоря Святославича княгиня Ярославівна [113, с. 14]. Словом «Лада» у ряді інших древніх писемних джерел східні слов'яни називали своїх дружин, чоловіків, коханців, близьких людей [554, с. 447]. Таким чином, термін Лада існував у східних слов'ян ще у домонгольську епоху. Вочевидь, слово Лада було похідним від імені богині. Так, у одній з чеських хронік поч. XIII ст. Венера пояснена словом Лада [398, с. 110].

Про шанування богині Лади польським простим людом у XV - XVI ст. свідчить цілий ряд польських хронік. Особливий інтерес у цьому світлі викликає «Повість про побудову бенедиктинського монастиря на Лисій горі» - джерело другої половини XV ст. У даному джерелі ми, наприклад, знаходимо наступне: «На Лисій горі колись жила якась Пані, про яку розповідали, що вона нібито колись на цьому місці перемогла Олександра Македонського. Вона вимагала, щоб її називали богинею Діаною. Однак бог її покарав - замок був розбитий блискавкою; від нього дотепер залишилися

купи каменів. На тому самому місці був храм трьох ідолів, яких називали Лада, Бода й Леля. До них, до цих ідолів, прості люди сходилися в перший день травня підносити їм свої подарунки й приносити жертви. Тоді (княгиня) Дубравка наказала побудувати костюл і присвятити його святій Трійці» [472, с. 382].

Дане свідчення надзвичайно важливе, оскільки, по-перше, прямо вказує на зв'язок «лисих гір» з культом богині Лади, по-друге, підтверджує гіпотезу про троїчність богині - матері у свідомості древніх слов'ян ранньохристиянської епохи. Лада, Бода й Леля це, швидше за все, богині-рожаниці - літня берегиня - Бода, молода жінка Лада і юна Діва - Леля. У свідомості східних слов'ян ця трійця могла виглядати в такий спосіб: Баба- літня берегиня, уособлення долі, Лада - молода жінка, символ родючості й життєвої сили й Діва - юна дівчина, уособлення весни й молодості.

Польський хроніст Стрийковський М. свідчить, що Лада була слов'янською богинею любові, їй нібито приносили в жертву білого півня; і вшановували цілий місяць із 25 травня по 25 червня й при цьому співали «Lado, Lado, Lado, Didis musu Dewie (Ладо, Ладо, Ладо, Велике наше божество) [550, с. 255-256].

Дані Стрийковського М. побічно свідчать про те, що культ Лади був генетично пов'язаний з культом упирів і берегинь, яким древні слов'яни також приносили в жертву курей, і був близьким до культів інших, аналогічних божеств. Підтверджує дану гіпотезу й той факт, що Ладу в усьому слов'янському світі вшановували в троїцинські поминальні дні. Крім того, у ритуальних народних піснях ім'я даної богині звичайно згадується разом з якимось «дідом». Подібним терміном наші предки звичайно називали бога Рода - уособлення померлих прашурів - дідів.

У якості уособлення любові у східних слов'ян Лада згадується тільки в порівняно пізніх джерелах. Густинський літопис XVII ст., наприклад, повідомляє про дане божество наступне: «Ладо бог женитви, веселья, утешения и всякого благополучия. Сему богу жертвы приношаху хотяция женитьбы дабы с его помощью достаток добрый и любовный был [74, с. 257].

Схожу інформацію знаходимо й у Синописі Інокентія Гізеля (джерелі XVII ст.: «Четвертый идол — Ладо. Сего имяху бога веселия и всякого благополучия. Жертвы ему приношаху готовящийся ко браку, помощью Лада мнящи себе добро веселие и любезно житие стяжати. Сия же прелесть от древнейших идолослужителей произыде, иже неких богов Леля и Полеля почитаху, их же богомерское имя и доньне по неким странам на сонмищах игралищных пением Леллом - Полелем возглашают. Такожде и мать лелеву и полелеву — Ладо, поюще: Ладо, Ладо! И того идола ветхую прелесть дияволно на брачных весельях, руками плещуще и о стол быюще, воспевают». Приносят жертвы готовящиеся к браку помощью его мняще себя добро, веселие и любезное житие стяжают. Поюще: Лада, Лада. И того идола ветхую

прелесть диавольскую на брачних пирах действиях, руками плещущее» [207, с. 296-297].

Цікаво, що богинею шлюбу Ладу називають тільки східнослов'янські джерела. У західнослов'янських хроніках нічого подібне не повідомляється.

У цілому ряді польських джерел XVI-XVII ст. згадується про якийсь чоловіче божество - Лада - аналога римського Марса [165, с. 34]. Швидше за все, виникнення даного трактування східнослов'янського божества було пов'язане з бажанням підігнати західнослов'янську міфологію під римський стандарт.

Можливо, що одне з найдавніших східнослов'янських міст - Ладога, яке було певний час столицею Північно-Східної Русі одержало свою назву на честь богині Лади й було одним з культових центрів даного божества в древніх слов'ян. Не випадково, вікінги називали древню Ладогу Альдейгьюборгом, тобто містом Лади.

На території старої Ладоги були зафіксовані дослідниками жрецькі сокирки з фігурками звірів, жертвні ножі з волютоподібною кінцівкою VII - IX ст., аналоги яких фіксуються дослідниками в польських святилищах, присвячених жіночим божествам [484, с. 195, 238].

Надзвичайно важливі дані про богослужіння в старій Ладозі повідомляються в ісландській сазі «Про Стурлауга Працьовитого». Відповідно до цього джерела один з норманських конунгів на ім'я Стурлауг зустрів в Альдейгьюборге (Ладозі) дочку конунга Гардарики (Русі) Ингоря на ім'я Ингибьєрг. Дівчина, відповідно до джерела, була жрицею в місцевому храмі. Вона була гарним лікарем і зі своїми служницями лікувала мешканців міста й мандрівників, що потрапили до міста, у лікарні, що перебувала при святилищі. У цій лікарні лікувалися й приїжджі вікінги. Ингибьєрг, як затверджує автор саги відмовилася вийти заміж за головного героя, аргументуючи своє рішення тим, що її покарають боги [89, с.40].

У даному джерелі зауваження про медичні навички Ингибьєрг, включено в її портретний опис, що нетипово для давньосландських саг. Звичайно в них розповідається про прекрасну зовнішність, гарне біляве волосся, іноді додаються відомості про те, що дівчина була вправна у вишиванні або інших подібних ремеслах, тобто перераховуються елементи, що характеризують середньовічний західноєвропейський ідеал жінки з вищого суспільства, у якому медичні навички не вважалися необхідними. Цілком можливо, що опис Ингибьєрг як жриці й лікаря не був загальним місцем у сазі, а відбивав реальні історичні події.

Таким чином, можливо, що у Ладозі в першій половині X ст. справді існував храм якоїсь богині (скоріше за все Лади – покровительки міста), у якому служницями були дівчата з заможних східнослов'янських родин, які лікували городян та гостей міста та не могли вступити у шлюб.

У старій Ладозі багато століть після прийняття християнства, на думку наших предків, наприкінці весни й початку літа щорічно відбуваються ігрища відьом. Відьми, нібито, запалювали в середині літа на самій вершині гори Городище вогонь, що за старих часів був відомий під назвою живого, лісового або лікарського вогню [260, с.77].

Відповідно до численних етнографічних матеріалів XVIII - першої половини XIX ст. наші предки називали богиню Ладу матір'ю, святим божеством або прирівнювали до християнського бога у весняних моліннях про дощ і врожай. Ряд прямих епітетів («слухай нас, Лада»; «благослови, мати Лада») не залишає сумнівів у тім, що в очах селян, що виконували пісні, Лада була не безглуздим пісенним приспівом, а звертанням до чітко персоніфікованого божества.

Таким чином, в древніх слов'ян у дохристиянську епоху існував досить авторитетний культ богині - рожаниці Лади, що персоніфікувала собою шлюбні відносини й була символом молодих замужніх жінок. Даній богині були присвячені спеціальні святилища з лікарнями, і жриці, які лікували людей.

Уособленням юних дівчат які ще не пройшли дівочі ініціації в древніх слов'ян вважалася молодша рожаниця - богиня Діва (Дівія, Дівона).

Більшість вітчизняних дослідників східнослов'янського язичництва взагалі проігнорували дане божество у своїх працях. Виключенням став лише Рибаків Б.О., який звернув увагу на значну кількість топонімів, похідних від імені даної богині на слов'янських землях. На його думку, богиня Діва - Дива (Дівія) була одним із найавторитетніших давньослов'янських язичницьких божеств [472, с. 285].

Між тим, богиню Діву - Диву давньоруські книжники згадують у багатьох своїх повчаннях проти язичництва XI-XIII ст., які були спрямовані на боротьбу з існуючими на той час язичеськими віруваннями й культурами. Даний факт переконливо свідчить про те, що Діву східні слов'яни знали й вшановували не тільки в язичницький період, але й багато століть після прийняття християнства. Так, у східнослов'янському глосі до «Слова Григорія Богослова про ідолів» знаходимо наступне: «Тем же богам требу кладоуть и творит и словенський язык: Макоше, Деве, Перуну и Хорсу [152, с. 384].

У східнослов'янському глосі до «Бесіди Григорія Богослова про іспит града» культ богині Діви (Дівії) представлений рівнозначним культу Дия – володаря грецького пантеону: «Ов Дью жрет, а другой Дивии» [152, с. 94].

На користь гіпотези про існування в східних слов'ян язичницької епохидосить авторитетного культу Діви свідчить наявність на всій східнослов'янській території значної кількості гір з назвою Дівочі. У наш час найбільш відомі Дівочі гори в Сахновці на березі Росі, на окраїні села Трипілля на Дніпрі [472, с. 569].

Цікаво, що в цілому ряді давньоруських джерел Діва - Дівія асоціюється із грецькою Артемідою - покровителькою жінок і дітей. Так, у деяких списках давньослов'янського глоса до «Слова Іоанна Златоуста про ідолів» у загальному переліку богів східнослов'янська Діва замінена грецькою Артемідою [152, с. 89].

Вочевидь, давньоруський книжник добре знав не тільки східнослов'янські язичницькі вірування й культу, але й грецьку міфологію, і побачив в Артеміді аналог Діви. На користь даної гіпотези свідчить також той факт, що у вже згаданому джерелі «давньоруська Артеміда» згадується разом з божествами, генетично близькими до культу прабатька богів Рода - Сварога й духами - уособленнями померлих предків. Їй, згідно зі «Словом Григорія Богослова про ідолів» приносили в жертву курей, як і іншим східнослов'янським божествам – уособленням предків – берегинь.

Світ богині - Діви це світ первісної природи; у ній урівноважуються грубі реальності - суворість первісного існування й жах випробувань. У грецькій міфології Діва - Артеміда, є молодію іпостассю своєї матері - Лето, вони становлять собою різні частини одного цілого, причому кожна з них перебуває у вищій крапці розвитку й обидві богині не протипоставлені одна одній. Одна з них – є носієм матеріального й духовного блага, а друга (молода дівчина) втілює життєву силу. Мати й дочка злиті в єдине ціле, тобто природна єдність, що несе в собі первісну гармонію. Персефона-Діва - образ, близький до Артеміди. У ній можна було б побачити одну з подруг Артеміди, яка не зберегла дівоцтво й поплатилася за це загибеллю. У грецьких міфах богиня - Діва часто несе в собі смерть. Вона вважалася в першу чергу карателем за порушення язичницьких табу, не випадково вона з'являлася перед жінками левицею або ведмедицею [599, с. 123].

Артеміда згадується звичайно в оточенні маленьких дівчат 5-9 років або дівчат - підлітків, що прямо вказує на той факт, що спочатку дана богиня персоніфікувала собою вікові ініціації у дівчат дошлюбного віку. Крім того, Артеміда, імовірно, була пов'язана й із цілим рядом полових табу (вважалася, що вона карає як дівчат, що вступили в дошлюбні статеві зв'язки, так і чоловіків, що випадково стали свідками релігійних обрядів дівочих вікових груп).

На це вказують кілька найбільш відомих грецьких міфів, у яких Артеміда виступає в ролі караючої богині. Так, у міфі «Калісто» розповідається про одну із супутниць богині, яка завагітніла й тим самим порушила язичеське табу (заборона на вступ у статеві зв'язки для дівчат, що перебувають у вікових групах і не пройшли всі необхідні ініціації посвячення у дорослих жінок). Розгнівана богиня перетворила провинену дівчину на ведмедицю й нацькувала на неї зграю собак, які розтерзали нещасну [225, с. 59-60].

В іншому відомому міфі «Актеон» Артеміда перетворила на оленя молодого мисливця, що випадково побачив богиню і її супутниць оголеними в якомусь «священному гроті» і собаки розірвали бідного юнака [225, с. 60].

Гіпотеза деяких дослідників грецької міфології, відповідно до якої міф про Актеона відображає древній язичницький звичай приношення в жертву Великої Богині Матері царя - жерця абсолютно не знаходить відображення в змісті міфу [225, с. 60].

Актеон не був а ні царем, а ні чоловіком Артеміди. Немає ніяких вказівок на те, що він яким-небудь чином персоніфікував й рослинність, що помирає та знов відроджується. Мисливець зазнав кари за те, що став свідком чогось священного й заборонного. І це була не нагота богині і її супутниць (у тодішнім суспільстві вона сприймалася як природний стан людини). Імовірно, у даному міфі знайшли відбиття реальні події - убивство юнаків і чоловіків, що випадково стали свідками священних обрядів у так званому «жіночому будинку» - храмі, у якому відбувалися ініціації дівчат. «Жіночий будинок» був табу для чоловіків, також як «чоловічий будинок» був табу для жінок. Порушення даного табу карало смертю (нешасних, мабуть, розривали на шматки).

На користь гіпотези про зв'язок Артеміди з обрядами ініціацій дівчат свідчить також очевидний зв'язок даної богині з тотемними культами ведмеда, оленя й т.д. Таким чином, цілком можливо, що й слов'янський аналог грецької Артеміди богиня Діва також була пов'язана з обрядами ініціації дівчат у наших предків.

Є підстави припускати, що Богині - Діві були присвячені - жриці, які здійснювали не тільки релігійні функції усередині своїх громад, але й мали серйозні адміністративні повноваження. Жрицями богині - Діви були молоді жінки, які зобов'язані були вести цнотливе життя. Легенди про жінок - жриць, що керували в давнину слов'янськими громадами й дотримували цнотливості згадуються в багатьох середньовічних хроніках.

У Чеських Хроніках Козьми Празького міститься розповідь про трьох сестер - жриць, що колись управляли предками нинішніх чехів.

Відповідно до даного джерела, старшу з них кликали Казі, вона добре знала трави, вважалася гарним лікарем і віщуном. Після смерті дівчини-жриці, її тіло поховали з усіма почестями й насипали над могилою високий пагорб.

Друга з сестер мала ім'я Тетка. На її честь, згідно легенди, побудували велике місто Теткін. Під керівництвом Тетки чехи - язичники поклонялися гірським, лісовим і водяним духам. Молодшу, за словами Козьми Празького звали Лібуше. Під її керівництвом, нібито, було побудоване місто - Лібушин. Лібуше була віщункою й верховним суддею свого плем'я [41, с. 3-5]. Цікаво, що відповідно до даного джерела все сестри - чарівниці не були заміжні і взагалі дотримували цнотливості.

Швидше за все, дана легенда стала відбиттям древніх переказів про жриць – повелительок деяких західнослов'янських громад, які поклонялися богині Діві й зберегли матріархальний уклад. Відбиттям даних переказів є й легенда про польську королеву Ванду, що ввійшла до складу декількох польських хронік. Відповідно до Великої Польської Хроніки, Ванда була цнотлива й правила польським королівством. Вона керувала жертвоприношеннями підземним богам. Король сусіднього народу, нібито, хотів оженитись на ній насильно, але ображена володарка поляків покінчила із собою, потонувши у Віслі [6, с. 29].

Як ми бачимо, обидва джерела повідомляють про молодих жінок - правительок і верховних жриць своїх племен, які дотримували обітничі цнотливості, і, імовірно, були пов'язані з культом якихось жіночих божеств – уособлень померлих предків, лікування людей і мистецтва пророкувань. Жінки - жриці могли скликати віче, були верховними судьями у своїх громадах і, імовірно, подібно чоловікам - старійшинам мали право карати злочинців.

У громадах слов'ян - шанувальників богині - Діви, мабуть, були свої, відмінні від інших слов'янських громад матріархальні закони й звичаї. Середньовічні автори називали шанувальниць богині - Діви амазонками. Центральною областю існування амазонок середньовічні хроністи звичайно називають польське місто Девін - яке, імовірно було одним з великих західнослов'янських сакральних центрів. У наш час досліджено святилище Лади й Лелі поблизу давнього польського міста Девіна в Сандомирських горах. Існувало це святилище від початку першого тис. до н.е. аж до XV ст. н.е., тобто, протягом двох з половиною тисяч років від часу виникнення [472, с. 274].

Археологи дослідили також Дівичгорське святилище в Моравії, яке становило собою жертovníк з дев'ятьма ямами на краю моравського городища із назвою Поганське. Дата його виникнення - початок X в., тобто час язичницької реставрації в Моравії. Поганське розташовано на річці Дії (моравське «богиня») і поблизу від нього є дві гори за назвою Дівочі. Все це підкріплює думку про зв'язок ритуального комплексу з жіночим божеством [608, с. 3-25].

Крім того, відома велика кількість гір, назви яких походять від імені даної богині: Девін у Празі над Влтавою, Девін у Хебе, Девін у Мимоні. До цього переліку варто додати Девін на Дунаї в Словаччині, де древній культовий центр у наші дні перетворився в місце національного співочого свята, що збирає аматорів пісні з усією країни. Є гора Девін і в Болгарії, південніше Пловдива [472, с. 273].

Шанувальники богині Діви, імовірно, жили закритими громадами, у яких не тільки чоловіки, але й молоді жінки добре володіли зброєю й могли полювати. Молоді жінки - шанувальниці богині Діви згідно цілого ряду писемних джерел, проживши якийсь час у дівочій віковій групі, могли, вибравши собі чоловіка створити з ним родину. Вочевидь, дівчата

в громадах амазонок проходили ті ж етапи ініціації, що і юнаки в інших слов'янських громадах.

Про існування в східній Європі якоїсь чарівної області, де живуть жінки - амазонки, повідомляють германські хроністи. Так, Адам Бременський розповідає у своїй хроніці, що із землями русів десь на берегах Балтійського моря граничать «краї жінок». Жінки - амазонки, за словами даного хроніста, добрі воїни. Вони вшановували богиню, «чисе обличчя не добріше, ніж у скіфської Діани» [1, с. 33, 36, 58].

У громадах, якими правила жінки - жриці, згідно з даними Козьми Празького, дівчата так само як і чоловіки навчалися військовій справі й полюванню, могли самі обирати собі чоловіків [41, с. 9].

Язичницькі храми, присвячені богині - Діви - Ладі, з обслуговуючими їх незайманими жрицями збереглися у сусідів слов'ян литовців майже до кінця XIV ст. У польських і литовських хроніках розповідається про якусь литовську дівчину на ім'я Бірута, яка за язичеським звичаєм обіцяла своїй богині зберегти невинність. Вона була жрицею богині Діви і мала дуже великий авторитет у місцевих мешканців. Литовський князь Кейстут хотів одружитися на ній, але дівчина відмовила князеві, аргументуючи даний вчинок тим, що вона «обіцяла зберегти невинність до самої смерті». Князь одружився на Біруті силоміць, а потім побудував на місці зруйнованого храму церкву Богоявлення на честь Діви - Марії [132, с. 33].

Про існування в литовців - язичників язичницьких незайманих жриць, що підтримували священний вогонь, повідомляє і Ян Длугош у своїй Історії Польщі [137, s. 29].

Таким чином, уособленням юних дівчат і символом дівочих ініціацій у наших предків була богиня Діва, шанована у давнину в усьому слов'янському світі й у деяких балтійських племен. У дохристиянській Європі існували громади - шанувальників Діви, якими керували незаймані жриці.

Одночасно з появою - антропоморфних уособлень колишніх предків - берегинь і природних стихій у другій половині першого тис. н.е. з'явилися й аграрні божества - символи частин року, що персоніфікували собою, подібно до богинь - рожаниць, також певні етапи в житті людини.

Наявні письмові джерела, а також данні етнографії, археології та фольклористики свідчать про те, що в дохристиянську епоху в наших предків існував комплекс уявлень про божеств - уособлень певних етапів існування людини усередині сакральної родової громади. При цьому життя людини на певних етапах свого існування ототожнювалося з рухом сонця протягом року.

Так, згідно з цілим рядом писемних і фольклорних джерел, які дійшли до нашого часу, древні слов'яни вірили в якогось загадкового бога - дитину на ім'я Коляда, який вважався у наших предків заступником породіль, новонароджених дітей і, одночасно, символізував народження нового сонця.

На жаль, про дане божество згадується лише у відносно пізніх писемних, фольклорних і етнографічних джерелах. Можливо, що це пов'язане з тим, що давньоруські автори не бачили великої погрози християнській вірі у відносно тихих обрядах, пов'язаних з даним божеством й рідко засуджували їх у своїх проповідях.

Даний факт сприяв виникненню у вітчизняній історіографії досить авторитетної точки зору відповідно до якої, у східних слов'ян не було ніякого бога з таким ім'ям, а слово, що дійшло до нашого часу, «коляда» означало назву свята або взагалі було частиною безглузлого приспіву народної пісні [477, с. 325].

Але будь-яке язичеське свято, яке з успіхом протистояло впливу християнства протягом століть і збережене на великій території повинне було пов'язане зі стійкою народною традицією поклоніння якимсь надприродним силам - духам природи або язичницьких божествам. До того ж і ритуальні пісні, що передавалися протягом тисячоліть із покоління в покоління й використовуються навіть у наш час в певні календарні строки не можуть бути безглуздими.

Традиційні народні божества Коляда, Яріло, Купало, Марена й т.д., що згадуються в народних обрядах і традиціях, вочевидь, у свідомості наших предків значили куди більше ніж визнані всіма дослідниками великокнязівські божества - воїни - Хорс, Перун і т.д.

Досить розповсюджена в цей час також гіпотеза про те, що шанування Коляди було запозичене нашими предками в древніх римлян, а саме ім'я божества походить від римських свят – календ [260, с. 214].

Найбільш обґрунтованою виглядає гіпотеза про слов'янське походження культу Коляди. Так у давньоруській мові «коляда» означає дитяча коляска або бенкет у складчину «колядитися» - просити про щось, благати, «коледа» - кругова їжа або коло близьких родичів [591, с. 63-64]. Етимологічний аналіз свідчить про те, що спочатку під даним терміном наші предки розуміли родовий бенкет на честь народження нового сонця.

Про те, що східні слов'яни вшановували бога Коляду не тільки в язичницькій, але й ранньохристиянський період ми довідуємося з Кормчої книги за списком 1282 року, у якій, зокрема, забороняється в січні й перших числах березня називати сонце Колядою, «сотворят ему требища и игрища и поклоняются по некоему первому обычаю». Жінкам, які готуються народити або недавно стали матерями заборонялося приносити жертви даному божеству [35, с. 382].

У цілому ряді пізніх давньоруських літописів міститься інформація про те, що ідол даного божества був установлений князем Володимиром під час його релігійної реформи 980 року. Так, наприклад, у Густинському літописі, Синописі Інокентія Гізеля, Літописі Дмитра Ростовського й інших подібних джерелах при перерахуванні ідолів, поставлених Володимиром після приходу до влади знаходимо й ім'я даного божества:

«Шестый идол — Коляда, бог праздничный, ему же праздник велий мьсяца декаврия 24 дня составляху» [74, с. 257], [36, с. 5], [121, с. 50].

Цікаво, що кожний з авторів даних джерел згадуючи Коляду, порухав потрібним додати від себе, що й у його час «некие памяти того бьса Коляды и досель не престаюот отновляти, наченше от самага Рождества Христова, по вся святые дни собирающесе на богомерзкия игралища, пьсни поют и въ них, аще и о рождестве Христовом воспоминают, но zde же беззаконно и Коляду, ветхую прелесть дьявольскую, много повторяюще, присовокупляют» [74, с. 257], [36, с. 15], [121, с. 50].

Даний факт переконливо свідчить про те, що древні язичницькі вірування, пов'язані з Колядою й іншими подібними йому божествами продовжували майже без змін існувати у свідомості наших предків багато століть після прийняття християнства. Принаймні, селяни в XVI столітті ще вшановували Коляду повною мірою. Так, у східнослов'янській вставці до «Левіотики» - категорично забороняється поклонитися «Туру, Коляді й іншим беззаконним богам» [54, с. 313-314].

Забороняли святкувати Коляду й автори «Матеріалів Московського Стоглавого Собору»: «Еще многие от неразумия простая чад православных христиан во градах и в селах творят эллинские беснования, различные игры и плясание, против праздника Рождества Христова, и в ноши на самый праздник, весь день и до ноши, мужи, и жены, и дети, в домах и по улицам обходят и глумы творят всякими плясаниями и игрании гуслиями и иными многими виды, сиречь играми и скаредными образованияи. Еще же и пьянством подобие же сему творят во днях и в надвечерии Рождества Христова [121, с. 393-394].

Вочевидь, навіть у дослідників XVIII ст. була можливість спостерігати святкування Коляди повною мірою. Так, відомий російський вчений Ломоносов М.В. у своїй Древній Російській історії писав: «Употребительные ныне между христианами около сего времени на празднество Рождества Христова игрища, в личинах и в отменном платье, место имеют, ибо по деревням и поныне Коляду в плясках и песнях возглашают» [364, с. 453].

Шанування Коляди нагадує в цілому поклоніння упирям і берегиням у поминальні дні. З початку тихі домашні обряди в колі родини (паріння в лазнях померлих предків, шанування родового вогню), потім, ігрища в лісах, на берегах рік і озер (місцях, де звичайно приносили жертви упирям). Вочевидь, новонароджене сонце - берегиня символізувало у свідомості наших предків сакральний перехід з світу мертвих у світ живих. У Коляді древні слов'яни вбачали свого роду посередника між двома світами, він одночасно вважався уособленням померлих - упирів і берегинь і живих – новонароджених істот.

Загальна схема святкування Коляди у східних слов'ян добре простежується на прикладі «Грамоти царя Олексія Михайловича

Шуйському воеводі Змеєву про Коляду, Усень й народні ігрища 1649 року». Так, у даному джерелі російський цар обурюється із приводу того, що його піддані в передріздвяний вечір спочатку «кликали многие люди Каледу да въ Москве ж чинится безчинство: многие люди поют бесовские, сквернословныя песни, и топят бани и платья моют; и многие ж люди бранятся меж себя матерны и всякою неподобною лаею, и жены и девицы бранят позорными словесы». Потім, вже зібравшись у лісі за межами міста «Да собираются на игрища сборища бесовские и безчинною бранью бранятся, и дерутся, и бьются, кричат и вопят, и без памяти упиваются; и бороды бреют, и посты игрецы бесовские — скоморохи с домрами, и с дудами, и съ медведи ходят, и дару Божию, хлебу, поругаются, всяко приплод скотское, и зверино и птичье пекут. И тем людям за такие противные христианскому закону за неистовства, быти от нас в великой опале и в жестоком наказании» [477, с. 389].

Як видно з даного джерела, перша частина свята Коляди проходила в колі родини. Наші предки очищалися від усього негативного в їхньому житті й одним зі способів очищення було ритуальне паріння в лазні. Можливо, що в лазню запрошували паритися померлих предків, подібно до того, як наші предки робили в Радуніцю й інші поминальні дні [323, с. 12-18].

Іншим способом родового очищення був ритуальний вогонь. Так, у Кормчій книзі 1282 року християнський автор обурюється із приводу того, що всі селяни у свято Коляди розводять перед своїми будинками багаття й стрибають через них [35, стб. 384].

Цікаво, що ще на початку ХХ ст. було прийнято влаштовувати в день Коляди сімейну трапезу. Для неї готували спеціальну колядну кашу із пшона і ячменя - символ родючості й достатку [477, с. 325].

Стародавній звичай шанування на свято Коляди берегинь і упирів - Рода-Дідуха, померлих людей, тотемних тварин, природні стихії - сонце, воду, зірки, упирів - вітри, бурі зберігся до нашого часу в Буковині. Зокрема, у цей день прийнято на свято Коляди запрошувати духів всіх померлих дітей, які злітаються до своїх матерів, до рідних домівок і на таємну вечерю. І ніякі відстані, границі, кам'яні перешкоди або залізні ворота не можуть цьому перешкодити. Ближче до вечері хазяїн ставить стіл. Під стіл стелять солому, а під скатертину на столі підкладають сіно, пучки соломи, зубки часнику. На стіл ставлять хліб або калач, всі дванадцять страв, воскову свічку або трійник із трьома свічками. Потім хазяїн вносить зв'язування-сніп із пшениці або жита з колоссями - «Дідуха» - і ставить біля хліба. Дідуха завбачливо заготовляють із урожаю зернових цього року. Хазяїн і господарка накривають багатий стіл і кличуть своїх дідів-прадідів, братів-сестер і всіх померлих родичів на вечерю. Щоразу повторюють слова тричі. Далі, вже надворі, звертається до лихого морозу, до вітрової бурі, до всіх злих сил ідти Кутю їсти. Закінчує словами: «Кличу вас! Не йдете? То щоб ніколи до нас не приходили, скам'янійте в горах, змерзніть у лісах, втоп'ятеся в бурхливих гірських потоках!» По ложці хазяїн роздає сіль худобі, запитуючи її,

чи добре він з нею поводився. Вважається, що худоба в цю ніч розмовляє з богами худоби, урожаю, домашнього господарства. Повернувши до будинку, починають вечеряти [242, с. 52-53].

Друга частина свята це проведене за кордонами поселення розгульне ігрище, добре описане християнськими авторами в багатьох творах. Тут наші предки, переодягнені у звірині шкіри й маски (атрибути іншого світу) робили спеціальні танці під керівництвом скоморохів і поводитирів ведмедів, вочевидь, прагнучи розташувати до себе духів іншого світу й домогтися добробуту в наступаючому році. Як свідчать дані етнографії, найпоширеніші типи ряжених під час святок були молоді жінки (із гротескно вираженими жіночими органами), вагітні жінки, літні люди, тотемні тварини [409, с. 45].

Одягання в маски створювало ілюзію існування двох тіл в одному – новонародженого та помираючого, відбивало символіку дітородіння, родючості, достатку. Про те, що свято Коляди було тісно пов'язане з уявленнями про звірячих і людських новонароджених істот свідчить звичай виготовлення для цього свята спеціального печива, що зображує немовлят звірів, про яке згадує цар Олексій Михайлович.

Цікаво, що в народній свідомості божество Коляда уявляється дитиною жіночої статі, що можливо свідчить про те, що спочатку сонце - берегиня уявлялося нашим предкам у вигляді богині. Навіть на початку ХХ ст. напередодні Різдва можна було почути ритуальну пісню «народилася Коляда напередодні Різдва» [477, с. 225].

Вочевидь, здебільшого вшанування Коляди вважалося дитячим і жіночим святом. Великий інтерес викликає, наприклад, звичай дитячого колядування, що зберігся до нашого часу. У січневі дні діти ходять під вікнами й поздоровляють хазяїв зі святом Коляди. У день зимового сонцестояння у свої дома звичайно приносили снопи й ляльки й співали пісні - колядки з побажаннями благополуччя будинку й із проханнями про подарунки - короваї і пироги, обіцяючи скупим бідність. Колядуючи наряджалися ведмедями, конями, козами, коровами подібно своїм предкам - язичникам. За це їх нагороджують грошима і їстівними припасами. У деяких областях сучасної України й Білорусії майже до початку ХХ ст. зберігся стародавній звичай готувати до цього дня із пшеничного тіста маленьких тварин: корів, овець і домашніх птахів. Тварини виставлялися ввечері напередодні свята Коляди на вікна для показу перехожим. Потім вранці в день свята їх ставили на стіл й уже ввечері розсилали в подарунок рідним [477, с. 120-121].

Для дівчат Коляда вважався, насамперед, вісником майбутнього. У день, присвячений даному божеству, було прийнято ворожити про свою майбутню долю. Найпоширенішим способом гадання в дівчат у давнину було гадання за допомогою воску й олова. В одній з Кормчих книг ХІІ ст. ми знаходимо й опис подібних гадань: «Аще кто волховствует или

восколеи, они же глядят яко воск изольется в воду или олово. Также ячменем или бобом волхвующее» [98, стб. 1105].

Таким чином, можливо, у дохристиянську епоху обожнювали зимове сонце, яке уявляли собі у вигляді божества - дитини. На думку східних слов'ян язичників, сонце – дитина Коляда було пов'язане з світом упирів і берегинь і від нього залежало здоров'я й благополуччя людей протягом року. Сонце - Коляда асоціювалося у наших предків з початковим періодом людського існування й тому дане божество вважалося заступником немовлят, породіль, молодих жінок і дітей.

Подібно до того, як наші предки обожнювали початковий період існування людини, асоціюючи його з новонародженим зимовим сонцем - Колядою, вони, вочевидь, вшановували й весняне сонце, що символізувало у свідомості східних слов'ян дітей підлітків. Сонце - підліток - Ярило вважався в наших предків заступників юнаків і було, вочевидь пов'язано з підлітковими ініціаціями.

На жаль, східнослов'янські письмові джерела практично не згадують дане божество. Але, сам факт існування язичницького бога Ярили в східних слов'ян дохристиянської епохи в більшості вітчизняних дослідників сумнівів не викликає. Можливо, що це пов'язане з тим, що божество під схожим ім'ям Яровита або Геровита відомо в західних слов'ян. Зокрема, Яровита згадує автор «Життєпису Оттона Бамберзьского» як головне божество слов'янського плем'я гаволян. Відповідно до даного джерела германський єпископ Оттон Бамберзький і його слуги застали в Гавельберзі й Валегоці в середині квітня багатолюдне язичеське свято, присвячений Яровиту. Яровит, за словами автора джерела, вважався у місцевих мешканців богом весни, сонця й війни. У храмах, присвячених даному богові зберігалися величезні щити, присвячені даному божеству. Їх під час воєн несли поперед війська спеціальні жерці. У мирний час до сакральних щитів не можна було доторкатися нікому під страхом смерті [19, с.375, 386].

У східних слов'ян, відповідно до народних переказів, ідоли Ярили в язичницьку епоху стояли в Галичі-Мерсьькому, на «Поклінній горі», а також у Суздалі, на «Яруновій горі», при злитті струмка Грем'ячки й р. Кам'янки. Пізніше в Суздалі на тому місці, де колись стояв Ярило побудували церкву Козьми й Дем'яна. У Росії свято «Яриловки» майже до кінця XIX ст. було самим багатолюдним із всіх свят [272, с. 235].

Про широке розповсюдження культу Ярили у східних слов'ян язичницької епохи свідчать дані топоніміки. Так, ще на початку XX ст. в Чернігівській губернії було відомо урочище Ярилово, поблизу Костроми існувало Ярилово поле, недалеко від Кінешми, був відомий Яриловий гай, у Дорогобужському районі, ще на початку XX ст. було відомо село Єрилове, у Тихвинському і Валдайському районах існували урочища Яриловичі [477, с. 358-359], [260, с. 81].

Показовим також уявляється широке поширення серед східнослов'янської військової еліти язичницьких імен, похідних від кореня «яр» - Ярослав, Яромир, Ярополк [596, с. 102-114].

Один із самих старих описів Ярилиних ігрищ залишив проєвщященний Тихон Задонський. У травні 1765 року він спостерігав у Воронежі, як на традиційне місце святкування Ярили «множество мужей и жен старых и малых детей собралось. Между сим множеством народа я увидел иных почти бесчувственно пьяных, между иными ссоры, между иными драки, приметил плясания жен пьяных со скверными песнями» [157, с. 446].

Селяни справляли свята на честь Ярили майже до початку ХХ ст., і називалися такі свята «Ярилиними ігрищами», «Ярилиними гулянками» або просто «ярилками». «Ярилини гулянки» звичайно проводили із початку квітня по червень (до Петровського поста). Селяни вибирали хлопця, що повинен був зображувати Ярилу, наряджали його в обвішаний бубонцями й дзвіночками одяг, голову прикрашали квітами, а в руки давали стукалку. Він очолював хід, а інші йшли слідом, щосили б'ючи у барабани. Ці ігрища носили розгульний характер. Учасники пили без усякої міри, билися, співали нескромні пісні, танцювали, розбивалися на парочки. Недалеко від Рязані ярилки святкували вночі. Неодружена молодь (сімейних на гулянку не допускали) збиралася на пагорбі, що називався Ярилина пліщина, і розпальовали багаття.

У Білорусії наприкінці минулого століття Ярилини гулянки святкували наприкінці квітня. Селяни обирали гарного хлопця, наряджали його в білий одяг, на голову йому надягали вінок і саджали на білого коня. Хоровод дівчат, також з вінками на головах, супроводжував коня до поля, розспівуючи пісню: «Волочився Яріло По всьому світі, полю жито народив, людям діти плодив. А де він ногою - там жито копою. А де він лише гляне - там колосся зацвіте» [344, с. 48]. Кулачні бої були основною й невід'ємною частиною свят на честь Ярили [260, с. 42].

Можливо, що бійки під час весняних грищ не були порожнім проведенням часу, а мали важливе символічне значення. Вочевидь, що спочатку, під час ушановування Ярили проходили якісь військові ігри - змагання. Опис даних обрядів, що збереглися до ХІІ ст. знаходимо в «Правилах Кирила митрополита руського». Зокрема, відповідно до повідомлень цього джерела, східні слов'яни, навчившись від «безбожних еллінів» по більших святах «позоры создавать со свистениемъ и съ плачем и съ клчемъ и с въплемъ и бьющесе дрьколиемъ к самое смерти и възимаше от оубиваемыхъ порты» [35, стб. 392].

Збережене до початку ХХ ст. уявлення про Ярилу як про якесь божество - підлітка, заборона на участь у ігрищах одружених людей, що зберіглася в деяких областях східнослов'янського світу й, нарешті, обов'язковий атрибут Ярилиних ігрищ - кулачні бої - бійки свідчать про те, що Сонце - підліток - Яріло колись у свідомості наших предків

символізував підлітковий етап існування людини усередині родової громади.

Можливо, що саме на весняні дні в язичницьку епоху призначали ініціації - випробування підлітків. У дохристиянський період останній етап ініціації юнаків проходив всенародно й відзначався розгульним святом. Після проходження ініціаційних випробувань юнак у свідомості наших предків немов би помирав як підліток й народжувався вже в якості дорослого чоловіка. Молоді люди, одержавши новий статус, могли вибрати собі наречену й одружитися. Вони ставали джерелом життєвої сили, подібно до весняного Сонця - підлітка, який відповідно до древніх уявлень наших предків, також повинен був одружитися й запліднити Мати - Землю. Як вірно помітив Рибаків Б.О. Яріло у свідомості наших предків був пов'язаний із плодоносною ідеєю зерна - насіння [472, с. 404].

Язичницька символіка чоловічої плодоносної сили, а також ритуальної смерті й наступного відродження добре простежується на прикладі народного звичаю, що дожив у деяких областях східнослов'янського світу майже до початку ХХ ст. й отримав назву «поховання Ярили». Під час свят на честь даного божества селяни виготовляли з дерева опудало Ярили. Останній, звичайно зображувався з гіпертрофованим чоловічим органом. Іноді чоловіка одягали в скоморохівське плаття, між ніг йому чіпляли фалос. Після цього всі околиці мешканці підходили до нього й низько вклонялися. Потім під плач і голосіння жінок опудало Ярили спалювали, топили у воді або ховали в землі [477, с. 359-360].

На околицях Володимира, наприклад, обряд «поховання Ярили» проходив у такий спосіб: з дерев'яного обрубка, гілок і ганчірок робили ляльку, що зображувала чоловіка з його природними статевими органами. Ляльку клали в гробик, і п'яні баби закопували його з різними причетами. Називалося все це дійство «Ярилову плішину ховати» [344, с. 49].

На користь гіпотези про те, що Яріло у свідомості наших предків символізував плодоносну силу природи, свідчить і етимологія даного божества. Древній корінь «яр» до якого сходять ім'я Ярили, означав у наших предків весну, а також стан любові й готовності зробити потомство. Дієслово «яритися» у російській мові має значення «гарячитися, кип'ятитися, а також розпалювати любовне бажання», в українському — «багровіти, гніватися, залати». Слово лють у деяких російських діалектах означає «похіть, збуджений стан у період тічки у тварин», а в українських — «пристрасність, запал, любовну готовність». У південнослов'янських мовах дієслова з коренем «яр» мають значення «розпікати, запліднити, спаровуватися» [596, с. 102-114].

Таким чином, у свідомості наших предків язичницької епохи божеством, що символізувало підлітковий період у житті юнака був Яріло - уособлення весняного сонця, чоловічої сили й взагалі плодоносних сил природи. Під час «Ярилиних гулянок», що приходилися на весну юнаки

проходили ініціаційні випробування й ставали повноцінними членами громади. Пізніше, вже в християнську епоху, можливо, основний ідейний зміст даного ритуального комплексу забувся й «Ярилини дні» перетворилися в одне з аграрних свят з ритуальними кулачними боями й всенародними гуляннями.

Божеством - уособленням людини зрілого віку усередині родової громади був Купало. Купало вважався в наших предків символом сонця в зеніті його могутності, уособленням світла, літніх плодів і вже дозріваючого врожаю. Одночасно він уважався уособленням людей зрілого віку, що вже встигли одружитися й мають дітей, і онуків.

У Купалі, мабуть, наші предки бачили свого головного захисника - Сонце у своїй самій вищій літній крапці. На відміну від Ярили, що символізував насіння, кинуте в землю, Купало вважався уособленням уже дозрілих або дозріваючих плодів.

Автори східнослов'янських літописів XVI - XVII ст. стверджували, що подібно до Коляди, Купало також був поставлений Володимиром у Києві в 980 році. Так, у Густинському літописі, Синописі Інокентія Гізеля, Літописі Авраамія Ростовського при описі язичницького пантеону, поставленого Володимиром у Києві знаходимо: «Пятый идол — Купало, его же бога плодов земных быти мняху, и ему, прелестию бьсовскою омраченныи, благодарения и жертвы в началъ жнив приношаху» [36, стб. 6].

У наш час складно встановити чи дійсно існували в епоху князя Володимира ідоли Купали й Коляди у Києві. Крім зазначених однотипних свідчень, що походять, вочевидь з одного джерела, ніяких даних про те, що ідоли народних божеств Коляди й Купали в язичницький період перебували в Києві немає. У наш час не зафіксовані топоніми, похідні від імен даних божеств ні в Києві, ні в його околицях.

Разом з тим у Київському Синописі знаходимо фразу, яка свідчить про те, що народне свято Купало мало в Україні, і зокрема, на Київщині глибокі традиції: «Того же Купала, бога, или, истиннѣе, бьса, и досель еще память содержится» Крім того, звертають на себе увагу дані літописця, відсутні у інших подібних джерелах, про те, що його співвідчизники «и иных дѣйств диявольских много на скверныхъ соборищахъ творят, их же и писати не льпо есть», які вказують на те, що автор джерела сам був свідком проведення купальських обрядів [36, стб. 6].

Відомо, що ідол Купали стояв у місті Устюжна при злитті річок Іжнини й Мологи. Відповідно до переказу після прийняття християнства на місці язичницького капища була побудована церква. Цар Іван Грозний повелів, нібито додатково освятити це місце спорудження великого хреста. Інше капище Купали, знаходилося у древньому Суздалі, «на ополлі» [272, с. 235].

Самим древнім описом купальських ігрищ є джерело початку XVI ст. «Послання Елеazarова монастиря ігумена Памфіла псковському

намісникові й владі 1505». У даному джерелі ми, зокрема, знаходимо: «зело не престала здесь еще лесь идольская, кумирное празнование, радость и веселие сотонинское. Сатане яко же жертва приносится всяка скверна и незаконное богомерзкое празднование. Еда бо приходит велий празник день Рождества Предтечева, а тогда во святую ту ночь мало не весь град взмятется и взбесится бубны и сопели, и гудением струнным, и всякими неподобными играми сотонинскими, плесканием и плясанием. Встучит бо град сей и возгремят в нем людие си беззаконием и погибелью лютою, злым прелщением пред Богом, стучать бубны и глас сопелий и гудут струны, женам же и девам плескание и плясание и главам их накивание, устам их неприязнен кличь и вопль, всескверненые песни, бесовская угодил свершахуся, и хребтом их вихляние и ногам их скакание и топтание» [477, с. 318-320].

Схожим образом описує Купальські обряди автор Київського Синописа: «Собравшеса в вечер юноши мужеска, дъвическа и женска полу соплетают себъ вьнца от зелия нькоего и возлагают на главу и опоясуются ими; еще же на том бьсовстем игралищи кладут и огонь и окрест его, взявшись за руцы, нечестиво ходят и скачут и пьсни поют, сквернаго Купала часто повторяюще и чрез огонь прескачуще, самых себе тому ж бьсу Купалу вь жертву приносят» [36, стб. 6].

Як видно з даних джерел, центральним сюжетом купальських ігрищ була подяка сонцю - Купалі за виросший врожай, а також заклик до даного божества із проханням захистити своїх шанувальників від зловмисних сил, прагнення очиститися від скверни. У шануванні Купали чітко простежується культ колишніх берегинь і упирів. Так, молодь, стрибаючи, взявшись за руки через багаття, вочевидь, прагнула одержати благословення у вогню - берегині на майбутній шлюб, а також очиститися від скверни (донедавна в наших предків існувало повір'я, що якщо молоді люди, стрибаючи через багаття, розчеплять руки, то предок вогонь не схвалює даний союз і хлопець із дівчиною незабаром розлучаться).

Вочевидь, схожу символіку мало й ритуальне купання у воді в даний період. Вважалося, що в дні ушанування Купала вода мала саму велику очисну й цілющу силу. Особливу силу, на думку наших предків, мали й зібрані в дні літнього сонцестояння трави. У тому самому «Посланні» знаходимо наступне: «В той святыи день Рождества великого Ивана Предтечи исходят обаврици мужи и жены чаровници по лугам, болотам, пустошам и дубравам, ищуще смертныя травы и собирая чревоотравительного зелия на пагубу человечеству и скоту, тут же дивные копают корения на потворения и безумие людем» [477, с. 318-320].

Таким чином, божеством - уособленням людини зрілого віку усередині родової громади був Купало. Купало вважався в наших предків символом сонця в зеніті його могутності, уособленням світла, літніх

плодів і вже дозріваючого врожаю. Одночасно він вважався уособленням людей зрілого віку, що вже встигли одружитися й мають дітей, і онуків.

Людей похилого віку, а також померлих предків - берегинь східні слов'яни вшановували восени, вже після збору врожаю. Вочевидь, великих свят на честь уособлень старості й зими в наших предків не проводилося, бо скоріше за все наближення старості й зими нікого особливо не радувало.

Уособленням зими, холоду, мороку й смерті була Мара - Марена - спільнослов'янська богиня зими й смерті. З ім'ям Морени (Мари) звичайно пов'язують такі слова, як «морок», «мор», «потвора», «помора» («отрута»), «мара» - морок (непритомність) - імла, туман, хмари, паморок (паморока, паморка), «морока» - похмура погода із дрібним дощем, «морочний» - похмурий, мрячний, «заморочило» - небо покритися хмарами або туманами, і мороком - Між народними прокльонами відомий і такий – «Побий тебе Мара» [157, с. 80].

На жаль, ніяких відомостей про це божество в східнослов'янських писемних джерелах ранньохристиянської епохи немає. Це дозволило Рибаківу Б.О. зробити невірний висновок, згідно з яким Морена - це ім'я не богині, а ритуальної ляльки, що топили у воді або спалювали під час деяких язичницьких свят [472, с.175-176].

Тим часом, богиня Морена (Маржана) відома не тільки зі східнослов'янських фольклорних та етнографічних джерел, але й із західнослов'янських писемних матеріалів XV-XVI ст. Так, згідно із «Хронікою» М. Бельського ще в XVII ст. у Польщі робили солом'яне опудало, одягали на нього жіночий одяг, урочисто несли до річки й кидали у воду. Це опудало називалося Маржаною і персоніфікувало в слов'ян випровадження зими й смерті [330, с.236]. Під час подібних обрядів у західних слов'ян звичайно співали: –смерть в'ється по городах, шукаючи собі жертву». У чехів таке свято називалося –торжество вбитої зими й поява весни [295, с.352]. Козьма Празький повідомляє у своїй Хроніці про якусь богиню смерті в чехів, з якої боролася княгиня Казі » [41, с.4].

Таким чином, богиня Мара - Морена становила собою антипод великої богині-матері уособлення зими, смерті й потойбічного світу.

У цілому ж можливо зробити висновок, що в другій половині першого тис. н.е. у наших предків з'явилися божества - антропоморфні уособлення різних фаз сонця, які одночасно символізували певні етапи в житті людини тієї епохи.

Зі зміною уявлень про Род, змінилися й уявлення про свій, реальний світ. Кордони родового селища більше не сприймалися як границі реального світу. За межами родового селища перебували інші селища й міста, де теж жили «свої» люди, що входили до одного суспільно-економічного й етнокультурного простору.

Певній трансформації піддалися й старі родоплемінні уявлення про сакральний світ. Якщо раніше наші предки вірили, що померлі - берегині

нікуди не зникали після смерті, а продовжували незримо перебувати поблизу своїх нащадків і захищати їх від негативного впливу шкідливих «упирів», то із другої половини першого тис. н.е. у східних слов'ян, мабуть, з'явилися уявлення про якийсь особливий «інший» світ, куди потрапляли душі спалених на поховальних багаттях людей. Про це свідчить істотні зміни у поховальній обрядовості східних слов'ян другої половини I тис. н.е.

Так, вже починаючи з VI-VII ст. в басейні Прип'яті, Тетерева й Буга з'являються курганні могильники [482, с. 18]. В VIII - IX ст. курганні могильники повсюдно витісняють ґрунтові.

Моця О.П. пов'язує еволюцію в поховальному обряді в середині I тис. н.е. із процесом індивідуалізації особистості та розпадом існуючої на останній стадії первіснообщинного порядку ідеології [395, с.26]. Тієї ж точки зору дотримується й Петрухін В.Я., на думку якого еволюція поховальної обрядовості в середині I тис. н.е. свідчить про суттєве ускладнення уявлень давніх слов'ян про сакральний світ духів, богів та померлих людей [420, с.214-215].

Справді, поховальний курган в дохристиянських уявленнях багатьох індоєвропейських народів становив собою аналог світового дерева. В архаїчній уяві древніх людей він нібито поєднував між собою сакральні підземні та нібесні світи – місце перебування померлих людей, духів та богів з середнім світом живих людей. Нижня частина кургану, де знаходилися спалені кістки небіжчика нібито знаходилася в підземному «костному світі», вершина кургану повинна була досягати верхнього, небесного світу. Разом з тим, як вірно зазначив Петрухін В.Я. поховальний курган тяжіє й до світу живих людей, він символізує собою зв'язок з предками-берегинями [420, с.214-215].

Таким чином, починаючи з середини першого тис. н.е. суттєво ускладнилися уявлення східних слов'ян про сакральний світ, він роздвоївся й перебував в уяві наших предків десь далеко, одночасно на небі та під землею, на відміну від родових уявлень, де сакральний світ становив собою невидиме продовження «свого» та «чужого» світів та знаходився поруч з живими людьми.

На східнослов'янській території відомі кургани різної форми й розмірів - від величезних «довгих» могильників кривичів, серед яких зустрічаються велетні довжиною до 20 і шириною 100 метрів і висотою 12 метрів, і новгородських сопок, які досягають 10 метрів у висоту й 40 метрів у діаметрі [256, с.58] до невеликих волинських курганів - 1-2 м у діаметрі й 1 м у висоту [482, с. 18].

Відомі як так звані «індивідуальні кургани», які слугували «останнім притулком» лише одній людині, так і колективні могильники, де «знайшли своє останнє пристановище» цілі покоління кривичів. Прикладом щодо цього можуть слугувати так звані «довгі» кургани кривичів і новгородські сопки. За даними археологів новгородські

слов'яни спочатку насипали нижню частину кургану, на неї якийсь час робили поховання, потім курган —досипався і похоронною площадкою ставала нова тимчасова вершина. Згодом її знову засипали. Таким чином, новгородські сопки насипалися за три великі періоди [482, с. 62]. Подовжена форма поховальних пам'ятників кривичів пояснюється тим, що до кургану, у якому вже були поховані залишки кремації однієї людини присипали насип над урною іншого мерця. Таким чином, курган «ріс» у довжину [586, 262-163].

Поховання східних слов'ян у другій половині першого тис. н.е. представлені двома головними формами - кремацією й інгумацією. Як свідчать археологічні дані, кремаційний спосіб поховання мерців домінував, за рідкісним винятком, у східних слов'ян майже до останньої чверті X ст.

Язичницький обряд трупопокладення був досить розповсюджений серед полян. За археологічними даними, співвідношення в київському некрополі поховань IX-X ст., здійснених за обрядом кремації померлих, до тих, що були покладені в могилах, становлять приблизно 14 проти 117 [179, с. 89].

Інвентар ранньослов'янських поховань характеризується надзвичайною бідністю. Так, у південних районах Київської Русі в 440 насипах були знайдені уламки битого посуду. 670 разів були зафіксовані залізні ножі, залізні кресала різних форм (91 випадок), в 15 похованнях знайдені гирьки й ваги, в 10 - ключі й замки. Крім того, мають місце одиничні випадки знахідок серпів, Топоров, гачків, долота й ін. предметів. В 5% досліджених поховань знайдена зброя - луки, стріли, топірці, мечі, кінцівки списів, деталі щитів і т.п. [396, с.33-38]. Відомо близько 120 випадків кісток тварин - коней, свиней, овець, кіз, птахів [396, с.30]. Кістки тварин знайдені в Чернігівському могильнику Берізки [173, с.23], новгородських сопках [544, с.27].

Бідність абсолютної більшості східнослов'янських язичницьких поховань IX-X ст. дозволяє висловити припущення, що наші пращури наприкінці I тис. н.е. не мали чіткої системи уявлень про економічну й соціальну диференціацію в царстві мертвих. Вочевидь, у свідомості східних слов'ян в «іншому світі» всі мерці повинні були бути рівними у своїх правах і не мати ніякого особистого майна. Показової щодо цього є етимологія польського терміна «nieboszczuh» (чеське «nebozcih», українське «небіжчик») який означає буквально «бідняк», «жебрак» [Bylina Stanisław. Słowiański świat zmarłych u sżytku poganstwa wyobrazenia przestrzenne. Warszawa. - 1994. – s. 19].

Таким чином, східнослов'янські поховання відрізнялися від поховальних пам'ятників сусідніх народів бідністю похоронного інвентарю, що свідчить про те, що сакральний світ у свідомості наших предків дохристиянської епохи уявлявся у вигляді ідеального місця, де панувала загальна рівність. Цілком можливо, що саме в дану епоху

виникло й уявлення про якесь божество загробного світу й судді померлих. Цим божеством цілком міг бути Велес - особливо популярний у середовищі хліборобів і торговельного люду.

Культ Велеса, як видно з тексту мирних договорів київських князів Олега й Святослава, був довгий час поряд з культом Перуна державним культом. Лавров М.Ф. припустив, що Велес-Волос був богом лише новгородських славен [285, с. 68]. Разом з тим, існування великого кількості топонімів, похідних від імені даного божества на всій східнослов'янській території, а також язичницьких храмів, присвячених Велесу - Волосу в багатьох давньоруських містах прямо суперечить даній теорії.

Більша частина вітчизняних дослідників вважає Велеса загальним для всіх східних слов'ян богом торгівлі. Так, на думку Кузьміна О.Г. у договорах київських князів з візантійцями Велес був пов'язаний з купецькою частиною давньоруського посольства, Перун із дружиною [337, с. 9]. Тієї ж версії дотримувався в свій час й Анічков Е.В., який стверджував, що Велес був богом всієї Русі, у першу чергу Русі торговельної » [152, с. 61].

Аналіз писемних, археологічних джерел і даних етнографії свідчить про те, що Велес у свідомості наших предків був не тільки заступником худоби, але й божеством достатку, загробного світу й суддею душ померлих.

В IX - X ст. Велес мав свої стаціонарні храми, які утримували в належному стані спеціальні жерці. Один з них, на думку сучасних дослідників перебував у Києві на Подолі (у торговельній частині міста) [180, с. 125], [179, с. 318-320]. Язичницький храм Велеса-Волоса знаходився й у Новгороді на вулиці Волоській [51, с. 37].

Імовірно, храми Велеса перебували й в інших давньослов'янських містах, у яких згодом були поставлені храми святого Власія, який замінив у свідомості наших предків Велеса. Подібні храми існували в Ростові, Великому Устюзі, Пскові [75, стб. 38]. У Володимирі на Клязьмі був відомий приміський Миколо - Волоський монастир, побудований за переказами на місці капища Волоса [285, с. 68]. За переказами капища Велеса знаходилася також в Полоцьку у озера Волове, у селі Чортове в десяти верстах від Ростова, у Ярославлі, недалеко від Володимира біля міста де зараз перебуває Миколо - Волоський монастир [272, с. 325].

Крім язичницьких храмів Велеса, які знаходилися у великих містах, досліджені й невеликі периферійні святилища, розташовані на всій східнослов'янській території. Вони становили собою невеликі круглі площадки, оточені ровами, на яких горіли вогні, у центрі площадок стояли ідоли. Як правило, ці святилища розташовувалися далеко від житлових будівель, часто на ізольованих височинах [522, с. 161], [460, с. 161].

У кривичів і новгородських славен подібні язичницькі храми зустрічаються на островах серед боліт, сучасні дослідники називають їх

болотними городищами. У плані вони мали округлу форму й оточувалися ровом або невисоким валом. У центрі площадок ставилися дерев'яні або кам'яні ідоли. Голови ідолів увінчані капелюхами, об'ємно виділені обличчя й на них ніс і підборіддя. Очі висічені у вигляді округлих ямок або вузьких щілин, рот у вигляді горизонтальної риси [484, с. 177].

З огляду на той факт, що більшість цих храмів були досліджені археологами саме в тих областях, де була зафіксована велика кількість топонімів похідних від імені Велеса-Волоса, поблизу великих міст із храмами цього божества можна припустити, що й ці святилища були присвячені Велесові.

Остеологічний матеріал даних східнослов'янських святилищ свідчить про те, що Велесу приносили в жертву тварин, найчастіше домашніх (переважно велика рогата худоба), хоча в рідких випадках фіксуються й останки людей. Це добре погодиться зі «Сказанням про побудову града Ярославля», відповідно до якого в якомсь селищі «Ведмежий кут» ідолові Велеса приносили наступні жертви - «Тако когда прииде первый спут скотия на пажити, волхов закла ему тельца и телицу, в обычное же время, от своих и диких зверей жертвенное сожига, а в неких больных — и от человек [95, с. 7].

Терміни, похідні від імені бога «Велеса - Волоса» фіксуються дослідниками на всій східнослов'янській території. Найбільша концентрація таких назв відзначена на околицях Вітебська. Так, уздовж узбережжя Західної Двіни, досить часто зустрічаються назви поховальних насипів - «волотовка». На березі озера Лосвидо існує село Волотовка. У низов'ях ріки Лутеськи відзначена назва хутора Волотово й назва дороги - «Волотова рень». На ріці Березі існує пристань називана Волотова. У цілому ж, термін «волотовка» і топоніми похідні від нього, зустрічаються неодноразово в Полоцьком Подвинні, у деяких районах Смоленської області, у Новгородській землі [490, с. 69-70].

Відома місцевість «Волосово» у Новгороді, Ярославлі, Тверській області, селище Волосово в Псковській області, сіло Велесово у Володимирській області, у Вінницькому районі існує до нашого часу місцевість Волосів яр [157, с. 338-339], [553, с. 343].

Можливо, що культ бога Велеса був відомий і в південних слов'ян. Так, у Боснії існує гора Велес, відоме селище Велес в Македонії [157, с. 338-339], [278, с. 150].

Знаходить підтвердження й гіпотеза про зв'язок Велеса з торгівлею. Святилища Велеса часто розташовувалося поблизу торговельних площ. Наприклад, у Києві ідол Велеса перебував на Подолі коло торговельних пристаней Почайни [216, с. 231], [581, с. 1143].

Є підстави припускати, що після прийняття християнства, ідола Велеса випровадили з Києва з такою же пошаною, як і ідола Перуна. В «Звичайному житті князя Володимира» є згадка про знищення статуї Велеса, якої немає в «Повісті времених літ» - «...а Волоса идола, его ж

именоваху скотья бога, велев в Почайну реку вьврещити [216, с. 231]. Ті ж дані знаходимо й в «Повісті про хрещення Володимира» [581, с. 1143].

Основною функцією Велеса (Волоса), як свідчать джерела, було заступництво худоби. Саме в такій якості згадується це божество у «Повісті временних літ» під 907 і 971 р. [59, с.25,52], а також в «Слові якогось Христолюбця» за списком Троїце-Сергієвої Лаври [152, с.377]. Це дозволяє зробити припущення, що Велес був пов'язаний з культом рослин (головним джерелом їжі для худоби) і, отже, нижчим підземним світом, де «жили» померлі пращури. Деякі дослідники пов'язують Велеса із сонцем [228, с. 321]. Веселовський О.М. припустив зв'язок Велеса з світом мертвих, проаналізувавши цілий ряд східнослов'янських і чеських писемних джерел [195, с. 296-297].

На користь гіпотези про зв'язок «скотьего бога» з культом рослин і «антисвітом» свідчить і звичай, що існував у Костромській губернії Росії ще в ХІХ ст. - залишати восени сніп незжатоного хліба «Волосу на борідку» [424, с. 14].

У якостях бога підземного світу виступає Велес і в договорах Х ст. київських князів-язичників з Візантією. Ім'я даного бога в «Повісті временних літ» згадується, наприклад, під 971 р. при описі мирної угоди київського князя Святослава із представниками Візантійської імперії. Русичі призивали у свідки своїх язичницьких богів Велеса й Перуна й обіцяли не ламати своїх клятв. Інакше їм призначено було загинути на війні: «оружьємь своим исечени будемь» [59, с.52].

Цікаво, що під 945 р., при складанні договору князя Ігоря з візантійцями, Велес не згадується, але в цьому фрагменті «Повести временних літ» подається повний текст клятви. На відміну від попередніх договорів, русичі погоджувалися у випадку порушення з їх боку домовленості не тільки загинути від своєї зброї, але ще й будуть рабами «у сии веки и будущи» [74, стб. 52].

Якщо припустити, що при складанні обох договорів літописець згадує ту саму язичницьку клятву й під 971 р., вона подається лише в скороченому виді, то розкривається інша іпостась Велеса як володаря «нижчого світу мертвих» і судді загробного світу. Від нього, як свідчать давньорусько-візантійські угоди, залежить смерть і життя людини, а також її соціальний статус в «світі мертвих».

У якості якоїсь міфологічної істоти, пов'язаної з потойбічним світом представляють Велеса чеські письмові джерела ХV-ХVІ ст. Так, наприклад, у чеській повісті ХV ст. «Тkadlecек» Велес це нечистий дух, мрець – «ку jest crt, aneb ku veles, aneb ku zmerk te nrot c mne zbudil?» (Який чорт і який велес або змії тебе проти мене настроїв?) [403, с.114]. Показовим також виглядає старочеський вираз «do velesu za моїм», що означає буквально – «у потойбічний світ» [402, с.114].

Великий інтерес у руслі теми, що цікавить нас, представляють назви насипів, поховань раннього середньовіччя, - «волотовки» (від ім'я бога

Велеса). Так називаються, зокрема, деякі східнослов'янські язичницькі кургани, розташовані протягом Західної Двіни [490, с.69-70]. Можливо, що це пов'язане з головними функціями язичницького Волоса-Велеса як хазяїна «нижчого підземного світу». Термін «волотовки» можна пояснити як «територія - майно Волоса».

На користь гіпотези про зв'язок Велеса-Волоса з культом мертвих і «антисвітом» свідчать також деякі діалектні терміни й індоєвропейські паралелі. Слід зазначити, наприклад, наявність в ім'ї бога кореня «vel», що виступає в західнослов'янських і балтійських мовах як основа термінів, пов'язаних з потойбічним світом. У литовській мові термін «veles» означає «душі померлих», «vels» - «смерть», чеське слово «veles» значить «чорт», «злий дух» [553, с.285-288], [547, с.57].

У близьких до східних слов'ян древніх литовців існував язичницький бог Виелоу, пов'язаний з культом худоби й потойбічним світом. У день святкового ритуалу, присвяченого цьому богові, різали свиню й запрошували Виелоу з небіжчиками взяти участь у бенкеті [202, с.83-84]. Деякі фінські племена ще в XVIII ст. провесною ушановували Велса - місцевого бога небіжчиків. У цей день палили лазню й ставили на столах їжу, після чого вночі лазня відчинялася через деякий час, Велса й мерців виганяли знадвору хазяї, які тримали в руці віник і кухоль вина [411, с.18-22]. Після прийняття християнства Велес став сприйматися як «лютий звір», «біс»; звідси костромське «елс» - «лісовик», «біс», «нечистий дух» [531, с.227].

Можливо, що Велес був у наших предків одним з уособлень померлих предків - берегинь і саме жерці Велеса як бога загробного світу й судді померлих були головними розпорядниками під час поховань небіжчиків. Все це добре узгоджується з індоєвропейським уявленням про загробний світ як гігантське пасовище, на якому божество - суддя пасе свою безлику череду. Так, в апокрифічному творі болгарського походження «Бесіда трьох святителів» мають місце такі рядки: «Место нарицається рай, а ограды - райские места, а овцы - верные люди» [3, с. 65].

Подібно до інших східнослов'янських божеств, Велес був генетично пов'язаний з культом померлих предків – берегинь. Не випадково, у «Слові о полку Ігоровім» один з русичів віщий Боян названий «Велесовим онуком»- «Бояне, Велесовь внуче!» [113, с.3].

Таким чином, в другій половині першого тис. н.е. у східних слов'ян з'явилися уявлення про сакральний світ, куди потрапляють душі померлих людей після смерті й поховання. Зміна уявлень про загробне існування людини істотно відбилася на поховальній обрядовості.

Богом загробного світу, суддею померлих і уособленням багатства, торгівлі й достатку в наших предків став Велес. Культ Велеса був генетично пов'язаний з уявленнями про предків - берегинь і культурами деяких тотемних тварин - ведмедів, змій і т.д.

У цілому ж, в другій половині першого тис. одночасно із трансформацією суспільно-економічних відносин відбулася еволюція у світогляді. Кордони видимого світу для наших предків у цей період істотно розширилися. У зв'язку із цим змінилися уявлення й про колишніх родових берегинь. Вони у свідомості наших предків отримали антропоморфні риси й стали сприйматися вже як божества - заступники племен і племінних союзів.

Особливе місце серед східнослов'янських народних божеств зайняв Род - Сварог, який у свідомості наших предків персоніфікував всі рівні тодішнього світогляду наших предків і вважався Першобогом і батьком всіх богів і людей. У якості «нащадків» Рода - Сварога стали сприйматися інші божества - уособлення природних стихій - Дажьбог, Сварожич і т.д.

У зазначену добу знайшли антропоморфні риси й жіночі духи - заступники колишніх родів. Вони перетворились на богинь - рожаниць, які персоніфікували різні покоління жінок усередині східнослов'янських громад. Старша рожаниця - Баба стала у свідомості наших предків уособленням жінок похилого віку, богинею родючості й покровителькою дітей. Вона також уважалася уособленням померлих предків - берегинь.

Середня рожаниця - Лада була в наших предків давньослов'янською богинею шлюбу, сімейних відносин і втіленням життєвої сили. Вона персоніфікувала жінок середнього віку.

Великим авторитетом у наших предків користувалася й молодша рожаниця - богиня Діва, що символізувала юних дівчат, які ще не вступили у шлюб. Вона вважалася уособленням весни, юності й дівочих ініціацій. Всім трьом богиням - рожаницям були присвячені спеціальні священні місця (гори, гаї, берега рік) і язичницькі святилища. У святилищах Лади й Диви перебували незаймані жриці. У деяких громадах жриці Диви мали значну адміністративну владу.

Приблизно в цей же період у наших предків з'явилися божества - уособлення певних пір року - Коляда, Яріло, Купало, Морена генетично пов'язані з культом сонця, та небіжчиків – упирів й берегинь. Від цих божеств, на думку наших предків, залежав урожай і добробут людей протягом року. Божества - уособлення пір року також символізували у свідомості східних слов'ян певні етапи в житті людини.

Трансформація суспільно-економічних відносин привела до істотної зміни старих родових уявлень про структуру світобудови й загробне існування людини після смерті. Зокрема, ускладнилися уявлення про сакральний світ, де мешкають боги, духи та небіжчики. Сакральний світ в уяві східних слов'ян тепер одночасно знаходився на небі та під землею, далеко від світу живих людей

Богом загробного світу в східних слов'ян дохристиянської доби став Велес - уособлення нижнього, підземного світу, загробний суддя. Від нього, нібито залежав статок людей і існування після смерті.

3.2 Служителі язичницького культу в системі світоглядних уявлень східних слов'ян дохристиянської доби

Існування у древніх слов'ян вже в середині I тис. н.е., як загальної, строго регламентованої обрядовості поховання, що збереглася у своїх загальних рисах до кінця X ст., так і своєрідної устояної храмової архітектури й атрибутики, жодним чином не могло існувати без професійних служителів культу - спеціальних жерців - носіїв язичницьких звичаїв і обрядів.

Справді, важко собі уявити, щоб володар роду або племені - старійшина особисто тримав у належному порядку язичницькі святилища й священні гаї, здійснював контроль за дотриманням всіх язичницьких ритуалів, складав спеціальні календарі й метеорологічні прогнози, лікував свою паству й при цьому ще й залишався фактичним правителем роду або племені. Швидше за все, у цей період часу, уже існувала елітна суспільна група професійних жерців - носіїв духовних традицій, підлеглих родової знаті - племінним і родовим старійшинам.

Про те, що в другій половині першого тис. н.е. в наших предків уже були професійні жерці, свідчать і знайдені в древніх культурних прошарках Ладogi, Любші, Нових Дубровників і деяких інших давніх східнослов'янських поселень спеціальних жертвних ножів з волотоподібною кінцівкою [389, с. 148-152]. Подібні археологічні пам'ятки знаходять і при розкопках слов'янських городищ на території Польщі [484, с.195].

Про існування у східних слов'ян наприкінці IX - початку X ст. професійних служителів язичницького культу повідомляють і східні автори. Згідно з даними джерелами східнослов'янське жрецтво, що утворилося, було надзвичайно впливовим. Служителі східнослов'янського язичницького культу, за свідченням східних авторів, в ієрархічній системі знаходилися навіть вище князів. Так, Ібн Даста повідомляє про східнослов'янських жерців наступне: «Є в них (русів - Авт.) знахарі, з яких інші керують царями начебто вони їх начальники. Трапляється, що вони наказують принести жертву творцеві їхньому тим, чим вони побажають: жінками, чоловіками, конями. І якщо знахарі наказують, то не виконати їхнього наказу ніяк не можна» [408, с. 398.]

Дані Ібн-Дасті підтверджує невідомий середньоазіатський автор IX ст.: - «Велику владу в них (русів - Авт.) мали волхви, які користувалися правом ритуального вбивства чоловіків і жінок» [469, с. 29].

У вітчизняній історіографії існують дві протилежні точки зору щодо існування й значимості давньослов'янського язичницького жрецтва в дохристиянський період. Відповідно до першої точки зору, яка домінувала в дореволюційний період, у східних слов'ян взагалі не було служителів культу, або їх роль була незначною. Цієї думки, зокрема дотримувалися

Костомаров М.І. і Грушевський М.С., які вважали, що всі жрецькі функції у східних слов'ян виконували князі й бояри або просто голови родин [330, с. 328]. На думку Нідерле Л. на Русі існувало коло богів, але без касти жерців, без великих культових центрів [402, с. 281].

З різкою критикою цієї точки зору виступив польський археолог Ловмянський Г. На його думку, у східних слов'ян на етапі державності, сформувався ієрархічно організований соціальний прошарок язичницьких жерців, який керує релігійним життям всіх східнослов'янських племен [617, s.159].

Ловайський Д.І. визнавав існування в східних слов'ян дохристиянської епохи жрецького стану, але вважав, що воно не досягло ієрархічного устрою й не мало ніякого впливу на суспільні справи [183, с. 78].

Значні успіхи вітчизняної археологічної науки, зокрема відкриття східнослов'янських городищ-святилищ багато в чому змінили точку зору дослідників післяреволюційної епохи. Так, згідно з думкою Рибаківа Б.О., у наших предків існував досить могутній клас жерців - волхвів, що мав складну структуру ієрархію й статут, керував релігійними обрядами, зберігав давню міфологію й розробляв аграрно-заклинальну символіку [471, с. 5].

Схожу думку до цього висловлював Нікольський М.М. Він вважав, що східнослов'янські язичницькі жерці грали значну роль в житті східних слов'ян майже до кін. ХІІІ ст. [405, с. 29].

З думкою Рибаківа Б.О. та Нікольського М.М. згодні більшість сучасних дослідників. На думку Рички В.М. й Моці О.П. в Київській Русі дохристиянського періоду роль язичницьких жерців була досить значною. Вони на думку даних дослідників на етапі становлення державності вже були структуровані в ієрархічно організований соціальний шар і одержували підтримку від земних владик [399, с.29]. Цю точку зору цілком розділяють Рапов О.М. та Тимошук Б.О. [452, с. 270], [526, с. 120].

Письмові джерела, що характеризують як язичницький, так і ранньохристиянський період у житті східнослов'янського суспільства свідчать про існування у наших предків досить впливової соціальної групи, пов'язаної з язичницьким культом.

В цілому, всіх представників язичницького культу, які грали певну роль у релігійному житті східних слов'ян раннього середньовіччя, можна умовно поділити на декілька груп. Першу групу склали східнослов'янські професійні служителі культу - жерці, що виступають у літописах під назвою волхвів, хмарогонів, чародіїв. До другої групи можливо віднести кудесників - жерців й шаманів неслов'янських - фінно-угорських і балтійських племен. І, нарешті, третю групу склали скоморохи - професійні музиканти, актори, біснуваті, поводирі ведмедів, які також відігравали певну роль у язичницькому культі. Вони, вочевидь, були обов'язковими учасниками всіх язичницьких свят, ігрищ і т.д.

Східнослов'янські історики традиційно не ділять служителів язичницького культу на окремі підрупи. Татішев В. наприклад, вважав, що волхви, скоморохи й кудесники це одне й те саме [516, с. 58-59]. Тієї ж точки зору дотримувався й Карамзін М.М. [295, с. 58-59].

Грушевський М.С., проаналізувавши епізод із пророкуванням смерті князю Олегу, дійшов висновку, що в язичницьку добу терміни «волхв» і «чародій» були синонімами [227, с. 65]. У радянський час цю гіпотезу відстоював Попов М.Д [434, с. 91].

Сахаров І.П. розподіляв всіх причетних до східнослов'янської язичницької традиції на «чародіїв» - тобто тих, хто накладав чари, «знахарів», тобто, тих, хто лікував людей і «ворожіїв» - тих, чиєю спеціальністю було гадання [477, с. 47-138]. На думку Забіліна М. «жерці» були у наших предків посередниками між людьми й богами в дохристиянський період, «чаклуни» - після прийняття християнства [260, с. 198].

Жерці в давньоруській мові були загальною назвою всіх професійних служителів культу. Вони вважалися у наших предків головними посередниками між людьми й страшним світом богів, толмачами різноманітних знамень природи, глашатаями волі надприродних сил і передвісниками. Жерці не лише стежили за храмами, що перебувають у їхньому керуванні, і священними рощами, але поволі впливали на всі сторони існування тодішнього східнослов'янського суспільства.

У важливих випадках життя, коли народ, або окремі особи, мали потребу у вказівках богів, жерці приступали до релігійних обрядів: запалювали вогнище, творили молитви, приносили жертви й по її нутрошах, по виду й голосу жертвовної тварини, по полум'ї вогню й по напрямку диму пророкували майбутнє; або виводили присвячених богам тварин і робили висновки по їхній ході, іржанню; їхня поведінка, прийняття або неприйняття корму служили передвістями успіху або невдачі, щастя або лиха.

Відбувалася й безліч інших обрядів, з метою викликати таємничі знамення потойбічних сил. Імовірно, наші предки вірили в те, що істоти вищого порядку - божества іноді вселялися в жерців на більш-менш тривалий строк і виявляли свою надприродну мудрість шляхом здійснення чудес і виречень пророцтв.

У давньослов'янських джерелах слово «жрець» уживається вкрай рідко. Виключення становить лише «Слово якогось Христолюбца», у якому повідомляється про знищення «жерця ідолського числом 300» [109, с. 24].

В інших ранньохристиянських джерелах існування язичницьких жерців старанно приховувалося. Літописці уникали цього терміну у літописах та інших писемних джерелах, мабуть бажаючи створити

враження, що таких взагалі не існувало. Слово «жрець» (жриця) часто свідомо заміняли на слова - «волхв», «чаклун», «ворожей», «чарівник».

Сам термін «жрець» («жриця») має слов'янське походження й походить від слова «жърать», «жерети», тобто приносити жертву божеству. Близькі по звучанню слова означають - «хвалити», «гарний», «істи», «пиячити» і «пити» [554, с. 63].

Етимологічний аналіз свідчить про головні функції жерців - вихваляння богів, регламентація язичницьких свят і торжеств, які супроводжувалися в наших предків хмільними бенкетами, приношення жертв, додержання у порядку язичницьких храмів, священних гаїв і т.п.

Відповідно до повідомлень Ібн-Фадлана, що описав похорони знатного руса, жерцями могли бути не лише чоловіки, а й жінки [28, с. 97]. Дані Ібн-Фадлана підтверджується даними етимології. У давньоруській мові слово «жриця» вживалося у тому ж значенні, що й жрець [554, с. 63].

В одному з повчань Серапіона Володимирського проти язичництва поряд з «чаклунами» і «волхвами» згадуються й «чарівниці», які за допомогою бісів впливають на рід людський [119, с. 452].

У Данії (околицях міцності Фюркат) було знайдено поховання жінки - слов'янки, яка при житті виконувала жрецькі функції. Покійна була покладена в кузов від візка. Вона лежала витягнута на спині в оточенні предметів особистого користування - рожена, чаші, кубка, рога для питва, підвісок східнослов'янського типу. Крім того, у могилі була виявлена скринька зі знаряддями праці, залишки свинячої щелепи, жрецький ніж, грудка совиного калу й купка насіння білени (ці насіння використовувалися для паління і були відомі як складова частина ведовських мазей) [595, с. 137].

Одною з функцій язичницьких жерців у наших предків було складання спеціальних календарів, в яких вказувався час посадки й жнив ярових хлібів і інших культур, оптимальні строки дощів, для виклику яких передбачалися спеціальні «моління», розпорядок найважливіших річних свят і т.д.

Складання аграрного язичницького календаря було, безсумнівно, справою спеціальної групи служителів язичницького культу, виділеної із селянських громад, які не приймали участь у громадських роботах, та мали можливість спостерігати за природою, акумулювали свої вікові спостереження й співвідносили їх із урожайністю ланів. У свідомості наших предків існувала віра в можливість цих людей викликати дощі або навпаки, припиняти їх за допомогою спеціальних обрядів. Не випадково східнослов'янських жерців наші предки називали «хмарогонами».

Ритуальні предмети із зображенням давньослов'янських язичницьких календарів, складених спеціальними жерцями були зафіксовані археологами в різних областях слов'янського світу. Зокрема, в 1967 р. Бодянським О.В. була знайдена судина із двома рядами символічних знаків [174, с. 172-174]. На думку сучасних дослідників ці

зображення становили собою стародавній язичницький календар [471, с. 225].

Забезпечення належних погодних умов і, отже, гарного врожаю, скоріше за все було однією з головних обов'язків східнослов'янських язичницьких служителів культу. В «Уставі князя Володимира», «Уставі князя Ярослав» і наступних зводах законів XI-XII ст. століть категорично забороняється звертатися до волхвів у випадку посухи або повинні [35, с. 381-383].

Разом з тим практика звертання до язичницьких служителів культу, вочевидь, продовжилася й у більш пізній період. Наприклад, вже в XIII ст. єпископ Серапіон у своєму «Слові про маловір'я» докоряв свою паству в тім, що «...волхвам веру имеют,... где се есть в Писании, еже человек владеет обильем или скудостью? Вызывает дождь или теплоту» [118, с. 452-453].

В іншому повчанні Серапіона знаходимо наступне – «Молитесь вы колдунам и чтите их и жертвы приносите им – пусть правят общиной, ниспущат дожди, тепло принесут, земле плодить повлияют» [119, с. 450].

Після прийняття християнства наші предки вимагали забезпечення належних природних умов і від християнського духівництва. Наприклад, коли в 1230 році в Новгородській землі вибухнув голод, то почалося ремство на вище духівництво, а архієпископа Арсенія вигнали з міста за те, що «було тепло довго» [51, стб. 67-71].

Ченці Києво-Печерського монастиря пишалися тим, що один з них - Кукша в землях вятичей зміг «дождь съ небес съведе, и озеро исъсуши, и многа чюдоса сотворив» [38, с. 110].

Жерці, вочевидь, були обов'язковими розпорядниками поховальних і поминальних обрядів. Так, у давньослов'янській Кормчий книзі XII ст., наприклад, категорично забороняється бути присутнім «кудесникам» і «волхвам» на похованнях і поминках, створювати «крики» і «плачі» [98, с. 1104]. У грамоті новгородського князя Всеволода новгородському владіці або Софійському собору згадуються «чаклування у сватовстві» [11, с. 382].

Вочевидь, протягом декількох століть після прийняття християнства присутність на простонародних весіллях було привілеєм не християнських священнослужителів, а язичницьких жерців. Не випадково в XII в. митрополит Іоанн скаржився Якову Чорноризцю - «По боярах токмо й князем венчание, а простые люди поимают с плясанием, гудением и плесканием» [372, с. 382].

Язичницькі жерці вважалися гарними лікарями. Вони добре знали властивості багатьох трав і мінералів, акумулюючи свої знання протягом століть. Не випадково арабські автори IX-X ст. називають їх волхвами-лікарями. Деякі рядки вітчизняних літописів і повідомлення закордонних авторів дозволяють дійти висновку, що східнослов'янські жерці знали й використовували у своїх цілях наркотичні речовини. Так, Ібн-Фадлан у своїх «Записках мандрівника» повідомляє про те, що дівчина, призначена в

жертву померлому «знатному русу», під час похорону «сміялася й співала» [28, с. 97].

Під час поминальних обрядів на честь загиблого князя Ігоря в Києві, жертви, яких несли до місця, де їх повинні були поховати живцем, також згідно «Повісті временних літ» «веселилися гордяшесья» [59, с. 29].

У похованні жриці - слов'янки в Данії були виявлені насіння білени, що мають наркотичні властивості [595, с. 137].

Гіпотезу про те, що язичницькі жерці вважалися гарними лікарями, підтверджують багато вітчизняних джерел. У давньослов'янській кормчій книзі кін. XI ст забороняється категорично призивати волхвів, які «у допомогу себе бесов призивають в оуставления страдания й немочи» [98, с. 1106]. Про те, що подібна практика існувала в XI ст. навіть у Києві, свідчить «Житіє Спиридона Проскурника й Олімпія Іконика». Відповідно до даного джерела якийсь київський вельможа (у період правління князя Всеволода Ярославовича) занедужав проказою й неодноразово звертався за медичною допомогою до київських волхвів [38, с. 174].

Відомі випадки, коли в християнську епоху за допомогою до волхвів зверталися й давньоруські князі. Так, відповідно до першого Новгородського літопису, до язичницьких жерців звертався полоцький князь Брячеслав. Його син Всеслав вважався породженням від «чаклування» Крім того, на голові в нього була язва «язвена», що лікували язичницькі жерці - волхви. Зокрема, відомо, що саме волхви одягли на його пов'язку й наказали не знімати до кінця життя [59, с. 151].

Практика запрошення волхвів у випадку хвороби когось зі членів родини збереглася аж до кін. XVII ст. Вже в грамоті Михайла митрополита білгородського й обоянського 1673 року до Никодима архімандрита Курського Знаменського монастиря зазначено: «Многие люди волхвов и чародеев в дом к себе к малым детям и к больным младенцам призывают, а они всякое волхование чинят» [477, с. 28].

Після вигнання більшої частини волхвів, функцію лікарів взяли на себе іноземці й християни - ченці -. Так, в «Житії Агапіта - лікаря» розповідається про якогось ченця Києво-Печерського монастиря на ім'я Агапіт, який з успіхом лікував як ченців свого монастиря, так і хворих, що приходили до святині, - «Бъсть никто от Юрьева пострижеся, именем Агапите, при бляженъм отце нашем Антонии, ...онъ же великий, покрыва своа святость, болныа исцъляше от своая яди: мняся тъм т врачевное зелье подаваа, и тако здрави бываху молитвою его; тако и сии блаженный Агапите... помагаше болным...» Пацієнтом» Агапіта згідно з «Житієм» став і князь Володимир Всеволодович Мономах [38, с. 128-130].

У данному джерелі згадується і якийсь лікар-вірмен, що також лікував людей, які жили у Києві та його околі. В «Житії святого Миколи - князя Чернігівського» згадується лікар -«сірієць», що стежив за здоров'ям князя-ченця [38, с. 113-119].

Важливою функцією слов'янських жерців було гадання. Наші предки ставилися до нього дуже серйозно. Без нього вочевидь не обходилася жодна важлива справа.

Першу згадку гадань у давніх слов'ян-язичників, датовану IX ст. знаходимо у творі болгарського просвітителя Чорноризця Храбра - «Сказание о письменах». Зокрема в даному джерелі знаходимо наступне - «...слов'яни, коли були язичниками, не мали письмен, але читали й ворожили за допомогою черт та різів» [94, с. 102].

Які черти й ризи мав через болгарський просвітитель не зрозуміло.

Можливо, що мова йшла про спеціальні жереби, які наші предки використовували для вибору жертви при жертвоприносах. Несні зображення деяких предметів, які тримають у руках жерці, що обирають собі людську жертву після вдалого походу руської дружини на ятвягів в 983 році зображуються на аркуші 47 Радзівіловського літопису [129, л. 47].

Сам термін «жрець» близький до терміна «жереб» у змісті « подальше життя, доля». Словосполучення «мій жереб» мало означати «моя доля» [507, с. 163].

Воля жерців, які вважалися посередниками між людьми й богами, вважалася священною. Принаймні, літописець, що описував пророкування волхвами й кудесниками князеві Олегу смерть від свого коня, не бачить нічого незвичайного в наступному виконанні пророцтва. В оповіданні немає а ні тіні співчуття до князя а ні недовіри до пророкування жерців. Все пересказане їм описується як щось, що саме собою зрозуміле. Якщо християнські літописці з побоюванням ставилися до пророкувань жерців, то що ж говорити про простих людей.

Навіть у XI ст. автор давньослов'янського глоса до «Слова Григорія Богослова про ідолів» обвинувачує своїх співвітчизників, у тому, що вони «чтят яко бога волхование» [152, с. 384].

Кирило II, також в одному зі своїх повчань обвинувачує своїх сучасників у тім, що яка справа б вони не задумали завжди слухають птахів або «течуть до волхвів» [506, с. 242-243].

Таким чином, давньослов'янські жерці мали колосальний вплив на свідомість наших предків дохристиянської епохи. Вони тримали в порядку священні гаї і язичницькі храми, вихваляли богів і померлих предків. Східні слов'яни бачили в язичницьких жерцях посередників між світом людей і світом богів і приписували професійним служителям язичницького культу надприродні можливості - можливість впливати на погоду, родючість землі й майбутній врожай. Жерці-віщуни на думку наших предків знали майбутнє й могли пророкувати його своїй пастві.

Давньослов'янські письмові джерела свідчать про те, що у східних слов'ян дохристиянської епохи домінували декілька найбільш впливових груп язичницького жрецтва. Серед них особливо виділяються - волхви й чарівники.

На думку Рибаківа Б.О. волхвами наші предки називали жерців Велеса («волхв» від «волохатий», «волосатий», тобто одягнений у ведмежу шкіру). Ведмежий культ в наших предків на думку Рибаківа Б.О. був тісно пов'язаний з культом Велеса-Волоса [472, с.407]. У давньоруській мові «волхв»-«волохатий», «кошлатий», «волоха» - «шкіра», «волух» - «коров'ячий пастух» Волхвування було пов'язано зі «чаклуванням», тобто звертанням до води (волозі, «вологе»), яким займалися волхви - жерці - «облакогонителі», що нібито мали змогу впливати на дощові хмари за допомогою чарівництва - «священної чари» [553, с.345].

Не випадково, термін «волхв» близький до давньоруських слів «віщун», «віщій». Відповідно до думки вітчизняних філологів слова «віщати» і «відати» одного походження, вони мають тотожне значення з європейськими термінами німецьким «vettar» готтським «vitan», англосаксонським «witan» скандинавським «vita», які означають «мудрець, розумна людина». У слов'янських мовах слова, що утворилися від кореня «вед», означають поняття передбачення, прорікань, надприродного знання, чарівництва, лікування. Віче (вечать замість віщати) - народні збори, суд; вещь вживалося не тільки в змісті чаклувань і поезії, але мало ще юридичний зміст [157, с.256-257].

Етимологічну близькість термінів, «волоха» (у змісті «воляча шкіра»), «волос» (волосатий, волохатий) до слів «волхв», «волхва» відзначають і Іванов В.В. і Топоров В.Н. [282, с.53-54].

Забилін М. дотримувався точки зору, відповідно до якої термін «волхв» походить від ім'я давньослов'янського язичницького бога Волхова, якому в стародавні часи поклонялися давні слов'яни [260, с.200].

Трохи іншої точки зору дотримується Брайчевський М.Ю., який вважав, що термінами «вълхвъ», «вълхвы» наші предки йменували всіх язичницьких жерців, протиставляючи їх християнському духівництву [182, с.258]. Схожої думки дотримувався й Грушевський М.С. На його думку термін «волхв» походить від слів «віщій», «відаючий» і означає всіх служителів давньоруського язичницького культу [227, с.328].

На думку Соловйова С.М. спочатку волхвами називали фінських жерців і сам інститут волхвів був перейнятий від фінських племен, оскільки волхви з'являються лише на фінській півночі [501, с.108].

Найбільше підтвердженнь знаходить гіпотеза Рибаківа Б.О. У цілому ряді писемних джерел жерці Велеса названі волхвами. Так, наприклад, в «Житті Авраамія Ростовського» розповідається про існування в Ростові кін. X ст. кам'яного ідола бога Велеса, до якого були приставлені волхви [22, с. 224].

Схожі дані знаходимо в порівняно пізньому, але дуже важливому джерелі «Сказании про построение града Ярославля». Відповідно до даного джерела, недалеко від Ростова, на берегах Волги в кін. X ст. перебувало поселення «Ведмежий кут», мешканці якого вшановували бога

Велеса. Цьому богові згідно «Сказанню», був присвячений ідол і «волхв приставлений». У цьому ж джерелі знаходимо наступне - «Приде волхв-жрець идола Волос в селище Медвежий угол» [95, с. 7-8].

В жодному з давньоруських писемних джерел волхвами не названі жерці інших східнослов'янських язичницьких богів. Наприклад, Густинський літопис, що повідомляє деякі деталі функціонування язичницьких храмів Перуна, називає місцевих жерців «служачими иериями» не вживаючи терміна «волхв» [74, стб. 257]. Унікає подібного терміна й Дмитро Ростовський у своєму «Літописі», називаючи адептів Перуна жерцями [121, с.28].

Разом з тим, у деяких давньоруських текстах словами «волхв», «волхви» називаються іноземні язичницькі жерці. Наприклад, «лютим волхвом» названий іноземний «чарівник» Аполонитяник, що нібито творить чудеса у Візантії» [73, стб. 40]. Імовірно, давньоруські автори називали іноземних жерців волхвами, бо бачили в них аналог вітчизняних служителів Велеса, що вважалися у східних слов'ян також чарівниками й провісниками. Не випадково до цього літописець повідомляв про прокування волхвами загибелі князеві Олегу.

Нажаль, більшість писемних джерел нічого не повідомляють а ні про ієрархію волхвів - жерців бога Велеса, а ні про їхній устав, а ні про джерела фінансування східнослов'янських храмів Велеса і їхніх служителів. Лише в Іоакимовському літописі має місце неясний натяк на те, що й у жерців Велеса була певна ієрархія. У даному джерелі згадується якийсь Богоміл Соловей - голова всіх язичницьких слов'янських жерців, що очолив опір проти введення християнства в Новгороді. Богоміл Соловей не міг бути главою жерців Перуна, так, як цей культ очолював сам Володимир. До того ж, відповідно до літопису, новгородці під керівництвом цього жерця захищали язичницькі храми в самому місті (храм Перуна перебував за містом, біля сучасного поселення Підьба в урочище Перинь і літопис нічого не повідомляє про опір новгородців у цьому районі).

Побічним доказом великого впливу культу Велеса в Новгороді є те, що після введення християнства й побудови на цьому місці християнського храму святого Власія в цій церкві служив піп Ілля, що став першим архієпископом Новгорода [51, стб.37].

Найімовірніше саме капища Велеса захищали новгородці в першу чергу. Таким чином, і Богоміл Соловей представляв давньоруських волхвів-адептів Велеса. Подальша доля голови культу Велеса невідома. В жодному з писемних джерел він більше не згадується. Можливо, що після розгрому язичницьких храмів і вигнання жерців Соловей пішов зі своїми прихильниками з Новгорода в лісову глухомань. У давньоруському фольклорі збереглося неясне згадування боротьби одного із дружинників Володимира Іллі Муромця з якимось Солов'єм - розбійником і його синами [5, с.114, 121].

В писемних джерелах немає ніяких даних про процедуру посвячення в жерці у давніх слов'ян. Храми західних слов'ян згідно з даними західних місіонерів тримали в порядку спеціальні жерці, обрані із числа мешканців за допомогою жереба [138, s.136].

Нажаль, вітчизняні письмові джерела ніякої інформації щодо даної проблеми не подають. Виключення становить лише «Сказання про будівлю града Ярославля», у якому мають місце дані про те, що жерця Велеса громада вибирала зі свого середовища за допомогою жереба у випадку порушення попереднім волхвом жрецького уставу. -«И вельми почтен бысть сей волхв у языцев. Но люто и истязуем бываше, егда огонь у Волоса преста: волхва по тем же дне и часе реши кермети, и по жребию избра иного, а сей закла волхва и, ражже огонь, сожига в сем труп его, яко жертву точию дьяволу возвеселити сего грозна бога» [95, с.7-8].

Дане джерело трохи проливає світло на інший дуже важливий аспект існування служителів язичницького культу - існування спеціального жрецького уставу. На жаль, до нашого часу не дійшов текст уставу східнослов'янських волхвів. У ряді писемних джерел мають місце у неясні натяки на суворі покарання представників східнослов'янського жрецтва у випадку їхньої недбайливості. Самим раннім згадуванням якихось покарань недбайливим жерцям є повідомлення арабського мандрівника Ібн-Фадлана. Відповідно до цього джерела, що розповідає про похорони знатного руса в Булгарі наприкінці X ст., двох молодших жриць - «доньок» верховної жриці - ангела смерті чекала жорстока страта у випадку, якщо вони допустять втечу дівчини, призначеної в жертву померлому князеві [28, с.97].

Всі ці дані добре погоджуються з відомостями німецьких хроністів про жерців західних слов'ян, які вели відокремлене й цнотливе життя, а за порушення звичаїв їх спалювали [550, с.176].

Таким чином, в східнослов'янських жерців Велеса напередодні прийняття християнства існував дуже жорсткий устав.

Можливо, що жерців «скотьего бога» утримувала громада, що поклонялася даному божеству. Так, згідно даним археології після прийняття християнства й масового сходу язичників на територію нинішньої західної України в даній місцевості з'явилися великі міста - святилища, де знаходилися язичницькі храми й мешкали служителі язичницького культу. В будинках жерців не виявлено було ніяких сільськогосподарських або інших знарядь праці, що може свідчити про те, що жерці виконували лише релігійні функції. До міст - святилищ примикали поселення, населення яких і годувало жерців [526, с.115-116].

З тексту «Сказания про построение града Ярославля» також логічно випливає, що волхв, який обслуговував капище одержував певну частину туш принесених у жертву Велесу. Крім того, жерці в давніх слов'ян були головними розпорядниками народних свят і торжеств, керували поховальними й поминальними обрядами, стежили за погодою, лікували

свою паству, ворожили про майбутнє. За здійснення всіх релігійних функцій вони, імовірно, також одержували певну плату.

Вочевидь, у давніх слов'ян дохристиянського періоду існувала та ж система фінансування рядових служителів культу, що й у представників християнського духівництва вже в християнський період. Так англійський комерсант Джильс Флетчер подає наступні дані щодо існування сільських священиків в XVI ст. - Що стосується до платні, яку одержували священики, то в них немає звичаю давати священику десятину хліба або чогось іншого, але він повинен залежати від ретельності своїх парафіян і збирати, як уміє, на прожиток доходи від молебнів, сповідей, шлюбів, поховань, і так званих молитов за живих і покійних, тому що, крім загальної служби в церквах, кожній приватній особі священик звичайно читає ще особливу молитву по якому б те не було приводу або справі, чи збирається він куди їхати, іти, пливати водою або орати землю - словом, при всякій його справі. Молитви ці не пристосовані до обставин діла, але обираються випадково зі звичайних молитов церковних, однак їх уважають святішими, коли вони вимовляються священиком, ніж коли читаються ким-небудь самим [128, с.114].

Таким чином, служителі Велеса - волхви були одним з самих впливових жрецьких кланів на Русі в раннесередньовічний період. Вони мали свій досить жорсткий й устав і ієрархію. Волхви регламентували похоронні й поминальні обряди, пророкували майбутнє.

Великий інтерес у наш час викликає група служителів язичницького культу, яку наші предки називали чародіями. Етимологія даного терміна вказує на їхній зв'язок з язичеським культом. Так, у давньоруському й деяких західнослов'янських мовах термін «чара» означає - «посуд для ритуальних дій». У давньоіндійській мові «сарас» - казанок для збору пожертвувань. Близький за звучанням грецький термін означає «миска для жертвоних приношень». Похідні від давньоруського слова «чара» терміни: «чародій», «чарівник», «чарувати» у більшості давньослов'янських мов означають «люди, що займаються чаклунством», «чаклувати», наводити порчу», «ворожити» і т.п. [556, с.316]. У давньоруській мові даний термін уживається також у значенні чарівний засіб, ліки, отрута, зле зілля, а в чехів сага, сагса – священна вода [157, с.208].

Таким чином, у свідомості наших предків чарівники були близькі до волхвів. Разом з тим, як свідчить цілий ряд давньоруських джерел для наших предків поняття «чарівник, чарівництво» і «волхв, волхвування», не були синонімами. У багатьох писемних джерелах XI-XVI ст. «чаклування» і «волхвування» перераховувалися як різні злочини проти церкви.

Так, наприклад, в «Слові про ісход душі» митрополита Купріяна при описі злочинів проти церкви - «митарств» ми знаходимо наступне - «а се тринадцатое и четырнадцатое митарства - чародейство и волхование,

потвори й наузы» [511, с.173-174]. Як бачимо, автор даного джерела бачив певну різницю між «чарівництвом» і «волхуванням».

Подібне ми зустрічаємо в «Церковному правилі митрополита Іоанна до Іакова Чорноризця», «Слові про піст», матеріалах Московського Стоглавого собору й багатьох інших джерелах [133, с.228-229], [35, стб. 503-504], [84, с.18].

Цікаво, що Слов'янська «Кормча книга» (за списком 1282 р.) і «Домострой» називають чарівників «облакогонятелями» [35, стб. 381], [16, стб. 24]. А митрополит Данило крім того, радить накласти заборону на «глаголемых облакопрогонников - чародеев» [68, стб. 536-527]. «Хмарогонами наші предки називали тих, хто на їхню думку міг надприродним шляхом регулювати опади й тим самим впливати на врожай і родючість землі. Таким чином, чарівники, швидше за все, спеціалізувалися на забезпеченні належних погодних умов (насамперед, виклику дощу).

На зв'язок чарівників з водою вказує й етимологія даного терміна. Давньослов'янське слово «чара» уживалося також і в значенні слова «вода» [235, с. 705]. У зв'язку з даним фактом, Рибаків Б.О. висловив абсолютно логічне припущення, відповідно до якого чарівники в розумінні наших предків, це жерці, які, ворожили у воді й управляли дощовими хмарами за допомогою чаклунства з водою [471, с. 175].

Дану гіпотезу підтверджує текст давньослов'янської Кормчої книги XII ст. У даному найцікавішому джерелі ми знаходимо досить докладний опис «чародіянъ». Наприклад, у такий спосіб невідомий автор описав процедуру гадань за допомогою води - «чаровници сии суть, иже поют дьявольские псалмы, поведают тайное, когда изольют воск или олово» [98, стб. 1105]. Таким чином, за допомогою фігур, що утворилися на воді після виливання в «священну чашу» воску або олова чарівники проорокували майбутнє.

В одному з «Повчань» Серапіона Владимирського преподобний докоряє своїх співвітчизників у тім, що вони вірять у те, що «ниспосылают дожди, тепло приносят земле плодить помогают чародейки и чародеи с помощью бесов» [119, с. 450]. «Кормча книга XII ст. також загрожує покаранням тим, хто накладає чари у бурю [98, стб. 1103].

У Неревському розкопі древнього Новгороду знайдені дев'ять дерев'яних ковшів - чарів, за допомогою яких, імовірно, місцеві чарівники здійснювали свої обряди. Вони були викладені навколо місця, де вірогідно колись знаходився ідол [468, с. 295].

Діяльність чарівників була, мабуть, тісно пов'язана також з традицією жертвоприносин дітей. В особливих випадках (імовірно, під час стихійних лих, посухи або хвороби високопоставлених співвітчизників) чарівники приносили дітей у жертву й використовували їхню кров для своїх обрядів. У всякому разі, у тім - же джерелі ми

знаходимо наступне - «Аще чаровници с чарованием неким пускают кровь детям и умерщвляют их [98, стб. 1107].

Дані невідомого автора Кормчої книги підтверджує у своєму «Слові про роти й клятви» Мойсей - настоятель Видубицького монастиря - «Приводяще, закальвають сына перед матерью. Слуги ж тоя матери своего брата по святому крещению, пьют кровь заколеного сына материного тоя. Жертву приносят бесам и недуги лечат чарами» [104, с. 409].

У свідомості наших предків чарівники мали таємну владу над почуттями (чарівністю) людей. Не випадково в багатьох писемних джерелах слова «чарівник» або «обаятель» виступають як синоніми. Так, в одному з писемних джерел знаходимо наступне - «Приличные человеки любви ради иногда к чародеям ходят, чародеи же волшебство творяще бесов призывая и чаруют мужа и жену, те же приводят чародеев в дом свой. Чародей же может створити некое деяние на расслабление оудам на прекращение болезни и на продление ее и на чрезмерное возлежание» [98, стб. 1104].

Таким чином, чарівники становили собою групу служителів язичницького культу, пов'язану з якимись впливовими східнослов'янськими язичеськими божествами, культ яких був тісно пов'язаний з водою й родючістю землі. Ці божества повинні були також мати відношення до обрядів ініціацій дітей, особистому життю й здоров'ю людей.

В Київській Русі мешкали не лише східні слов'яни, але інші народи, які мали свою особливу культову систему й своїх служителів культу, що грали значну роль у релігійному, політичному і соціально-економічному житті своїх племен. Є підстави припускати, що – кудесники - жерці й шамани іноземних племен, які жили на території Київської Русі обслуговували інтереси не лише финно-угорських і балтійських мешканців Київської Русі, але й східних слов'ян.

Слово «кудесник» фінського походження - «кудес» - «колдун», «кудеса»-«чаклунство» [554, с. 400]. Даним терміном наші предки називали чаклунів-шаманів («кудесы» - бубни) балтських і финно-угорських народів і зустрічається в джерелах лише у зв'язку з північно-східними країнами Русі: Чудь, Белоозеро, Пермь [510, стб. 1357].

Згідно з даними Нарбута Т. у балтійських племен саме жерці, а не князі мали реальну владу. Князь (Rikgs) займався військовими справами й захистом племені від ворогів. Верховний жрець (Криве) завідував не лише справами богослужбовими, але був верховним суддею й фактично правителем. Жерці балтійських народів мали твердий устав, їх безжалісно вбивали у випадку його порушення або хвороби на тім підставі, що «що слуги литовських богів повинні не стенати, але сміятися, тому що нещастя людське заподіює скорботу богам і людям. Більша частина верховних жерців закінчувала своє життя добровільним спаленням для зменшення

гніву богів. Безшлюбність була необхідною умовою для Криве та для всіх підлеглих йому жерців [621, с. 105].

Дані Нарбута Т. підтверджує один із західних середньовічних хроністів, який повідомляє, що балтійськими народами управляли не місцеві князі, а верховний жрець їхньої язичницької церкви - «Криве, якого за папу мали, тому що як папа керує всевітню церквою правовірних і по його велінню та указах не лише пруси, але й литовці, і інші народи, як наприклад ливські землі, керовані були. У настільки великий він був повазі, що не лише сам або хто від родичів його, але й посланник з його посохом або іншим відомим знаком, переходячи межі єдиновірних, від королів, дворян і простого народу досить шановані були» [516, с.228].

Під «іншими народами» даний середньовічний хроніст цілком міг розуміти й найбільший східнослов'янський племінний союз кривичів, що одержав свою назву від імені верховного жерця балтійських народів Криве. В VII-VIII ст. відбулося вторгнення східнослов'янських племен на етнічні території балтійських і финно-угорських народів на півночі й північному сході Русі [250, с.17]. Прибульці частково могли сприйняти релігійні системи місцевих племен, зокрема їхньої традиції, пов'язаної із вшануванням місцевого жрецтва.

Вплив балтійських і финно-угорських племен на релігійні погляди східних слов'ян може бути простежений на прикладі поховальної обрядовості. У більшості випадків східні слов'яни при похованні померлих ложили їх на місце поховання головою на захід. Разом з тим, у похованнях наших предків дохристиянської епохи спостерігається певна кількість так званих меридіанних труположень і поховань зі східною орієнтацією. Дослідники зв'язують даний факт із впливом балтійських і финно-угорських племен. Значна кількість східної орієнтації труположень спостерігається в курганах радимичів. Зміна орієнтації труположень зафіксовано дослідниками в деяких похованнях древлян, кривичів, новгородських словен курганах Волго-Клязьмінського межиріччя [482, с. с.155, 162, 168, 172, 190].

У культурному шарі північних східнослов'янських міст X-XIII ст., зокрема Новгорода, археологи зафіксували значну кількість ритуальних жезлів - атрибутів влади жерців балтійських народів. Чернецов О.В. пов'язує ритуальні жезли, у тому числі і язичницькі, з візантійською традицією [572, с.84].

Разом з тим, як вірно помітив Рибаків Б.О., найдавніші жезли закінчувалися зображенням голів язичницьких балтійських богів [468, с.495]. Даний факт переконливо свідчить на користь гіпотези, відповідно до якої жерці балтійських народів значно впливали на релігійне життя східних слов'ян.

В період раннього середньовіччя жерці балтійських і фінно-угорських народів вважалися добрими віщунами. Адам Бременський,

наприклад, описуючи Курляндію повідомляє наступне - «Усе там кишить віщунами, і авгурами... Із усього світла з'їжджаються туди за пророцтвами, а особливо часто з Іспанії й Греції» [1, с.33].

Вочевидь, що й східні слов'яни були дуже високої думки про язичницьких служителів культу в їхніх північних сусідів і часто зверталися до них за допомогою. Кудесники взагалі не вважалися чужинцями в східних слов'ян. Не випадково, смерть князеві Олегу від свого коня напорочив не східнослов'янський волхв, а іноземний кудесник.

В Іоакимовському літописі повідомляється про те, що новгородський старійшина Гостомисл, прагнучи довідатися своє майбутнє, зповернувся до місцевих «віщунів», а потім, вочевидь незадоволений відповіддю, «послав у Зимеголы за віщунами спитати, щоб ті вирішили, що успадкують від у від нього нащадки» [516, с.54].

В «Повісті временних літ» подаються дані про якогось новгородця, який вірогідно, не довіряючи місцевим віщунам, звертався по допомогу до чудських кудесників: «Случися некоему Новгородцу придти в Чудь, и прииде к кудеснику, хотя волхвованый от него. Он же, по обычаю своему, хотя начати, и начат призывать бесы в храмину свою. Новгородец же той седе на пороге тоя храмины. Кудесник же лежаше, оцепенев и шибе им бес. Кудесник же встав, рече Новгородцу: бози не смеют приидти, нечто имаши на себе, его же боятся. Он же воспомяну на себе крест; и отшед, поставя крест, кроме храмины тоя. Он же начат призывать опять бесы; бесы же, метавше им, поведаша, чего ради пришел ешь?» [76, стб. 201].

Згідно з даними археології жерці й шамани балтійських племен дійсно мали значні знання в області медицини. По залишкам кісток у похованнях балтійських народів язичницької епохи простежуються випадки лікування складних переломів, проведення трепанації черепа, загоєння ран. Імовірно, кудесники добре знали властивості лікувальних трав і рослин, що володіють наркотичними властивостями. Принаймні, листя й насіння наркотичних рослин зафіксовані дослідниками в багатьох похованнях балтійських народів [400, с.63-71].

Таким чином, жерці финно-угорських і балтійських племен - кудесники відігравали значну роль не лише в релігійному житті своїх народів, але впливали на звичай й вірування східних слов'ян.

Самою складною що до аналізу є група служителів язичницького культу, яка літописах називається «скоморохами». У давньоруській мові слово «скоморох» (жіночий варіант «скоморошка») означає — музикант, дудник, сопільник, волинщик, гусяр, людина яка заробляє собі на життя танцями, піснями, жартами, актор. Скоморошчі пісні — веселі пісні, потішні, забавні. Скоморошити і скоморошничати — жити, заробляти скомороством, музикою або танцями, піснями, смішити й веселити людей [235, с.593].

Письмові джерела XI-XVII ст. свідчать про те, що даним словом наші предки називали бродячих музикантів, танцюристів, співаків, поводирів ведмедів, біснுவатих, без яких, імовірно, не обходилося жодне свято. Особливо поширені були ігри скоморохів під час деяких язичницьких ритуалів. Заборона наймати «нечестивих танцюристів» і «плясання на траві» під час русалій має місце майже у всіх слов'янських кормчих книгах до XVIII ст.

Відповідно до давньоруських писемних джерел скоморохи приходили завжди зі своїми музичними інструментами, наряджалися в маскарадний одяг, співали, танцювали, кривлялися й творили різні «глуми». Саму активну участь приймали скоморохи у слов'ян-язичників у святах та релігійних обрядах (весіллях, похованнях і поминках).

Карамзін М.М. вважав, що давньослов'янські скоморохи були частиною жрецького стану [295, с.58]. На думку Афанасьєва О.М. скоморохи являли собою окрему соціальну групу, причому досить численну, але до жерців не стосовну [157, с.336]. Оригінальну точку зору щодо походження інституту скоморохів висловив Забилін М. Відповідно до його думки скоморохи походять від якогось міфічного народу «скомахов», які нібито жили на нижньому Дунаї в V і VI століттях і становили собою різновид циганів [260, с.55-56]. На думку Рибаківа, Б.О. скоморохи, гусярі це були синоніми волхвів [471, с.813].

Досить авторитетною в дореволюційний період була гіпотеза про запозичення інституту скомороства нашими предками в інших народів, зокрема греків. Так, на думку Максимова Е. скоморохи вперше прийшли на Русь при княгині Ользі, одночасно із християнськими ченцями [370, с.5].

Але, як свідчать письмові джерела й дані археології, інститут скомороства виник ще задовго до виникнення слов'янської державності. Можливо, що східнослов'янські скоморохи знаходилися ще серед воїнів - слов'ян у війську гунів царя Атілі. Так, відповідно до повідомлень грецького історика V ст. Пріска Ритора, що перебував у грецькому посольстві при Атілі (ок. 450 р.), серед гунів перебували й дивні люди, зі слов'янськими іменами - Борис, Влад, Боян, Скотан, не схожі на інших кочовиків. Вони стригли собі волосся, носили сорочки, вишиті візерунками (крашениною), парилися у лазнях, освітлювали свої житла лучиною, зустрічали свого государя хлібом-сіллю, пили мед і квас. Цих людей за словами Пріска Ритора розважали спеціальні скоморохи й піснярі [373, с.83].

Відповідно до «Історії» візантійського автора кін. VI-VII. ст. Феофілакта Симмока візантійці ще на початку VII. ст. зустріли у Фракії кілька бродячих музикантів, які прийшли з півночі. Музиканти заявили, що воювати вони не можуть, а заробляють на життя тим, що грають на лірах [127, с.140].

До VI ст. відносять археологи й фігурки танцюючих чоловічків з Мартинівського скарбу, знайденого на Пороссі. Чоловічки одягнені в сорочки, розшиті ритуальними візерунками слов'янського типу, на голові чудні головні убори, що не мають аналогів серед інших подібних знахідок. Ноги розставлені в танці, руки впираються в боки [482, с.72].

Фігурки танцюючих чоловіків або їхні зображення на пам'ятниках матеріальної культури в сорочках, вишитих сакральними символами в ритуальних головних уборах слов'ян зустрічаються в різних культурних археологічних шарах слов'янського світу. Прикладом щодо цього може послужити новгородська свинцева фігурка танцюючого чоловіка з великими вусами в довгій сорочці, знайдена в культурному шарі XII ст., псковське зображення танцюючого чоловічка з піднятими нагору руками на невеликій свинцевій бляшці XII століття, металева фігурка танцюючого чоловічка, у сакральній сорочці до колін з городища Зубцова на Волзі XI століття й інші [482, с.286]. Відомі були подібні металеві мініатюрні культові фігурки й у західних слов'ян [209, с.330].

Деякі дослідники прийшли до висновку, що дані фігурки символізують іноземних божеств - финно-угорських, аланських або аварських [148, с.286-287], [418, с.22], [150, с.10-23], [443, с.100], [616, с. 42-55].

Рішуче виступив проти теорії іноземного походження ритуальних танцюючих фігурок у давніх слов'ян Рибаків Б.О. На його думку, дані фігурки символізують домовиків у східних слов'ян [469, с.81].

Можна припустити, що ряд подібних зображень має стороннє, неслов'янське походження, але більша їхня частина, безумовно, пов'язана зі слов'янською традицією. На користь даної гіпотези свідчить, по-перше, фіксація подібних пам'ятників на всій східнослов'янській території - від Поросся й Наддністрянщини на півдні до території новгородських словен і кривичів на півночі, по-друге, відносна стійкість традиції (деякі фігурки були знайдені в культурних шарах XII ст.), по-третє, наявність подібних фігурок у різних культурних археологічних шарах балтійських слов'ян.

Деякі дослідники бачать у цих фігурках зображення громовержця - Перуна [482, с.226]. Між тим, згідно із цілим рядом писемних джерел Перун у свідомості наших предків був грізним караючим божеством. Його звичайно зображували зі зброєю в руках, але ніяк не танцюючим.

Не знаходить підтвердження й гіпотеза Рибокова Б.О., відповідно до якої дані фігурки зображують предків-домовиків. У писемних джерелах, зображеннях на пам'ятниках матеріальної культури, народних віруваннях і традиціях заступники роду - берегині, так само як і зловмисні упирі, ніде не зображувалися танцюючими в сакральних сорочках і в ритуальних головних уборах. Радзівіловський літопис, наприклад, малює нам «навєсв» - мерців, що винищують мешканців Полоцька у вигляді демонів-птахів. Схожим образом описуються предки - берегині й у слов'янському глосі до «Слова Григорія Богослова про ідолів». Численний

етнографічний матеріал, що характеризує вірування східних слов'ян у домовиків, ніде не повідомляє про сакральні танці останніх. Швидше за все, танцюючи чоловічки, знайдені в різних областях слов'янського миру зображували скоморохів під час ритуальних танців.

Зображення людей, що танцюють, у скоморошичих вбраннях можна знайти на срібних і золотих боярських скарбах XII-XIII ст. Так, наприклад, в 1966 році в західній частині старої Рязані був знайдений скарб срібних речей. Серед них були виявлені браслети із зображеннями танцюристки, гусяра, дудника. На одному із браслетів зображена ціла композиція - у лівому куті браслета - танцюристка, у середньої – гусяр та чоловік, що п'є із чаші. Танцююча дівчина одягнена в сорочку, прикрашену вишивкою. Дівчина п'є із чаші, орнаментованої крапками й одночасно танцює (її одна нога, взута у витончений чобіток, поставлена на каблук). Біля жіночої фігури, у її колін, зображена лєвова маска. Чоловік - русалець показаний сидячим на пні. На ньому ковпак і короткий каптан, покритий візерунком із пташиних лабетів. У лівій руці він тримає короткий жезл або сопілку, а правої підносить до рота чашу [240, с.211].

Певний інтерес становить також мініатюра з Радзівіловського літопису, що зображує язичницькі ігрища. У центрі композиції має місце зображення дівчини в довгому одязі з рукавами, що звисають нижче кистей рук приблизно на довжину ліктя. Вона танцює, розмахуючи рукавами як крильми. Перед нею виплясує з піднятими руками юнак. Художник зробив фігуру дівчини в півтора раза крупніше, ніж юнака, підкреслюючи цим верховенство дівчини в цьому танці-обряді. Двоє музикантів сидять на пагорбах пагорків і грають на сопілках-флейтах; один музикант із барабаном знаходиться поруч із дівчиною й, можливо, теж бере участь у танці [129, л.8].

Відповідно до матеріалів Московського Стоглавого Собору скоморохи збиралися в артілі й ходили по широкій Русі великими ватагами, іноді нападали на шляхах на подорожан і проїзних і грабували. Вони, імовірно, мали досить складну структуру, устав і ієрархію. Основною функцією скоморохів, імовірно, було за допомогою музики й танців приводити людей у стан екстазу під час народних свят і ритуалів. Для цієї мети скоморохи використовували хмільні напої, і наркотичні речовини. Пияцтво під час ігрищ скоморохів стало головним об'єктом нищівної критики з боку представників християнського духовництва. Зображення ритуальних чаш можна знайти у всіх композиціях, що зображують скоморохів.

Важко сказати в яких відносинах перебували скоморохи стосовно професійних жерців. Вони не були прикріплені до яких-небудь язичницьких храмів і вели бродячий спосіб життя. Разом з тим, ритуальні ігри й танці скоморохів становили невід'ємну частину східнослов'янського язичницького культу.

Музичні інструменти грали в наших предків роль оберегів. Не випадково їх знаходять у деяких східнослов'янських похованнях дохристиянської епохи. Відповідно до повідомлень арабського мандрівника Ібн-Фадлана під час поховання «знатного руса» у могилу до нього поклали балалайку [28, с.97].

У давньоруській билині про новгородця Садко - гусяря розповідається про те, як головний герой - намагався своєю грою на гусялях вмилюстити морського царя. Відповідно до джерела, своєю грою перед Ільменським озером Садко «потішив» його владика й того на подяку зробив Садко заможним купцем [5, с.455-457]. Купець Садко Ситіч історична особистість. Він згадується в декількох літописах як меценат, що фінансує будівництво православної церкви Бориса й Гліба на Волоській вулиці, де колись функціонував храм Велеса [468, с.300].

Особливий інтерес викликають маски скоморохів - так звані «лічини» і «харі» які вони одягали під час своїх виступів. Вони становили собою зображення диких і свійських тварин - корів, свиней, овець, кіз, ведмедів, вовків і лисиць. Залишки цих масок фіксують археологи в культурному шарі багатьох давньоруських міст. Імовірно, скоморохи, таким чином, повинні були імітувати поведінку істот - мешканців «іншого» світу - світу тварин, органічно пов'язаного з культом Велеса.

Ритуальні маски зображувалися на срібних браслетах, відомі й справжні маски, викресні зі шкіри, знайдені при розкопках у Новгороді [471, с.614].

У світовій історії переодягання служителів культу в спеціальні маски - зображення язичницьких богів було досить розповсюдженою практикою.

Наприклад, на території нинішньої Данії в північних германців X ст. існувало язичеське свято за назвою Йоль на честь божества на ім'я Тор. Під час цього свята жерці одягалися у вивернуту шкірами нагору одяг і одягали маски із зображеннями Одина, Тора й різних тварин.

Ігрища з піснями, танцями й скоморохами існували й у західних слов'ян. Зокрема про це повідомляє середньовічний хроніст Ебо, описуючи язичницькі звичаї дохристиянського Волина [209, с.326].

Вочевидь, якість ритуальне значення мали й ритуальні танці скоморохів під час свят і торжеств. У багатьох районах Європи танці й високі стрибки нібито повинні були позитивно впливати на погоду й сприяти гарному врожаю [514, с.34].

Обов'язковим була присутність скоморохів на весіллях, при чому не лише в дохристиянський період, але й довгий час після прийняття християнства. От що, наприклад повідомляє невідомий автор «Слова якогось Христороубца»: «И егда же оу кого их боудеть бракъ, творять съ бубны и съ сопелами и многими чудесы бесовскими» [152, с.375].

В «Слові про мудрість» Кирила Туровського джерелі -XIII ст., знаходимо: «бесстудная словеса и плясание, еже в пиру и на свадьбах и в

павечерницах, и на игрищах и на улицах... и еже басни бают и в гусли гудуть [102, стб. 530].

У матеріалах Московського стоглавого собору має місце наступне: «в мирских свадьбах играют глумотворцы и арганники и смехотворцы и гусяльники, и бесовские песни поют; и как к церкви венчатися поедут, священник со крестом едет, а перед ним со всеми играми бесовскими рыщут, а священницы им о том не возбраняют [477, с. 391].

В дохристиянський період за даними арабських авторів Х ст., зокрема Гардізі, скоморохи-музики були присутні на похованні померлих і грали на своїх інструментах під час спалювання тіла небіжчика [408, с. 395].

Схожі дані подає й Ібн-Дада. Згідно його «Книги дорогоцінних скарбів» руси веселяться при спалюванні небіжчиків і грають на музичних інструментах. Сопілки їх по даним того ж автора довжиною у два лікті, люття восьмиструнна [27, с. 265].

Через шість століть у Матеріалах Московського Стоглавого собору втримуються наступні рядки – «В троицкую субботу по селом и по погостом сходятся мужи и жены на жальниках (кладбищах) и плачутся по гробом с великим кричаньем, и егда начнут играти скоморохи, гудцы и прегудницы, они же от плача преставше начнут скакати и плясати и в полони бити и песни сотонинские пети» [477, с. 391].

Скоморохи-музики знаходили собі притулок у палацах східнослов'янських князів вже в ранньохристиянський період. Останні не бачили особливого гріха в іграх скоморохів. Принаймні, так затверджує невідомий автор «Слова про царів, князів і володарів» - джерела сер. XII ст. Автор давньоруського глоса до «Слова про князів» обрушуючись у цьому своєму творі в першу чергу на свого князя Романа стверджує, що східнослов'янські князі проводять все своє життя з «с раби й рабами, смехе и веселии, с игрецями», які не відходять від них навіть коли князі сплять» [116, с. 227].

У «Житії св. Феодосія» розповідається про те, як святий засуджував князя Святослава за «музикийские гласы»: «во един от дней прииде к нему (князю) преподобный, и яко вииде в храм, идеже седяше князь, се виде многих играющих пред ним: овых гуслные гласы испущающих, иных органные писки гласящих, иных же иные музикийские, и тако всех веселящихся, яко же обычай есть пред князем. Преподобный же, подле князя седя, зряще долу поник; та же мало восклонся, рече к нему: будет ли сице во оный век грядущий? Князь же от слова преподобного умилился, прослезился мало и повеле абие престати играющым, и оттоле аще когда повелеваше тем игры творити и услышал бы пришествие преподобного, то всегда повелеваше им паки тихо стати и молчати» [38, с. 55].

Вочевидь, найчастіше скоморохи були присутні на народних святах, що мають язичеське походження. Метою ритуальних танців та гри на музичних інструментах під час народних свят, був позитивний вплив

на родючість землі й врожай. Представники християнського духівництва відносилися з ненавистю до музики, пісень, танців та переодягнень під час народних свят, бо справедливо вважали їх обов'язковою складовою частиною язичницьких обрядів. Починаючи з джерел XI ст. та до кінця XVII ст. християнські письменники піддавали нещадній критиці народні ігрища, але інститут скомороства виявився напрочуд живучим і проіснував майже до сер. XVII ст. В «Повісті временних літ», наприклад, християнський автор обурюється тим що люди, які називають себе «християнами», живуть «поганьски»; диявол, каже він, спокушає людей «всячьскими льстьми, превабля ны от Бога трубами и скоморохы, гуслими и русальи. Видим бо игрища утолчена и людий множество, яко унихати начнут друг друга, позоры деюще от беса замышленого дела, а церкви стоятъ (пусті-Авт)» [59, с. 73].

Під час язичницьких свят як свідчить ряд писемних джерел (і зокрема, «Слово про тварь») відбувалося строге суперництво між православним духівництвом і гусярами, що керували ігрищами. У даному джерелі автор констатує, що народ неохоче ходить до церкви. Але якщо люди побачать «плясцы или гудци, или игрецъ позоветь на игрище или на какое сборище идольское - то вси тамо текут и радуются» [115, с. 31-32].

Суворо засуджує невідомий автор давньоруського глосса до «Слова Григорія Богослова про ідолів» - «бубенное плескание, свирельный звук, плясанье сотонино» [101, с. 380]. В «Слове о ведре и казнях божьих» засуджуються «трубы, скоморохи и иные игры, гусли, свирели, плясанье, смехи и т.д. [105, с. 34]. Щось подібне знаходимо і у «Слові Якогось Христолюбця» - пісні, танці і музика віднесені до одного розряду з «ідольською службою» - «не подобает крестьяном игр бесовских играти, еже есть: плясанье, гуденье, песни мирьские и жертвы идольские [109, с. 374].

Засуджується скомороство й у слов'янських глосах до «Слова про повернення назад на язичницькі справи Єфрема Сирина» - джерелі др. пол. XI ст. «не подобает играти и глумитися... яко ходити на игрище со идолослужители имать часть. И паки той же рек: Христу зовушу пророки и апостолы и евангелисты, и от многих людей мало приходят; егда же диавол позовет гуслими и плясци и песньми неприязненными, тогда мнози собираются на то... Егда заповестся пост и бдение, то вси ужаснутся и отпадут, и вси яко мертви будут; и аще нарекутся пирове или вечера, или гусли, или свирели, или песни неприязне инья, то вси готови будут и убудятся и потекут, друг друга зовый, и стекуются на злый той путь и борются на злем том собрании, не якоже Христианом подобает, но якоже поганым» [99, с. 30-34].

Ситуація зовсім не змінилася в XIV-XV ст. У сказанні «про русальи», написаних св. Нифонтом (рукоп. XIV в.), читаємо: «якоже труба гласящи собирает вой, молитва же творима совокупляет ангели божий;

а сопели, гусли, песни неприязньскы, плясанья, плесканья собирають около себе студныя бесы; держай же сопелника, в славь любляй гусли и пенья, плесканья и плясанья, чтить темного беса». Далі описується розповідь про бачення св. Нифонта, як біси радіють при зустрічі із «сопільником», тягнуть слідом за ним юрби народу й приваблюють «овы плясати, а другые плескати вспевающе»; разом з ними танцюють і біси. Гроші, що даються за гру й танець, - за словами сказання, є жертва дияволу [93, с. 207-209].

Досить популярні скоморохи залишалися й через кілька століть. В «Повчанні філософа - єпископа Білгородського», авторство якого приписують руському ченцю Григорію розповідається про те, що під час свят наші предки «упиваються, а затем играют, пляшут, в сопели сопут, кличут бесов» [499, с. 255].

Вочевидь, християнської церква мала змогу знищити інститут скомороства у східних слов'ян лише в XVIII ст. Принаймні, із цього періоду в пам'ятках християнського духовництва припиняється засудження «сатанинських танців і пісень».

Особливим різновидом скоморохів були поводитирі ведмедів. Є підстави припускати, що ведмедів у спеціальних клітках утримували при храмах бога Велеса. Так, в «Сказанні про побудову града Ярославля» розповідається про те, як мешканці «Ведмежего кута», які поклонялися богові Велесеві, спустили на князя Ярослава Володимировича ведмедя, коли той підійшов до язичницького капища [95, с. 7-8].

На Русі доби раннього середньовіччя скоморох - поводитир ведмедя був досить пізнаваною фігурою. У давньоруському варіанті «Саги про Тидріка Бернського» - джерелі кін. XI- поч. XII ст. розповідається про те, як двоє героїв саги, вирішивши не відрізнятись від місцевих східних слов'ян переодяглися скоморохами. Один з них Вільдивір одяг ведмежу шкіру й став рачки, інший - Изунг одяг на нього нашійник і повів начебто ведмедя, граючи по черзі на арфі, скрипці й гудку [196, с. 161-162].

Поводирі ведмедів знаходили собі застосування згідно «Повчання Митрополита Данила» і на початку XVI ст. У цьому документі митрополит категорично забороняє «водити ведмедів для забави» [68, с. 320].

Проти тих же звичаїв застерігає й царська окружна грамота 1648 року; вона вимагала, щоб православні не призивали до себе скоморохів з домрами, волінками й усякими іграми, щоб ведмедів не водили й ніяких бесівських дійств не творили, і по ночах на вулицях і полях, і під час весіль пісень не співали й не танцювали й у долоні не били, і скоморошья плаття й личин на себе не накладали. Всі ці дії, за словами грамоти, вказує на забуття Бога й православної віри; а тому воєводам пропонувалося відбирати у всіх музичні інструменти, ламати й палити, а тих, у кого вони найдуться, бити кийками й засилати в найвіддаленіші міста [476, с. 99-100].

У 1636 році, за указом патріарха Йосипа, дана була пам'ять попівському старості й тивуну спостерігати, щоб на християнські свята не було в Москві бешкетувань; бо замість «духовного торжества и веселия восприимше игры и кошуны бесовские, повелевающе медведчиком и скоррахом на улицах и на торжищах и на распутиях сатанинские игры творити и в бубны бити, и в сурны ревети и руками плескати, и плясати и иная неподобная деяти» [157, с. 343].

Втім, «ведмежі забави» були популярні не лише серед простого люду. Цькування людини ведмедем була улюбленою розвагою східнословянських царів. От що, наприклад, розповідає Джильс Флерчер - англійський купець, який приїздив до Росії в XVI ст.:

«Велика потіха є бій з дикими ведмедями яких ловлять за допомогою ям та тенетів й тримають у залізних клітках, доки цар не побажає бачити це видовище. Бій з ведмедем відбувається в такий спосіб: у коло обнесене стіною, ставлять людину, що повинна битися з ведмедем, як вміє, тому що бігти нікуди. Коли спустять ведмедя, то він прямо йде на свого супротивника з розкритою пащею. Якщо людина з першого разу дає промах і підпустить до себе ведмедя, то піддається великій небезпеці; тому що дикий ведмідь досить лютий, та ця властивість дає перевагу над ним мисливцеві. Нападаючи на людину, ведмідь піднімається звичайно на задні лапи та йде до нього з ревінням і розкритою пащею. У цей час якщо мисливець встигне йому всадити рогатину в груди між двома передніми лапами (він звичайно встигає) і затвердити інший кінець її в ноги так, щоб тримати його в напрямку до рила ведмедя те звичайно з одного разу вбиває його. Але часто трапляється, що мисливець дає промах, і тоді лютий звір або вбиває, або роздірає його зубами й пазурами на частині. Якщо мисливець добре витримає бій з ведмедем його ведуть до царського палацу, де він напивається доп'яна на честь государя, і в цьому вся його нагорода за те, що він жертвував життям для потіхи царської. Щоб користуватися цим задоволенням, цар годує ловчих, певних для лову диких ведмедів» [128, с. 143].

Таким чином, скomoroxи - поводити ведмедів відігравали вагому роль у релігійному житті наших предків як у дохристиянський період, так і через багато століть після прийняття християнства.

Серед скomoroxів, вочевидь, існувала ще одна категорія - так звані «біснувати» або «каліки» тобто люди які страждали на епілепсією, або мали певні психічні відхилення або фізичні вади. В силу своєї неповноцінності ці люди не могли приносити користь суспільству і тому знаходили собі їжу, збираючи милостиню подорожуючи з ватагами скomoroxів. Наші предки вважали, що ці люди мали надприродні можливості. Зокрема, їм приписували можливість знати майбутнє, впливати на погоду, накласти прокльони або навпаки, допомогти людині використовуючи свої надприродні можливості.

В українській та російській мовах слово «каліки» означає — хворі або виродки; позбавлені якого-небудь члена, внаслідок хвороби, нещасного випадку, або від народження. Калечища, каліка в піснях і казках — жебручий; прочанин, мандрівник; милосердний богатир, у злиденності й богоугодних справах; каліка перехожий — у вигляді смиренності, шукач милостині, гостинності й у той же час богатирських пригод; нині жебрак, що співає вірші, псалми, духовні пісні [235, с. 305].

Так звані «біснуваті скоморохи» згадуються в деяких писемних джерелах раннього середньовіччя. В «Слові про словеса», наприклад, джерелі сер. XII ст. автор обурюється на те, що все місто (імовірно Рязань) під час якогось язичницького свята наводнили п'яні люди, що грають на сопілках і біснуваті [428, с. 233-234].

Показова щодо цього билина «Видуження Іллі Муромця» в основі якої ліг язичницький сюжет чудесного зцілення людини мандрівними скоморохами - «каліками перехожими». Відповідно до даного джерела якась людина на ім'я Ілля (майбутній славний богатир Ілля Муромець), що з народження не могла ходити, за ввічливий обіг і гостинність була вилікувана і наділена надприродною силою «каліками перехожими» -

Там ведь жил-то был
богатой-от хресьянин,
Иван да Тимофеевич.
Ему дал-то господь сына единого,
Ай по имени — Илѣйко сын Ивановиць. Не
несут-то всё, не служат ножки резвья...
...Да пришли к ему калики под окошочко:
...Ты подай-ко ты милостьину спасѣную,
Ай напой нас да пивом хмельниим,
Говорил-то Илья, скоро ответ держал,
Уж вы гой еси, мой милы калики вы,
Я бы рад-то вам подать я милостьинку всё спасѣную:
...Не могу сойти со печки со кирпичнѣю.
Говорили калики перехожиа:
Ты сойди, сойди, Илья, со печки со кирпичноу.-
Соходил же он со печки со кирпичного,—
У ево ведь резвы ножоцьки — как век ходил.
Он пошол-то скоро сам за золотой казной,
Подают-то каликам перехожиим;
Говорят ему калики, всё ответ держат:
Не возъмѣм-то мы твоей всё золотой казны;
Принеси ты нас напитокѣ пива сладкого... [5, с. 104-106].

Зветає на себе увага той факт, що головний герой билини - Ілля Муромець вважає своїм обов'язком дати «калікам перехожим» милостину, поділитися з ними «золотою скарбницею» або, принаймні,

нагодувати й напоїти таємничих мандрівників. Не піддається нікому сумніву, що благодійники Іллі Муромця у свідомості наших предків могли й покарати героя, якби він виявив брутальність або жадібність. У більше пізній історії Московської держави досить часто повідомляється про «прокляття», які «юродиві» накладали на своїх кривдників [370, с. 226].

Деякі дослідники бачать в «каліках перехожих» лише прочан, що йдуть на святую землю для поклонінню святим місцям. У цілому ряді фольклорних джерел «каліки перехожі» дійсно направляються в Єрусалим. Разом з тим у всіх варіантах билини про зцілення Іллі Муромця повністю відсутні атрибути християнства. Гості богатиря не хрестяться й не божаться, а згадують лише «матір сиру землю». Наприкінці билини вони зникають «начебто їх і не було», що більше нагадує поведінку язичницьких «віщунів» ніж християн. Можливо, що християнськими мандрівниками у свідомості наших предків «каліки» стали під впливом християнства, до цього ж вони були невід'ємною частиною язичницьких культів.

Після прийняття нашими предками християнства й утворення так званого «двовірства» культ «біснуватих скоморохів» увібравши у себе традиції християнського аскетизму, перетворився в культ так званих «юродивих», що існував у східних слов'ян майже до XVIII ст. Про «юродивих» повідомляється зокрема в «Києво-Печерським патерику» - в «Житті святого Ісакія», у багатьох літописах і інших писемних джерелах.

Англійський купець Джильс Флетчер, що побував у Росії в часи правління Бориса Годунова приводить у своїй книзі «Про державу Руську» наступні дані: «Крім ченців, у них є особливі блаженні. Вони ходять зовсім голі, навіть зимою в найдужчі морози, крім того, що по середині тіла перев'язані лахміттям, з довгим Волосам, розпущеним й висячим по плечах, а багато хто ще з веригами на шиї або по середині тіла. Їх уважають пророками й досить святими людьми, чому й дозволяють їм говорити вільно все, що хочуть, без усякого обмеження, хоча б навіть про самого Бога. Якщо така людина явно дорікає комусь у чому б то не було, то йому ніхто не заперечує, а лише говорять, що заслужили це по гріхах; якщо ж хто з них, проходячи повз крамницю, візьме що-небудь із товарів, для віддачі куди йому заманеться, то купець, у якого він у такий спосіб що-небудь взяв, вважає себе досить улюбленим Богом і бажаним святому чоловікові» [128, с. 118-119].

У Москві й по інших великим російським містам убогих брали до палаців знаті й називали «верховними прочанами». Ці старці співали духовні пісні, вірші й розповідали казки. У царя Олексія Михайловича старці жили біля його кімнат. Коли один з них (Венедикт Тимофєєв) помер в 1669 році, його відпівали два патріархи, два архімандрити, десять священників, дванадцять дияконів і без ліку півчих. Сам цар був на похованні й роздавав щедро милостиню [370, с. 224-225].

Великий інтерес в світлі нашої теми, становлять скоморохи – поети. Вони склали особливі вірші - слави, що описують подвиги східнослов'янських князів. Одне з них - «Слово полку Ігоревім» дійшло до нашого часу. Відгомони віршів-слав містяться також у східнослов'янських билинах.

Рибаків Б.О. висловив припущення, відповідно до якого східнослов'янські поети - скоморохи склали язичницькі літописи, уривки з яких увійшли до «Повість временних літ» та інших вітчизняних літописів. Зокрема, дослідник звернув увагу на той факт, що в літописних легендах, що розповідають про загибель князя Олега й помсту княгині Ольги застосовується епічний роздільник "і", що розмежовує дрібні епізоди й етапи розвитку дії. Цей самий роздільник використовувався поетами - сказителями при переказі билин [471, с. 452].

На думку Рибаків Б.О. спеціальні поети - сказителі склали міфологічні сюжети, один із яких, зокрема, був відбитий на турьих рогах із чернігівського кургану «Чорна могила» [471, с. 422].

Поети-сказителі знайшли собі застосування й у християнську епоху. Так, у «Слові о полку Ігоревім» згадується поет-розповідач казок Боян. Є підстави припускати, що він був досить заможною людиною. Так, великий напис, що складається з 14 рядків на стіні Київського Софійського собору, повідомляє про покупку княгиною Всеволожею якоїсь Боянної землі, за якої вона сплатила величезну суму грошей - сімсот гривень. Десята частина цих грошей - сімдесят гривень - була внесена до Софійського собору як церковна десятина, що, можливо, і послужило приводом записати на стіні цю торговельну угоду [287, с. 152]. Княгиня Всеволожа жила в той самий час, що і новгород-сіверський князь Ігор Святославич. Таким чином, можливо, що і хазяїном «боянної землі» був той самий Баян - скоморох –співак – сучасник княгині Всеволожі і Ігоря Святославича, якого згадує автор «Слова о полку Ігоревім».

Майже до XVII ст. сліпі розповідачі казок жили у кожному багатому будинку. Селяни теж з любов'ю й повагою ставилися до старців [370, с. 225].

Таким чином, давньоруські скоморохи були невід'ємною частиною східнослов'янського язичницького культу. Інститут скомороства мав досить складну структуру й не втратив своєї популярності протягом багатьох століть після прийняття християнства, з успіхом конкуруючи із християнською церквою. Скоморохи у своїй основі були творчими людьми. Вони стали родоначальниками народного пісенного мистецтва й хореографії, міфологічної поезії й, можливо, навіть літописання.

В цілому ж східнослов'янські служителі язичницького культу грали досить значиму роль у релігійному й соціально-економічному житті східнослов'янського суспільства IX-XI сторіч. Жерці тримали в порядку священні місця - гаї, святилища і язичницькі храми, регламентували землеробські роботи (установлювали строки сівби,

збору врожаю й т.д.) і ритуали (весільні, похоронні й поминальні обряди), лікували наших предків, пророкували майбутнє.

Самою авторитетною групою східнослов'янських жерців були волхви - жерці бога Велеса. Волхви мали свою ієрархію й досить жорсткий устав. Служителі Велеса стежили за святилищами свого божества, регламентували поховальні й поминальні обряди. Можливо, що саме волхви були носіями жрецького права.

Певним авторитетом у наших предків користувалися також чарівники – професійні служителі язичницького культу, чиєю спеціалізацією було забезпечення належних природних умов (у першу чергу регулювання опадів), а також належної родючості землі. Чарівники у свідомості наших предків мали можливість впливати на особисте життя й здоров'я людей.

Певну значиму роль у структурі східнослов'янського язичницького жрецтва грали служителі культу неслов'янських народів, що входили до складу Київської Русі. Жерці й шамани финно-угорських племен - кудесники значно впливали не лише на свідомість одноплемінників, але й серед східних слов'ян.

В загальній структурі служителів східнослов'янського язичницького культу немаловажну роль грали скоморохи - бродячі музиканти, співаки, танцюристи, біснуваті, поводитирі ведмедів, поети - сказителі. Скоморохи були невід'ємною частиною народних язичницьких ритуалів і свят майже до XVIII ст.

3.3. Дружинна язичницька модель уявлень про світобудову

3.3.1. Космологічні уявлення та вірування у свідомості представників давньоруського військового прошарку

Згідно з даними археології у IX ст. у східних слов'ян з'являються укріплені селища, які не мали постійного населення - міста-притулки. Якщо будівництво фортець у лісостеповій зоні або на кордоні з іншими народами могло бути викликано зовнішньою погрозою, то поява укріплених селищ у лісовій зоні далеко від зовнішніх кордонів, можна пояснити лише якимись соціальними катаклізмами. Імовірно, даний факт був пов'язаний із кризою родового ладу, який, поступово ізживаючи себе, поступався місцем територіально – громадським відносинам.

Хронологічна класифікація слов'янських городищ показала, що в даний період відбулося серйозне розшарування громадських центрів. Розвиток останніх відбувалося нерівномірно, і це, скоріше за все послужило причиною виникненню їхньої ієрархії. Нові надгромадські («племінні») центри поширювали свою владу на більше слабкі в економічних відносинах громади. Створювалися союзи громад різного

рівня, вищими з яких були племінні князювання і їхні конфедерації. Надгородські центри збирали данину з підвладних громад у формі полюддя - щорічного об'їзду князем зі своєю дружиною цих громад. Ця данина не була нормована, що приводило до конфліктних ситуацій.

У тодішнім суспільстві з'явився досить впливовий соціальний прошарок - збройні - воїни - дружинники, які групувалися навколо свого вождя (князя). Вони існували не тільки за рахунок данини, яку збирали з місцевих громад, але й за рахунок походів у чужі країни й сусідні землі. Дружинники перебували в повній залежності від вождя-князя, який був зобов'язаний годувати й забезпечувати своїх воїнів всім необхідним. Це вже була постійна, професійна дружина, яка сформувалася еволюційним шляхом. Вона створювала передумови для нових соціально-економічних відносин, які дозволяли вільно розвиватися соціальної й майнової диференціації.

Згідно з археологічними даними вже на поч. IX ст. в Подніпров'ї з'являються перші князівські фортеці, які до сер. X ст. замінили більшу частину громадських поселень. Князівські фортеці були оточені поселеннями - супутниками, населеними залежними від князів смердами, яких приводили дружинники з походів [518, с.68, 72].

Процес становлення нових суспільно - економічних відносин проходив на східнослов'янських землях досить болісно й приводив до військових конфліктів. Будівництво князівських фортець часто супроводжувалося знищенням громадських містечок разом із частиною населення. Іноді фортеці будували на місці зруйнованих громадських центрів. Прикладом цього може слугувати Рівнянське поселення. У першій половині IX ст. це селище становило собою громадський центр, який складався з городища - сховища (в урочище Городищі) і окремо розташованого ремісничого поселення (в урочищі Царина). Наприкінці IX ст. укріплення поселення були спалені й на їхньому місці з'явилася князівська фортеця [518, с.73].

До цього ж періоду відносять археологи й появу так званих «дружинних поховань», які принципово відрізнялися від загальної маси поховань східних слов'ян даного періоду. Цей факт переконливо свідчить про якісь глибинні зміни у свідомості воїнів – дружинників даної епохи. Згідно з даними археології й цілим рядом писемних джерел представників східнослов'янської еліти в IX-X ст. ховали з багатим поховальним інвентарем, у досить складних конструкціях, зі зброєю, жінками - невольницями й жертвними тваринами.

Прикладом щодо цього може слугувати поховання одного зі знатних русів IX ст. на території Київського некрополя. Небіжчик разом зі своєю подругою був знайдений у дерев'яному зрубі, і орієнтований головою на північ. Біля правого стегна померлого покійного був знайдений меч франкського типу, а також фрагмент сагайдака й кінцівки стріл. У тому же зрубі були зафіксовані кістки молодої жінки [297, с.182].

Подібні поховання представників східнослов'янських військових дружин IX-X ст. були широко поширені в некрополях давньоруських міст Києва, Чернігова, Старої Ладоги, Новгород, Смоленська й ін. а також могильників, розташованих навколо цих племінних центрів - Шестовицького, Гнездівського, Петрівського, Михайлівського й ін.

Поховальні багаття представників вищих соціальних шарів східних слов'ян мали більші розміри й досить складну структуру. Можливо, що подібно до північних германців, східні слов'яни - воїни вірили, що чим вище піднімається дим від поховального багаття, тим більш шановне місце займе небіжчик у потойбічному світі [123, с.15]. Деякі поховальні багаття, наприклад, у представників полянського союзу племен, згідно з археологічними даними досягали 2-3 метрів у діаметрі [179, с.89]. Багаття, на якому спалили слов'янського князя, похованого в Чорній могилі, за підрахунками дослідників було 300 кв. г. у діаметрі [399, с.24].

Відомо близько 120 випадків фіксації в дружинних похованнях тварин - коней, свиней, овець, кіз, птахів [396, с.30]. Кістки тварин зафіксовані дослідниками у дружинних похованнях Ладоги, Києва, Шестовиць, Гнездово, Тиміряєво [259, с.86].

Існування особливої, поховальної обрядовості переконливо свідчить про те, що у свідомості представників східнослов'янської військової еліти і її найближчого оточення наприкінці I тис. н.е. сформувалася особлива модель уявлень про потойбічне існування людини. Східнослов'янська знать, до складу якої входила велика кількість іноземних найманців, сформувалася як особливий соціальний прошарок та сконцентрувала у своїх руках велику економічну й політичну владу. Система уявлень про «загальну рівність небіжчиків» у загробному світі вже не могла задовольнити військову еліту. Тому була сформована нова модель уявлень про «інший» світ, яка відчула на собі сильний вплив норманських язичницьких вірувань. Основою даної системи язичницьких уявлень стала формула, запозичена з міфології північно-германських племен, яка залишила своє відбиття в «Сазі про Інґлінґів». Згідно з цим джерелом усе, що буде спалено з померлим на похоронному багатті або поховане з ним у землю, успадковується їм в «світі мертвих» [123, с.14-15].

Можливо, що в середовищі східнослов'янської військової еліти було поширене уявлення про те, що кальциновані кістки мерця продовжували весті в місці поховання те ж саме життя, що й до смерті. Виготовлення нашими пращурами-язичниками дерев'яних споруд - домовин, які імітували своєю конструкцією житло живих людей, прямо пов'язане з ідеєю другого, посмертного життя [471, с. 75]. Показово щодо цього єдність старослов'янського терміна «будинок» у значенні «житло» і сучасного українського слова «домовина» (діалектне псковське й орловське «домовье») у значенні «могила», «труна» [235, с. 466].

Поховальні споруди - домовини з дерева різних форм і розмірів зафіксовані археологами під час розкопок дружинних могильників в IX-X

ст. на всій східнослов'янській території. Особливо дана риса поховальної обрядовості була характерна для Гнездівського, Тимиряївського, Петровського могильників, некрополів старої Ладоги, Києва, Чернігова й давньоруських міст [197, с.156-158].

Найпоширенішим інвентарем у давньослов'янських дружинних похованнях була зброя, а також горщики й миски з їжею. Цей факт потрібно пояснити — потребами знатних мерців в озброєнні, а також їжі й напоях. Крім того, у даних могилах зустрічаються залізні ножі, кресала різних форм і кремені до них, ваги й чашки, замки, прясельця, серпи, голки, шильця, рибацькі гачки й т.п. [396, с.36-38]. У курганах Приладожжя навколо залишків небіжчиків зустрічаються залізні тарілки й сковороди, які також символізували образ вічного будинку [85, с.56].

У ряді багатих східнослов'янських поховань раннього середньовіччя археологи фіксують монети. У південних районах Київської Русі були знайдені монети в 1% від загальної кількостки курганів. Це здебільшого східні дірхеми, але зустрічаються західноєвропейські й місцеві монети [396, с. 84]. Усього на території Давньої Русі відомо біля шестисот поховань VIII-XI ст. з монетами [451, с.91].

Померлих представників східнослов'янської еліти згідно даним розкопок так званих «дружинних» поховань, намагалися забезпечити навіть предметами для розваги - скляними шахами, гральними кістками [328, с.85,89].

Таким чином, істотно відрізнялися від традиційних народних вірувань уявлення про потойбічний світ та загробне існування людини представників східнослов'янської соціальної еліти кінця I тис. н.е. У свідомості вищих прошарків східнослов'янського суспільства даної епохи «інший світ» становив собою дзеркальне відображення реального світу.

Можливо, що в другій половині першого тис. н.е. народні божества племінних ініціацій, заступники родових воїнів перетворилися на богів бойових дружин, які в той час значно набрали силу. Із всіх східнослов'янських божеств - воїнів найбільшу популярність отримав Перун - імовірно, спочатку, заступник військової еліти полянського племінного союзу.

Авторитет Перуна зростав одночасно з посиленням влади полянських князів. Згідно з деякими писемними джерелами, вже в сер. IX ст. дружини полян робили свої походи на Візантію під заступництвом бога - громовержця. У всякому разі, візантійський патріарх Фотій в одному зі своїх «Послань» повідомляє, що руси. робили свої походи під заступництвом Перуна вже в середині IX ст - «И святитель Фотій почав у соборі Святої Софії свою проповідь: «Що це? Звідки поразка настільки згубна? Звідки гнів настільки тяжкий? Звідки впав на нас цей північний страшний Перун! Звідки нахлинуло це варварське, похмуре й грізне море!» [457, с.279].

У сер. IX ст., можливо, почало формуватися князівське право, яке, вочевидь, було тісно пов'язане з культом Перуна. Так, Ібн-Даста, який використовував у своїх творах повідомлення середньоазіатських авторів IX ст., розповідає наступне: якщо хто-небудь із русів «порушить справу проти іншого, то кличе його на суд до царя, перед яким вони й сперечаються. Коли ж цар вимовив вирок, виконується те, що він велить. Якщо ж обидві сторони незадоволені вироком царя, то по його наказі справа вирішується зброєю, і той, кому бог - громовержець допоможе й чий з мечів гостріше, той і перемагає. На цей двобій родичі обох сторін приходять озброєні й стають. Потім суперники вступають у бій, і хто здолає супротивника, виграє справу» [408, с. 397-398].

Повідомлення Ібн-Даста підтверджує і Лев Диякон, який стверджував, що й в X ст. руси мали звичай всі спірні питання вирішувати бивством [45, с.29].

Показово, що судовий вирок царя русів в IX ст. ще був необов'язковий для тих, хто судився. Належною мірою ми повинні оцінити й участь у суді родичів по обидва боки. Перед нами архаїчні порядки, що походять з первісної епохи. Можливо, що дані звичаї є відгомонам древніх вірувань про якесь грізне язичеське божество, від якого, нібито, залежала удача у двобоях і на війні. При виникненні яких-небудь протиріч, наші предки зверталися по допомогу до божества із проханням дарувати їм перемогу у двобої. Уважалось, що божество дарує перемогу тому, хто правий у суперечці.

Відгомони даних вірувань ми знаходимо в тексті клятв із договорів давньоруських князів Олега, Ігоря й Святослава з візантійцями. У випадку порушень цих клятв, наші предки погоджувалися надалі «не мати допомоги в битві від Перуна й загинути в битві від своєї ж зброї» [59, с.31, 35, 52].

У зв'язку з даними віруваннями існувало уявлення про «право сильного», тобто переможець у війні або битві одержував право на майно й родину переможеного. Не випадково, згідно «Повісті временних літ» древліани після бивства князя Ігоря й частини його дружини дуже раділи тому, що прийдуть і «поимут» княгиню Ольгу, Святослава й весь Київ», вважаючи їх своєю військовою здобиччю [59, с.41].

Можливо, що з даними віруваннями був пов'язаний стародавній звичай улаштувати двобій між двома воїнами перед великою битвою. Уважалось, що переможця захищає божество війни. Іноді, дані двобої заміняли кровопролитні бої й те воїнство, представник якого виграв двобій, вважається перемігшим у всій битві. Яскравим прикладом цього може слугувати літописний опис двобою князя Мстислава Володимировича з касожським князем Рередею. Відповідно до даного джерела тмутараканській князь Мстислав, перед битвою з касогами

намагаючись зберегти своє військо запропонував касозькому князеві Ререді влаштувати двобій, переможець якого ставав би хазяїном всього майна переможеного – його володінь, скарбів і навіть родини [59, с.75].

Звичай «божого суду» зберігся майже до XVI ст. Зокрема, його опис можна знайти в матеріалах Московського Стоглавого собору: «Так, в нашом ж православии тяжутся, и нъцы же не прямо и поклепав крест целуют или образа святых, и на поли бьются и кровь проливають, и в те поры волхвы и чародейники от бесовских наущений пособие им творят, кудесы бьют» [477, с.390]. Всі ці вірування цілком виправдували грабіжницькі походи східнослов'янських дружин на візантійців і інших сусідів.

Аналіз зображень Збруцького ідола свідчить про те, що войовниче божество, символом якого був дорослий чоловік - воїн, спочатку становило собою лише одну з іпостасей бога Рода - уособлення перших військових дружин і взагалі в цілому збройного добра. Імовірно, по мірі збільшення князівської влади, культ войовничого божества ставав усе більше значимим і вже в 980 році, відповідно до літопису, одна з його іпостасей - громовежць Перун очолив загальнодержавний язичницький пантеон.

У вітчизняній і західнослов'янській історіографії існує кілька точок зору щодо значимості Перуна у свідомості наших предків дохристиянської епохи. Деякі з дослідників вважали Перуна самим авторитетним язичеським божеством, яке домінувало на всьому східнослов'янському просторі. Так Касторський М. висловив точку зору, відповідно до якої це божество персоніфікувало собою князівську владу, справедливість і взагалі світоустрій [298, с.50]. Волошина Т.О й Астапов С.Н. припустили, що Перун був у наших предків божеством життя й усеякого блага [202, с.69-70].

Тим часом, за кількістю згадувань у ранньохристиянських джерелах Перун значно поступався наприклад Роду й рожаницям, а також Велесу. До того ж й у композиції Збруцького ідола зображення вершника-воїна із шаблею займає далеко не центральне місце.

Деякі дослідники схильні вважати, що культ Перуна носив штучний характер і відразу зник після прийняття християнства. Такої точки зору, зокрема, дотримується Гордієнко М.С. [218, с.49].

В такому випадку незрозуміло, навіщо давньоруським авторам XI-XIII ст. взагалі знадобилося включати ім'я даного божества у свої повчання проти язичництва, розраховані на народне середовище. Крім того, дослідження топоніміки свідчать про те, що культ Перуна в східних слов'ян мав досить сталий характер.

До того ж, існують данні про те, що в деяких областях слов'янського світу Перунові продовжували приносити жертви навіть в XVI - XVII ст. Так, пруський чернець Бруно у своїй Хроніці стверджує, що в 1500 році став свідком того, як один польський селянин з усіма церемоніями приніс

у жертву Перунові цапа [298, с.72]. Через кілька століть болгарський священник обвинувачував свою паству у тому, що селяни «Перуна почитають: во время безождя, собираются единого от девиц или юношей и облачают его в одежду, яки в багряницу и сплетают ему венец от бурьянов в образ крылья Перуна и ходят по домах, играющее испевающе часто поминающее того беса, повелевающего водами, люди же безумныи дают им милостыню» [122, с.14].

Найбільш обгрунтованою виглядає точка зору Анічкова Є.В., пізніше підтримана значною кількістю вітчизняних дослідників, відповідно до якої Перун очолив пантеон лише в 980 році після реформи князя Володимира 980 року [152, с.385], [539, с.17], [262, с.105], [399, с.29].

Полеміку у вчених викликає й проблема походження терміна «Перун». Ряд вітчизняних дослідників висловили припущення, що навіть ім'я даного божества має іноземне походження. Так, Глинка Г.С. вважав, що термін «Перун» має германські корені. Дослідник аргументував свою точку зору тим, що ідол Перуна стояв за Боричевим струмком, а Боричем за його словами могли лише називати сина Одина - Бора [213, с.96].

Незважаючи на серйозну критику даної точки зору, вона знаходила своїх прихильників навіть у ХХ ст. Зокрема, активним прихильником гіпотези про германське походження Перуна виступав Сперанський М.М. На його думку, вища релігія слов'ян взагалі носила штучний характер, на відміну від нижчої - народної [502, с.142-143].

Іванов В.В. і Топоров В.Н. звернули увагу вчених на єдність слов'янського терміну «Перун» і хетського «perkunas», що дозволило їм припустити хетське походження імені даного бога [282, с.430]. На думку Костомарова М.І. термін Перун був запозичений нашими предками від скіфів [330, с.208]. Корш Ф. висунув гіпотезу згідно з якою східнослов'янський громовержець мав іллірійське походження [329, с.317].

На захист слов'янського походження імені слов'янського бога - громовержця рішуче встав Нідерле Л. Автор залучив для аргументації своєї точки зору велику кількість писемних джерел та даних філології [402, с.93-97]. У наш час більшість дослідників приходять до висновку, що ім'я даного божества виникло ще в дослов'янській, індоєвропейській період [278, с.146-147], [555, с.246].

На користь даної гіпотези свідчить наявність у слов'янських і балтійських мовах безлічі варіантів імені бога громовержця, наприклад, - рос. Перун, польське Piorun, чеське Pegaun, словацьке Pегop, литовське Perkunas, латгське Pehrkons, давньопрусське Perkunos. Про громовий гуркіт і удари блискавки литовці кажуть: «Perkunas grauja», «Perkunas musza». У південнослов'янських писемних джерелах XV-XVII ст. також зустрічаються власні імена, похідні від імені бога Перуна - «Перуніка», «Перуна», «Перун», «Парун» і т.д. [278, с.146-147], [157, с.120].

Крім того, географічні імена, які вказують на древнє поклоніння Перунові, зустрічаються в Литві й у різних слов'янських землях: у Сербії відома гора Перуна Діброва, у Вєсьєгонському районі Росії існувала Перунина пустинь, у Ржевському – село Перуново, у полоцькому районі Білорусі ще додана знаходилося невеличке місто Пиорунново. Словосполучення «Перунова вєсь» відома й у землях словенців. У хорватів знаходиться гора Перунь 881 метрів заввишки [278, с.157].

Автор Радзівіловського літопису, який копіював древні зразки X - XII ст. тричі зображував Перуна у своєму творі у вигляді оголеної людини. Два зображення (під 907 р. і 944 роками) пов'язані із клятвою русів - язичників, одне із виникненням нового язичницького пантеону. Ідол Перуна завжди зображувався із щитом і списом, один раз зі стрілою [129, л.16, 26, 44].

Етимологія імені Перуна пов'язана з уявленням про смерть як удар, покарання грішників. Давньослов'янський термін «перун» буквально означає «блискавка», «грім», і зв'язаний зі словом «бити», «поразити» [555, с.246], звідси «поразка» як удар бога, кара. З терміном «поразити» можливо зв'язати слово «зараза» у значенні «мор», «смерть» [554, с.79]. У польській мові слово «ręgon» означає «блискавка» або «громові удари». У словаків «perun» - грім, а блискавку називають «Перуновою стрілою» [155, с.224].

У деяких народних легендах Перун виступав у вигляді творця звірів і людей, що свідчить про те, що у державний період це божество частково взяло на себе функції язичницького деміурга Роду - Сварога. У Заоніжжі, наприклад, існує повір'я, відповідно до якого Перун колись створив землю, але нечистий дух споганив її непрохідними прірвами й високими горами. Перун вдарив молотком у камінь і створив своє воїнство, і почалася між ними велика війна [157, с.78].

Литовський Перкунас - аналог східнослов'янського Перуна також уважався богом грому й заступником місцевих воїнів. У стародавній рукопис, що містить переклад хроніки Малали, були занесені кілька відомостей про литовські повір'я, і між іншим сказано: «сию прелєсть Совий введе в не, иж приносити жртвоу скверным богом Андаєви и Перкунови, рекше грому, небесному воину» [55, стб.123].

В народній уяві Перун - це грізна небесна істота, що їздить по небу на вогневій колісниці й вбиває своїми стрілами «бісів» і «чортів». Білоруси уявляють собі Перуна у вигляді антропоморфного бога великого росту із чорним волоссям й довгою бородою, озброєного луком і стрілами. Під час грози він летить на крилатій колісниці й стріляє в нечисту силу [179, с.15]. В Україні та Росії «Діда Перуна» уявляли собі у вигляді літнього чоловіка, який з-під хмарних брів і вїй мече блискавичні погляди й посилає смерть і пожежі [157, с.82].

Давні язичницькі вірування, які характеризують Перуна як уособлення раптової смерті-удару, збереглися в деяких сучасних

народних виразах. У Псковській області й Білорусії ще на початку XX ст. чулися прокляття: «збий тебе Перун!», «каб цябе Перун узяв, або: разтрескал!», у словаків: «Parom te trestal (metal, zabil, wzal); Peron te zabil; aby ich Paromowa strela; Peronowa strela ta zabila; paromtalo te!». У Ржевському районі ще на початку XX ст. казали: «схвати тебе перуном!», що означає: хай схвате тебе недуга, припадок [157, с.82].

Народний погляд на Перуна як на грізну надприродну істоту, яка знищує нечисту силу знайшов своє відбиття в східнослов'янських рукописних збірниках XV ст. Так, в одній з рукописів Кирила - Белозерського монастиря знаходимо наступне: «высокий царю, ходяй в громоу, обладали молниями, призывая воду морскоую, проливая на лице всея земля дождь, о великий и страшный боже! сам соуди и врагоу диаволоу» [157, с.129].

Ряд писемних і фольклорних джерел і дані етимології свідчать про те, що вже перші київські князі були об'єктами поклоніння й жерцями свого заступника - бога Перуна. Етимологічний аналіз терміна «князь» підтверджує дану гіпотезу. У багатьох слов'янських мовах «князь» і «жрець» звучать майже однаково (чеський: «князь» – «knez», «жрець» – «knez»; польський: князь – «ksiąze», жрець – «ksiadz») [554, с.266].

Перський Анонім - автор IX ст. у своїй «Книзі кордонів світу» - подає дані про те, що наші предки «вважали своїм обов'язком стосовно релігії служіння правителеві - падишаху» [267, с.274].

Арабський автор X ст. Аль-Бекрі повідомляє про те, що східнослов'янські князі після народження дітей в кого-небудь із їхніх дружинників, робили над немовлям якісь обряди, брали участь у процедурі викупу нареченої, якщо їхній хрещеник змужніє та вирішить одружитися [31, с. 50-51].

Великий інтерес у зв'язку із цим викликають і прізвиська давньоруських князів. Наприклад, князя Олега його сучасники згідно «Повісті временних літ» називали «віщий»- «И прозваша Олга вщий: бяху бо людие погани и невъигласи» [59, с. 38]. У давньоруській мові термін «віщий» походить від слова «вештии», що означає «ведун», «мудрець» [553, с. 309]. Термін же «ведун» близький до слів «чарівник, чаклун, знахар». У давньоруській мові слово «waidlotojis» означає «жрець» [553, с.284]. Крім того, і семантика ім'я Олега (шведського «Ольг» - «священний») вказує на зв'язок князя з язичеським культом [484, с.195].

Характерно, що в билинному епосі Олег (Вольга) був в уяві наших предків чаклуном-перевертнем, він може перетворюватися на тварин, знати майбутнє [5, с.90-95].

Прізвисько княгині Ольги - «мудра» також, можливо, вказує на її зв'язок з язичеським культом. У давньоруській мові термін «мудрий» близький до терміна «віщун», «чарівник», «чаклун» [554, с. 309]. Автор «Сказання про княгиню Ольгу» любить свою героїню, підкреслює її хитроумність, сміливість («легко идуши», з малою дружиною виявилася в

центрі древлянської землі), непохитність, і завершує свій твір повчальним описом її державної мудрості. І це все незважаючи на бузувірські релігійні обряди, якими керувала Ольга.

Син і спадкоємець княгині Святослав в військовому епосі виявляється ідеальним князем, він діє в ньому найчастіше не як реальна історична особистість, а як фольклорний образ, що був складений скоморохами - співаками. У джерелах він описується в стрімкому русі й зіставлений з найшвидшим зі звірів - гепардом ("льгько ходячи, акы пардус"). Його кіннота воює без обтяжених обозів, навіть для самого князя не возять а ні казана, а ні намету - великий князь київський харчується будь-яким м'ясом, підсмаженим на рожні, і спить, поклавши під голову сідло.

Побічно підтверджує факт зв'язку давньоруських князів дохристиянської епохи з культом Перуна й той факт, що саме князі зі своїми дружинниками призивали це божество у свідки при складанні мирних договорів з візантійцями. Так, наприклад, у літописному тексті договору князя Олега з візантійцями 911 року знаходимо наступне - «А Олга водивше на роту и мужи его по рускому закону кляшасе оружием своим и Перуном богом своим и Волосом скотьим богом и утвердиша мир» [59, с.31]. Показово, що Перун у даному джерелі названий своїм для князя Олега і його дружинників. Схожим образом при складанні подібних договорів клялися й інші східнослов'янські князі-язичники - Ігор і Святослав [59, с. 35, 52].

Особливий інтерес у світлі теми, що цікавить нас, становить літописна легенда про помсту княгині Ольги древлянам. Власне сама легенда є мистецьки завуальованим описом поминальних язичницьких обрядів, присвячених пам'яті князя Ігоря. Відповідно до даного джерела саме княгиня Ольга розпоряджалася всіма язичеськими ритуалами, у тому числі й приношенням людей у жертву. По її вказівці дружинники «вирили яму велику» і потім зарили в ній живцем так званих знатних древлян (насправді наведених древлянами рабів). Вона ж згідно «Повісті временних років» наказала спалити інших рабів у лазні й порубати мнімих древлян на поминальному бенкеті, імітуючи тризну [59, с.41].

У декількох мініатюрах Радзівіловського літопису намальована сцена жертвоприносин, де княгиня Ольга зображена як така, що сидить на троні й керує всіма поминальними обрядами [129, л.54-56].

В язичницькому суспільстві поховальними й поминальними обрядами на честь померлих правителів завжди керують представники вищого жрецтва й у такий спосіб княгиня Ольга в цьому випадку відіграла роль верховної жриці бога - заступника загиблого князя.

В скандинавських сагах велика княгиня звичайно помилково зображена матір'ю князя Володимира й при цьому вона нібито має надприродні можливості. Зокрема, вона пророкує долю головним героям і взагалі описується авторами джерел як чаклунка [473, с. 29, 37]. Можливо,

що княгиня Ольга після загибелі свого чоловіка разом з титулом великої княгині одержала й звання верховної жриці бога Перуна.

Таким чином, у релігійній системі східнослов'янського полянського союзу вже до релігійної реформи 980 року досить значну роль грали правителі - князі, що виконують функції верховних жерців свого заступника - небесного воїна Перуна. У свідомості сучасників люди, що були одночасно військовими вождями й верховними жерцями, мали надприродну силу, асоціюючись із самим божеством. Їм приписували здатність викликати дощі, впливати на погоду, родючість землі, виліковувати від хвороб.

Крім князів - правителів певні жрецькі функції, можливо, виконували й найбільш знатні дружинники - бояри. На користь цієї гіпотези свідчить ряд писемних джерел. Так, наприклад, в «Історії» Лева Діакона збереглися дані про криваві жертвоприносини, які русичі зробили під час поховання своїх воїнів, що загинули під Доростолом. Відповідно до цього джерела криваві жертви «по своєму звичаю» приносили саме воїни [45, с.28].

Логічно було б припустити, що поховальні жертви, у тому числі й людські, приносили знатні воїни - бояри, наділені жрецькими повноваженнями під керівництвом самого Святослава. Дана гіпотеза знаходить своє підтвердження в Іоакимовському літопису. У ній події після Доростольської битви описуються в такий спосіб: «Святослав ... за Дунаєм у стіни довгої все військо погубив. Тоді диявол обурих серця вельмож нечестивих, почав намовляти на християн, що були у війську, нібито це падіння військ приключилося від прогневання лжебогов їх християнами. Він (Святослав- Авт.) же настільки розлютився, що єдиного брата свого Гліба не пощадив, але різними катуваннями вбивав» [516, с.57].

Звертає увагу на себе кілька деталей даного уривка. По-перше, від імені язичницьких богів християн обвинувачують знатні воїни, називані автором «вельможами», які ймовірно під час походу виконували жрецькі функції й повинні були забезпечити підтримку богів - заступників давньоруської дружини. По-друге, в убивстві князя Гліба автор літопису обвинувачує саме Святослава, що, відповідно до даного джерела, особисто замучив свого брата, а отже, брав участь у жертвоприносинах.

Про виконання військових і жрецьких функцій знатними воїнами в епоху Святослава свідчать і деякі дані археологічних досліджень. У Чернігівському кургані «Чорна могила», де в середині X ст. був похований знатний воїн, поряд з іншим поховальним інвентарем характерним для так званих «дружинних» поховань IX - X ст. були виявлені предмети культового призначення (бронзовий ідол, жертвний ніж, гральні кістки, що можливо служили для обрядових гадань) [466, с. 43].

Таким чином, давньоруські князі й бояри були вищими жерцями бога Перуна - патрона князівської влади й відігравали значну роль у системі східнослов'янського жрецтва.

Крім Перуна, у середині першого тис. нашої ери, статус загальних для всіх східних слов'ян стали отримувати й інші божества. Великий інтерес у світлі нашої теми викликає також образ Хорса. У вітчизняній історіографії існують різні точки зору щодо походження й функцій даного божества. Абаєв В.І., наприклад, виявив численні паралелі імені Хорса в деяких східних мовах. Зокрема він указує на те, що ім'я східнослов'янського бога «Хорса» близько до осетинського «хорз», «хварз» (гарний, добрий). У новоперській мові, за словами дослідника, «хоршид» означає сонце [141, с.291], [142, с.115]. Спираючись на ці паралелі Абаєв В.І. дійшов висновку, що Хорс був запозичений древніми слов'янами зі скифо - сарматського світу й означав у наших предків бога сонця [141, с.291], [142, с.116]. Схожої думки дотримується у наш час також Васил'єв М.О. [189, с.274].

Згідно з точкою зору Новосельцева О.П., дане божество шанувалося протягом багатьох століть полянами. Володимир же, відбираючи до свого пантеону найважливіших племінних богів, включив туди й Хорса [407, с.28].

Згідно точки зору Левкієвської Е., Хорс потрапив до пантеону Володимира разом з якимось кочовим племенем в другій половині X ст. [343, с.33]. На думку Поповича М.В. Хорс був у наших предків автохтонним богом достатку, близьким до Велеса [436, с.45]. Тієї ж точки зору дотримувався й Горський В.С. [223, с.40].

На користь слов'янського походження Хорса ще на початку XX ст. висловився Касторський М. На його думку, ім'я божества походить від спільнослов'янського «карас», що означає «суперечку», «війну», або словацького «maras» - «смерть» [298, с.180].

Серйозно сумнівався в східному походженні Хорса й Рибаків Б.О. Дослідник виявив численні паралелі ім'я даного божества із цілим рядом слов'янських термінів. На думку Рибаків Б.О. культ Хорса був аналогічним культу Аполлона й виник у наших предків ще в індоєвропейську епоху [472, с.418].

Анічков Є.В., проаналізувавши уривок з «Слова о полку Ігоровім», де згадується «Великий Хорс», звернув увагу вчених на той факт, що полоцький князь Всеслав перебігав дорогу Хорсу «до кур», тобто вночі, і дійшов висновку, що Хорс символізував у наших предків не сонце, а місяць [152, с.312]. Точку зору Аніčkova Є.В. цілком розділив Боровський Я.Е. [179, с.19].

Насамперед, не можна погодитися з гіпотезою про те, що Хорс був спочатку божеством якогось кочового племені, що перейшло на службу до київських князів. Згідно з цілим рядом писемних джерел дане божество здавна шанувалося полянами.

Так, ще Татищев В. висловив цілком обґрунтоване припущення, відповідно до якого автор легенди про князя Кия і його братів Хорива й Щека й сестру Либідь використовував назви гір і рік для складання імен

своїм легендарним героям [517, с.200]. Пізніше цю гіпотезу підтримав Рибаків Б.О. [465, с.41]. Але в такому випадку, звідки ж одержала свою назву гора Хоревиця?

Хоревиця ідентифікована як сучасна Лиса гора - місце, де, на думку наших предків, споконвіків збиралася нечиста сила [297, с.52], [533, с.15-22], [465, с.42]. В Радзівіловському літописі повідомляється про те, що на Лисій горі існувало яесь капище, повз яке проїжджав князь Володимир в 980 році - «обрився на Дорогожичи, межу Дорогожичьмь и Капичемь; и есть ров до сего дня» [129, л. 43]. Цілком можливо, що згаданий «Капич» це капище бога Хорса, на честь якого гора й одержала свою первісну назву «Хоревиця».

В наш час відомий вірменський варіант легенди про князя Кия і його братів, що заснували Київ. Так, в одному із записів Зеноба Глака (VII- VIII ст.), на який вперше звернув увагу Марр Н.Я., знаходимо наступне - «Якийсь цар передав владу своїм синам Куару, Мелтею й Хореану. Куар побудував місто і назвав його Куарами. А Мелтей побудував на полі тім своє місто й назвав його на свою честь Мелтеєм. Хореан побудував своє місто в області Палуні й назвав його Хореан. І по закінченню своїх будівничих справ, порадившись, Куар і Мелтей і Хореан піднялися на гору Каркея й знайшли там прекрасне місце із чудовим повітрям, тому що був там простір для полювання й прохолодь, а також достаток трави й дерев. І побудували вони там селище й поставили вони двох ідолів: одного на ім'я Гісаній, іншого на ім'я Деметр» [377, с.207-284].

Цілком можливо, що Хореан з вірменської легенди й літописний Хорив це язичеське божество Хорс - таємничий прабатько полянського плем'я. Вірменський варіант легенди про заснування Києва знаходимо в творі кін. VII ст. Таким чином, гора Хоревиця одержала свою назву не пізніше даного періоду, і, отже, вже в VII ст. на горі Хоревиця існувало капище бога Хорса.

Цікаво, що навіть у XV-XVI ст. у східнослов'янському суспільстві ще зберігалось уявлення про якогось прадавнього міфічного правителя Хорса. Так, у східнослов'янському глосі до апокрифа «Слово та одкровення святих апостолів» (відомому за давньоруським рукописом XVI ст.) згадуються язичницькі боги, які колись були людьми «боги - человери были суть старьшины перунь въ елиных. а хорсь въ Кипрь [207, с.51-52].

Існують дані про те, що Хорса вшановували й древляни. Так у пізніх джерелах, зокрема Синописі Ундольського, повідомляються деякі уточнення про місце страти князя Ігоря. Згідно з даним джерелом, великого київського князя вбили у священному місці, присвяченому богові Хорсу - «Князь этой земли (Древлянской – Авт.) Малдитто распорядился убить его (Игоря - Авт.) на месте, называемом Хорсово, где и похоронил его. И тако лбину князя Игоря оковавши древляне серебром и позлатиша и тако пияху и веселишася» [83, л. 84-85].

Сигізмунд Герберштейн, який відвідав східнослов'янські землі в XVI ст., і за його словами, ознайомився з деякими древніми рукописними книгами, також стверджує у своїх «Записках про московитські справи», що князя Ігоря вбили в місті, присвяченому Хорсу - Хоресто [10, с.158].

У деяких східнослов'янських писемних джерелах давньоруський Хорс названий Корсом. Таким чином, можливо, що літописний Іскоростень (у деяких древніх письмових джерелах Коростень) одержав свою назву від давньоруського бога Хорса і становив собою в часи князя Ігоря городище - святилище, у якому збиралося загальнодревлянське віче.

На користь даної гіпотези свідчить і цілий ряд подробиць із легенди про загибель київського князя Ігоря в древлянській землі. В фінальній частині літописної розповіді про правління князя Ігоря повідомляються наступні деталі його загибелі - «В льто 6453 ркоша дружина ко Игоревъ: «отрочи Свьньлжи изодьлися суть оружиемъ и порты, а мы нази; а поиди, княже, с нами на дань: а ты добудеши, и мы». И послуша их Игорьъ, иде в дань, и насиляше имъ и мужи его; и возмя дань, поиде въ свои град. Идущу же ему въспять, размысливъ, рече дружинъ своеи: «идъте с данью домовъ, а язъ возвращуся и похожую еще». И пусти дружину свою домовъ, с малою дружиною възратися, желая болшаго имъниа. Слышавше Древляне, яко опять идет, сдумавше же Древляне съ княземъ своимъ Маломъ на вече: «аще ся волкъ въ овця ввадит, то выносит все стадо, аще не убюют его; тако и сеи, аще его не убиемъ, то все ны погубит». И послаша к нему, глаголюще сице: «почто идеши опять; поималь еси всю дань». И не послуша Игорьъ; и изшедше Древлянъ из града Коростеня противу, и убиша Игоря и дружину его: бъ бо их мало. И погребоша Игоря; и есть могыла его близъ града Коростеня въ Древех и до сего дни» [59, с.27-28].

У першу чергу звертає на себе увагу той факт, що вбити князя Ігоря древляни вирішили на «всенародному вічі». Таким чином, поруч із князем Малом, на якого вказує літопис, угадуються і язичницькі жерці, традиційно головуючі на народних зборах разом із князями. Крім того, не ясно навіщо князь Ігор відпустив дружину перед повторним збором данини. Древляни були неспокійними підданими. Незадовго до всіх вищезгаданих подій Ігор придушив древлянське повстання. Повторний збір полюддя у древлян був справою дуже небезпечною. Скоріше за все дружина, яка і заманила Ігоря у пастку, зрадила свого князя та покинула у тяжку для нього годину.

Показовим також представляється й спосіб страти князя Ігоря, описаний в «Історії» Лева Діакона. Відповідно до цього джерела візантійці нагадали князеві Святославу про загибель його батька, що за їхніми словами також насмілився виступити проти Візантії – «Думаю, що ти не забув про поразку батька твого Ігоря який, знехтувавши клятвеним договором приплив до столиці нашої з величезним військом на 10 тисячах судів, а до Кіммерійського Боспору прибув тільки-но з десятком човнів, сам ставши вісником свого лиха. Не згадую я також про його подальшу

жалюгідну долю, коли, відправившись у похід на германців, він був узятий ними в полон, прив'язаний до стовбурів дерев і розірваний навпіл» [45, с.7].

У свідомості різних індоєвропейських народів даний спосіб страти представляється однією з форм повшання, тобто ганебного виду страти, який використовували як покарання зрадників або святотатців. Римський історик Тацит, описуючи побут і вдачу різних германських племен, повідомляє наступне: «Суворість покарання визначається вагою злочину: зрадників, святотатців і перебіжчиків вони вішають на деревах, боягузів і трусів топлять у бруді й болоті, закидаючи зверху хмизом» [44, с.342].

Свідчення того, що дана практика була притаманна не тільки для германських племен, але й всіх індоєвропейців знаходимо в «Житті Антонія, Іоанна і Євстафія Віленських (Литовських). У цьому джерелі розповідається про те, як сини литовського князя Ольгерда за прийняття християнства були страчені жерцями бога Перкуна й повішені на дубі [532, с.159].

Князь Ігор, вірогідно, лояльно відносився до християн і цим, можливо, викликав ненависть язичницьких жерців, які заманили його в пастку й розправилися з ним. На користь даного свідчить той факт, що під час складання мирного договору з візантійцями 944 року християни виступали як рівноправна з язичниками сторона. У джерелі згадується християнська церква ім'я святого Іллі й не просто церква, а «соборна», тобто в Києві існували й інші церкви. Разом з тим з тексту клятв повністю зникає згадування язичницького божества Велеса, а це означає, що культ Велеса більше не був державним культом і, отже, жерці цього божества - волхви були відсторонені від центральної влади.

Крім того, у науковому трактаті одного з арабських авторів кінця XI-початку XII ст. Марвазі міститься інформація про прийняття східними слов'янами християнства саме в період князювання князя Ігоря [408, с.380].

Аналіз поховального обряду початку X ст. свідчить про домінування у мешканців Києва цього періоду трупопокладення. За археологічними даними, співвідношення в київському некрополі поховань X ст., здійснених за обрядом кремації померлих, до тих, що були покладені в могилах, становлять приблизно 14 проти 117 [179, с. 89]. Незважаючи на те, що зустрічаються і явно язичницькі інгумаційні поховання з багатим поховальним інвентарем, жінками-рабинями, зброєю й т.п. значне число поховань безинвентарні, залишки людей розташовані за лінією «схід - захід», що відповідає християнській обрядовості.

Таким чином, можливо, що події, які привели князя Ігоря до загибелі, насправді розвивалися в такий спосіб: після невдалого походу Ігоря на Візантію, князь, на настійну вимогу своєї дружини вирішив зібрати данину в області, де вже встиг зібрати його воевода Свенельд. У своєму городищі - святилище, присвяченому богові Хорсу - Коростині

(Хоростово) древлянські старійшини на чолі із князем Малом й жерцями зібралися на віче, куди запросили й князя з його дружиною. Крім обвинувачення в жадібності, згаданих у «Повісті временних літ» («якщо занадиться вовк до овець, то винесе всю череду, поки не вб'ють його»), пролунало й обвинувачення в зраді своїм звичаям і заступництві християнам. Після обвинувачення пролунав і смертний вирок - страта через повішання, яку використовували для вбивства зрадників і святотатців. Після винесення вироку жерцями від імені язичницьких богів, більша частина дружини (швидше за все язичники) покинули князя. З Ігорем залишилася тільки «мала дружина», яка імовірно складається із християн. Потім, після короткої сутички «мала дружина» князя загинула, а сам князь піддається страшній страті.

Ніяк не погоджується з гіпотезою про незначність або чужорідність культу Хорса в наших предків і уривок з «Слова о полку Ігоровім», у якому Хорс названий великим: «Всеслав князь людем судяше, князем грады рядяше, а сам в ночь волком рыскаше; из Кыева дорискаше до кур Тмутороканя, великому Хорсови волком путь прерыскаше» [113, с.13].

Можливо, що в даному джерелі вираз «перебігав Хорсу дорогу» і «дорискаше до кур» означає одне й теж саме - час незадовго до світанку, тобто в досвітню годину. Саме це мав, вочевидь, на увазі автор Іпатіївського літопису, коли повідомив про одного із князівських послів, що він «якоже бысть убо до кур пригна» [74, с.72].

Таким чином, Хорса можна інтерпретувати як впливове східнослов'янське божество, яке символізувало кордон між тьмою й світлом. На користь даної гіпотези свідчить і той факт, що в деяких східних мовах, близькі за звучанням до імені бога Хорса слова означають «півень», зокрема, новоперське «хирос» - «півень», давньоіранське «хгаос» - божественний птах - півень [556, с.267].

Гіпотезу про зв'язок Хорса з культом птахів - предків підтверджує й мініатюра з Радзівіловського літопису, на якій давньоруський автор зобразив приношення клятви князя Ігоря візантійцям. На даній мініатюрі зображене якесь східнослов'янське божество, неподалік від Перуна, у вигляді напівлюдини - напівптаха [129, л.45].

У цілому ряді давньоруських письмових джерел й літописній розповіді про побудову Володимиром язичницького храму в Києві, Хорс згадується на другому місці після Перуна й, цілком можливо, що й ідол Хорса в пантеоні Ігоря розташовувався недалеко від ідола бога громовержця. Таким чином, можливо, що наші предки уявляли собі Хорса у вигляді птахоподібної добродісної істоти, одного з уособлень збройного добра.

У східнослов'янській міфології майже до нашого часу збереглося повір'я, відповідно до якого нечиста сила проявляє свою негативну активність тільки до першого крику півня, а потім зникає. Можливо, що Хорс персоніфікував собою якогось надприродного прабатька наших предків. Не випадково після прийняття християнства, Хорс став асоціюватися у свідомості наших предків

з ангелами - воїнами. В апокрифічному творі «Бесіда трьох святих», наприклад, знаходимо наступне - «Василий рече: два ангели громные есть - эллинский старец Перун и Хорс. Это два есть ангела молниеносны» [3, с.64]. Цікаво, що Хорс у даному уривку уявляється таким самим воїном - громовержцем, що й Перун.

Відповідно до повідомлень німецького мандрівника Йоганна Давида Вундерера, який відвідав Москву в 1520 році, - наші предки вшановували ідола Хорса навіть в XVI ст. Так, у його творі «Подорож до Московії» знаходимо наступне: «Перед містом Псковом бачили ми двох ідолів, поставлених за давніх часів жерцями, які їм поклонялися, а саме Услава, кам'яна статуя якого в руці має хрест, і Хорса, що стоїть на змії з мечем в одній руці й блискавкою в іншій» [301, с. 34].

Дані, повідомлені німецьким мандрівником, добре узгоджуються з відомостями автора східнослов'янського глоса до «Бесіди трьох святих». В обох випадках, Хорс зображений воїном і громовержцем, який бореться з якимись темними силами (змія - у свідомості наших предків вважалася одним із символів тьми, підземного світу, хтонічною істотою).

У якості двійника Перуна згадується Хорс також у «Пам'яті і похвалі князю Володимирі» Якова Мніха: «Крести же и всю землю Рускую от конца и до конца, и поганьскыя богы, паче же и бьсы, Перуна и Хьроса и ины многы попра, и скруши идолы, и отверже всю безбожную леть» [263, с.68].

У найдавнішому списку Проложного Життя Владимира, знаходимо схожі дані «(Володимир – Авт) изби вся идолы Перуна Хорса Дажьбога и Мокошь и прочая кумиры» [413, с.100].

Після прийняття християнства Хорсу ще кілька століть «отай» селяни продовжували приносити жертви, незважаючи на суворе засудження подібних звичаїв православними священиками. Не випадково вшановування Хорса згадується у «Слові якогось Христолюбця», давньослов'янських глосах до «Слова про ідолів Григорія Богослова», «Слова про ідолів Іоанна Златоуста» та багатьох інших давньоруських повчаннях проти язичництва [109, с.374], [101, с.384], [117, с.89].

На користь гіпотези про автохтонність культу Хорса в східних слов'ян свідчить і наявність у давньоруській мові безлічі загальноживаних термінів, похідних від імені даного божества: наприклад «хороми», що позначає велику багату будівлю, «хоро» - коло, «хоровод» - «вічність», нескінченне існування, «хор» - збори людей округи - хори [252, с.791].

Таким чином, досить древнім і впливовим східнослов'янським божеством був Хорс - громовержець - небесний воїн, одне з уособлень збройного добра. Культ Хорса був імовірно, був тісно пов'язаний з тотемістичним культом вогненного птаха - півня. Можливо, що дане божество стало однією з іпостасей божества - заступника воїнів -

уособленням вікової ініціації, зображення якого перебувало на одній з верхніх граней Збруцького ідола.

У дружинному пантеоні князя Володимира особливе місце займає ще одне загадкове божество – Дажьбог. Більшість дослідників інтерпретують ім'я даного божества, як «дай» «бог» - божество щастя й добробуту [553, с.482].

В Іпатіївському літописі під в 1114 р. міститься запис про якогось міфічного царя Дажьбога, сина Сварога, якому «человецы дань давали». У тому ж джерелі автор повідомляє «Сонце ж царь, син Сварога, же Дажьбог» [74, стб.278].

Автор Іпатіївського літопису, як видно з даного джерела бачить у Дажьбогі якогось міфічного царя - прабатька людей. Цікаво, що у дружинному епосі – «Слові о полку Ігоревім», також згадується Дажьбог. Так, у даному джерелі, при описі князівських міжусобиць знаходимо наступне: «Тогда при Олзе Гориславличи сеяшеться и растяшеть усобицами, погибашеть жизнь Дажьбожа внука, в княжих крамолах вещи человеком скратишась» [113, с.13].

У згаданому уривку поеми «даждьбожим онуком» названий весь давньоруський народ». Даний факт спростовує гіпотезу Перетц В., відповідно до думки якої Дажьбог був богом лише воїнів - дружинників [419, с.77-78].

В іншому уривку слова під «онуком Дажьбога» автор розумів лише ватажка дружини: «Уже бо, братие, не; веселая година въехала, уже пустыни силу прикрыла. Въстала обида в силах Дажьбожа внука, вступила девою на землю Трояню, въеплескала лебедиными крылы на синем море у Дону: плещучи, упуди жирня времена» [113, с.12].

У вітчизняній історіографії Дажьбог традиційно інтерпретується як якесь доброзичливе божество, уособлення сонця. Афанасьєв О.О. дійшов висновку, що Дажьбога наші предки уявляли собі у вигляді якоїсь небесної істоти, що доїть небесних корів і посилає на землю світло, тепло й дощ. На думку даного дослідника, слово «дош», «даждь» походить від санскритського «dah» - «день», «світло», «палити», санскритське «duh» означає «доїти», чеське «dogiti» - «молоко» [157, с.665].

На думку Боровського Я.Е. ім'я божества Дажьбог походить від давньоруського «даждь» — «дати», тобто «дай - бог», тобто бог, який дає життя [179, с.19]. Схожим образом інтерпретує дане божество й Фасмер М. [553, с.482].

Існує також гіпотеза про чужерідність, штучність культу Дажьбога у наших предків. Зокрема, Сперанський М.М., проаналізувавши цілий ряд вітчизняних і закордонних джерел, дійшов висновку, що дане божество потрапило в пантеон Володимира з пантеону якогось кочового іраномовного племені, що прийшло на службу до наших предків наприкінці X ст. [502, с.142].

Дана точка зору неспроможна вже тому, що божество з даним ім'ям вшановували не лише наші предки, а й західні слов'яни. У польських хроніках згадується якесь божество *Daczbog*. У Польщі в XVII ст. відомо дворянське ім'я *Dadzbog* [553, с.482]. Відома географічна назва місцевості: Дацьбоги (Дадзибоги) у Польщі [157, с.29].

Ім'я Даждьбога збереглося й у декількох пізніх піснях. В одній з них, записаній в Україні, соловейка запитують, чому він так рано прилетів з теплих країн. Соловейко відповідає, що не сам він прилетів, а його випустив зі своєї правої руки сам Даждьбог і послав замикати зиму й відмикати літо. В іншій українській пісні наречений, що відправляється на сході сонця на весілля, зустрічає Даждьбога з трьох доріг і просить його заступництва [344, с.32].

Таким чином, Даждьбога – уособлення добра та сонця у східних слов'ян вшановувався як у народному середовищі, так і серед воїнів дружинників. Уявляли собі сонце - Даждьбога у вигляді якогось міфічного прабатька - берегині й зверталися до нього в критичній ситуації по допомогу.

У дружинному пантеоні князя Володимира існувала також єдина східнослов'янська богиня Макош. Перші дослідники слов'янської міфології не могли однозначно визначити функції Макоші. Глинка М. й Татищев В. вважали, наприклад, що дане божество вважалося в наших предків заступником худоби [213, с.41]. Карамзін М.І. бачив у Макоші аналог західнослов'янської Девони - покровительки шлюбу й сімейного вогнища [295, с.53].

Загадковим божеством визнають Макош більш пізні дослідники. Корш Ф.Е., наприклад, висловлювався із цього приводу в такий спосіб: «Що стосується Мокоші, то іншомовне її походження впадає в око, але яке воно, визначити важко, тому й, міфологічне значення цього божества невідоме [329, с.3].

Досить поширена була також точка зору, відповідно до якої, Макош спочатку була богинею фінно-угорських племен, а в пантеон князя Володимира була поставлена виходячи з політичної доцільності. При цьому етимологічне походження імені богині пов'язують із назвою фінського племені «мокша» [152, с.276], [502, с.143].

Проти такої гіпотези рішуче виступили радянські вчені Боровський Я.Є. і Рибаків Б.О. Боровський Я.Є. справедливо вказав на той факт, що топоніми, похідні від імені даної богині, мають місце, на всій території Русі й деяких інших слов'янських землях (наприклад, Макошино на Чернігівщині, Мокшин у чехів і т.д.). Крім того, учений уперше пов'язав походження імені богині не з фіноугорськими словами, а з загальнослов'янськими термінами «мокрий», «мокнути» інтерпретувавши її як слов'янську богиню води, дощу, грози, родючості [179, с.21].

Рибаків Б.О. також дійшов висновку про слов'янське походження Макоші, звернувши увагу вчених на той факт, що у фінського племені «мокша» немає богині з ім'ям Макош. На думку дослідника, дана богиня у

свідомості наших предків представлялася матір'ю врожаю, володаркою долі [471, с.361, 365]. В наш час точку зору Боровського Я.Є. – Рибаківа Б.О. підтримує Васильєв М.О. [189, с.214]. Толочко П.П. не виключив можливості як фінно-угорського так і слов'янського походження Макоші [534, с.59].

Деякі сучасні дослідники визнають зв'язок Макоші з жіночими ремеслами, жіночою долею та зводять функції даного божества до заступництва жінок [452, с.40], [534, с.59]. Існує точка зору, відповідно до якої Макош це одне з імен великої індоєвропейської богині Матері - сирій землі [436, с.48]. Таким чином, у вітчизняній історичній науці не існує єдиної точки зору щодо походження й функцій даного божества.

Насамперед, не можна погодитися з гіпотезою про незначність або чужорідність культу Макоші в східних слов'ян. За кількістю згадувань у повчаннях проти язичництва XI-XVI ст., дана богиня поступалася лише Роду й рожаницям, набагато випереджаючи такі язичницькі божества, як - Перун, Хорс, Велес, Дажьбог. Крім того, Макош входила до пантеону князя Володимира й, таким чином, її культ, хоч і недовгий час, але був державним культом у наших предків. Даний факт переконливо свідчить про певний авторитет даного божества в народному середовищі. Будучи одним із самих відомих східнослов'янських язичницьких божеств, Макош, імовірно мала свої язичницькі храми й впливову групу служителів культу, які вшановували дане божество.

Рибаків Б.О. звернув увагу на один дуже цікавий факт: у вітчизняних ранніх писемних джерелах Макош звичайно згадується поруч з божествами - уособленнями родючості й водної стихії - Семарглом і віллами - русалками [472, с.362]. Дійсно, в «Слові якогось Христолюбця», наприклад, знаходимо наступне: «И веруют в Перуна и в Хорса и в Сима и в Регла, и в Макош, и в вилы, их же числом тридесят сестриц, и мнят богинями и кладут им требы, короваи им молят и куры режутъ» [109, с.374]. Схожу інформацію подає й невідомий давньоруський автор глоса до «Слова Григорія Богослова про ідолів»: «Тем же богам требу кладут и творят и словенский язык: вилам, Макоши, Диве, Перуну, Хорсу, Роду и рожаницам» [101, с.142].

У східнослов'янському глосі до «Слова Іоанна Златоуста про ідолів» Макош також згадується поруч із віллами - уособлення водних стихій: «А друзии жрутъ Перуну, Хорсу, вилам и Макоши, упырем и берегиням» [117, с.89].

Такий збіг розміщення язичницьких божеств у різні за часом і походженням джерелах далеко не випадково. Макош, швидше за все, була пов'язана в уявленнях наших предків з водою й, як наслідок, з родючістю землі. За деяким даними саме як богиню води й родючості Макош вшановували в дохристиянський період чехи [206, с.276].

Богиня води й родючості повинна була грати в язичницькій свідомості наших предків ключову роль. У давнину наші предки -

хлібороби цілком залежали від капризів природи. Недолік вологи в ґрунті або, навпаки її надлишок приводили до неврожаю, масового падежу худоби, і, як наслідок, до голоду. Таким чином, богиня води й родючості цілком могла вважатися у свідомості наших предків і володаркою долі.

Не дивно, що, східні слов'яни продовжували таємно приносити жертви струмкам, рікам, озерам, колодязям і самій богині Макоші ще багато сторіч після прийняття християнства. Заборону «молитися у воді» знаходимо в «Уставі князя Володимира» і багатьох інших писемних джерелах.

За старих часів на Русі Макош вшановували на таємних жіночих зборах, які організовували жриці цієї богині. Навіть після прийняття нашими предками християнства ці збори були дуже популярні серед жінок. Доказом щодо цього може слугувати уривок рукопису XIV ст.: «Мокоши не явно моляться, да ... призывая идоломолиц баб, то же творят не токмо худые люди, но и богатых мужей жены» [472, с.375].

Про шанування Макоші свідчать питання, які священник задавав на сповіді кожній жінці ще в XVI ст.: «не молилась ли вилам и Мокоши?» чи: «Не ходила ли к Мокоши?» [472, с.375].

На жаль, у наш час крім язичницького святилища, побудованого князем Володимиром у Києві, вірогідно не доведений зв'язок Макоші з жодним з язичницьких храмів, відкритими вітчизняними археологами. Разом з тим, у писемних джерелах XI, XII, і навіть XIII ст. недвозначно вказується на те, що наші предки продовжують приносити жертви даній богині.

Можливо, культ Макоші був пов'язаний з культом богині Матері сирій землі, яка згадується як у народному, так і у дружинному епосі – давньоруських билинах, казках, історичних піснях. В такому випадку Макош була загальнослов'янською богинею, та вшановувалася як серед простого народу, так і воїнами-дружинниками. Макош, вочевидь уособлювала собою водні джерела, плодючість землі та була покровителькою жінок.

Є підстави припустити, що в давньослов'янському дружинному середовищі шанувалося й антропоморфне божество - уособлення чужого, ворожого світу. Полабські слов'яни, відповідно до розповідей німецького хроніста Гемольда називали його Чорнобогом і вважали, що всі лиха в їхньому житті походять від його злої волі: «Є в слов'ян дивна омана. А саме: під час бенкетів і пияцтв вони пускають в кругову жертвну чашу, вимовляючи при цьому, не скажу благословення, а скоріше заклинання від імені богів, а саме, доброго бога й злого, уважаючи, що всі успіхи добрим, а всі нещастя злим богом направляються. Тому злого бога вони на своїй мові називають дияволом, або Чорнобогом, тобто чорним богом» Від Чорнобога, на думку Герольда, слов'яни чекали всіляких нещасть [139, s.13].

Південні слов'яни також знали Чорнобога. Відповідно до сербських переказів на Чорній або Чорнобожській горі колись знаходилося капище Чорнобога. До нашого часу збереглася назва містечка Чорнобожський поблизу від даної гори на півдні нинішньої Сербії [295, с.80]. Капище Чорнобога в Сербії описав Аль-Масуди у своїх «Золотих лугах» - «Інший храм був побудований одним із царів на Чорній Горі. У ньому вони (серб-Авт.) мали великого ідола в образі старого з палкою в руці, якою він рухає кістки мерців з могил. Під правую його ногою перебувало зображення мурах, а під лівою - зображення воронів» [2, с.139].

Є підстави припустити, що й представники військового стану східних слов'ян також шанувували якесь божество - уособлення «чужого світу» і хаосу. Принаймні, на це прямо вказує уривок з «Слова о полку Ігоровім». У даному джерелі ми знаходимо найцікавіший опис «співпереживання» природою подій, що відбуваються в людському світі. «Свої» божества й тотеми - прабатьки (птахи й звірі) співчують русичам, намагаються попередити їх про небезпеку, у той час як інші, ворожі їм надприродні істоти, навпроти, метають у них стріли: «Ветры, Стрибожьи внуки, веют с моря стрелами на храбрые полки Игоря» [113, с.14]. На думку Боровського Я.Є. ім'я Стрибога походить від давньослов'янського слова «стри» - знищувати. Звідси Стрибог – знищувач добра, бог війни [179, с.20].

У сучасній історіографії існує й інша точка зору, відповідно до якої ім'я божества «Стрибог» походить від слів «стри» і «бог» (« батько-бог»), тобто дане божество було одним з імен Рода - Первобога [471, с.435], [191, с.34-35]. До даної гіпотези близька точка зору Фасмера М., який вважає, що ім'я Стрибога походить від давньоіранського «Stribaya», що означає «великий, небесний бог» [554, с.777].

Дана гіпотеза прямо суперечить уривку з «Слова о полку Ігоровім», де «онуки Стрибога» не допомагають нашим предкам, а «метають у них стріли». Крім того, відповідно до древніх переказів богослужіння в храмі Стрибога багато в чому нагадувало богослужіння Чорнобогу у південних слов'ян. Так, відповідно до переказів в 21 кілометрі на південний-захід від Ростова, у с. Вороніно, було капище Стрибога, де місцеві жерці, подібно до служителів Чорнобога, з розповіді Аль-Масуди, пророкували майбутнє по нутрошах воронів, яких приносили у жертву цьому богіві [272, с.235].

Можливо, Стрибог у східнослов'янській міфології був аналогом південнослов'янському Чорнобогу. Так, само як і Чорнобогу, Стрибогу приносили у жертву воронів, по нутрошах яких гадали. Подібно до Чорнобога, Стрибога давні слов'яни рахували винуватцем всіляких нещасть.

Разом з тим і самого Чорнобога, мабуть, знали в усіх слов'янських областях. Ще на початку ХХ ст. було відоме селище Чорнобожже - біля Порхова, містечко Чернобожна - на Буковині, містечко Чернобожський - у Сербії. Згідно з повідомленнями Гемольда, люнебургські слов'яни ще

довгий час після християнізації називали диявола Чорнобогом [505, с.12]. Можливо, що з культом Чорнобога була зв'язана й назва древнього міста Чернігова. В Україні дотепер існує клятва: «щоб тобі чорний бог вбив!» [157, с.44].

Досить був досить розповсюджений на Русі й культ Стрибога. На це вказують деякі географічні назви, пов'язані з ім'ям грізного володаря упирів: річка Стрибожська на Київщині, селища Стрибога, Стрибїж і місто Стригород на Житомирщині, місцевість Стробож біля Новгороду [157, с.155], [554, с.777]. Можливо, що Стрибога знали й у польських землях. На це вказує назва польського містечка Стрибожа біля Скерневиць у Мазовії [554, с.777].

У давньоруській мові слово «стри» означає: пошесть, мор. За чеськими повір'ями сонце веде постійну війну зі злими стрігами - відьмами, представницями нічного мороку, темних хмар і зими, перемагає їх, але й саме терпить від ран, яких завдають йому стріги. У древніх слов'ян майже до нашого часу збереглися уявлення про сильний вітер як щось вороже до людини, нечисте. У Польщі вважають, що вихор, що це диявольський танець, якщо кинути в цей стовп освячений ніж, то можна пригвоздити їм біса до землі. В Україні вихри, що вертяться, називаються чортовим весіллям [157, с.51, 238].

В цілому ж можна зробити висновок, що в східнослов'янському дружинному середовищі кінця першого тис. н.е. шанувували якихось темних божеств - уособлень чужого ворожого нашим предкам світу - Чорнобога й Стрибога. Культ даних божеств був генетично пов'язаний із шануванням упирів - зловмисних фантастичних істот.

Досить складним щодо аналізу виявився культ іншого дружинного бога – Семаргла. Ім'я даного божества згадується лише в двох оригінальних давньоруських письмових джерелах: у «Повісті временних літ» під 980 р. при описі богів, створеного князем Володимиром у Києві язичницького пантеону, та «Слові якогось Христолюбця» [59, с.77-78], [109, с.374, 377].

У письмових джерелах практично відсутня інформація про характер, функції, та навіть зовнішній вигляд Семаргла. Не випадково, функції Семаргла в системі язичницьких уявлень давніх слов'ян ще до недавнього часу у історичній науці не були остаточно з'ясовані. Більшість дореволюційних істориків або зовсім ігнорували його у своїх характеристиках слов'янського язичництва, або інтерпретували як загадкового бога, функції якого неясні [305, с.132-134].

Так, Гальковський М.М. по відношенню до Семаргла висловився наступним чином: «Ми не можемо задовільно пояснити значення цього божества. У народних переказах міфологічні істоти Сим та Регл не збереглися та сказати про них щось позитивне ми не маємо можливості» [206, с.32-33].

В «Слові якогось Христолюбця» ім'я Семаргла згадується у подвійній транскрипції, як «Сим» і «Рьгл», що дозволило деяким дослідникам дійти

висновку про існування у східнослов'янському язичницькому пантеоні одночасно двох божеств – «Сима» та «Регла». Так, Фамінцин О.С. вважав, що автор «Повісті времених літ» помилився, та, розповідаючи про язичницький пантеон Володимира, замість двох різних богів «Сима» та «Ерьгла» згадав одне загальне божество – Семаргла [550, с.232]. В наш час гіпотези про подвійність Семаргла дотримується Томас Витчак [610, s. 95-103].

Радянські вчені Іванов В.В. й Топоров В.Н., висловили припущення згідно з яким, Семаргл це «Sedmor(o)golv», тобто сонце-семиголов, але ніяких переконливих доказів своєї теорії вони не представили [281, с.25].

Гальковський М.М. спробував зіставити літописного Смаргла з авестійським Сенмурвом [206, с. 33]. Пізніше його точка зору була підтримана і науково обґрунтована російською дослідницею іранської міфології Тревер К.В. [542, с. 11-17]. Значна кількість сучасних дослідників поділяють гіпотезу Гальковського – Тревер [452, с.24-25].

На думку Рибаківа Б.О., в образі Семаргла східні слов'яни бачили якийсь автохтонне рослинне божество, охоронця посівів, насіння, паростків та коріння рослин [470, с.116].

Компромісної точки зору дотримується в наш час Васілев М.О., згідно з якою, дане божество вшановували ще у далеку скіфську епоху якесь іраноязичні кочові племена, які злилися зі слов'янським етносом та внесли свої вірування та культу до слов'янської релігійної системи. Семаргл, таким чином, на думку автора може рахуватися автохтонним давньослов'янським богом [189, с.58].

Гіпотеза Васілева М.О. справді знаходить підтвердження в цілому ряді письмових джерел. Так, з «Повісті временних літ» ми довідуємося про те, що дане божество було присутнє в державному пантеоні князя Володимира: «и нача княжити Володимерь въ Києве единь и постави кумиры на холму вне двора, Перуна...и Хурса и Дажьба и Стриба и Смаргла...Жряху имъ и наричюше я богы» [59, с.56]. Присутність Смаргла у пантеоні Володимира, де не згадуються навіть Род і Велес, свідчать про відповідну вагу даного бога у слов'янській язичницькій ієрархії.

У деяких ранньохристиянських джерелах Семаргл згадується разом з іншими богами, яким наші предки продовжували приносити жертви навіть через кілька століть після прийняття християнства. Християнські проповідники наврядчі засуджували б у своїх повчаннях проти язичництва вірування та обряди, які б не існували в сучасному їм народному середовищі.

До того ж, зображення крилатого пса - Семаргла археологи фіксують на багатьох предметах з так званих дружинних могильників. Так, наприклад, у Гнездівському могильнику було знайдено дзеркало з зображенням крилатого пса – Семаргла [85, с.19-20]. До цього слід додати поширення зображень крилатих псів на срібних та золотих речах з княжо-

болярських скарбів XII-XIII ст., а також присутність Семарглів на давньоруських культових спорудах XI-XIII ст., де вони представляються охоронцями світового дерева.

Іранський бог Сенмурв також становив собою уособлення озброєного добра – охоронця всього насіння (до числа якого давні землероби прираховували і трупи людей). У одному з арабських джерел XI ст. (Мепоке - хгат), зокрема зазначається: –І житло Сенмурва на дереві всього насіння...і кожен раз, коли він піднімається, тисячі гілок з дерева виростають; а коли сідає – тисячі гілок ламає і насіння з них розсипає! [542, с. 11-12]. Схожі дані мають місце і у іншому подібному джерелі VI ст. (Zat-Sparam) – «і дерево всього насіння серед широкого океану було зроблено...і Сенмурв має на ньому своє житло і коли він відлітає, то розкидає сухі насіння у воду і вони повертаються на землю з дощем» [542, с. 17].

Як видно з даних джерел іранський Сенмурв виступав у ролі господаря світу, символом якого є світове дерево. Він вирішує долю всього живого на землі. Дані вірування добре узгоджуються зі східнослов'янськими уявленнями про синтетичних міфологічних істот – берегинь, які в уяві наших предків також були пов'язані з плодючістю землі та підземним світом мертвих.

Можливо, що культ дружинного Семаргла, справді, з'явився ще у далеку прослав'янську на ґрунті поєднання культу східного Симурга з культом давньослов'янських тотемістичних культів синкретичних духів-берегинь. Таким чином можливо пояснити такий суперечливий факт, як досить широке розповсюдження зображень Семаргла на пам'ятках матеріальної культури, та одночасно бистре забування імені даного божества християнськими проповідниками XI-XIII ст. Як вірно зазначив Рибаків Б.О. наші предки могли приймати за Семаргла не тільки крилатих псів, але й інших фантастичних тварин-берегинь [470, с. 112].

Таким чином важливе місце у східнослов'янській дружинній міфології займав бог Смаргг, ім'я якого, вочевидь, мало не автохтонне походження, але культ даного божества був архаїчно пов'язаний з культом синкретичних духів-берегинь.

В цілому ж, в другій половині першого тис. н.е. у східнослов'янському військовому середовищі сформувалася особлива, відмінна від народної модель світогляду. Даний факт знайшов відбиття в першу чергу у трансформації уявлень про загробне існування людини. Серед представників військової еліти, сформувалися уявлення про те, що в загробному світі існування людини майже не відрізняється від його життя в реальному.

Першим змінам у свідомості представників східнослов'янської військової еліти піддалася й ієрархія язичницьких божеств. Місце прабатька богів і людей Рода-Сварога зайняв Перун - заступник дружинного стану й уособлення князівської влади. Поважне місце серед

дружинних богів зайняли також Хорс, Стрибог та Семаргл, які певною мірою дублювали народних упрів та берегинь. Разом з тим, вочевидь, не існувало чіткої грані між дружинними та народними богами. Так, богиню родючості Макош та уособлення достатку та сонця Дажьбога вшановували як у народному середовищі, так і серед воїнів-дружинників.

3.3.2. Становлення державних дружинних культів

Наприкінці X ст. суспільно - економічний розвиток у східних слов'ян проходив вкрай нерівномірно. У південних районах Київської Русі старі родові відносини остаточно розпалися, а родові селища майже повсюдно були замінені князівськими замками. В той самий час, у північних і східних областях східнослов'янської держави тільки починалися складні процеси розпаду родових відносин. Як наслідок, у Київській Русі старі родові культи сусідили із шануванням Велеса, Рода, а у великих містах і князівських фортецях домінували культи дружинних божеств - Перуна, Хорса й т.п.

Старійшини, вірогідно, спиралися на родові вірування й культи для боротьби, як з місцевими князями, так і великокнязівською владою. Система родових ініціацій сприяла виникненню цілих армій високопрофесійних воїнів, яких використовувала периферійна знать для сепаратистських повстань проти Київських князів. Певну погрозу для центральної влади в Київській Русі становили також могутні жрецькі клани, які мали колосальний вплив на наших предків тієї епохи.

Значно посилити владу Київських князів могло б розповсюдження у народному середовищі культу дружинних богів, та зокрема надавання їм статусу державного пантеону. У такому випадку, Київ став би сакральним центром своєї держави, київський князь - верховним жерцем Київської Русі, а його намісники - головними служителями язичницького культу на переферії країни. Розповсюдити свою дружинну язичницьку модель вірувань та культів на всі східнослов'янські землі, вочевидь, вирішив у 980 році київський князь Володимир Святославич.

Так, «Повість временних літ» розповідає про першу релігійну реформу князя Володимира в такий спосіб: «И нача кн(я)жити Володимерь в Києве единь, и постави кумирь на холмь внь двора теремнаго: Перуна древяна, а глава ему серебряна, а усь золоть, и Хорса, и Дажеб(о)га, и Стрибога, и Семарьгла, и Мокошь. И жряху имь, наричюще а богы, и привожаху сыны своа и дщери и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И оскверниа кровьми земля Руская и холмь той... Володими[ръ] же посади Добрыню, уя своег(о), в Новьгородь. И пришед Добрыня к Новугороду, постави кумира над рекою Волховомь.И жряху ему люд(и)е новгородстии, акы б(о)гу» [59, с.77-78].

Перша релігійна реформа князя Володимира не привернула великої уваги дослідників дореволюційного періоду. Більшість із них просто

констатувало факт будівництва нових храмів, попутно намагаючись трактувати функції божеств, зазначених у пантеоні. При цьому власне причини й суть проведеної реформи розглядалися лише мимохіть.

Так, Карамзін М.І., наприклад, дійшов висновку, що Володимир побудовою нового храму намагався загладити свою провину перед богами за вбивство брата [295, с.126]. На думку Іловайського С. реформа 980 року була зроблена на настійну вимогу язичників північної частини Русі, які привели Володимира до влади [283, с.79]. Трохи іншої точки зору дотримувався Соловйов С.М. Згідно точки зору цього історика будівництво нового храму в Києві стало платою місцевому жрецтву за допомогу в оволодінні Києвом [501, с.167].

Голубінський Є.Є. доводив у «Історії руської церкви», що події 980 року не мали особливого змісту, нібито Володимир у Києві тільки замінив стару статую Перуна новою, а Добриня у Новгороді збудував Перуну ідол тому, що на початку кожного княжіння було прийнято ставити у великих містах нових ідолів [216, с.130].

Польський археолог Ловмянський Н. прийшов до висновку, що повідомлення про будівництво нового храму в Києві у 980 році в «Повісті временних літ» взагалі вигадав автор літопису [617, с.123].

Післяреволюційні дослідники побачили в язичницькій реформі князя Володимира 980 року спробу впорядкувати східнослов'янське язичництво, надати йому статус державної релігії. Ця релігія, на думку дослідників, повинна була консолідувати східних слов'ян і протистояти впливу християнства [534, с.69-70], [471, с.45], [179, с.45].

Трохи іншої точки зору дотримується Рапов О.М., який вважав, що ніякої релігійної реформи не було. У літописі, на його думку, мова йде лише про побудову нового капища з метою показати жителям Києва свою прихильність язичництву [452, с.210].

Із цією точкою зору не можна погодитися. По-перше, у літописі сказано про побудову як мінімум двох храмів після приходу Володимира до влади - у Києві й Новгороді (храми Перуна крім Києва й Новгорода знаходилися Полоцьку за рікою Полотою, у озера Волове коло старої Русі, в усті струмка Войе, недалеко від селища Терхипов) [272, с.235]. На думку Рибаківа Б.О храм Перуна знаходився у Чернігові, недалеко від кургану Гульбище [471, с.273].

По-друге повторне дослідження новгородського святилища в Перині Сєдовим В.В. виявило цікаву деталь - язичницький храм був побудований на місці як мінімум трьох інших язичницьких капищ, зруйнованим у період здійснення першої релігійної реформи князя Володимира [487, с.105-107].

Рибаків Б.О., проаналізувавши дані розкопок старого Перинського святилища, звернув увагу сучасних дослідників на той факт, що структура даного святилища багато в чому аналогічна структурі язичницьких святилищ, присвячених богиням - рожаницям [472, с.397-399].

Є підстави припускати, що богині - рожаниці були одним із самих шанованих божеств у Північній Русі, і отже, повинні були мати досить впливовий клан жерців. Таким чином, спроба князя Володимира послабити їх позиції виглядає цілком закономірно. Це переконливо свідчить про те, що Володимир прагнув нав'язати новгородцям культ власного заступника, знищивши тут культ якихось місцевих божеств.

По-третє, слова літописця про те, що «И осквернися кровью земля Руская й холмъ тот» може означати, що ритуальне богослужіння в новому київському святилищі відрізнялося від служби в інших язичницьких храмах.

Таким чином, побудова нових храмів Володимиром в 980 році була частиною серйозної релігійної реформи, метою якої була консолідація східнослов'янського суспільства й ослаблення позицій місцевого сепаратизму.

Залишки язичницького святилища поставленого Володимиром в 980 році в Києві були досліджені археологічною експедицією Інституту археології АН УРСР 1975 року. Розкопками були відкриті фундаментні рови - споруди, вириті в материковому лесовому ґрунті, засипані щебенем, уламками плінфи (давньоруської цегли) і шиферу, упереміш із глиною й шматками цем'янки. Глибина залягання фундаменту капища досягала одного метру, що вказує на його монументальність. Вивчення конфігурацій фундаментів язичницького святилища дозволило відтворити споруду, яка у плані являла собою прямокутник (7X1,75 м), витягнутий за осію північ - південь із прилягаючими до нього з півночі, сходу й півдня шістьома округленими симетричними виступами, на яких могли стояти постаменти шести літописних богів. Виступи нагадують пелюстки з новгородського святилища Перуна на Перині X ст. Будова точно орієнтована по сторонах світу, що є ознакою культових споруджень. Подібне спостерігаємо й у капищі VI - першої половини X в., чотирикутні виступи якого були звернені по сторонах світу.

У ямі-святилищі знайдено велика кількість костей тварин, в основному биків (91 відсотків всіх костей), що належали молодим і дорослим особинам. В жертovníку знайдені також кістки свиней, птахів і риб. Кістки тварин, виявлені в жертovníку, були акуратно розрубані, отже, м'ясо жертovníх тварин розділяли на частини. Значний інтерес викликає знахідка в жертovníку уламків типової для X в. кераміки, а у верхньому шарі - бойової залізної сокири - символу грізного Перуна. На південно-заході від залишків капища перебувала сучасна йому округла яма діаметром до метра. У ямі відзначено близько 12 ямок від тонких дерев'яних кілочків, розміщених у певному порядку по краях ями й у центрі. Навколо культового споруди знайдені залишки ритуальних кострищ із перепаленими й обгорілими кістками, вугіллям і каменями, а також амулети й предмети

язичницького богослужіння. Таким є зображення – амулет з мамонтової кістки у вигляді двох сегментів місяця з отвором у верхній частині. Виявлені в порівняльній близькості від капища зазначені кострища є, мабуть, залишками трупоспалень і жертвоприносин. Спостереження над характером заповнення фундаментних ровів свідчать про те, що споруда було навмисно зруйнована наприкінці X ст. [179, с.47-52].

В 1951-1952 гг. новгородська археологічна експедиція, під керівництвом Сєдова В.В. зробила розкопки на Перині. Урочище Перинь перебуває поблизу устя Волхова неподалік озера Ільмень на невеликому плоскому пагорбі, який під час повинні перетворюється на острів. Тут відповідно до літопису Добриня в 980 році встановив храм Перуна. Розкопки велися в центрі цього пагорба. Центральну частину святилища становила піднята над навколишньою поверхнею горизонтальна площадка у вигляді правильного кола діаметром 21 м, оточена кільцевим ровом шириною до 7 м і глибинної більше 1 м. Точно в центрі кола розкопками виявлена яма від стовпа діаметром 0,6 м. Тут, на думку дослідників, стояла дерев'яна статуя Перуна, перед ідолом знаходився жертвник у вигляді кола, складений із брукових каменів.

Рів, що оточував культову площадку, становив у плані не просте кільце, а ободок у вигляді величезної квітки з вісьма пелюстками. Таку форму надавали йому вісім дугоподібних виступів, розташованих правильно й симетрично. У кожному такому виступі на дні рову під час язичницьких свят розпалювали ритуальне багаття, а в одному з них, східному, зверненому до Волхова, судячи з кількості вугіль і прокаленості материка, горів «невушімий» вогонь. Рів, що оточував площадку з ідолом, подібно курганним пагорбам, на думку дослідників, мав ритуальне значення [482, с.261].

Аналіз результатів розкопок язичницьких святилищ, побудованих під час язичницької реформи 980 року дозволяє приблизно реконструювати систему язичницького богослужіння, установлену князем Володимиром після приходу до влади. Згідно з археологічними даними новозбудовані язичницькі храми становили собою монументальні споруди у формі квітки із шістьма й вісьма пелюстками - виступами, в центрі яких горіли багаття з дубових колод. Язичницькі храми, відповідно до думки дослідників, розташовувалися під відкритим небом.

У храмах регулярно приносилися жертви, більшу частину яких становили, за даними остеологічного аналізу, проведеного в жертвнику київського храму свійські тварини (у переважній більшості велика рогата худоба). Жертв, вочевидь, вбивали за допомогою холодної зброї, зокрема, спеціальних сокир, одна з яких була виявлена при розкопках київського храму.

Холодна зброя (особливо сокира), мабуть, у східних слов'ян була сакралізована та уважалася предків уособленням Перуна. Не випадково Святослав і його дружина при складанні мирного договору з візантійцями

клялися на зброї. Зброя й золоті речі, згідно «Повісті временних років» замінили образ Перуна, ідол якого в той час знаходився у Києві.

В свідомості наших предків сокира, покладена в підставу кріпосних валів фортець мала охороняти їх від навал ворогів. Зокрема, подібні випадки зафіксовані археологами на Смоленщині й інших областях східнослов'янського миру [495, с.289]. Відомі випадки, коли бойова сокира становила частину поховального інвентарю. У похованні №18 культурного шару IX-X ст. давнього Києва був виявлений кістяк чоловіка коло правої ступні якого лежала сокира. Череп покійного був проломлений. Крім сокирки були зафіксовані також сагайдак зі стрілами [297, с.84].

Є підстави припускати, що жертви для заклання вибиралися за допомогою спеціального жереба. Під час розкопок київського святилища на південному заході від залишків капища перебувала сучасна йому округла яма діаметром до метра. У ямі відзначено близько 12 ямок від тонких дерев'яних кілочків, розміщених у певному порядку по краях ями й у центрі. Боровський Я.И. припустив, що яма з кілочками пов'язана з обрядом гадання - необхідною й найважливішою складовою частиною язичницького богослужіння слов'ян [179, с.51].

Гіпотеза Боровського Я.И. знаходить підтвердження в писемних джерелах. Так Костянтин Багрянородний, у своєму творі «Про управління імперією» стверджував, що наші предки під час приношення жертв столітньому дубу (одному з образів Перуна) за допомогою жереба вирішували, кого з півнів зарізати, а кого відпустити [42, с.49].

Згідно з «Повістю временних літ», в 983 році жерці аргументували необхідність приношення в жертву варяга-християнина тим, що «на нього впав жереб». До цього відповідно до джерела вони «метали жереб на отрока й дівицю» [59, с.80].

Цікаві дані містяться в новгородській билині «Садко». Відповідно до цього джерела головний герой - новгородський купець Садко зі своєю дружиною під час морського походу потрапив у шторм. Щоб не загинули всі учасники походу, новгородці вирішили за допомогою жереба вибрати одного зі свого числа в жертву морському цареві. Жереби відповідно до джерела становили собою дерев'яні дощечки з іменами учасників походу. Для виготовлення жеребів згідно билини використовували вербу, дуб і липу [5, с.462-465].

Звичай використання спеціальних жереб для рішення важливих проблем, мабуть, був широко розповсюджений як у слов'янському світі, так і взагалі серед індоєвропейських племен. Так, за даними Адама Бременського, язичники-варвари всі спірні питання, що відносяться до приватних справ, вирішували за допомогою спеціальних жеребів [1, с.10]. Автор «Життєпису Оттона Бамберзького» затверджував, що слов'яни-

язичники за допомогою метання дерев'яних жеребів передвішали удачу морських битв або грабежу [19, с.358].

Згідно з «Хронікою» Титмара Мерзенбургського- слов'янські жерці, нашіптуючи якісь слова розкопували землю пальцями й по предметах, що зустрічаються, ворожили про майбутнє [138, с.102]. Чарівні кістки для гадань згадуються навіть у Домострої XVI ст. [16, с.22].

У свідомості язичників за допомогою жереба своєю волю диктували боги й тому всі рішення прийняті даним шляхом беззастережно виконувалися. У північногерманських народів, навіть у християнську епоху, королі змушені були звертатися до язичницьких божеств і за допомогою жереба вирішувати де можливо побудувати християнську церкву.

Так, відповідно до Адама Бременського, шведський король Олаф проводив у Бирці загальні збори свого народу (*generate placitum populi*). Він повів збори так, що із взаємної згоди короля й народу, за жеребом і при сприятливій відповіді ідолів було вирішено заснувати там церкву й дозволити всім бажаючим хреститися [1, с.10].

Використовували спеціальні жереби для вибору жертв і сусіди слов'ян - прибалтійські народи - ести й ліви. В «Хроніці Генріха Латвійського» розповідається про те, як язичники - ести взяли у полон християнського проповідника, посадили його верхи на бика й вирішували за допомогою жереба, кого з них принести в жертву - «Жив у той час у Дорпате разом із братами-лицарями побратим їхній, священник Гартвик. Його посадили на гладкого бика, тому що й сам він був не менш гладкий, вивели із замка й стали вирішувати жеребом, кого боги бажають обрати жертвою, священника або бика. І впав жереб на бика й негайно його вбили, а священникові, випливаючи з волі богів, зберегли життя, але нанесли велику рану, яка згодом була вилікувана [9, с.103].

Особливий інтерес викликає проблема людських жертвопринесин у язичницьких храмах, побудованих князем Володимиром після приходу до влади. Натяк на існування даного звичаю має місце вже на початку опису релігійної реформи - «И жряху имь, наричюще а богы, и привожаху сини своа и дщери и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руская и холмъ тотъ» [59, с.77-78].

У вітчизняній історіографії існують точка зору, відповідно до якої наші предки в язичницький період не приносили людських жертв. Фраза літописця про приношення людей у жертву під 980 роком на думку деяких дослідників не відповідає дійсності та запозичена зі святого Письма [228, с.327].

З даною гіпотезою не можна погодитися. Повідомлення про приношення людей у жертву, подане літописцем під 980, знаходить підтвердження надалі в тексті «Повісті временних літ» - «Иде Володимерь на Ятвягы, и побьдъ Ятвягы, и взя землю их. И прииде Киеву, и творяще требу кумиромъ с людьми своими. И рьша старци и

боляре: «мещем жребьи на отрока и дъвицю; на него же падеть, того заръжемь богомъ». И бяше Варягъ единъ, и бѣ дворъ его, идеже есть церкви святыя Богородица, юже созда Володимерь. Бѣ же Варягъ той пришель из Грекъ, и держаше втайнѣ вѣру крестиянску; и бѣ у него сынъ красенъ тѣломъ и душею, и на сего паде жребии по зависти дияволь. И рѣша пришедше послании к нему, яко «паде жребии на сынъ твой, понеже бо изволиша его бозѣ наши себѣ, да створимъ требу богомъ». И рече Варягъ: «не суть бо бози, нѣ древо; днесъ есть, а утро изъгниеть; не ядят бо бози, ни пияють, ни молвят, а сами дѣлани суть. Не дам сына своего бѣсомъ». Они же, шедше, повѣдаша людемъ; абие же онѣ народ, взявше оружье, поидоша на нѣ и обоидоша дворъ около его. Оному же стоящу на сѣнѣх съ сыномъ своимъ, и рѣша ему: «вдаи сына своего, да вдамы богомъ». Он же рече: «аще суть бозѣ, то пошлют единаго бога и поимуть сынъ мой; а вы чему перетеребуете имѣ. И абие онѣ народъ кликнуща велиимъ гласомъ, и подѣськоша сѣни под нима, и тако побиша я. И бяху бо тогда челоувѣци невѣгласи и погани» [59, с.80-81].

Дане джерело проливає світло на кілька важливих питань. По-перше, не може бути ніяких сумнівів в існуванні в добу правління Володимира практики людських жертвопринесін. Приношення людей у жертву в даному епізоді представлено як повсякденне явище, незвичайним представився авторові літопису лише факт відмови додержуватися вказівок служителів язичницького культу. По-друге, очевидний факт узурпації духовної влади князем Володимиром і його оточенням. Великий князь «мече жереби з людьми своїми - боярами й старцями», про професійних жерців літопис зовсім мовчить.

В тексті «Житія Федора й Иоанна» за списком Троїце–Сергієвої Лаври мають місце відомості, яких немає в «Повісті временних літ». Відповідно до даного джерела, варяг Федір не тасмно сповідав християнську віру, як повідомляє літопис, а відкрито й при цьому «вопियाль противу многобожия — за це -«идолопоклонники ненавидели его, а жрецы искали случая отомстить ему, не подвергая опасности свою честь» [23, с.44].

Таким чином, вибір сина Федора був далеко не випадковий, як це намагався представити автор «Повісті временних літ». Крім того, у трагедії, що розігралася в Києві в 983 році згідно «Житію» саму активну роль грали жерці. Вони прагнули помститися Федору за його висловлення, та зуміли вплинути на метання жереба таким чином, що вибір припав саме на його сина – «Собрание отличных людей кинули жребий, кому пролить кровь, но хитрые жрецы направили жертвенный нож на Иоанна сына Федорова. Немедленно посланы к нему нарочные, которые именем богов, князя и народа потребовали юного христианина» [23, с.45].

Показово, що в даному джерелі, як і в літописі, жереб кидали «відмінні люди», у яких угадуються літописні «бояри й старці», а не жерці. Професійні служителі культу представлені як інтригани, що

нацьковуюють на варягів - християн «відмінних людей» і населення Києва. Вони ж з'являються в ролі «посланців», що повідомляють Федору про те, що вибір богів упав на його сина, що також явно вказує на те, що професійні жерці в цей період займали підлегле положення стосовно оточення князя Володимира. Дану гіпотезу підтверджує й татищевський літопис. Відповідно до даного джерела саме «старійшини» посилали жерців в будинок до Федора, до них же нібито й повернулися жерці, з повідомленням про те, що варяг відмовляється принести в жертву свого сина - «И послали старейшины за тем отроком к отцу его просить, чтоб прислал сына. Посланные же сказали ему: «Поскольку пал жребий на сына твоего; таково соизволение богов, да сотворим им его в жертву» И сказал варяг ... не дам сына моего бесам». Они же, пойдя, возвестили старейшинам» [517, с. 46-47].

В «Житті Федора й Іоанна» міститься й опис закінчення трагедії. Відповідно до даного джерела, варяга Федора вбили кияни, нацьковані жерцями, а Іоанн був принесений у жертву Перунові – Святий Феодор первый пал под ударами, святыи Иоаннъ своею кровью обрызгал мерзкий истукан Перуна» [23, с.45].

Літопис Татищева В., подає дані, які значно доповнюють відомості «Повісті временних років» і «Житія Федора й Іоанна». Так, згідно з даним джерелом, кривавий епізод за участю варягів Федора й Іоанна був лише заключною частиною жертвоприносин на честь перемоги Володимира над ятвягами. Перед цим, відповідно до даного джерела в жертву була принесена безліч худоби й полонених [517, с. 46-47].

Таким чином, автор «Повісті временних літ», повідомляючи про факт побудови язичницького капища в Києві, обурювався не тим, що наші предки приносили в жертву тварин. Кияни приводили до жертovníка своїх дітей, на яких упав жереб.

Повідомлення автора «Повісті временних літ» і деяких інших писемних джерел підтверджуються даними археології. При розкопках Київського святилища навколо культового споруди були знайдені залишки ритуальних кострищ із перепаленими й обгорілими кістками людей, а також амулети й предмети язичницького богослужіння. На думку дослідників виявлені в порівняльній близькості від капища зазначені кострища є, мабуть, залишками жертвоприносин [179, с. 52].

В цілому ж можливо дійти висновку, що після приходу до влади Володимира й здійснення їм язичницької реформи в результаті якої князь і його оточення зайняли вищі щаблі жрецької ієрархії, людські жертвоприносини прийняли регулярний характер.

Вочевидь, у кожному із племінних союзів, а можливо й племен, що входили до складу Київської Русі існував власний пантеон, язичницьких божеств, жерці яких надавали всіляку підтримку сепаратистській політиці місцевих князів. Все це самим негативним образом позначалося на стабільності існування східнослов'янської держави, створювало ґрунт для

виступів проти великокнязівської влади, послабляло обороноздатність держави.

Висування Перуна на перше місце в східнослов'янському пантеоні мало привести до підпорядкування всіх східнослов'янських служителів язичницького культу жерцям глави язичницького пантеону, тобто оточенню князя Володимира й самому великому князеві. Таким чином, була проведена сакралізація князівської влади, узаконювання походів князівської дружини проти сепаратистів і сусідів, обожнювання князівського права.

Як вірно помітив Анічков Є.В. Володимир, поставивши пантеон божеств різних племінних союзів, що входять до складу Київської Русі на чолі з Перуном «вне двора теремного» тим самим оголосив себе не лише главою жерців полянського племені, але й верховним жерцем всієї Київської Русі, створивши тим найперший загальнодержавний культ [152, с. 65]. Пізніше, схожу точку зору висловив Корш Ф.Є. [329, с. 2].

Ставши верховним жерцем, Володимир у народній свідомості успадкував і деякі риси язичницького божества. Народна пам'ять зберегла його прізвисько - «Червоне сонечко». Подібно до язических богів, Володимир у билинах увесь свій час проводить у бенкетах. «Повість временних літ» приписує князеві співжиття із сотнями жінок. Як і природні стихії, Володимир примхливий, непостійний, не тримає свого слова, але разом з тим він часто «обдаровує» своїх богатирів, пригощає на бенкетах народ. Володимир і в билинах, і в переказах - один із символів Русі, він позбавлений індивідуальних рис, якихось особливостей поведінку, характеру. Образ Володимира, узагальнений. В епосі від дійсно існуючої історичної особи залишилися лише ім'я, титул і високе положення голови держави [334, с. 133].

В свідомості людей язичницької епохи, люди які поєднували функції військового вождя й верховного жерця ймовірно мали надприродну силу асоціюючись із самим божеством. Їм приписували здатність викликати дощі, впливати на погоду, родючість землі, виліковувати від хвороб. Вже в християнську добу в «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона простежується образ князя Володимира як загробного судді, до якого звертаються із проханням керувати «богом даними йому людьми» [48, с.109]. Цей далеко не християнський мотив досить близький до текстів язичницьких клятв, у яких наші предки погоджувалися бути «раби в ці віка й будущии» у випадку порушенні договору.

В образі правителя-жерця Володимир з'являється й у деяких уривках «Повісті временних літ» Під 983 роком у даному джерелі ми наприклад знаходимо наступні рядки - «Пішов Володимир проти ятвягів, і переміг, і пішов до Києва, приносячись жертви кумирам з людьми своїми» [59, с.96]. Якщо вірити цьому джерелу, то жертвоприносинами на честь Перуна, що забезпечили на думку русичів вдалий похід керував саме Володимир.

Факт належності Володимира до жрецького стану побічно підтверджує й ісландська сага про Олафа Трюнгвасоне. Відповідно до цього джерела один з норманських найманців на ім'я Олаф супроводжував Володимира в язичницький храм, де той бував подовгу [473, с. 34].

У свідомості своїх співвітчизників Володимир залишилася чаклуном, що володіє надприродною силою навіть після прийняття християнства. Швидше за все, наші предки вірили, що подібно померлим язичеським жерцям, Володимир може після смерті перетворитися в шкідливого упира. Із цієї причини, після кончини великого князя його виносили з палацу не через двері, як більшість інших померлих людей, а через спеціальний пролам у стіні – «уночі ж межю двема кльтми проимаше помость» [59, с.96]. Майже до нашого часу зберігся звичай виймати одну з дощок з даху або ламати стінку у випадку смерті чаклуна або відьми в українців і росіян [267, с.345-346].

В епоху князя Володимира важливу ланку у жрецькій ієрархії грав його дядько Добриня. Виходячи з ряду літописних даних можна припустити, що йому в релігійне управління Володимир передав Новгород. Згідно з «Повістю временних літ» саме Добриня керував будівлею нового храму в урочище Перинь: «Володимир же посади Добрынню, уя своего, у Новьгородъ. И пришед Добрыня к Новугороду, постави кумира над рекою Волховомъ. И жряху йому людие новгородстии, акы бгу» [59, с.56].

Імовірно саме він здійснював контроль за функціонуванням нового капища. Після прийняття християнства Добриня особисто очолив розправу над ідолами язичницьких божеств. Цей вельможа був намісником Володимира в Новгороді. Можливо, що в обов'язки намісника входили й функції голови релігійної громади цього міста.

Намісники великого київського князя в підвладних землях, а також воїни, що здійснювали адміністративну владу у великих містах цілком могли бути тими самими «старцями» з якими Володимир радився при рішенні релігійних питань. Не випадково в давньоруській мові терміни - «старець», «старійшина» близькі за змістом терміну «князь» - тобто воїн, наділений адміністративною владою. Сverdлов М.Б. вважає, що «старці», «старійшини», «старости» це військова знать [479, с. 20].

У літописних розповідях про князя Володимира Святославича «старці» згадуються поряд з боярами в язичницький період при виборі жертв для богів, як радники князя в прийнятті християнства, нарешті, разом з єпископами при зміні покарань за злочини, при цьому «старці», як і єпископи, радили творити суд по старовині й стягувати вири [59, с.58, 74-75, 87].

Намісники різних областей давньослов'янського миру, а також знатні воїни - бояри разом із самим верховним князем на чолі становили раду, що вирішувала найважливіші питання, пов'язані з релігійним культом. Як свідчать письмові джерела, релігійну раду скликався у випадку воєнних

дій і за допомогою жереба визначав бажаних язичеським богам жертв. Про це свідчить «Повість временних літ» під 983 роком. Відповідно до цього джерела князь, бояри й «старці» після вдалого походу на ятвягів метали жереб, щоб він указав жертву бажану богам [59, с.80].

Воля релігійної ради здебільшого безмовно виконувалася. Саме це мав через автор «Повісті» коли обвинувачував наших предків - язичників у тому, що вони приводили до язичницького капища своїх дітей і приносили їх у жертву» [59, с.41].

Таким чином, після реформи 980 року давньоруські князі повинні були стати на чолі всього давньослов'янського язичницького жрецтва, спираючись при цьому на своїх намісників і дружинників. Разом з тим, окрім вищого керівництва даного прошарку давньоруських жерців повинні були існувати й рядові служителі культу, що утримували у порядку язичницькі храми, стежили за виконанням релігійних ритуалів, здійснювали гадання й т.п., тобто професійні жерці.

У порівняно пізньому Густинському літописі згадуються якісь «ереї» - жерці ідольські», що стежили за святилищем Перуна й каралися жорстоко, у випадку порушення жрецького уставу»[74, стб. 257]. Вочевидь, це й були рядові адепти бога - громовержця, що здійснювали свої щоденні функції.

Є підстави припускати, що жерці нових язичницьких храмів, встановлених Володимиром в 980 році мали свій спеціальний устав. У Густинському літописі, наприклад, подаються наступні дані «Ему же (Перуну – Авт.) яко богу жертву приношаху и огонь неугасающий с дубового древия непрестанно паляху, аще ли бы случилось за нерадением служащего иерия когда ему огню угаснуть, такового иерия без всякой милости убивают» [74, стб. 257].

Цікаві дані повідомляються й в «Літописі» Дмитра Ростовського - «И пред ним (Перуном – Авт.) огонь всегда горяше, аще же бы по нерадению жресческому случится огню угаснути, того ради оного жреца, аки врага богу смертию казняху [121, с.28].

Таким чином, Володимир, поставивши в 980 році нові язичницькі храми в Києві й Новгороді на чолі зі своїм заступником - Перуном тим самим прийняв сан верховного жерця й спробував підкорити всіх язичницьких жерців своєї владі. На місцях релігійними громадами повинні були керувати князівські намісники й управителі із числа дружинників князя. В жрецькій системі бога Перуна існували й професійні служителі культу, але вони займали підлегле положення стосовно князя і його дружинників.

Встановивши загальнодержавний культ, Володимир повинен був подбати про фінансування нової язичницької церкви. На думку Щапова Я.М. в язичницьку епоху існувала та ж система фінансування храмів, що була уведена князем Володимиром після введення християнства, тобто 1/10 частина особистих доходів великого князя [589, с.250]. Гіпотеза

Щапова Я.М. дуже ймовірна, але, на жаль, ніяких прямих вказівок відносно даної проблеми в писемних джерелах не виявлено. Історичної ж паралелі, на які посилається дослідник, дуже суперечливі.

Так, наприклад, у деяких західнослов'янських областях X-XI ст. язичницькі храми справді утримувалися за рахунок спеціальних податків. Мешканці острова Рюген за даними Саксона Граматика сплачували на утримання храму Ретра спеціальний податок (по одній монеті з людини) [140, s. 288 -289]. Крім того, на користь цього ж храму йшла 1/3 частина військової здобичі [140, s. 288 -289]. Гемольд підтверджує дані Саксона Граматика про пожертвування рунами військового здобичі на зміст храму. Крім того, він повідомляє про те, що на користь храму Святовіда стягувався також податок з кушців, що скуповують на острові рибу [139, s. 14-15]. Пожертвування на храм у Ретрі платили й інші, підвладні рунам слов'янські племена [139, s. 225].

Про приношення в жертву своїм богам певної частини військової здобичі лютичами повідомляє Титмар Мерзенбургський [138, s. 1489]. Автор життєпису Оттона Бамбергського стверджує, що язичницький храм у Щецині утримувався за рахунок 1/10 частини награбованих багатств [19, с.355].

Таким чином, у західних слов'ян на користь язичницьких храмів йшла певна частина військової здобичі. Регулярні податки з населення й торговельних операцій існували лише в руян, але до моменту їхньої фіксації західними хроністами на острові Рюген склалася теократична держава на чолі з жерцем - правителем. Не про що подібне у інших слов'янських народів не повідомляється. Навпаки, дану гіпотезу побічно спростовує повідомлення Адама Бременського. Розповідаючи про події, що відбувалися в Скандинавії після прийняття християнства він раптово повідомляє інформацію відносно всіх народів прибалтійського регіону - «Варвари дотепер не чули про десятину, або не бажають неї платити, їх примушують сплачувати за те, що вони звикли одержувати даром - за хрещення, посвячення вівтарів і посвящення в церковні посади [1, с.483].

Разом з тим, в деякі вітчизняні письмові джерела містять неясні натяки на те, що й деякі східнослов'янські язичницькі святилища одержували постійне утримання за рахунок відсотків від прибутку із князівських маєтків, торговельних операцій і т.д. Так, в «Уставі князя Святослава Ярославовича» знаходимо наступне: «Князь Святослав сказав: устав, бивший прежде нас в Руси от прадед и от дед наших, имати пискупом десятину от даний, и от вир, и от продаж, что входит в княж двор всего" [59, с.85].

Дідом князя Святослава Ярославича був хреститель Русі Володимир, а прадідами князі язичники Ігор і Святослав, які відповідно до даного повідомлення й платили десятину «пискупам». Великий інтерес викликає також уривок з «Житія митрополита Михайла» за списком XVI ст. Києво - Печерської лаври. Так, у даному джерелі невідомий автор, описуючи

хрещення мешканців Києва, раптом зненацька повідомляє: «Владимир дары, что прежде идолам шли святым церквям давати завещал» [21, с.274].

З огляду на той факт, що в Київській Русі дохристиянського періоду не було значної кількості дорогоцінних металів, можна припустити, що якщо податок на утримання язичницьких храмів існував, то він носив натуральний характер. Східнослов'янські князі збирали данину в підвладні їм землях у вигляді хутр - «кун», худоби й т.п. В свідомості наших предків терміни «багатство», «худоба» були рівнозначні терміну «гроші». Швидше за все, на утримання язичницьких храмів ішла певна частина обов'язкових пожертвувань язичеським божествам. Аналіз остеологічного матеріалу, проведений на місці так званого «Перунова пагорба» археологами в 1975 році показав там наявність великої кількості кісток тварин. При цьому явно простежується роздроблення кісток на частини (порції). Даний факт наводить на думку, що туші тварин принесених у жертву, розподілялися жерцями на частини [179, с.50]. Можливо, що частина цих туш жерці залишали на потреби храму й задоволення своїх потреб.

У цілому, же можна зробити висновок, що в наш час не уявляється можливим установити чи ввів Володимир у ході релігійної реформи 980 рік регулярний податок на зміст східнослов'янської язичницької церкви. Разом з тим, не підлягає ніякому сумніву той факт, що представники язичницького культу одержували платню за свої послуги й, можливо, мали право розпоряджатися частиною, принесених у жертву язичеським богам туш тварин.

У вітчизняній історіографії в наш час існує кілька думок щодо принципів, якими керувався князь Володимир, підбираючи язичницькі божества для свого пантеону. Відповідно до однієї з них шість божеств, представлених у пантеоні Володимира це глави пантеонів шести літописних східнослов'янських племен [471, с.657].

Інша точка зору полягає в тому, що Володимир склав свій пантеон з божеств різних народів і племен, що входять до складу Київської Русі [152, с.327, 341], [206, с.24]. Дана гіпотеза була прийнята й багатьма радянськими дослідниками [368, с.317], [226, с.387], [182, с.132].

Існує думка, що різні божества пантеону Володимира представляли різні функції громадського життя східнослов'янської держави [337, с.216].

Аналізуючи пантеон, поставлений князем Володимиром в 980 році, на нашу думку, потрібно звернути увагу на той факт, що в ньому не представлено одне з самих авторитетних східнослов'янських божеств - Велес. Між тим, письмові джерела свідчать про те, що в східнослов'янському дружинному середовищі Велеса вшановували не менше ніж Перуна.

Так, наприклад, показовим виступає той факт, що воїни – дружинники клялися Велесом при складанні мирних договорів з візантіянами.

Вочевидь, дане божество пам'ятали професійні воїни навіть у XI ст. Про це свідчить, зокрема той факт, що Велес згадується у дружинному епосі «Слово о полку Ігоревім». Різні дослідники висловлювали різні точки зору на цей факт. Так, Рапов О.М. висловив припущення, відповідно до якого ідол Велес не був представлений у пантеоні Володимира тому, що новий київський храм був призначений для потреб не простих людей, а представників еліти [452, с.36].

З даною точкою зору не можна погодитися. Князь Володимир і його оточення були зацікавлені в тому, щоб як можна більше число їхніх підданих визнало реформоване язичництво. Саме для цього новий язичницький храм будували за межами «двору теремного» і представили в новому пантеоні божеств різних племен і народів, що проживають у Київській Русі.

Анічков Є.В. висловив припущення, відповідно до якого Володимир не представив ідол бога Велеса у своєму пантеоні з тієї причини, що Велес вже стояв на Подолі й дублювати його в пантеоні не було сенсу [152, с.67].

Між тим, великий київський князь не просто побудував нове святилище, він установив державний культ. Не представивши Велеса у своєму пантеоні, Володимир тим самим відсторонив від державної влади його служителів - волхвів.

Культ Велеса, як видно з тексту мирних договорів київських князів Олега й Святослава був поряд з культом Перуна державним культом. Таким чином, і служителі бога Велеса - волхви повинні були стати самою авторитетною групою східнослов'янського жрецтва.

Можливо, що, не представивши Велеса у своєму загальнодержавному пантеоні, Володимир спробував тим самим позбавити жерців цього божества впливу на соціально-економічне й політичне життя своєї держави. Можливо, що саме після релігійної реформи рада з бояр (найбільш впливових дружинників) і старців (представників адміністративної влади) при князі Володимирі замінила традиційне давньоруське віче, на якому жерці даного божества традиційно головували зі своїми князями.

Вітчизняні дослідники якимось не звернули ніякої уваги на той факт, що Володимир, захопивши владу, взагалі відмовився від такого інституту влади як загальнонародне віче. Тим часом, письмові джерела свідчать про те, що наші предки протягом багатьох століть всі найважливіші питання свого громадського життя вирішували на загальнонародних зборах.

Так, за даними Костянтина Багрянородного, повідомленими їм у монументальній праці «Про керування імперією» східнослов'янські князі, і зокрема, князь Аскольд, вирішували всі найважливіші державні питання на вічі, керуючи зборами разом зі жерцями та старійшинами. Візантійський імператор на початку свого повідомлення, яке описує події, пов'язані із прийняттям християнства частиною русів в 60-х роках IX ст. подає унікальні факти - «Володар того народу, скликавши збори підданих і

головуючи зі старцями, які через довгу звичку довше інших піддані язичництву міркуючи про свою віру й віру християн дарма призивав всіх нову віру прийняти» [42, с.211].

Особливий інтерес у світлі теми, що цікавить нас, викликає той факт, що відповідно до даного джерела східнослов'янські князі, що правили у Києві до Володимира вирішували важливі питання на всенародному вічі, «головуючи зі старцями більше інших прихильних язичництву», тобто жерцями.

Цікаву інформацію знаходимо також у Лаврентьєвському літописі під 1176 р. У даному джерелі Володимирський хроніст, розповівши, як у завзятій боротьбі зі старшими містами Ростовим і Суздалем молодше місто Володимир узяло гору, повідомляє драгоцінну фразу: «Новгородци бо изначала и Смолняне, и Кыяне, и Полочане, и вся власти якож на думу на веча сходятся; на что же старейший сдумают, на томъ же пригороди стануть» [73, стб.377-378].

Згадки про нараду київських князів зі служителями язичницького культу знаходять своє місце навіть у східнослов'янському фольклорі. Наприклад, у давньоруській билині «Добриня й змій» розповідається про те, як князь Володимир радився з «князями - боярами», «сильними руськими могутніми богатирями» і «волхвами - кудесниками» [5, с. 184].

Присутність жерців на всенародних зборах було обов'язковим у всіх індоєвропейських народів – древніх германців, кельтів, балтійських народів. Можливо, що в наших предків дохристиянського періоду право бути присутнім на загальнонародних зборах мали жерці Велеса - волхви. Ім'я давньослов'янського божества «Велес» близько до терміна «vet» - «віче», «рада» [277, с. 69-71].

Згідно з археологічними даними так звані «довгі будинки», у яких наші предки вирішували найважливіші питання свого внутрішнього й зовнішнього життя, сусідили з язичеськими храмами. У тих самих «довгих будинках», проводили язичницькі торжества, ритуал яких був строго регламентований і проводився під наглядом жерців [522, с.167]. Цілком імовірно, що й на вічових зборах служителі язичницького культу грали не останню роль.

Давньослов'янські джерела свідчать про те, що волхви часто використовували віче як інструмент для досягнення своїх цілей. Згідно з «Іоакимовським» літописом саме «головний над всіма волхвами» - Богомил Соловей зібрав віче в Новгороді для того щоб протистояти майбутній хвилі християнізації [516, с.59]. Майже через сто років вже в 1071 році в тому самому Новгороді язичницький жрець-волхв збирає народ вже для вигнання місцевого єпископа [59, с.92].

В 1068 році після всенародного віче кияни вигнали свого князя Ізяслава, звільнили з темниці й визнали своїм повелителем князя - волхва Всеслава. При цьому, віче згідно з «Повістю временних літ» відбулося на тору, тобто місці, де в язичницькі часи стояв ідол Велеса. Переворот у

Києві, що відбувся в 1068 році був на руку прихильникам язичницьких вірувань і відбувся, швидше за все, при активній підтримці язичницьких жерців-волхвів. Доказом цього твердження може служити факт майже одночасного виступу волхвів у Новгороді й Суздальській землі після зникнення Всеслава з Києва.

Ідоли Велеса - заступника торгівлі в наших предків стояли звичайно у великих містах на торговельних площах. Імовірно, на цих же площах традиційно й збиралося загальнонародне віче.

Таким чином, відсторонення від влади Володимиром найбільш впливової групи східнослов'янського жрецтва - служителів Велеса було пов'язане зі спробою замінити традиційний інститут загальнонародного віче на раду з найближчих сподвижників Володимира - бояр - дружинників і старців - адміністраторів.

У пантеоні Володимира не були представлені також Род-Сварог, богині рожаниці, а також народні божества - уособлення сонця. І це закономірно всі ці божества були символами епохи переходу від родового ладу до класового суспільства. Вони були патронами родових ініціацій, що породжували цілі армії непідконтрольних великому київському князеві професійних воїнів, заступниками влади родових старійшин і впливових жрецьких кланів, ворожих великокнязівській владі.

Великий інтерес викликає також той факт, що до дружинного пантеону князя Володимира потрапили Макош та Даждьбог, яких шанувували не лише професійні воїни, а й прості землероби. Можливо, що цей факт був пов'язаний з тим, що жрецькі клани цих богів були не такими впливовими як, наприклад волхви Велеса, та Володимир не бачив в них особливої загрози. До того ж, на нашу думку, слід взяти до уваги той факт, що топоніми, похідні від імен Макоші та Даждьбога фіксуються здебільшого у Північній Русі [597, с.131-134]. Таким чином, вплив служителів культу даних божеств на Київ повинен був бути на думку Володимира не значним.

Можливо, що дружинний пантеон, на думку авторів реформи, мав стати свого роду моделлю дружинного макрокосмосу. Боги – воїни - Перун й Хорс, вочевидь, повинні були символізувати собою верхній, небесний світ. Стрибог – володар упирів та Семаргл – синтетична істота - берегиня могли, на думку Володимира стати символом нижнього, підземного світу.

Таким чином, поява в дружинному пантеоні Володимира Макоші та Даждьбога виглядає цілком закономірною. По перше, дані фантастичні антропоморфні істоти, пов'язані в свідомості наших предків з подачою блага, земними джерелами води та плодючістю землі, повинні були стати своєрідними посередниками між середнім світом людей та світами інших богів, та особленнями середнього, людського світу. По-друге, залучення до дружинного пантеону Макоші та Даждьбога, які мали великий авторитет у народному середовищі, повинно було полегшити розповсюдження нового, реформованого язичництва.

Крім того, божества, зібрані Володимиром на Перуновому пагорбі, можливо були підібрані також за принципом «заміщення». Боги - воїни Перун і Хорс замінили архаїчного Першобога Рода-Сварога, Дажьбог повинен був дублювати народних божеств - уособлень частин року, богиня плодучості землі Макош – рожаниць. Стрибог повинен був стати символом старих упирів, а один із синтетичних тотемів дух-берегиня Смаргл за задумом Володимира змусив змусити забути про Велеса.

Таким чином, заснувавши новий державний пантеон, Володимир зробив спробу остаточно оформити особливу дружинну модель східнослов'янської язичницької світоуяви, надати новому дружинному пантеону статус державної релігії. Деяких з народних божеств, зокрема Макош та Дажьбога, Володимир включив до свого пантеону, намагаючись збільшити його популярність у народному середовищі. Інших народних богів - Рода-Сварога, рожаниць та богів-уособлень частин року Володимир не включив до державного пантеону, намагаючись таким чином послабити владу родових старійшин та найвпливовіших жрецьких кланів, влада яких була пов'язана з культом даних богів.

До державного пантеону не потрапив також і Велес, однаково популярний у всьому східнослов'янському суспільстві. На нашу думку, проігнорувавши Велеса при складанні державного пантеону, Володимир тим самим відсторонив його служителів волхвів від жерщавної влади та відмовився від народного віча, на якому традиційно відігравали значну роль служителі Велеса.

Згідно з «Повістю временних літ» реформа князя Володимира викликала протидію в декількох регіонах його держави. Найпершим походом князя Володимира після релігійної реформи 980 року став похід на поляків, що закінчився захопленням цілого ряду червеньських міст - У рік 6489. Пішов Володимир на поляків і захопив міста їх, Перемишль, Червень і інші міста, які й донині під Руссю [59, с.42].

Напрямок походу Володимира, на нашу думку, цілком закономірний. Саме наприкінці X ст. в Галицькій Русі утворилися великі городища - святилища з поселеннями, які тяжіли до них. Багато дослідників відносять їхнє утворення до 988-989 років, тобто до часу прийняття християнства, але наприкінці 80-их років, згідно «Повісті временних літ» середне Подніпров'я збезлюдило і князь Володимир був змушений заселяти свої південні кордони кривичами, новгородськими словенами, чуддю й навіть кочовиками. Це означає, що в той час міста - святилища вже існували й прийняли значну кількість населення. Швидше за все, їхнє будівництво почалося набагато раніше, можливо в період першої релігійної реформи князя Володимира. У галицьких лісах знайшли своє пристановище служителі язичницького культу і їхніх прихильники, які не прийняли нововведень князя Володимира. Істотний відтік населення на спірні території викликав невдоволення великого князя й спровокував похід Володимира на польську територію.

Іншим напрямком князівських походів стала Північно-Східна Русь - регіон, де через кілька років відбувся самий запеклий опір християнізації. - У тому ж році переміг Володимир і в'ятичів і поклав на них данину:

«В том же году победил Владимир и вятичей и возложил на них дань... В год 6490. Поднялись вятичи войною, и пошел на них Владимир и победил их вторично... В год 6492. Пошел Владимир на радимичей. Был у него воевода Волчий Хвост; и послал Владимир Волчьего Хвоста Вперед себя, и встретил тот радимичей на реке Пищане и победил их. Оттого и дразнят русские радимичей: «Пищанцы волчьего хвоста бегают»... [59, с.77-78].

Повстання східнослов'янських племінних союзів проти великокнязівської влади традиційно припадають на періоди громадянських воєн, загострення зовнішньополітичної обстановки або голоду. Але вітчизняні літописи не повідомляють не про які катаклізми в житті східнослов'янського суспільства 80-их років X ст. Володимир упевнено почував себе на київському престолі й міг дозволити собі робити походи на своїх сусідів - ятвягів і поляків. Таким чином, єдиною причиною ряду повстань у Північно-Східній Русі могла стати релігійна реформа князя Володимира 980 року.

На користь даного твердження побічно свідчить і поява наприкінці X ст. кількох язичницьких храмів, схожих з язичеськими святилищами поставленими під час язичницької реформи в Києві й Новгороді. Зокрема, язичеське святилище в Ходосевичах (землі радимичів) нагадувало мікромодель Перинського храму й, на думку дослідників, було побудовано наприкінці X ст. – Воно було розташоване на березі озера Святе, в землі радимичів, на окраїні поселення другої половини I тис. н.е., на мисі піщаної дюни, що витягнулася уздовж краю озера. Саме святилище датується кінцем X - початком XI ст. Його центральну частину становила горизонтальна, кругла в плані площадка діаметром 7 м, оточена канавкою шириною 0,4 м. В центрі площадки відкрита яма від дерев'яного стовпа-ідола. У кільцевій канавці, вочевидь, стояв невисокий частокіл, що обгороджував площадку; з ідолом. Із чотирьох сторін на відстані до 2 м від краю площадки були серповидні в плані коритоподібні поглиблення, орієнтовані по сторонах світла. Під час язичницьких ритуалів в них горіло багаття (західний край святилища підмитий водами озера, тому розкопками зафіксовані лише три серповидні ями з нішами). На думку дослідників це було святилище Перуна [482, с.262].

Цілком можливо, що цей храм був побудований під тиском дружинників Володимира після того, як воевода Вовчий хвіст придушив повстання в землі радимичів. Подібні святилища утворилися приблизно в той же час на Псковщині, Прип'ятському Полісся й ряді інших місць [482, с.261].

Як побічно свідчать археологічні дані, незважаючи на всі зусилля князя Володимира і його дружинників культ їхнього небесного патрона

Перуна не одержав великого поширення в східнослов'янських землях. Так, наприклад, амулети сокирки - символи Перуна були зафіксовані лише в археологічному шарі великих міст або військових поселень, тобто там, де була сильна влада великого князя. Відомі випадки фіксації археологами подібних знахідок у містах та військових поселеннях півдня - в Середньому Подніпров'ї, півночі - у Білоозері, на заході - у Полоцькій землі й на сході - території Володимирсько-Суздальській Русі. На периферії ж - у невеликих поселеннях і могильниках жодного подібного символу археологи не виявили [482, с.48-49].

На думку Брайчевського М.Ю. головною причиною невдачі релігійної реформи князя Володимира 980 року було те, що він поставив на чолі язичницького пантеону не Даждьбога - головного бога полян, а новгородсько - ладозьського Перуна [182, с.132].

З даною точкою зору не можна погодитися. Немає ніяких даних про те, що ідол Даждьбога стояв у Києві до 980 року. Аналіз топоніміки свідчить про те, що дане божество було не настільки популярно на півдні Русі як Велес або навіть Перун.

Можливо, що реформа 980 року викликала протидію населення Київської Русі не тому, що на чолі пантеону не поставили Даждьбога, а тому, що населенню грубою силою нав'язували незрозумілі, чужі вірування та культу. Крім того, повстання провокували професійні служителі язичницького культу, які були поставлені в підлегле положення стосовно великого київського князя і його оточення. Найбільш впливовий жрецький клан бога Велеса зовсім був відсторонений від центральної влади. Народне віче, у якому традиційно відігравали велику роль волхви - жерці Велеса, було замінено на раду дружинників і адміністраторів при князі Володимирі.

Таким чином, в середині першого тис. н.е. в східнослов'янських землях одночасно з процесом розкладу родових відносин сутево ускладнилася поховальна обрядовість та система язичницького богослужіння, що значною мірою відбилося на світогляді східних слов'ян. На ґрунті стародавньої родової системи світояви виникла нова народна світоглядна модель.

«Свій» світ для наших предків вийшов за кордони родових поселень. «Своїми» для східних слов'ян стали не тльки сородичі, а всі ті, хто входив в загальні численні, ієрархічно супідрядні спільності, починаючи від «слов'янства» у цілому й союзів племен і закінчуючи більш дрібними їхніми підрозділами.

Одночасно із трансформацією уявлень про рід, як «суспільно - економічне співтовариство», у давньослов'янському суспільстві змінилася й структура міфологічних уявлень. Колишні родові берегині почали набувати антропоморфних рис й із заступників окремих громад перетворилися на божеств слов'янських племен, племінних союзів, а згодом і всього «Роду руського».

На всій східнослов'янській території виникли стійкі культу антропоморфних чоловічих божеств - Рода - праотця всіх богів і людей - заступника східних слов'ян, Сварога – небесного двійника Рода, богаткова, батька сонця, Сварожича – одного з уособлення рідинного вогню.

У другій половині першого тис. н.е. одержали антропоморфне втілення й жіночі доброзичливі духи - берегині. Саме з цього періоду у наших предків чітко простежується культ декількох жіночих божеств, названих нашими предками рожаницями: богині праматері - Баби, матері - Лади й юної дівчини Діви. Всі вони персоніфікували певні етапи існування жінок усередині родових громад.

Одночасно з появою - антропоморфних уособлень колишніх предків - берегинь і природних стихій у другій половині першого тис. н.е. з'явилися й аграрні божества - символи частин року, що персоніфікували собою, подібно до богинь - рожаниць, також певні етапи в житті людини.

Сакральний світ в уяві східних слов'ян в другій половині першого тис. н.е. розподілився на небесний та підземний світи – місця перебування богів та душ померлих людей. Сакральні світи стали вважати одночасно «своїми та чужими світами», місцем перебування, своїх небіжчиків-берегинь та богів-покровителів й чужих богів та мерців - упірив.

Володарем підземного світу та судьєю померлих вважали бога Велеса, культ якого поширився на всій східнослов'янській території в другій половині першого тис. н.е., одночасно з культом інших народних божеств.

Одночасно з ускладненням поховальної обрядовості та системи язичницького богослужіння у східних слов'ян виник досить впливовий соціальний прошарок служителів язичницького культу. В язичницькій свідомості наших предків вони стали сприйматися як посередники між світом людей та сакральним світом богів.

Східнослов'янські жерці утримували у порядку священні місця - гаї, святилища і язичницькі храми, регламентували землеробські роботи (установлювали строки сівби, збору врожаю й т.д.) і ритуали (весільні, похоронні й поминальні обряди), лікували наших предків, пророкували майбутнє.

Самою авторитетною групою східнослов'янських жерців були волхви - жерці бога Велеса. Волхви мали свою ієрархію й досить жорсткий устав. Служителі Велеса стежили за святилищами свого божества, регламентували поховальні й поминальні обряди.

Великим авторитетом у наших предків користувалися також чарівники – професійні служителі язичницького культу, числом спеціалізацією було забезпечення належних природних умов (у першу чергу регулювання опадів) а також належної родючості землі. Чарівники у свідомості наших предків мали можливість впливати на особисте життя й здоров'я людей.

Певну значиму роль у структурі східнослов'янського язичницького жрецтва грали служителі культу неслов'янських народів, що входили до складу Київської Русі. Жерці й шамани финно-угорських племен - кудесники значно впливали не лише на свідомість одноплемінників, але й серед східних слов'ян.

В загальній структурі служителів східнослов'янського язичницького культу немаловажну роль грали скоморохи - бродячі музиканти, співаки, танцюристи, біснுவаті, поводири ведмедів, поети - сказителі. Скоморохи були невід'ємною частиною народних язичницьких ритуалів і свят майже до XVIII ст.

Починаючи з другої половини I тис. н.е. почала формуватися особлива дружинна модель світоглядних уявлень, яка знайшла своє відбиття у відмінній від традиційних канонів поховальній обрядовості, уявленнях про посмертне існування людини, особливому пантеоні богів-патронів князівської влади.

В середовищі східнослов'янської військової еліти сформувалося уявлення про те, що в загробному світі існування людини майже не відрізняється від його життя в реальному.

Головними посередниками між світом людей та сакральним світом у середовищі східнослов'янської військової еліти вважалися не професійні служителі язичницького культу, а князі, та близькі до них бояре. Давньоруські князі й бояри були вищими жерцями бога Перуна - патрона князівської влади й відігравали значну роль у системі східнослов'янського жрецтва.

Певної трансформації у свідомості представників східнослов'янської військової еліти піддалася й ієрархія язичницьких божеств. Місце прабатька богів і людей Рода-Сварога зайняв Перун - заступник дружинного стану й уособлення князівської влади, культ якого був тісно пов'язан з князівським правом.

Поважне місце серед дружинних богів зайняли також Хорс – небесний воїн, прабатько полян та древлян, захисник людей від нечистої сили, Дажьбог – уособлення добра та сонця, символи чужого ворожого світу Чорнобог й Стрибог, богиня жінок, водних джерел, плодючості землі та була Макош, провідник в царство мертвих Смаргль.

Дружинна модель світоуяви існувала довгий час ізолювано від більшості населення Київської Русі серед мешканців великих міст та військових поселень, значну частину яких становили професійні воїни-дружинники.

Наприкінці X ст. князь Володимир зробив спробу надати пантеону східнослов'янських дружинних богів статус держаної релігії і, тим самим, нав'язати більшій частині населення дружинну модель світогляду. Це, на його думку, повинно було посилити владу Київських князів та сприяти консолідації східнослов'янського суспільства. Повністю замінити традиційні родову та народну на дружинну моделі світоуяви Володимир

не зміг, але і абсолютно невдалої релігійну реформу 980 року назвати не можна. Володимир, відсторонивши від влади найбільш впливову групу східнослов'янського жрецтва й підкоривши собі інших жерців, істотно усталив свою владу й створив передумови для майбутнього прийняття християнства.

4. ТРАНСФОРМАЦІЯ ЯЗИЧНИЦЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

4.1 Язичницькі громади в епоху християнізації

Реформа 980 року ніяк не сприяла консолідації східнослов'янського суспільства. Навпроти, насильницьке нав'язування непопулярних серед переважної більшості населення Київської Русі культів дружинних богів тільки підсилили сепаратистські виступи східнослов'янських племінних союзів проти великокнязівської влади. Про це свідчать ряд повстань східнослов'янських племен з 981 по 984 рік.

Племінні старійшини й служителі язичницького культу цілком зберегли свою владу на периферії держави й проводили там свою, часто ворожу Володимирові політику. Існують свідчення того, що князь Володимир побоювався й не любив жерців. У сазі «Про Олафа Трюггвасона» повідомляється про те, що звичайно веселий і життєрадісний Володимир після своїх відвідувань язичницького храму ставав дратівливим і похмурим [473, с.34].

Християнство візантійського зразка повинно було значно підсилити владу самого князя усередині своєї держави й поставити поза законом язичницьких жерців, які підтримували головного опонента Володимира - родоплемінну знать на окраїнах держави.

Про прийняття християнства князем Володимиром і киянами писало багато дослідників. Більшість із них лише коментувало (а іноді й просто повторювало) коротке пов'ідомлення «Повісті временних літ» про ці події. Головна увага при цьому була зосереджена на уточненні дати й місця хрещення великого князя й населення столиці Русі. Дискусія по цьому питанню почалася більше ста років тому й триває дотепер. При цьому багато інших важливих аспектів даної проблеми, зокрема доля служителів язичницького культу та їхніх прибічників в епоху становлення християнства на східнослов'янських землях, у наукових працях практично не розглядається.

Між тим, навіть обставини хрещення мешканців столиці Київської Русі нам практично невідомі. У вітчизняних літописах майже весь фактологічний матеріал замінений легендарними розповідями й вставками в стилі візантійської агіографії.

От як описує християнізацію мешканців Києва автор «Повісті временних літ»: «Володимир повель кумиры испроврещи, и ови исъщци, и другыя огневи преда; Перуна же повель привязати коневи къ хвосту и влещи с горы по Бирицеву на Ручаи, и 12 мужа пристави бити жезлиемь... Плакахутся его невърнии людие, еще бо бяху не прияли святого крещениа. И привлекша и, вринуша и въ Дньпръ. И пристави Володимиръ, рекъ сице: «аще гдъ пристанеть, то отръвайте и от брега, дондеже проидет пороги, охабитесь его». Посем же Володимиръ посла по

всему граду, глаголя: «аще кто не обрящется на рѣць, богат, убогъ, или нищъ, или работникъ, противень мнѣ будетъ». Се слышавше людие, с радостью идяху, радующеся и глаголюще: «аще се бы было не добро, не бы сего князь и бояре прияли». Наутриа же изиде Володимиръ с попы цесарицины с корсуньскими на Днѣпръ, и снисеся бещисла людии, и вльзоша въ воду, и стояху инъ до шии, друзии же до персии, младыя же от брега, друзии же младенци держаше, свершении же бродяху; попове же стояще, молитвы творяху... Крестивъшемъ же ся людемъ, и идоша кождо в домы своя... И повель Володимир рубити церкви и поставляти по мѣстомъ, идже стояша кумиры; и постави церковь святого Василья на холмъ, идже стояша кумиры Перунъ и прочии, идже требы творяху князь и людие. И нача ставити по градом церкви и попы, и людие на крещение приводя по всѣм градом и селомъ. И пославъ, нача отымати у нарочитои чядъ дѣти и давати на учение книжное; матери же чад сихъ плакахуся по нихъ, еще бо не бѣ утвердилася вѣра, нѣ акы по мртвицех плакахуся» [59, с.62].

В літописній розповіді згадується лише факт знищення язичницьких ідолів і святилиць у місті Києві, при цьому автор зовсім не торкнувся теми опору язичницьких жерців і їхніх прихильників. Між тим, знищення язичницьких святинь завжди супроводжується запеклими боями й вбивством служителів язичницького культу. Імовірно, багато реальних обставин хрещення населення Києва були викреслені з ранніх літописів більш пізніми переписувачами. Тим часом, навіть із даного джерела видно, що знищення язичницьких храмів і ідолів супроводжувалося плачем.

У відношенні Володимира до свого колишнього заступника явно простежується якась подвійність. З одного боку, після прийняття князем і його дружиною християнства, Перун ставав таким самим богомерзким ідолом, що й інші язичницькі божества й повинен був бути знищений, але з іншої сторони він довгий час був заступником князя і його дружини, його культ насаджувався силою незадовго до прийняття християнства самим Володимиром. Великий князь вийшов зі скрутного стану не знищивши статую Перуна, як інших божеств, а випровадивши його зі своєї землі з пошаною. Імовірно, ритуал «проводів бога грому в загробний мир» мав і інший прихований зміст. Таким чином, князь Володимир демонстрував слабкість язичницьких богів, нездатність їх себе захистити, спростовуючи тим самим, пророкування язичницьких жерців про те, що повалене божество мало помститися кожному відступникові. Не випадково князь змусив привселюдно бити ідол Перуна киями.

В «Повісті временних літ», як і в інших давньоруських письмових джерелах, розповідається про «велику радість», «блаженство», «лікування» і т.п., які нібито охопили киян під час і після процедури хрещення. Зрозуміло, у місті, де була велика християнська громада,

факт хрещення великої кількості людей викликав радість у деяких мешканців міста, але більшість киян до процедури хрещення були язичниками й нову віру прийняли під страхом репресій з боку князя і його дружини. Про це переконливо свідчать слова князя Володимира з літописної розповіді - «аще кто не обрящется на рьщъ, богат, убогъ, или нищъ, или работникъ, противень мнъ будет» [59, с.62]. До того ж, трафаретна радість в даній розповіді ніяк не в'яжеться з кількаразовим згадуванням літописцем «плачів» мешканців Києва.

Дані «Повісті временних літ» істотно доповнює літопис Татищева В. При його складанні, імовірно, були використані джерела, що не дійшли до нашого часу. Відповідно до даного літопису, більшість киян не хотіла приймати християнство й «відкладали день за вдень міркуючи», деякі ж і «чути про це не хотіли». Останні відповідно до джерела «окам'яніли серцем, як аспіди, що глухо затикають вуха свої, та йшли у пустелі й ліси...» [517, с.54].

Можливо, що одночасно зі зверненням у християнство мешканців Києва, проходили й публічні покарання тих, хто не хотів приймати нову віру або відкрито виступав проти християнства. Принаймні, в «Житті Михайла, першого митрополита Київського» за списком Києво-Печерської Лаври XVI ст. при описі хрещення киян знаходимо наступні рядки: «Михаил, непокоривых же, закостеневших в идололюбии и сих с оучительными словесы с любовию наказывати повелел, прочим же со страхом запрещати, дабы никтоже не прекословил слову Божию. Наипаче же равноапостольной Владимир смиренномудро и любезно, не яко властитель запрещаая, но учительски моля всех и наказывая разумно» [21, с.272-273].

Що це були за «добрі покарання» догадатися неважко. Вочевидь, найбільш завзятих прихильників язичества привселюдно катували й страчували на ринкових площах.

На жаль, у вітчизняних писемних джерелах не представлені факти, які змогли б пролити світло на обставини хрещення інших поселень полянського ареалу. Згідно з археологічними даними, вже наприкінці X ст. в полянській землі повністю зникає трупоспалення. Домінуючим став звичай ховати померлих у ямах з орієнтацією голови на захід [482, с.110].

Це може означати, що більша частина населення, що залишилася в середньому Подніпров'ї наприкінці X ст. дійсно прийняла християнство. Можливо, що приблизно в цей період були хрещені й західні сусіди полян – древяни. Згідно з археологічними даними у древян спалення небіжчиків повністю припинилося вже в X ст. [482, с.104-106].

Той факт, що багато обставин хрещення не дійшли до нашого часу, привів до виникнення досить розповсюдженої у вітчизняній історичній науці гіпотези, відповідно до якої хрещення в Києві й навколишніх землях пройшло легко й безболісно [337, с.216].

Тим часом, за археологічними даними наприкінці X ст. відбувся масовий вихід населення із середнього Подніпров'я в Галицькі ліси, що

повністю підтверджує повідомлення літопису Татищева В. В наш час досліджені три городища-святинища, які розташовувалися на річці Збруч на території нинішньої Тернопільської області України на відстані 2, 5 та 3 км. між собою - Звенігород, Богид і Говда. До даних міст-святинищам примикало біля десяти поселень, які утворилися й припинили своє існування разом з ними.

На думку сучасних дослідників Збруцький культовий центр наприкінці X ст. взяв на себе функції ліквідованих язичницьких святинищ Києва й інших місць, став своєрідним язичеським заповідником. Тут могли знаходити притулок переслідувані служителі язичницьких богів [526, с.117].

Можливо, що іншим напрямком втечі населення, яке не бажало приймати християнство із Середнього Подніпров'я було Суздальське Опілля. В місцевих курганах із трупопокладеннями XI-XII ст. у великій кількості знайдені трьохбусенні скроневі кільця, характерні для поховань півдня Русі. Крім того, при розкопках декількох поселень кінця X - XI ст. поблизу давнього Володимира були виявлені археологами напівземляночні житла київського типу [482, с.190].

Поява київських людей наприкінці X ст. у Суздальському краї добре простежується на рівні топоніміки. Так річки навколо Володимира Заліського мають ті ж назви, що й навколо Києва - Почайна, Либідь, Рпень [210, с.9].

Можливо, що частина населення Середнього Подніпров'я осіла в східних районах Русі. Так, серед скарбів старої Рязані XI-XIII ст. виявлені персні із щитками, прикрашені черню й гравірованими зображеннями, характерні також для скарбів Києва й Середнього Подніпров'я. У цілому склад срібних прикрас зі старорязанських скарбів XI-XIII ст. ідентичний складу київських і чернігівських скарбів [241, с.204, 208].

Таким чином, прийняття християнства в Києві викликало неоднозначну реакцію серед населення. Певна частина киян під тиском князя Володимира і його дружини дійсно прийняла християнство, інша частина на чолі із служителями язичницького культу відправилася в малонаселені райони Галицького Пониззя, Суздальської та Рязанської землі й інші віддалені області східнослов'янського світу.

Набагато більше відомо щодо християнізації іншого великого східнослов'янського міста - Новгород. Новгородські літописи повідомляють про хрещення Новгорода наступне – «В льто 6497 крестися Володимиръ и вся земля Руская; и поставиша в Киевъ митрополита, а Новуграду архиепископа, а по инымъ градомъ епископы и попы и диаконы; и бысть радость всюду. И прииде къ Новуграду архиепископъ Аким Корсунянинъ, и требища разруши, и Перуна посьче, и повель влещи

въ Волхов; и поверзьше ужи, влечаху его по калу, биюще жезльемъ; и заповѣда никому же нигдѣ же не прияти. И иде новгородец рано на рѣку, хотя горьнци вести в город; сице Перунъ приплы къ берви, и отрину и шистомъ: «ты, рече, Перунице, досыти еси пиль и яль, а нынѣ попллови прочь»; и плы съ свѣта окошьное» [51, с.207].

Як видно, при описі процедури прийняття християнства в Новгороді, автори новгородських літописів використовували той самий шаблон, що й «Повісті временних літ» при описі прийняття християнства жителями Києва. У даному джерелі також повідомляється про знищення язичницьких ідолів, вигнанні й нарузі над ідолом Перуна й повністю відсутні які-небудь згадування невдоволення з боку мешканців Новгорода із приводу знищення їхніх святинь. У даному уривку навіть міститься натяк на підтримку діям новгородського архієпископа з боку якогось новгородця, що відштовхнув ідол Перуна від берега. Можливо, що якби в розпорядження вчених не потрапила Іоакимовський літопис, то багато хто б вважав, що хрещення в Новгороді пройшло мирно й безболісно.

Дещо інший опис тієї ж події приводить Іоакимовський літопис – «В Новеграде людие, уведавшє еже Добрыня идет крестити я, учиниша вече и закляшася вси не пустити во град и не дати идолы опровергнути. И егда приидохом, они, разметавше мост великий, изыдоша со оружием, и асче Добрыня пресечением и лагодными словы увесчева я их, обаче они ни слышати хотяху и вывесше два порока великие со множеством камня, поставиша на мосту, яко на сусчие враги своя. Высший же над жрецы славян Богомил, сладкоречия ради наречен Соловей, вельми претя люду покоритися. Мы же стояхом на торговой стране, ходихом по торжисчам и улицам, учахом люди, елико можахом. Но гиблюсчим в нечестии слово крестное, яко апостол рек, явися безумием и обманом. И тако пребихом два дни, неколико сот крестя. Тогда тысяцкий новгородский Угоняй, ездя всюду, вопил: «Лучше нам помрети, неже боги наша дати на поругание». Народ же оныя страны, разевирепев, дом Добрынин разориша, имене разграбиша, жену и неких от сродник его избиша. Тысецкий же Владимиров Путята, яко муж смысленный и храбрый, уготовав лодиа, избрав от ростовцев 500 муж, носчию перевезеся выше града на ону страну и вшед во град, никому же пострегшу, вси бо видевши чаяху своих воев быти. Он же дошед до двора Угоняева, онаго и других предних мужей ят и абие посла к Добрыне за реку. Людие же страны оные, услышавше сие, собращася до 5000, оступиша Путята, и бысть между ими сеча зла. Некия шедше церковь Преображения господня разметаша и домы христиан грабляху. Даже на разевитании Добрыня со всеми сусчими при нем приспе и повеле у берега некие домы зажесчи, чим люди паче утрашени бывше, бежаху огнь тушити; и абие преста сечь, тогда преднии мужи, пришедше к Добрыне, просиша мира.

Добрыня же, собра вой, запрети грабление и абие идолы сокруши, деревяннии сожгоша, а каменни, изломав, в реку вергоша; и бысть нечестивым печаль велика. Мужи и жены, видевше тоє, с воплем великим и слезами просяще за ня, яко за сусчие их боги. Добрыня же, насмехаяся, им весча: «Что, безумнии, сожалеете о тех, которые себя оборонить не могут, кую пользу вы от них чаять можете». И посла всюду, объявляя, чтоб шли ко крещени Воробей же посадник, сын Стоянов, иже при Владимире воспит и бе вельми сладкоречив, сей иде на торжисче и паче всех увесчевал. Идоша мнози, а не хотящих креститися воини влачаху и крещача мужи выше моста, а жены ниже моста. Тогда мнозии некрещен поведяху о себе крещеными быти; того ради повелехом всем кре ченым кресты деревянни, ово медяны и каперовы, сие видит греческое оловянны испорчено на выю возлагати, а иже тс не имут, не верити и крестити; и абие разметанную церковь па сооружихом. И тако крестя, Путята иде ко Киеву. Сего для люд поносят новгородцев: Путята крести мечем, а Добрыня огнем [516, с.59-60].

Відомості Іоакимовського літопису важко переоцінити. У даному джерелі представлена реальна інформація, яка проливає світло на процес християнізації східних слов'ян, як у Новгороді, так і в цілому в Київській Русі. Дружинники Володимира зустріли запеклий опір з боку більшості населення Новгорода. При цьому у джерелі чітко вказується й організатор збройного виступу проти князівської влади - верховний жрець східних слов'ян - Богомил Соловей. Показово, що а ні в Новгородському літописі, а ні в повідомленні Іоакима немає згадки «радісті» новгородців із приводу зміни віросповідання. Навпаки, в уривку з Іоакимовського літопису повідомляється про те, що дружинники Добрині хапали мешканців Новгорода і хрестили їх силою. Увесь процес, відповідно до джерела, супроводжувався «криком і слізьми». В цілому же релігійна реформа в Новгороді за словами автора літопису викликала у новгородців «сум великий».

Повідомлення автора Іоакимовському літопису знаходить підтвердження з боку археологічних даних. Зараз встановлено, що в період з 989 по 990 рік у різних частинах Новгорода були дві великих пожежі, які знищили кілька вулиць і безліч житлових і господарських будівель [602, с.43].

В Іоакимовському літописі не повідомляється про пожежу під час кривавого конфлікту дружинників Добрині з повсталими новгородцями, але в даному джерелі розповідається про погром, що влаштували язичники в християнському кварталі міста й руйнування християнських церков. Подібні акції часто супроводжуються підпалами. Крім того, згідно з тим самим джерелом після того, як новгородці припинили опір, дружинники Добрині почали грабежі, під час яких цілком могли вбивати хазяїв і палити їхні будинки. Можливо,

що пожежа і послужила причиною того, що Добриня заборонив грабувати мешканців міста.

На жаль, в жодному з писемних джерел не повідомляється про долю служителів язичницького культу давнього Новгороду після хрещення його мешканців. Разом з тим, літопис Іоакима не подає інформації й про репресії проти повсталих. Це можливо свідчить про те, що жертві не були вбиті дружинниками після захоплення міста. Швидше за все, як і незадовго до того в Києві, більша частина служителів язичницького культу покинула місто і пішла зі своїми прихильниками в «ліси й пустелі».

Не повідомлюють письмові джерела про долю служителів язичницького культу також і інших населених пунктів новгородських словен. Імовірно, населення більшості з них були християнізовані приблизно в той самий час, що і мешканці Новгороду. Згідно з археологічними даними, наприкінці X ст. припинило своє існування більшість словенських язичницьких храмів. Прикладом тому може послужити Ладозьке святилище, навмисно зруйноване в останній чверті X ст. [249, с.55]. В даний період перестали здійснювати поховання в Ладозьких сопках [250, с.57].

Наприкінці X початку XI ст. відбувся масовий перехід новгородських словен від обряду трупоспалення до трупопокладення в ґрунтових ямах, що відповідає християнській обрядовості [482, с.172]. На початку XI ст. відбувся перехід від трупоспалень до трупопокладень і в сусідів словен - псковських кривичів [482, с.166].

Таким чином, Володимирові і його прихильникам вдалося християнізувати мешканців Новгороду й навколишніх земель. Хрещення новгородців супроводжувалося кривавими зіткненнями між представниками великокнязівської дружини й місцевими мешканцями. Більша частина служителів язичницького культу давнього Новгороду й навколишніх земель покинула місто, частина залишилася й затаїлася.

Про хрещення інших районів Київської Русі «Повість временних літ» не повідомляє майже ніякої інформації. Автор літопису лише обмежився загальною фразою - «И осветился Владимир сам, и сыны его , и земля его» [59, с.62].

Швидше за все, той факт, що дане повідомлення подається відразу після розповіді про хрещення киян «і всієї землі» означає, що Володимир направив своїх синів у різні регіони своєї держави з метою прискорення розповсюдження християнства у своїх вотчинах. Дана гіпотеза знаходить підтвердження в декількох писемних джерелах.

Так, в «Житті Костянтина Муромського» - джерелі приблизно XVI ст. повідомляється про те, син Володимира Гліб, одержавши благословення від свого батька Володимира, «поиде... ко граду Мурому и став под градом, и в Муроме граде неверные люди многие исполчишася и укрепишася, и стояв под градом Муромом и отыде. И невернии людие

князю Глебу не здашася, и благоверный князь Глеб тех неверних людей не одолев, от града Мурома отиде 12 поприщ и жит ту... в предел ех муромских два лета» [20, с.100-101].

Ярослав, інший син Володимира, одержавши в управління Ростов і навколишні землі, згідно з «Сказанням про побудову града Ярославля» також воював з місцевими язичниками. Недалеко від Ростова перебувало селище «Ведмежий кут», де жили язичники, що грабували проїзних купців і просто подорожан. Князь, згідно із «Сказанням», двічі зі своєю дружиною, єпископом і священнослужителями приходив у це поселення, розбив повсталих у бою, вбив ведмедя, якого язичники нацькували на нього, але змусити мешканців хреститися довгий час не міг. Поблизу селища впертих язичників було побудоване нове місто із християнським храмом святого Іллі, яке назвали на честь князя Ярославлем, але й це не допомогло, розбійники однаково поклонялися Велесові [95, с.7-8].

Князям Ярославу, його брату Борису й духівництву, що перебувало при них, довелося вести боротьбу з язичництвом і в самому Ростові, де місцеве населення поклонялося ідолові бога Велеса - «Чюдский конец поклоняшася идолу камену Велеса» Місцевому просвітителеві Авраамію, вочевидь, вже при князі Ярославі вдалося знищити ідол, побудувати християнський монастир і хрестити частину місцевих мешканців - «Не по мнозе же времени всех и приведе к Христу богоразумием, и крестишася от мала до велика, и начаша ходити на славословие божие и на всенощное и жены, и отроци...».

Однак незабаром почалася язичницька реакція - «множество зла подъят от неверних, они же хотяще разорити святыню, и съжещи хотяще...» [22, с.224-225]. Першим ростовським єпископам Федору й Іларіону довелося спішно покинути Ростовську область [22, с.224-225].

Як видно з вищенаведених джерел сини Володимира, що одержали в управління віддалені області Київської Русі, дійсно прагнули повернути до християнства населення підвладних їм територій, але зіткнулися з більшими труднощами, ніж князь Володимир і його воеводи при хрещенні Києва й Новгороду. Так Ярослав, наприклад, не наслідився хрестити мешканців «ведмежого кута» в насильницький спосіб, як, наприклад, це робив у Новгороді Добриня. Замість цього, він «увесчевал» язичників, намагався скомпрометувати бога Велеса й т.д. Це не дивно. Позиції язичництва в той час у даному регіоні були надзвичайно сильні.

Таким чином, хрещення Київської Русі було процесом складним і розтягнулося на століття. Наприкінці X ст. збереглися регіони, де східнослов'янські жерці зберегли владу й продовжували здійснювати свої функції. Швидше за все, саме в ці області бігли і язичницькі священнослужителі зі своїми прихильниками з тих областей Русі, які вже піддалися християнізації.

Аналіз даних археології дозволяє припустити місце розташування заповідників язичництва в східнослов'янських землях. Головним

притулком служителів язичницького культу та їхньої пастви, вочевидь, стали лісисті райони Волині, східної Галичини й Наддністрянщини, де збереглася значна кількість міст - святилищ. Другим за значимістю залишалася Північна та Північно-Східна Русь - області Полоцького Подвіння, Ярославського Поволжя, Ростовська земля й землі в'ятичів. Особливий інтерес викликають деякі області полоцьких кривичів - околиці Мінська, Вітебська й Друцька, у яких взагалі не зафіксовано жодного трупопокладення X-XI ст. [146, с.227].

Як свідчать відомі у наш час письмові джерела й дані археології після хвилі християнізації, що прокотилася по східнослов'янських землях у кінці X - початку XI ст. у Київській Русі збереглися язичеські святилища різних типів. У деяких східнослов'янських регіонах, особливо малонаселених лісистих районах західної Русі, землях в'ятичів і областях, де проживало змішане слов'яно - фінно-угорське населення, збереглися великі городища - святилища, куди сходилося населення прилеглої округи, міські язичеські капища й невеликі святилища, шановані населенням одного невеликого селища.

Прикладом невеликого святилища, яке обслуговувало інтереси однієї громади може послужити поселення Ведмежий кут, населення якого до середини XI ст. відмовлялося приймати християнство. У «Сказанні про побудову міста Ярославля» описуються подробиці релігійного життя язичників невеликої округи. Так, відповідно до даного джерела, недалеко від Ростова, де перебувала резиденція великокнязівського намісника, на берегах Волги й Которослі «бысть селище, рекомое Медвежий угол, в нем же населенцы — человецы поганья веры — языцы, зли сущи». Язичники займалися скотарством, а також грабували тих, хто пересувався по шляхах та вшановували Велеса: «Идол, ему же кланяется сии, бысть Волос, сиречь скотий бог. И сей Волос, в нем бес живя, яко и страх многи твори, стояше среди логовины, нарицаемой Волосовой, отселе же и скотий на пажити изгоняше. Сему же многоказненному идолу и керметь створена бысть и волхов вдан, а сей неугасимый огонь Волосу держа и жертвенная ему кури. Тако когда прииде первый спут скотия на пажити, Волхов закла ему тельца и телицу, в обычное же время, от диких зверей жертвенное сожига, а в неких больных — и от человек. Сей волхв, яко пестун дьявола, мудрствуя силою исконного врага, по исходящу воскурению жертвеннаго разумев а вся тайная и глагола словеса приключившимся ту человеком, яко словеса сего Волоса. И вельми почтен бысть сей волхв у языцев. Но люто и истязуем бываше, егда огонь у Волоса преста: волхва по тем же дне и часе реши кермети, и по жребии избра иного, а сей закла волхва и, ражже огонь, сожига в сем труп его, яко жертву точию дьяволу возвеселити сего грозна бога. Тако исконный враг рода человеческого омрачи сердца человеков, и тако сии человецы жиша мнози леты» [95, с.7-8].

Як видно з даного джерела, частина язичників використовувала для своїх релігійних потреб невеликі святилища, які утримував в належному стані виборний жрець - волхв. У жертву язичеським богам, як і в дохристиянський період, приносили продукти харчування, худобу й, зрідка, людей.

Зберігалися, імовірно, довгий час язичеські громади, представники яких явно або таємно, залежно від поточної ситуації, продовжували поклонятися язичеським божествам і в багатьох великих східнослов'янських містах. Ці громади підбурювали місцеве населення проти християнського духівництва, брали активну участь у всіх антихристиянських повстаннях у Київській Русі.

Так, згідно з «Житієм Авраамія Ростовського» вже в християнізованому Ростові «Чудський куток» продовжував поклонятися богові Велесу» [22, с.224].

Про те, що в Новгороді ще кілька століть продовжували таємно відзначати язичеські свята свідчить одна з новгородських берестяних грамот орієнтовно сер. XIII ст. (грамота №225). Зокрема, у даному джерелі знаходимо наступне: - «Слуга нагадує своєму господарю, про те, що для свята Велеса необхідно подбати про хутра (ємності для вина) [468, с.305].

Як видно з даного джерела майже до сер. XIII ст. в Новгороді існувало святилище Велеса, якого шанувувала громада язичників, і жерці даного божества-волхви, які повинні були виступати головними розпорядниками язичеських торжеств.

Можливо, що таємна громада язичників існувала навіть у Києві. Принаймні, київських волхвів - служителів Велеса середини XI ст. згадує «Житіє Спиридона Проскурника й Олімпія Іконика» [38, с.174].

Поряд з невеликими периферійними капищами та таємними міськими святилищами, збереглися й великі городища - святилища - релігійні центри цілих областей Київської Русі. Можливо, що одним з таких великих сакральних центрів у землі в'ятичів залишався Дідовськ - городище - святилище, присвячене Дідові - Роду. Згідно з Лаврентьєвським літописом, ще в середині XII ст. у даному сакральному місці засідало загальне віче в'ятичів.

Особливий інтерес серед пізніх східнослов'янських городищ - святилищ викликає Збруцький культовий центр, який на думку сучасних дослідників, виник наприкінці X в. і, прийнявши на себе функції ліквідованих язичеських святилищ Києва й інших великих східнослов'янських міст, став своєрідним язичеським заповідником. Тут могли знаходити притулок служителі язичеських богів, що перебувають на вищих щаблях жрецької ієрархії [526, с.117].

Всі три городища-святилища мають схожу структуру. Вони розділені усередині валом на дві частини, що мають, на думку дослідників, різне призначення. Одна з них одержала умовну назву

«сакральної». На ній перебували капища з ідолом (капню) і жертovníком. Друга частина городищ-святилищ одержала назву «суспільної». На ній перебували так звані «довгі будинки» - «требища», де проводилися збори, бенкети й зберігалось майно святилищ. На суспільній частині городищ-святилищ розташовувалися й житла священнослужителів [526, с.111].

На відміну від звичайних житлових будинків, досліджених у навколишніх поселеннях, ці житла були менш упорядженими й холодними через поглибленість у кам'янистий материк. Крім того, вони перебували на незручному для життя крутому схилі, біля нього немає культурних нашарувань. Поблизу даних жител немає ніяких слідів господарсько-виробничих будівель, тоді як дома у поселеннях входили до складу садиб і біля них розташовувалися наземні й поглиблені господарські будівлі й ремісничі майстерні. На думку дослідників, мешканці жител, розташованих на суспільній площадці святилищ, не господарювали і їхня діяльність була пов'язана з обслуговуванням святилища, вони були служителями культури – жерцями [526, с.115-116].

Одночасно із появою святилищ Богіт й Звенігород наприкінці X - початку XI ст. навколо них виникли поселення рядових язичників, які пішли в ліси й створили тут свою колонію. Поселення явно тяжіли до городищ-святилищ, займали їхні безпосередні околиці, мало зручні для життя - схили пагорбів, вилучені від джерел питної води.

Так, поселення Замчище, яке примикало до святилища Звенігород, було розташовано на високому плато, і його жителям доводилося ходити за водою по крутому схилі гори. Прикладом щодо цього може послужити садиба хлібороба, до складу якої входили звичайні для сільських пам'ятників напівземлянки з пічами-кам'янками (одна з них датується першою половиною XI ст., друга - кінцем XI ст.), дві наземні будівлі зі стінами стовпової конструкції, які могли використовуватися для утримання худоби, і велика наземна будівля із двома господарськими ямами в середині (комора). На садибі знайдений жорнов й залізний серп. Поруч із поселенням перебувало орне поле, кордони якого визначаються за скупченням каміння, прибраного з його поверхні. Крім будинків на території поселення досліджені також дві ремісничі майстерні [526, с.118-119].

За головними ознаками (розташуванні на високому плато поруч із городищем, наявності орного поля й садиб хліборобів і ремісників) поселення Замчище, відповідно до соціальної типології можна класифікувати як селище - супутник городищ. На думку дослідників, воно було складовою частиною святилища й мешканці поселення зобов'язані були забезпечувати жерців, які жили в культовому центрі всім необхідним (продуктами харчування, ремісничими виробами), виконувати інші повинності [526, с.118-119].

Цікаво, що речі, принесені в жертву богам і залишені у язичницьких храмах - скляні браслети, золоті й срібні ювелірні прикраси, зброя, знаряддя праці, побутові предмети належали до виробів не тільки сільських, але й міських ремісників [526, с.118-119]. Можливо, що під час свят на святилища приходили мешканці із широкої округи, у тому числі й городяни-таємні прихильники язичеської релігії

Найбільш священна частина Звенігорода, як і в Богіті, була оточена валами й ровами. На вершинах валів і на дні ровів горіли вогні, і в деяких місцях на площаках-вівтарях були покладені речі. Вали в трьох місцях прорізані проходами, до яких вели шляхи, вимощені камінням. Шляхи починалися коло підніжжя городищ й вели крізь священі джерела води нагору, до капищ. По дорогах проходили врочисті обрядові процесії, а на шляху їхнього проходження розташовувалися жертвні приміщення й довгі суспільні будинки. Релігійні церемонії проходили під керівництвом і при особистій участі жерців. Їхні житла були розташовані в особливій частині городища, відділеної від капищ валом. Роль жерців, вочевидь, не обмежувалася релігійною діяльністю.

Звенігород був розташований у центрі великого слов'янського поселення X-XII ст., мешканці якого поряд із землеробством займалися й ремеслом. Між тим, до нашого часу не виявлено ніяких ознак адміністративного центра. Можна припустити, що таким центром було саме святилище. Таким чином в руках жерців, які володіли авторитетом і багатством, було зосереджено місцеве адміністративне управління. Їхня влада поширювалася не тільки на городища - святилища, але й на населення навколишніх селищ, які разом склали маленькій окремих язичницькій світ.

Можливо, що Збруцький культовий центр становив собою невелику теократичну державу, керовану жерцями, подібну до тої, яка існувала в середньовічний період у поморських слов'ян - мешканців острова Рюген. Відповідно до повідомлень германського хроніста Гемольда:

«рани були кровожерливим плем'ям, яке жило в серці моря і було віддане понад усяку міру ідолопоклонству. Вони змушували околиці народи приносити данину їхньому храму. Управляв руянами не князь, а верховний жрець. Військо своє вони направляли, туди, куди вказувало їм гадання, а здобувши перемогу, золото й срібло відносили до скарбниці бога свого, інше ж ділили між собою» [139, s.100].

Згідно з даними археології культовий центр на Збручі, як і храм Ретра на острові Рюген, був широко відомий у слов'янських землях. Сюди приходили язичники з території полабських слов'ян, мазовшан, хорват, волинян, дреговичів, у тому числі мешканці великих міст. Про це дуже переконливо свідчать знахідки відповідних речей, які приносили до храмів люди різних суспільних станів та земель. Святилища на Збручі відвідували й представники панівних класів, які

приносили в дарунок богам срібні й золоті речі, наприклад, колти - прикраси знатних жінок, мечі й шпори, які належали привілейованим особам. Серед прочан були навіть християни, що залишили на капищах натільні хрести й іконку, можливо й священники, яким належали розкішні хрести - энколпиони й кадило [463, с.156-157].

Особливий інтерес викликає існування певного зв'язку між східнослов'янськими й польськими городищами - святилищами. Можливо, що наші предки - язичники були пов'язані також і з язичеськими громадами поморських слов'ян. Про це свідчить фіксація на території східнослов'янських городищ-святилищ предметів, які походять із західнослов'янського Помор'я.

Існування в жерців Збруцького культового центру верховного жерця - правителя й певної устояної ієрархії побічно підтверджуються даними археології. Так, встановлено, що після утворення Збруцького релігійного центру наприкінці X ст. вищі жерці оселилися в місті - святилищі Звенігород, більша ж частина служителів язичницького культу обрали для життя інші міста святилища - Богіт і Говда.

Житло верховного жерця розташовувалося окремо від жител інших представників вищого жрецтва в західній частині суспільної половини міста - святилища Звенігород, у східній частині перебували житла інших представників вищого жрецтва. Звенігород більш активно відвідувався прочанами, ніж інші святилища Збруцького центра. Крім того, кількість будинків на суспільній частині святилищ Богіт і Говда, де перебувало всього кілька капищ і довгих будинків, було набагато більшим ніж на святилищі Звенігород, де перебувало чотири капища й більше десяти довгих будинків загального користування [526, с.117-118].

Всі дані факти свідчать про те, що жерці, які мешкали в місті-святилище Звенігород перебували в більше комфортних умовах і, імовірно, займали більше високе місце в жрецькій олігархії.

Крім жерців - правителів, парафіян і мешканців околиць селищ, можливо, що в Збруцькому культовому центрі знаходилися і раби, яких використовували на найважчих роботах і приносили в жертву язичеським богам. Рабів, імовірно, приводили з військових походів, а також і купували у християн. Так, в «Великій Хроніці про Польщу, Русь і їхніх сусідів XI-XIII ст.» розповідається про те, як в XII ст. після битви одного з польських королів з галицькими князями, безліч знатних поляків потрапило у полон і було продано русам - язичникам, де вони «самим жалюгідним чином закінчили своє життя» [6, с.105].

Сакральну частину городищ - святилищ оточували культові рови. За межами цих ровів з їхньої зовнішньої сторони археологи часто фіксують западини будинків. Так, у городищі - святилищі Богіт у західній стороні сакральної частини на пологому схилі гори 10 западин оточують саме священне місце - капище. Зі східної сторони п'ять

западин оточують площадку перед в'їздом на городище. Одна із цих западин була розкопана й виявилася котлованом звичайної слов'янської напівземлянки розмірами 3x3 м. Житло опалювалося пiччю-кам'янкою. Уздовж однієї з його сторiн, де звичайно в слов'янських житлах перебували нари, був залишений кам'яний материковий останець, що мiг бути обшитий деревом і служити місцем для снання. Житла простих язичників розташовувалися звичайно за межами городищ - святилищ, на території городищ - супутників. Будинки служителів язичницького культу перебували, за даними археології, в суспільній частині городищ - святилищ. Таким чином, розташування всіх цих западин - жител уздовж культового рову на незручні для життя схилах дозволяє припустити, що вони призначалися для спеціальної сторожі, яка охороняла святилище [463, с.97].

Про існування в пізніх слов'янських городищах-святилищах спеціальних воїнів, які охороняли сакральну частину святилища, повідомляють германські хроністи. Так, за словами Тітмара Мерзенбургського, місто – святилище полабських слов'ян Ретра охоронялося спеціальною вартою з місцевих воїнів [138, s.483].

Після язичеської реакції кінця 60 – поч. 70-их років XII ст. значно посилюється тиск християнського духівництва й князівської адміністрації на східнослов'янських язичників. Згідно з даними археології в другій половині XII ст. більша частина наддністрянських язичеських святилищ припинили своє існування [460, с.53].

Вцілілі язичницькі святилища потроху занепадали. Так, вже в середині XII ст. були залишені житла служителів язичницького культу в городищах - святилищах Збруцького культового центру, стало завмирати життя в навколишніх поселеннях. Все ж таки до середини XIII ст. язичники відвідували святилища й робили тут культові обряди, продовжували функціонувати й довгі суспільні будинки на городищах. Остаточо язичники Західної Русі залишили свої останні святилища в середині XIII ст., імовірно побоюючись монгольської навали [462, с.155]. Схожі процеси спостерігалися й у північно-східних і північних районах Русі.

У вітчизняній науці дотепер залишається нез'ясованим. Куди ж пішли язичники, після того як залишили свої останні святилища в східнослов'янських землях? Можливо, що служителі язичницького культу і їхня паства втекли до своїх сусідів - язичників балтійських і фінно-угорських народів, які ще протягом кількох століть успішно протистояли всім спробам християнського духівництва поширити нову віру на їхніх землях.

Є підстави припускати, наприклад, що частина язичників після християнізації Східної Русі відправилася в Пермську землю. Так, один із православних просвітителів Стефан Пермський вже в XV ст. застав у тутешніх землях «невернии челоуецы и еще некрещени соуще,

собравшися мнози, и от них овии соуть руськи волсви, а друзии — кудесници, инии же — чаротворцы и прочий старци их, йже стояху за веру свою и за пошлину Пермьска земля, иже хотяху развращати веру хрестьянскую» [24, с.127].

Таким чином, християнізація Русі була дуже складним та довготривалим процесом. В деяких східнослов'янських місцевостях релігійна політика Володимира викликала навіть збройний опір. Певна частина східнослов'янського суспільства не сприйняла християнство та на чолі зі служителями язичницького культу мігрувала у малонаселені лісисті райони Західної, Північної та Північно-Східної Русі.

Служителі язичницького культу та їхні прихильники у період становлення християнства змогли зберегти певну частину своїх язичеських святилищ у багатьох великих містах і поселеннях Русі, а також створити у малонаселеному Галицькому Пониззі свою теократичну державу, на території якої знайшли притулок вищі служителі язичницького культу на чолі із правителем жерцем. Держава - святилище шанувалася не тільки жителями округи, але й всіма східнослов'янськими язичеськими громадами, а також можливо язичниками Польщі й помор'янами.

Збруцький культовий центр становив собою теократичну державу, керовану служителями язичницького культу, на чолі з верховним жерцем. Жерцям підкорялися мешканці околиць поселень, а також раби, яких приводили з походів або купували в сусідів - християн.

Увесь комплекс, мав дуже складну структуру й значну величину. Язичеські культу, що відправлялися у святилищах Збруцького культового центра, були досить розвинені й складні. Тут перебували спеціальні місця для жертвоприносин, горіли ритуальні вогні, у довгих будинках відбувалися бенкети, вироблялися поховання померлих, якісь обряди були зв'язані й з колодязями, вибитими в скелях. Усередині городищ - святилищ перебували також і професійні воїни - сторожа, яка, імовірно, грала роль збройних сил язичеської держави.

Починаючи з другої половини XII ст. під тиском християнського духівництва та дружин східнослов'янських князів громади пізніх язичників стали занепадати. Збруцький культовий центр остаточно припинив своє існування в середині XIII ст. Останні східнослов'янські жерці та їхня паства, вірогідно, мігрували на землі своїх сусідів - язичників балтійських та фіноугорських народів.

4.2. Вірування та культу пізніх язичників

Насильницька християнізація східнослов'янських земель, ціла низка антихристиянських повстань не могли не позначитися на світогляді наших пращурів даної епохи. В Київській Русі виникли дві великі релігійні громади. В кожній з цих громад окремо почався процес

формування власного світогляду, відмінного від дохристиянських моделей світосприйняття.

Структура світогляду представників язичеських громад Західної Русі кін. X - сер. XIII ст. добре простежується на прикладі композиції знайденого у 1848 р. у ріці Збруч чотиригранного двометрового кам'яного ідола. Невідомий давньоруський скульптор умовно розподілив статую ідола на три горизонтальних яруси, кожний з яких символізував один зі «світів» у свідомості наших предків.

Верхній ярус, що позначає «небесний світ», складається із чотирьох граней, на кожній з яких перебуває зображення чотирьох різних антропоморфних божеств. Два з них позначені жіночими статевими рисами. Одна з богинь тримає у руці ріг достатку, інша - невелике кільце. Третє божество позначається в композиції пам'ятки зображенням коня й зброї, що вказує на чоловічу стать і войовничий характер даної міфологічної істоти. Четверте антропоморфне зображення верхнього ярусу Збруцького ідола позначено солярною символікою. Середній ярус скульптури відзначений фігурами чотирьох антропоморфних надприродних істот - двох чоловічих божеств і двох жіночих.

Три грані нижнього ярусу Збруцького ідола займають зображення антропоморфного божества, яке згідно з композицією древньої пам'ятки мистецтва підтримує собою верхні яруси. Четверта грань не має ніяких зображень [482, с.266].

Вочевидь, Збруцький ідол сконцентрував у собі уявлення про структуру Всесвіту у свідомості язичників Західної Русі кін. X - сер. XIII ст. Враховуючи той факт, що статуя ідола була зроблена, на думку сучасних дослідників, приблизно у VI ст., можливо припустити, що пізні язичники успадкувати уявлення про структуру Всесвіту від своїх попередників язичників дохристиянської епохи.

У наш час встановлено, що Збруцький ідол стояв у святилищі Богіт. Відповідно до думки дослідників центральною, лицьовою частиною була грань із зображенням жіночої фігури з рогом достатку в правій руці [462, с.155]. Таким чином, можливо, що на самому почесному місці композиції Збруцького ідола зображені дві іпостасі Великої богині Матері - Мати й Дочка Рожаниці.

Переважає більшість жертвоприносин у язичеських городищах - святилищах кін. X - сер. XIII ст. були пов'язані із вшануванням предків -берегинь та їхніх антропоморфних уособлень - Рода й рожаниць. На це вказує звичай приношення жертв (у тому числі й людських) печам - одному з символів померлих предків та домашнього вогнища у яких випікали хліб на території давньоруських городищ - святилищ.

Так, поблизу жертвовної площадки городища - святилища Звенігород археологи зафіксували оригінальну хлібну піч. Навколо її

були розкладені частини туш корів і сім коров'ячих черепів. Неподалік лежав кістяк чоловіка з відрубаною головою [460, с.56].

Піч східнослов'янського типу діаметром 1,4 м виявлена на території городища - святилища Богіт в одній з материкових стін довгого будинку в центрі святилища. У приміщенні знайдені уламки конічної миски, шматки ліпної жаровні із сильно обпаленими стінками, уламки великих горщиків X-XI ст., кістки тварин й людей [463, с.97].

Зафіксована хлібна піч східнослов'янського типу також у насипі вала, який оточував третє городище святилище Збруцького центра Говда. Перед нею була влаштована жертвна площадка, на якій знайдені кістки людей, здебільшого дітей та уламки посуду XI- XII ст. [526, с.117].

У свідомості наших предків язичницького й ранньохристиянського періодів печі, мабуть, вважалися оберегом. Сучасні археологи зафіксували в підлозі давньоруських будинків ями, зі спеціально заритими там фрагментами печей. Даний язичеський звичай був зафіксований дослідниками, зокрема, під час розкопок давньоруських поселень біля села Григор'ївка, урочищах Попові поле, Ревутово, Підтополеве й Кут Канівського району Черкаської області. У деяких з розкопаних давньоруських будинків зафіксовані поглиблення, заповнені великими шматками обпаленої глини від зруйнованих печей. У давньоруському будинку урочища Підтополево, наприклад, знайдене поглиблення прямокутної форми, з залишками давньоруської печі, яке знаходилося під дерев'яною підлогою. Саме житло загинуло від пожежі в середині XII ст., тому обгорілі дерев'яні частини його конструкції законсервували деякі деталі інтер'єра житла. Яма із фрагментами печі розміщувалася на правій стороні житла між піччю й провідною стіною, під місцем розташування традиційного для українсько-білоруського житла дерев'яної підлоги. У будинку в урочищі Кут яма із фрагментами печі мала циліндричну форму й розміщувалася майже в центрі житла. Велике поглиблення котловану житла в материк (один з кутів - на 1.4 м), характер його заповнення виключають можливість випадкової не пов'язаної із цим житлом, появи ями із частинами печі. Фрагменти печей у всіх випадках належали до зруйнованих печей. Це видно з характеру й розміру (досить значному) уламків, деякі з них мали поламаною поверхню. Печі в згаданих будинках не мали слідів штучних uszkodжень [324, с.58].

Відповідно до свідчень східнослов'янських етнографів наші предки навіть в XIX-XX ст., вважали, що земля з-під печі мала магічний зміст.

Її зашивали у торбинку-ладанку, коли відправлялися в мандри, або при переїзді зі старого будинку цю землю переносили до нового [161, с.145].

Звертає на себе увагу також той факт, що досить часто в пізніх східнослов'янських городищах - святилищах залишки людей, принесених у жертву були посипані зерном, поблизу їх археологи

фіксували серпи. Прикладом щодо цього може послужити залишки жертвоприносин людей у критому храмі городища - святилища Звенігород. Спочатку на підлозі храму розпалювався вогонь, і розсипалися обгорілі хлібні зерна. На них були покладені два перехресні серпи, два людських черепи й верхня частина кістяка [462, с.56].

Аналогічні обряди відбувалися у святилищах Польщі кін. X - XIII ст. Так, у святилищі Вишеграда кругла площадка була оточена рядом великих каменів, серед яких стояв вівтар, складений із сімох кам'яних плит, а також знайдене пласке каміння-жертвник. Тут знаходився також кістяк людини із пробитим черепом, поблизу його були зафіксовані два серпи й другий кістяк вбитої людини. По знахідках кераміки дослідники відносять комплекс до X - XIII ст. [460, с.57].

Можливо, із символікою відродження був пов'язаний звичай, зафіксований на території пізніх східнослов'янських городищ - святилищ вбивати дітей під час поховання чоловіків літнього віку (60 - 70 років).

У городищі - святилищі Богіт Збруцького культового центру при розчищенні восьми поглиблень, заповнених дрібними каменями, знайдені кістки тварин, вугілля й дрібні уламки посуду X-XIII ст. У поглибленнях 4 і 8, розташованих у північній і південній частинах спорудження, виявлені поховання чоловіків у віці близько 60 років. Крім того, у поглибленні 8 на захід від поховання дорослої людини, вище, серед каменів, лежали кістки дітей у віці близько 2 років. Друге таке дитяче поховання виявлене на глибині 2 м. серед каменів. Судячи з кераміки, поховання були зроблені в XII ст. [463, с.91-92].

Людьми похилого віку, тіла яких поховані в пізніх східнослов'янських язичеських святилищах не були дружинники - воїни. По - перше, у ранньосередньовічній Русі воїни рідко доживали до віку 60 років. По-друге, кістяки даних чоловіків не мають ніяких слідів насильницьких ушкоджень (не загинули в боях). По - третє, у даних похованнях немає супровідного матеріалу, характерного для дружинних поховань (зброї, ладейних заклепок і т.п.).

У похованнях так званих дружинних могильників Гнездово, Петрово, Тиміряєво, Шестовиць, некрополів древнього Києва, Ладоги, Чернігова дослідники досить часто разом із трупами воїнів - дружинників фіксують залишки молодих жінок. Звичай ховати маленьких дітей з залишками воїнів - дружинників у даних могильниках не був зафіксований [147, с.71].

Нічого не повідомляють про поховання маленьких дітей з померлими воїнами дружинниками й письмові джерела. Виключення становить лише повідомлення Лева Діакона, якій у своїй «Історії» описав поховання русами воїнів, які загинули в Доростольській битві. Відповідно до даного джерела, після ритуального вбивства полонених і

кремації своїх полеглих воїнів, руси втопили у водах Істра кілька немовлят і півнів [45, с.78].

Аналізуючи повідомлення Лева Діакона, потрібно враховувати той факт, що вбивство дітей збіглося за часом із хвилею язичеської реакції, яка почалася після смерті княгині Ольги. Крім того, у війську Святослава були жерці (без їхньої присутності князь і його дружинники не змогли б давати клятву візантієм від імені язичницького бога Велеса). Таким чином, факт приношення в жертву грудних дітей, був, імовірно, пов'язаний зі звичаєм поховання жерців, які загинули в битві, а не професійних воїнів - дружинників.

Таким чином, і в східнослов'янських городищах святилищах кін. X - сер. XIII ст. швидше за все з маленькими дітьми (як основою майбутнього відродження) ховали служителів язичницького культу, які обслуговують святилища.

Цікаво, що поблизу подібних поховань літніх чоловіків у східнослов'янських городищах - святилищах дохристиянської епохи залишків дітей зафіксовано не було. Прикладом щодо цього може слугувати поховання в язичеському храмі села Зелена липа Хотинського району Чернівецької області. У центрі язичницького храму було знайдено поховання сер. X ст. чоловіка 50-60 років. Кістяк лежав витягнутий на спині, зі складеними на груди руками, і був орієнтований головою на захід. Біля кістяка знайдені уламки посуду сер. X ст. Залишків дітей поблизу поховання дослідники не зафіксували [522, с.174].

Можливо, що даний звичай став результатом посилення жорсткості язичницького культу після хвилі християнізації на східнослов'янських землях на початку другого тис. н.е.

Є підстави припускати, що дітей у пізніх східнослов'янських городищах - святилищах приносили також у жертву язичеським богам. У свідомості наших предків даної епохи, імовірно, діти були одним із символів відродження й приносилися в жертву божествам - Роду й рожаницям - уособленням померлих предків і родючості землі. Так, згідно з даними археології жертвоприношення дітей відбувалися в одному з капищ святилища Звенігород. Знайдено кістки більш ніж 30 розчленованих дитячих кістяків, складені в ями з супроводжуваним матеріалом [462, с.155].

Гіпотеза Русановою І.П. та Тимощука Б.О. про те, що в даному язичеському капищі приносили в жертву дітей первістків не витримує ніякої критики [462, с.155]. Громади селян, які обслуговують інтереси Збруцького культового центру не змогли б існувати, якби додержувалися даного звичаю.

Східні слов'яни - язичники даної епохи вели нескінченні війни як із дружинами східнослов'янських князів і православним духівництвом, так і польськими королями, що також активно насаджують

християнство. Язичники не тільки оборонялися, але й самі робили набіги на землі християн, убиваючи чоловіків та уводячи в полон жінок з дітьми. Швидше за все, із числа цих дітей і вибиралися жертви язичеським богам.

Звичай приношення у жертву померлим предкам дітей як символа відродження й родючості землі існував у наших предків ще у праслов'янську епоху. Так, у городище Бабина гора із зарубинецьким культурним шаром знайдене масове поховання дитячих черепів без ритуального інвентарю. Городище перебувало в лісостеповій зоні, по сусідству з войовничими сарматськими племенами. Дослідники відзначають, що на Бабиній горі частокіл спалили сармати, тому що при дослідженні валів і ровів знайдені залізні трилопатеві черешкові кінцівки стріл – головна зброя сарматів I в. до н.е. - I в. н.е. [371, с.108-109].

Византійський автор VI ст. Псевдо-Кесарий стверджує у своєму творі «Відповіді на питання», що древні слов'яни у важкі для них часи вбивали за спільною трапезою дітей, розбиваючи їх об камені, подібно до мишей [70, с.254].

Імовірно, наші предки приносили померлим предкам - Роду й рожаницям у жертву дітей, у важкі періоди існування громади, щоб умилостивити їх і попросити допомоги в боротьбі із зовнішніми ворогами або голодом.

Дитяче жертвопринесення вважалося кращим засобом умилостивити богів у ранньосередньовічний період не тільки у свідомості язичників, але й серед новоспечених християн. Так, при розкопках християнського храму в літописному Васил'єві, археологи виявили саркофаг, що складався з окремих кам'яних плит. У ньому лежала дерев'яна труна з залишками поховання чоловіка віком 30 -40 років. Біля кісток, що лежали у неанатомічному порядку, знайдені обгорілі зерна гороху, перепалені кістки, уламки глиняного посуду XII ст. Крім того, були також зафіксовані з південної сторони два контрфорси, у фундамент яких замурували живцем дітей віком до двох років [551, с.212].

Вочевидь, бажаючи зберегти християнський храм (який дав тріщину) мешканці Васильєва зробили язичеський обряд - замурували живцем у фундамент будинку двох дітей.

Християнські автори - сучасники пізніх східнослов'янських городищ-святилищ добре знали про жертвопринесини дітей і згадували про них у своїх проповідях. Так, Кирило Турівський у своїй проповіді «На Фоміну неділю» писав: "Отселе бо не приемлеть ад треби, заколаемых отцы младенець, на смерть почесты преста бо идолослужение и пагубное бесовское насилие" [152, с.238].

Інший східнослов'янський автор, (поч. XII ст.), перекладаючи грецьке джерело «Слово Грігорія Богослова про ідолів» та намагаючись

зробити його більш зрозумілим для співвітчизників раптом замінив фразу у першоджерелі про приношення у жертву грецькій богині Гекаті іноземців на фразу про «Таверская деторезанья идолом от первенець». У подальшому тексті перекладу він пов'язує культ античної Гекати з культом давньослов'янських Макоші та Діви «Лаконьская требищная кровь, просвяжаемая ранами, нею же мажутъ Екатию богыню (оне же Деву славят) и Мокошь чтут» [264, с.44].

Як вірно помітив Рибаків Б.О., автор «Слова Григорія про те, як перші погани кланялися ідолом», поставив поруч ритуальне вбивство дітей і культ страшної хтонічної Гекати оточеної «страшними й похмурими примарами» і душами померлих [471, с.361].

Коментуючи слово Григорія, давньоруський автор додав до виписки про Гекату доповнення із власне місцевих реалій: «Діву і Мокошь чтуть». Дуже важливим є те, що давньоруський автор пов'язав традиції приношення людей у жертву богині Гекаті з традицією дитячих жертвоприносин східнослов'янським богиням – Діві та Макоші.

Таким чином, головним об'єктом шанування серед язичників ранньохристиянської епохи як і раніше, залишалися предки-берегині та народні божества Род і рожаниці - божества родючості землі.

Разом з тим, у пізніх язичеських громадах язичницький культ стає значно жорсткішим, на що вказує велика кількість залишків людей (у тому числі й дітей), принесених у жертву богам, зафіксована археологами в жертвниках пізніх язичеських святилищ, а також виникнення жорстокого звичаю вбивства дітей під час поховання служителів язичницького культу, який не мав широкого поширення в дохристиянську епоху.

Серед божеств, особливо шанованих східнослов'янськими язичниками з кін. X – по сер. XIII ст. особливе місце, вочевидь, займало якесь божество, зв'язане зі скотарством. Можливо, що це був Велес - скотячий бог.

Прямих вказівок на те, що язичеські громади, які знаходилися на території нинішньої Західної України - у Подністров'ї й Прикарпатті вшановували Велеса в цей час немає. Разом з тим, у тих районах Північно-Східної Русі, де також перебували значні язичницькі громади домінував культ саме даного божества.

Так, у поселенні язичників Ведмежий кут існувало капище Велеса [95, с.7-8]. Велеса, згідно «Життю Авраамія Ростовського» почитала і язичеська громада Ростова [22, с.224]. В XI ст. служителі Велеса - волхви були добре відомі в Києві, Новгороді. Саме вони змогли організувати повстання в Новгороді, Ростові, Суздальській і Белозерській землях. Можливо, що полоцькі волхви були причетні до державного перевороту в Києві 1068 року [73, стб.174], [74, стб.174-175].

Воскресенський й Софієвський літописи повідомляють про те, що в 1071 році волхв - адепт Велеса призивав до повстання мешканців Києва від імені п'яти язичеських божеств: «Приде Волхв прельщений бесом, и пришед в Киев, говоря яко пришле от пяти богов» [76, стб.178], [82, стб. 126].

Даний факт свідчить по-перше, про існування на східнослов'янських землях на той час якогось жрецького союзу, який поєднував служителів п'яти язичеських божеств і їхніх прихильників. По-друге можливо припустити, що саме волхви - служителі Велеса очолювали цей союз.

Є підстави припустити, що й західні язичеські громади Київської Русі вшановували дане божество. Так, якесь хтонічне божество - мешканець, підземного світу, яке підтримує реальний і небесний світи було зображено на трьох гранях Збруцького ідола, який знаходився у городищі святилищі Х-ХІІІ ст. Богіт. Згідно даним археології, Богіт і сусідні городища - святилища Звенігород і Говда відвідували прочани із всіх районів східнослов'янського світу. Таким чином, і божества, зображені на Збручському ідолі повинні були шануватися всіма східнослов'янськими язичеськими громадами того часу.

Цілком можливо, що нижнє божество, зображене на Збручському ідолі було літописним Велесом. На користь даної гіпотези свідчить факт існування на території пізніх городищ-святилищ, звичаю приносити в жертву якомусь хтонічному підземному божеству в жертву черепів свійських тварин й людей.

Так, у Звенігороді на дні жертовної ями № 3 в один ряд були покладені розрубані частини корів, (черепа, хребці з ребрами, таз, стегнової кістки) і лежали разом чотири нижні щелепи, імовірно, це символізували цілих тварин. У цій же ямі перебував череп і кістяк підлітка, який лежав у скорченому вигляді на правому боці [460, с.55].

Черепа свійських тварина і їхні фрагменти виявлені у великих кількостях у жертовних ямах городища - святилища Богіт. Так, наприклад, у центрі одного з місцевих довгих будинків були виявлені череп коня, щелепи свині й корови, уламки посуду ХІІ-ХІІІ ст. [526, с.115].

Звичай приношення в жертву черепів тварин і людей якомусь підземному божеству зафіксовано дослідниками в пізніх язичеських святилищах західних слов'ян.

Так, у культурному шарі городища - святилища Гросс-Раден були виявлені скупчення різноманітних речей і предметів ІХ-ХІІ ст., з людськими кістками й черепами [460, с.52].

Недалеко від Волина у Польщі в ямі знайдені два людських черепи, кістки тварин і фрагменти посуду. В одному з поглиблень на городищі Аркони були знайдені 8 черепів дорослих чоловіків, кістки тварин,

уламки посуду, кінцівки стріл і ніж. Все поглиблення було перекрито кам'яною вимосткою [460, с.55].

Череп коня, корови, свині або людини вважалися вмістищем «кісткової» душі й, на думку наших предків, вона продовжувала існувати в якомусь кістковому «антисвіті», очікуючи повернення в реальний світ [319, с.61-73].

Володарем померлих людей і тварин у підземному світі вважався в східних слов'ян Велес. Від нього нібито залежала родючість землі, здоров'я й благополуччя тварин і людей. Таким чином, цілком можливо, що одним із самих шанованих божеств у городищах - святилищах західної України, як і північно-східної Русі був «скотячий» бог Велес.

Важливу роль у пантеоні східнослов'янських язичеських громад грали також старі родові культу берегинь - сонця й вогню. На тильній стороні верхнього ярусу Збруцького ідола зображене чоловіче божество, на одязі якого можна розгледіти знак сонця - коло із шістьма променями усередині. Деякі сучасні дослідники інтерпретують його як божество сонця [462, с.153].

Гіпотезу про вшанування сонця в пізніх язичеських городищах святилищах підтверджує й той факт, що більшість з них розташовані на високих місцях, звернених убік сонця, що всходить. Прикладом щодо цього може виступити городище - святилище Х-ХІІ ст., відкрите археологами поблизу селища Кулишівка Сокирянського району Чернівецької області [522, с.167].

Крім того, на території городищ-святилищ кін. Х - сер. ХІІІ ст. знайдена значна кількість скляних браслетів - символів сонця й відродження. Зокрема уламки скляних браслетів у великій кількості зафіксовані дослідниками на території городища - святилища Звенігород [459, с.54].

Незвичайний скляний браслет був знайдений при розкопках житла служителя язичницького городища - святилища Богіт. Він настільки малий – (діаметр 4 см.), що не міг служити прикрасою навіть дитячої руці. На думку сучасних дослідників це був спеціальний культовий предмет, який слугував символом сонця. Уламки скляних браслетів у величезній кількості перебувають на капищах інших пізніх городищ-святилищ [526, с.154].

Таким чином, не випадково, невідомий автор ХІІ ст. східнослов'янської вставки до апокрифічного твору «Ходіння Богородиці по муках» обвинувачує своїх співвітчизників – язичників у тому, що вони «сонце» на бога звернули [511, с.170].

Досить виразно простежується в пізніх східнослов'янських городищах - святилищах культ вогню, як якоїсь охоронної й очисної стихії. Найбільш священна частина пізніх городищ - святилищ оточена валами й ровами. На вершинах валів і на дні ровів горіли вогні, і в

деяких місцях на площадках-вівтарях були покладені кістки жертв. Вали святилищ, як правило, мають пласку вершину або сходинку на схилі, де горіли вогні. Їхні рови неглибокі, із плоским дном, на якому також багаторазово розпалювалися багаття, поміщені часто на спеціально влаштованих кам'яних вимостках. Тут перебували, імовірно, «палаючі жертвовники». У багаття кидали м'ясо жертвовних тварин і фрагменти спеціально розбитого посуду [522, с.172].

Зокрема, на валах і ровах Кулишівського святилища були обладнані спеціальні місця, де розпалювали ритуальний вогонь. Язичеський храм у городищі - святилищі в с. Рудники Снятинського району Івано-Франківської області був оточений ровом, у якому на кам'яних вимостках багаторазово розпалювався вогонь [522, с.167-169].

Вшановували, вочевидь, язичеські громади кін. Х - сер. XIII ст. і духів водних джерел - вілл. Про це свідчить наявність у пізніх городищах святилищах священних колодязів, вибитих у скелях.

Так, при розкопках городища - святилища Богіт поруч із одним з довгих будинків зберігався колодязь прямокутної в плані форми (3,2X3,2 м). Він був вибитий у скелі, його сучасна глибина 3,8 м. Інший колодязь зроблений у скелі, перебуває на самому городищі біля головного вала. Його розміри 2,6X1,4 м, глибина 5 м. Час спорудження колодязів поки встановити не вдалося. Подібні колодязі, вибиті в скелях (що вимагало величезних зусиль), відкриті на багатьох святилищах. Наприклад, на святилище Зелена Липа він досягає глибини 14,5 м. Всі ці колодязі не доходять до рівня води й, вочевидь, використовувалися в ритуальних цілях [463, с.96-97].

Вочевидь, подібні ритуальні спорудження були пов'язані із шануванням вил - русалок і використовувалися для обрядів «викликання дощу».

Крім родових та традиційних народних культів божеств родючості (Рода й рожаниць), підземного божества Велеса – скотячого бога, духів сонця, вогню й водних джерел при аналізі матеріалів, отриманих при розкопках пізніх східнослов'янських городищ - святилищ виразно проглядаються культи войовничих божеств - заступників дружинників і князівської влади.

Деякі городища - святилища за своєю формою нагадують святилища Перуна. Так, при розкопках городища - святилища Богіт, дослідники виявили вісім коритоподібних і овальних у плані поглиблень діаметрами 3×5 м. й 40 см. від рівня навколишнього ґрунту, подібним восьми виїмкам - пелюсткам Перинського святилища в Новгороді й шести пелюсткам Київського святилища, побудованих Володимиром [463, с.90].

Крім того, при розкопках пізніх східнослов'янських городищ - святилищ фіксується зброя, у тому числі й сокири - символи Перуна. Про шанування язичеськими громадами Західної Русі наприкінці кін. Х

- сер. XIII ст. божеств - заступників воїнів і князівської влади свідчить і зображення воїна на одній із граней верхнього ярусу Збруцького ідола. Божество зображене у вигляді чоловічої фігури зі злегка вигнутою шаблею на поясі. Такого роду шаблі були поширені в IX-XI ст. Поруч - зображення коня.

Таким чином, в період становлення християнства на східнослов'янських землях найбільшою пошаною серед пізніх язичників як і раніше користувалися ті ж народні божества - уособлення померлих предків і родючості (Рід, рожаниці, Велес) і духи-берегині, які символізували природні стихії - сонце, вогонь, воду, збереглися і уявлення про структуру Всесвіту.

Разом з тим, світогляд пізніх язичників після християнізації Русі піддався певній трансформації. До традиційних вже родових культів духів-берегинь та народних божеств додалися культу дружинних богів, які також знайшли своє поважне місце у пантеоні вцілілих язичників. До того ж, не піддається ніякому сумніву, що на тлі довгого військового протистояння язичницький культ в пізніх східнослов'янських громадах став більш жорстким.

Насильницька християнізація, яка супроводжувалася наругою над язичеськими святинями, вигнанням (а можливо й убивством служителів язичницького культу) привела до істотної зміни східних слов'ян - язичників і на своїх колишніх співвітчизників - християн. Християни, а особливо християнське духівництво стали сприйматися як головні вороги пізніх язичників. І це було досить закономірним. Князівські дружини й християнське духівництво не давали спокою вцілілим язичеським громадам. Вони повсюдно переслідували їх, руйнували їхні селища і язичеські святилища, а людей, які, відмовившись від прийняття християнства, із Середнього Подніпров'я й інших християнізованих областей східнослов'янського світу бігли до Північно-Східної Русі, Подністров'я й Галицьку землю, силоміць повертали назад і насильно хрестили. При цьому новоспечені християни часто не церемонилися зі своїми співвітчизниками - язичниками, уважаючи, що вбивство, грабіж або насильство над язичниками не є злочином перед богом і навіть завгодно йому.

Надзвичайно важливими у світлі досліджуваної теми представляються «Записки - грецького топарха» - джерело, автором яких був візантійський військовий, якого випадково став свідком карального походу Володимира проти язичників у Наддністрянщину. У даному джерелі розповідається про війну правителя, «який царював на півночі від Дунаю», з «варварами», які жили по сусідству із Кліматами в устя Дністра приблизно в грудні - січні 991-992 років. Візантійський військовий був уражений не тільки нічим не обґрунтованою жорстокістю князівських дружинників, які вбивали жінок і дітей, але й тим фактом, що воїни Володимира винищували не іноземців, а власних

підданих: «Адже вони не знали якогось почуття пощади до найближчих, і без якого-небудь міркування або справедливого рішення вони ухвалили не припиняти вбивства і прагнули у зло й збиток собі зробити землю свою горезвісною здобиччю місяцями. Адже загинула колишня їх безпристрасність і справедливість: раніше вшановували найбільше трофеї, вони були чесніші і міста й народи добровільно приєднувалися до них. Тепер же, навпроти, виникла в них несправедливість і непомірність стосовно підданих, вони вирішили перетворити в рабство й знищити підвладні їм міста замість того, щоб піклуватися про їх і з користю управляти ними... Адже вони зробили безлюдними більше десяти міст, сіл же було зовсім розорене не менш п'ятисот, і взагалі, все сусіднє й близьке до них як би бурю було охоплено, ні в чому не винні виявилися у владі рук і мечів» [25, с.193].

Подібним чином насаджувалося християнство й серед слов'ян Помор'я. Так, один із князів балтійських слов'ян на ім'я Яромір, прийнявши католицизм, став насаджувати серед свого народу християнство такими методами, що навіть пресвітер Гемольд назвав його диким і лютим: «Виконуючи справу апостола, він залучив цей народ до християнства з дикою й звірячою люттю, будучи від природи жорстоким» [139, s.15-17].

Як видно з даного джерела, громади слов'ян - язичників перебували в стані постійної війни зі своїми співвітчизниками – християнами. І ця війна, вочевидь ніколи не припинялася. Особливо складним було положення язических громад у західних районах Русі, де язичники змушені були відбиватися не тільки від східнослов'янських князівських дружин і православного духовництва, але й протистояти польській владі й католицьким проповідникам.

Селища - супутники городищ - святилищ, які утворилися наприкінці X ст. будувалися часто в малоприсадибній для проживання лісистій (іноді болотистій) місцевості. Грунт у тих землях, де знайшли свій притулок громади язичників, був неродючим, кам'янистим. Крім того, у самих пізніх городищах - святилищах проживало набагато більше священнослужителів, ніж було необхідно для здійснення релігійних функцій. Все це свідчить про те, що й жерці і їхня паства після втечі до «лісів й пустель» мали потребу в їжі й інших необхідних їм речах.

Вочевидь, східнослов'янські служителі язичницького культу та їхня паства після християнізації східнослов'янських земель опинилися в досить складних матеріальних умовах. Недавні співвітчизники, які входили до складу «роду руського», але прийняли християнство стали у свідомості язичників відступниками, чужинцями й, як наслідок, ворогами. Вони, на думку східних слов'ян - язичників, були співучасниками образи язических богів, які вимагали, щоб їхні шанувальники мстилися за їхні образи. Таким чином, убивства, грабежі,

відведення в полон співвітчизників - християн у свідомості східних слов'ян - язичників стало повсякденною справою, бажаною ображенням богам.

В «Повісті временних літ» повідомляється про те, що після хрещення східнослов'янських земель «сильно умножились разбои, и сказали епископы Владимиру: «Вот умножились разбойники; почему не наказываешь их?» Он же ответил: «Боюсь греха». Они же сказали ему: «Ты поставлен богом для наказания злым, а добрым на милость. Следует тебе наказывать разбойников, но по проверке». Владимир же отверг виры и начал наказывать разбойников, и сказали епископы и старцы: «Войн много у нас; если бы была у нас вира, то пошла бы она на оружие и на коней». И сказал Владимир: «Пусть так». И жил Владимир по заветам отца и деда» [59, с.65]. В «Сказанні про побудову града Ярославля» також розповідається про те, що мешканці Ведмежого кута були розбійники й грабували своїх сусідів.

Гнів богів, на думку наших предків-язичників можна було змити лише людською кров'ю. Так, Титмар Мерзенбургський характеризує вірування слов'ян - язичників XI ст. відзначив, що відповідно до їхніх уявлень «самий великий гнів богів зм'якшується кров'ю людей» [138, s.482].

Інший германський хроніст Гемольд, характеризує вірування й культу сучасних йому слов'ян - язичників, стверджував, що особливу радість язичеським слов'янським божествам доставляє приношення в жертву християн: «коли жрець, за вказівкою гадань, повідомляє про свято на честь богів, збираються чоловіки й жінки з дітьми й приносять богам своїм жертви волами й вівцями, а багато хто й людьми - християнами, кров яких, як запевняють вони, доставляє особливу насолоду їхнім богам». Зокрема, щороку християн приносили в жертву Святovidу - божеству слов'ян острова Рюген: «Серед безлічі слов'янських божеств головним є Святovid, бог землі райської, тому що він - самий переконливий у відповідях. Поруч із ним всіх інших вони немов би напівбогами почитають. Тому на знак особливої поваги вони мають звичай щорічно приносити йому в жертву людину - християнина, на яку вкаже жереб. Важко описати, які муки вони християнам заподіювали, коли виривали в них внутрішності й наверхтали на кіл, розпинали їх на хрестах, знущаючись із цього символу нашої віри. Самих великих, на їхню думку, злочинців вони присуджують до розп'яття на хресті; тих же, яких залишають собі, щоб їх потім за гроші викупили, такими катуваннями мучать і в таких ланцюгах і оковах тримають, що незнаючий ледь і уявити собі може» [139, s.12-13].

Особливу ворожість служителів язичницького культу і їхньої пастви викликали представники християнського духівництва - головні натхненники християнізації. Саме вони організували каральні

експедиції на землі язичників, нацьковували на них християнське населення. При цьому вони часто проявляли необґрунтовану жорстокість. Так, при описі карального походу першого християнського митрополита Київської Русі Михайла в Північно-Східну Русь 992 року, автор Ніконовського літопису зненацька дає йому наступну характеристику - «Бысть же сей митрополит учителей зело, и премудр премного, и житием велик и крепок зело, родом сирин, тих убо бе, и кроток, и смирен, и милостив премного; иногда же страшен и свиреп, егда время требоваше» [78, с.57].

Можна припустити, що автор даного літопису використовував у своїй праці джерела, які не дійшли до нашого часу, у яких містяться описи «подвигів» митрополита Михайла. Злочини останнього були, мабуть, були досить значними навіть для тої жорстокої епохи, якщо християнський літописець назвав митрополита Михайла страшним і лютим.

Повідомлення Ніконовського літопису знаходить підтвердження також в «Житті Михайла першого митрополита Київського» за списком Києво-Печерської Лаври XVI ст. Відповідно до даного джерела, митрополит Михайло, прийшовши з київською дружиною у Ростовську землю «учи тамо люди веровати в единого Бога и наказаша их изрядно».

Схожим образом, описує «навчання» першого київського митрополита «Житіє» і в інших східнослов'янських містах - «непокоривых же, затвердевших в идолопоклонении сурово наказывал». Самого митрополита автор житія характеризує в такий спосіб - «бысть же сей митрополит Михаил вельми оучителен и мудростью доволен, но строг и грозен, егда время требо ваше» [21, с.271-273].

Таким чином, не дивно, що язичники у свою чергу проявляли жорстокість стосовно служителів язичницького культу, які потрапляли до них у полон. В «Посланні єпископа Семена Полікарпові», наприклад, розповідається про те, що язичники міста Ростова довго знущалися над місцевим єпископом Леонтієм, перш ніж позбавити його життя «многo мучивше, убиша» [38, с.102].

Проповідника Кукшу, що згідно «Житію священномученика Кукши й Пимона Постника» проповідував у в'ятичів, язичники «во многих муках усекли с учеником своим» [38, с.110-111].

Можливо, що процедура казні представників християнського духівництва в язических святилищах східних слов'ян кінця X-XIII ст. була аналогічною тій, якої дотримувалися поморські слов'яни, при розправі над представниками католицького духівництва й місцевої військової еліти, які потрапляли до них у полон. Германські хроністи з великим обуренням подають дані про те, що при вбивстві

представників католицького духівництва язичники піддають катуванням і при цьому опоганюють християнські символи.

Так, слов'яни Мекленбурга піднявши у 1001 році повстання, відповідно до повідомлень Гемольда перебили всіх місцевих християн, а священників залишили на наругу. Головний з них у цьому місті мав ім'я Оддар. Разом з іншими він був відданий наступній карі: розрізавши залізом шкіру на голові у формі хреста, розкрили, таким чином, у нього мозок, потім зв'язали йому руки за спиною й так водили по всіх слов'янських містах, доки він не помер [139, s.23].

Голову високопоставленого ворога поморські слов'яни найчастіше відрубували й, потім, зберігали у своїх язичеських храмах. Гемольд, наприклад, повідомляючи про повстання Мекленбургських слов'ян в 1056 році, описав убивство місцевого католицького єпископа в такий спосіб: «Єпископові Іоаннові, старцеві, схопленому з іншими християнами в Магнополі, тобто в Микилинбурзі, життя, було збережене для торжества язичників. За свою прихильність Христу він був побитий ціпками, потім його водили на наругу по всіх слов'янських містах, а коли неможливо було змусити його відректися від імені Христа, варвари відрубали йому руки й ноги, тіло викинули на дорогу, голову ж відітнули й, застромивши на спис, принесли її в жертву богові своєму Редегасту в знак перемоги. Все це відбувалося в столиці слов'ян, Ретрі, у четверті їди листопада». Правителів Гамбурга, графові Готфріду, який викликав особливу ворожість слов'ян – у 1110 році язичники відрубали голову, щоб покласти її як особливо коштовний трофей до свого храму [139, s.29, 38].

Подібне робили з високопоставленими ворогами - католицьким духівництвом і воїнами - лицарями й сусіди слов'ян - представники язичеських громад балтійських і фінно-угорських народів. Так, у 1203 році, під час одного з антихристиянських повстань балтійського племені лівів мешканці Гольма схопили свого священника Іоанна, відрубали йому голову, і віднесли в хащу, а тіло порізали на шматки [9, с.43].

Таким чином, можливо припустити, що численні черепи й розчленовані кістяки людей, зафіксовані археологами на території пізніх східнослов'янських городищ - святилищ це залишки представників християнського духівництва й князівської адміністрації, яких взяли у полон і принесли в жертву в місцевих святилищах.

Діти, залишки яких знайдені в тих самих святилищах, швидше за все, були взяті у полон під час набігів язичників на християнські поселення. Германські хроніки зі смаком описують жорстокість поморських слов'ян і інших прибалтійських народів X-XIII ст., які під час антихристиянських повстань приносили в жертву полонених дітей. Але в жодному з письмовому джерел не повідомляється про те, що язичники приносили в жертву язичеським богам дітей своїх громад.

Таким чином, в епоху християнізації світогляд східних слов'ян – язичників піддався певній трансформації. Співвітчизники – християни стали сприйматися язичниками як, чужаки, носії небезпеки. Головних ворогів представники язичницької громади бачили у представниках християнського духівництва.

4.3. Вплив пізніх язичницьких громад на світогляд східних слов'ян ранньохристиянської епохи

Збройне протистояння між християнським населенням Русі і язическими громадами, а також постійні антиязичницькі проповіді християнського духівництва сприяли також поступовій трансформації системи поглядів наших предків - християн на їхніх одноплемінників - язичників.

Язичники стали сприйматися як вороги - нехристі або погані, ворожі «християнському Роду». Не випадково, - поганями називали не тільки представників слов'янських язических громад, але й лютих ворогів русичів - степових кочовиків. Убивство язичника у свідомості наших предків стало сприйматися не як злочин, а як подвиг, угодний богам і всьому «люду православному».

Особливу ворожість і страх у наших предків - християн викликали служителі язичницького культу, які придбали демонічне обличчя. У східнослов'янських билинах проводирі язичників представлені у вигляді казкових чудовиськ, які грабують християн, беруть їх у полон. Яскравим прикладом щодо цього може послужити билина «Ілля Муромець і Соловей - розбійник», у якій описується зіткнення одного із дружинників князя Володимира з казковим чудовиськом поганим Солов'єм розбійником і його паствою «синами й дочками». Соловей - розбійник і його підручні, відповідно до даного джерела, на одній із центральних доріг (прямоїзжих) зі Східної Русі в Київ улаштували засідки й грабували й убивали подорожан.

Можливо, що прототипом билинного Солов'я-розбійника став верховний жрець новгородських словен Богоміл - Соловей. Відповідно до однієї з билин Київського циклу, Ілля Муромець - віправляючись на службу до князя Володимира в Київ, зустрів по дорозі Солов'я - розбійника, який вбивав і грабував самотніх подорожан, взяв його в полон і відвіз до князя Володимирів в Київ:

- Как из славнова города из Мурома,
Нарежался Илья Муромец Иванович
Ко стольному городу ко Киеву
Через те леса полоцки,
Через черны грязи смоленския,
И залег ее, дорогу, Соловей-разбойник.
Во темних лесах во брынских,

Наезжал Илья на девяти дубах,
И наехал он, Илья, Соловья-разбойника.
И стреляет в Соловья-разбойника,
И попал Соловья да в правой глаС.
Привязал Соловья ко той ко луке ко седельныя.
И завидела-де ево молода жена,
Она хитрая была и мудрая,
Как бы двор у Соловья был на семи верстах,
Как было около двора железной тын,
А на всякой тыковке по маковке —
И по той по голове богатырския,
Ево, Соловьева, молодая жена,
И будила она девять сыновей своих;
Не походят в подвалы глубокия,
Не берут ее золотой казны,
А худым видь свои думушки думают:
Хочут обернуться черными воронами
И бросалась молода жена Соловьева
А и молится-убивается:
«Гой еси ты, удалой доброй молодец!
Отпусти Соловья-разбойника [18, с.186-187].

Місце розташування супротивника Іллі Муромця в даній билині показано невиразно десь у лісах брянських на «семи дубах». Згідно даним археології в могильниках Полоцька, Брянська й Мінська взагалі не зафіксовано трупопокладень кінця Х - початку - ХІ ст. [146, с.227].

Це свідчить про те, що християнізація в даному регіоні відбулася набагато пізніше, ніж в інших областях Київської Русі. Жерці, що пішли з Новгороду й інших областей східнослов'янського миру, де християнізація вже здійснилася, цілком могли знайти притулок у брянських лісах.

Дуб - священне дерево в слов'ян - язичників. На поклоніння наших предків язичницької епохи священним гаям і особливо цим деревам указує цілий ряд вітчизняних і закордонних писемних джерел. Таким чином, можливо в билині міститься спогад про якийсь священний дубовий гай, де знайшли притулок жерці - біженці із християнізованих районів Русі. Соловей - розбійник у даному джерелі сичить - по зміному, лає по собачому – мукає як тур і т.д. Всі ці тварини вважалися звірячому образами бога Велеса й імітація їхньої поведінки Солов'єм - розбійником вказує на те, що він виконував жрецькі функції. «Сини» супротивника Іллі Муромця представлені перевертнями й нібито здатні обертатися у «чорних воронів». Крім того, безсумнівний інтерес викликає образ «дружини» Солов'я розбійника. Автор билини називає її «мудрою». У давньоруській мові термін «мудрий» близький до терміна «віщун», «чарівник», «чаклун» [553, с. 284, 309].

Житло розбійника за описом нагадує язичеське капище - якийсь «двір» оточений з усіх боків частоколом їхніх тичин, на які насадженні людського голови. Подібні язичницькі капища в дохристиянську епоху були відомі у всіх областях східнослов'янського світу.

У період становлення християнства на східнослов'янських землях, яке провокувало антихристиянські повстання служителі язичницького культу не раз загрожували відступникам жорстокими карами й прокльоном своїх богів. Не випадково, у літописі Татищева В., міститься інформація про те, що закоренілі язичники, які не прийняли хрещення в Києві, ішли в лісі й пустелі із прокльонами [517, с.54].

В «Повісті временних літ» згадується й текст одного з язичеських прокльонів, який послав волхв мешканцям Києва, як помсту за те, що вони відмовилися взяти участь в антихристиянському повстанні 70 -их років XI ст. Так, у даному джерелі під 1071 роком знаходимо: «Прииде Волхв прельщен бесом, и пришед к Киеву, глаголаше сице: поведая людем, яко на пятое лето Днепру тещи на вспяты, а землям прийти на иная места, яко стати Греческой земли на Русской, а Русской на Греческой, и прочим землям изменитися, его же невегласи послушаху, вернии же насмехахуся, глаголюще: бес тобою играет на пагубу тебе. Се же и бысть ему; во едину убо ночь бысть безвести» [59, с.170].

Християнські книжники активно підтримували у своїй пастві подібні уявлення, повідомляючи у своїх проповідях, що «Бог наводит мор по грехам землю гладом или мором или иною казною за волхование» [59, с.143].

Православне духівництво категорично забороняло спілкуватися своїй пастві з язичниками. У східнослов'янських Кормчих книгах і церковних уставах містилися заборони на вступ до шлюбу з не православними людьми, торгівлю й навіть спільне прийняття їжі з язичниками. Так, в «Церковному правилі митрополита Іоанна до Якова чорноризця» знаходимо наступне: «Не должно и весьма неприлично правоверным отдавать дочерей своих замуж в иную страну. И Божественный, и мирской уставы повелевают правоверным поимать жен той же веры. Против тех, которые, купив себе слуг, имеют с ними общение в молитве и пище, а потом продают их к поганым, закон говорит: христианина-человека не должно продавать язычникам, тем, кто продаст, тот беззаконник. Купец, который освятил купленных им слуг молитвою и крещением, а потом продал поганым, творит явное похищение у Бога и согрешает вместе с теми, которые гнали нашу веру и многих привели к неверию. Нужно всячески наставлять таких купцов и, если не послушают, иметь их как язычников и мытарей (правило 22).

Кто по неведению ест с погаными и осквернится, того принимать, прочитав только над ним молитву на осквернение (правило 19).

Тех, которые по своей воле ходят к поганым для купли и едят скверное, мы признаем за лихоимцев, мздоимцев и сребролюбцев, но,

хотя велик их грех, когда ради имени или скотолобства они оскверняются с погаными, однако ж, нет правила, которое отлучало бы их от Церкви. Они очищаются от своего греха только молитвами и молением и таким образом принимаются в общение. Нужно непрестанно их поучать и внушать им евангельское слово: О горе вам, яко имя Мое вас ради во языцех хуляется! (правило 29)» [133, с.228-229].

Прокльони язичеських жерців і християнські проповіді сприяли тому, що волхви, чарівники й просто язичники стали асоціюватися у свідомості наших предків зі зловмисними упирями, які насилали на християн усякі нещастя - неврожай, хвороби, навали ворогів.

Демонологія в наших предків збагатилася новими персонажами - чаклунами й відьмами, якими східні слов'яни - християни стали називати своїх співвітчизників - язичників. На користь даної гіпотези свідчить той факт, що в народних уявленнях відьми й чаклуни звичайно влаштовували свої збори «шабаші» у тих місцях, де в дохристиянський період перебували місця поклоніння язичеським божествам і померлим предкам. Так, народна традиція звичайно пов'язує відьом і чаклунів з «Лисими горами», «чортовими беремищами», берегами рік, озер, ніколи священних гаїв і т.д.

У народній свідомості відьми й чаклуни завжди ворожі християнам. Їм, подібно до древніх упирів, приписували можливість насилати голод, мор, висушувати землю, псувати худобу. Людські жертвоприносини в пізніх язичеських храмах, а особливо ритуальні вбивства дітей перетворили у свідомості наших предків - християн язичників на людоджерів, що харчуються людською кров'ю, та особливо охоче дитячою.

На думку наших предків - християн, язичники, подібно до жерців древності мали якесь надприродне знання, що їм давало особливу чарівну силу. Не випадково, у давньоруській мові відьма це жінка, «яка відає щось заборонне, сакральне, сховане для інших». Давньоруське «вед» означає «знання», а «відати» знати [553, с.283-284].

Іноді, до язичників, як носіїв «таємного» знання християни зверталися із проханням пророчити майбутнє або вирішити яку-небудь побутову проблему. Наприклад, вилікувати від хвороби, знайти украдену річ, «приворожити» кого або захистити від впливу інших «відьом і чаклунів».

Але у випадку голоду або іншого нещастя із чаклунами й відьмами, які вважалися винуватцями нещастя, поводитися так само як із «упирями» у язичеський період. Так, у Новгородському першому літописі під 1227 роком знаходимо наступне – «В лето 6735 (1227) ижгоша вълхвы четыре - творяхуть е потворы деюще. А бог вестъ! И съжгоша их на Ярославли дворе» [51, стб.65]. Подібну інформацію знаходимо також у Псковських літописах під 1411 роком: «псковичи сожгоша 12 жонок веших» [75, стб. 136].

Існування практики катувань, спалювання живцем або втоплення «чаклунів» і «відьом» знаходить підтвердження й у творах Серапіона Володимирського. В одному зі своїх творів цей давньоруський книжник просить свою паству, щоб вона не вірила в те, що «чародейки и чародеи с помощью бесов влияют на род людской и на скот и могут его уничтожить. Вы же лишь в воде доказательства видите и говорите: «Если утопать – невиновна, коли поплывет – колдунья». В іншому своєму повчанні Серапіон Володимирський категорично забороняє спалювати «волхвів» живцем - «Обычай поганьский имеет: то волхвам веру имеет, то пожигаеет огнем неповинные человеки» [119, с.450, 453].

Таким чином, у свідомості наших предків ранньохристиянської епохи служителі язичницького культу і їхніх прихильників стали асоціюватися з надприродними демонічними істотами - упирами, відьмами, чаклунами, Солов'єм розбійником і т.д.

Одночасно із трансформацією уявлень про служителів язичницького культу та їхню паству, змінилося й уявлення про самих язичеських богів. Зі «своїх» покровителів вони перетворилися на «чужих» ворогів. Показовим у цьому відношенні виглядає уривок із «Сказання про побоїще Мамая» - джерела кін. XIV ст. Старі боги, які в язичницьку епоху виступали антропоморфними уособленнями предків-берегинь у даному джерелі представлені у якості покровителів моноголів. Так, на початку «Сказання» ми знаходимо імена богів, які нібито допомогали хану Мамаю у битві з русичами: «Перун, Гурс, Мокош, Соловат, и Раклея» [60, с.71].

Таким чином, не випадково, під час знищення язичеських ідолів у Києві, Новгороді й інших східнослов'янських містах князівські дружинники й представники християнського духівництва демонстрували їхнє публічне катування.

Так, у «Повісті временних літ», під 988 роком знаходимо наступне: Володимир «повелел опрокинуть идолы — одних изрубить, а других сечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву взвозу к Ручью и приставил двенадцать мужей колотить его жезлами. И, притащив, кинули его в Днепр. И приставил Владимир к нему людей, сказав им: «Если пристанет где к берегу, отпихивайте его. А когда пройдет пороги, тогда только оставьте его» [59, с.62].

Подібним чином проводилося «осміяння» Перуна й інших язичеських божеств і в Новгороді: «И прииде къ Новуграду архиепископъ Аким Корсунянинъ, и требища разруши, и Перуна посьче, и повель влещи въ Волхов; и поверзьше ужи, влечаху его по калу, биюще жезльемъ; и заповѣда никому же нигдѣ же не прятити» [51, стб.207].

Після такого демонстративного знуцання над колишніми святинями наші предки стали боятися помсти повалених богів. Виникла

безліч легенд про прокльони, які посилали ідоли тим, хто відмовився від них. Так, у новгородські літописи потрапив переказ про те, що Перун, під час вигнання плакав і проклинав новгородців: «и в то время вшел бе в Перуна бес, и нача кричати: о горе, горе мне! Достася немилостивым сим рукам! И вринуша его в Волхов. Он же, пловя сквозе великий мост, верже палицу своєю и рече: на сем мя поминают новгородские дети, ею же и ныне безумнии убивающесея, утеху творять бесом. Порази же слепотою новгородцов, яко оттоле в коеждо лето на том мосту люди собираются и разделшесея на двое, играюще убиваются» [51, стб.207]. Про те, що ідол Перуна ридав і проклинав мучителів повідомляють і пізні джерела, наприклад Синопис Інокентія Гізеля [36, с.42].

Згідно зі «Сказанням про побудову града Ярославля» після того, як у поселенні Ведмежий кут було зруйновано святилище Велеса, а самого ідола розстрожили, скривджене божество ще довгий час мстилося своїй колишній пастві: «(Велес -Авт) чини им мнозии страхования на месте, идеже некогда стояше Волос: ту и сопели и гусли и пение многажды раздавашеся и плесание некое видимо бываше; скотии же, егда на месте сем хождяху, необычно худобе и недугу предавашеся. И о сем человеци сии велие скорбя, поведа пресвитеру бывающая, и молвиша, яко вся сия напасть бысть гнев Волоса, яко сей претворися в злаго духа, да он сокрушит людии, скотие их, како сокрушиша его и кереметь» [95, с.9].

У деяких пам'ятках церковної літератури розповідається про те, що ідоли язичеських божеств створюють чудовиська, які шкодять людям, негативно впливають на врожай, насилають хвороби. Так, в «Житії Авраамія Ростовського» автор прямо вказує на те, що в ідолі Велеса, якому поклонялися язичники Ростова «злый бес живяше, мечты и страшилища творящее» [22, с.226].

Імовірно, представники князівської адміністрації й християнське духівництво свідомо домагалося створення атмосфери страху перед помстою язичеських богів, щоб у ново навернених християн не виникало спокуси повернутися до старої віри. На користь даної гіпотези свідчить той факт, що подібним чином зверталися з язичеськими ідолами підкорених слов'янських племен і германські місіонери.

Наприклад, місіонер Еббо, автор «Життєписів Оттона Бамберзького», описав руйнування західнослов'янського язичницького храму в поморському місті Гостькові в такий спосіб: «У Гостькові знаходився багато прикрашений храм. Ідоли, що стояли в храмі були виліплені з неймовірною добірністю й відрізнялися великим розміром. Після того, як їм відрубали руки й ноги, викололи очі, вирвали ніздрі, їх вивезли через міст для спалення» [19, с.387].

Не дивно, що у свідомості наших предків колишні язичеські божества придбали демонічні риси й стали вважатися джерелом

небезпеки для русів - християн. Міфологія східних слов'ян поповнилася й таким персонажем як Ідолище погане, яке увібрало в себе риси колишніх язичеських чудовиськ - змія Горинича й Коція Безсмертного. Ідолище, згідно із цілим рядом билин, жило в дрімучих лісах і дібровах, займалося розбоєм, брало християнський люд у полон, і почувало сильну ворожість до християнських храмів і ікон. В одній з билин «Ілля Муромець і Ідолище» розповідається про те, як дане чудовисько й слуги його намагалося знищити все світове християнство [5, с.145]. Цікаво, що Ілля Муромець перемагає Ідолище за допомогою київського ченця, який відвів від головного героя удар чернечим клобуком [5, с.149].

У свою чергу й традиційні східнослов'янські чудовиська придбали деякі риси язичеських ідолів. Так, у цілому ряді билин і казок змії став вимагати данину молодими людьми, яких пожирав у певну календарну пору року. Імовірно, у даних джерелах знайшов відбиття язичеський звичай приношення в жертву людей язичеським божествам.

Таким чином, вірування та культу східнослов'янської язичеської громади залишили свій помітний відбиток на світогляді наших предків - християн ранньохристиянської епохи. Відгомони древніх уявлень про служителів язичницького культу кінця X - середини XIII ст., їхню паству й божеств, яким поклонялися язичники даної епохи, залишилися у свідомості наших предків у вигляді персонажів народної демонології - відьом, чаклунів, Солов'я Розбійника, Ідолища поганого.

У цілому ж, християнізація східнослов'янських земель наприкінці X –поч. XI ст. викликала неоднозначну реакцію серед наших предків. Більша частина населення дійсно прийняла християнство, але значна його частина відмовилася приймати нову віру й на чолі зі служителями язичницького культу відправилася на окраїни східнослов'янських земель - у лісисті, малонаселені райони Західної й Північно-Східної Русі.

Пізні язичеські громади, консолідувавшись, довгий час успішно протистояли спробам християнізації. Головним центром протистояння християнізації став Збруцький культовий центр, у якому знайшли свій притулок вищі служителі східнослов'янського культу і їхня паства.

Збруцький культовий центр мав складну структуру. Він складався із трьох городищ святилищ і декількох десятків поселень - супутників. Городища - святилища, у свою чергу були розділені на сакральну й суспільну частини. У сакральній частині перебували численні капища й храми, у суспільній довгі будинки й житла служителів язичницького культу.

Збруцький культовий центр мав і устояну соціальну структуру. Він становив собою теократичну державу, керовану вищим жрецтвом. Жерцям підкорялися селяни й ремісники, які проживали в селищах - супутниках городищ - святилищ. Язичницьку державу захищали

професійні воїни - стража, частина яких розташовувалися недалеко від язичеських капищ. Існували в Збручському культовому центрі й раби, яких приводили з походів або купували в християн.

Основними об'єктами поклоніння в пізніх язичеських громадах були колишні народні божества, а також духи - уособлення померлих предків і природних стихій. Знаходили своїх шанувальників і войовничі дружинні боги. Разом з тим, характерною ознакою культової системи в пізніх язичеських святилищах було масове приношення в жертву людей, особливо дітей, що переконливо свідчить про посилення жорсткості культу наприкінці X-XIII ст..

Довге збройне протистояння між східнослов'янськими християнами і язичниками привело до того, що у свідомості представників обох релігійних партій іновірці стали сприйматися як чужинці - вороги, що несуть у собі погрозу. Особливо нетерпимими до своїх колишніх співвітчизників-християн стали язичники, для яких прихильники нової віри, і, особливо їх духовні проводирі стали уособлювати погрозу, небезпеку і, взагалі зло.

Пізні язичники стали також сприйматися християнами як демонічні істоти - відьми, чаклуни. У вигляді страшних демонів залишилися у народній пам'яті давньослов'янські жерці та язичницькі божества.

ВИСНОВКИ

Проблема еволюції східнослов'янського язичницького світогляду недостатньо висвітлена в історичних джерелах і тому її реконструкція можлива лише за умов комплексного використання писемних, археологічних, етнографічних джерел та паралелей з інших індоєвропейських язичницьких міфологій.

Історіографічний аналіз літератури у світлі даної теми дозволив автору виявити глибину дослідження і можливість критичного використання певних теоретичних поглядів та концепцій та прийти до висновку, що спеціального монографічного дослідження відносно теми, поставленої автором, у вітчизняній історіографії не існує.

Східнослов'янський язичницький світогляд мав складну структуру та складався з кількох світоглядних моделей, які сформувалися в різний час в різних суспільно-економічних умовах.

Найархаїчніша модель східнослов'янської язичницької світоуяви сформувалася в далеку родову епоху. Згідно з уявленнями наших предків родової епохи світ розподілявся на дві великі складові частини: «світ своїх» (до складу якого входили живі сородичі та померлі духи-берегині) та «чужий світ» (увесь простір, який знаходився за кордонами родового поселення).

Існування людини в свідомості наших предків родової епохи відбувалося в межах «свого світу» та уявлялося у вигляді своєрідного кола існування. Протягом життя людина повинна була пройти кілька великих етапів, початок та закінчення яких відзначалося певними ритуалами-ініціаціями.

Першою ініціацією, через яку повинна була пройти людина було посвячення немовляти, яке символізувало повернення померлого родича-берегині зі світу мертвих до світу живих.

Наступний етап існування людини починався у віці 5-7 років відзначався спеціальним ритуалом – постригом, який символізував посвячення дитини родовим духам-берегиням та ознаменовував початок навчання дитини у родовій школі життя, у якій навчали новачка мистецтву виживання –володіти зброєю, полювати, рибалити, обробляти землю.

По закінченню родової школи підліток повинен був пройти спеціальні випробування, після чого отримував статус повноправного члена родової громади та міг приймати участь у міжродових ігрищах. На ігрищах, присвячених доброзичливим духам – берегиням, молоді люди обирали собі пару для наступного вступу до шлюбу.

Після проходження весільних ініціацій для людини починався останній життєвий період. С кожним роком статус людини підвищувався. Набільшою повагою у східнослов'янській родовій громаді користувалися

літні люди, які мали багато дітей та онуків. Літні люди – старійшини мали релігійну та адміністративну владу усередині родових громад.

Померлі люди, похованні за всіма офіційними канонами ставали в свідомості наших пращурів язичницької епохи доброзичливими духами – берегинями, вони, нібито мали із часом знов повернутися до життя у вигляді немовляти.

У східних слов'ян родової епохи існували певні заборони - табу, порушників яких позбавляли не тільки життя, але й традиційного поховання, що символізувало вигнання святотатця з сакрального роду. В свідомості наших предків родової епохи такі небіжчики втрачали своє право на наступне відродження та перетворювалися на «чужих» небіжчиків – упирів – потенційних носіїв небезпеки.

До східнослов'янських родових табу відносили вбивство або статеві відносини усередині родової громади, образу гостя або літньої людини – сородича, самогубство.

Окрім антропоморфних предків, вшановували також східні слов'яни деяких тварин – тотемів, у яких також бачили своїх предків та заступників – берегинь. Особливу групу східнослов'янських зооморфних предків становили тотеми-охоронці, м'ясо та шкури яких було заборонено використовувати для своїх потреб. Тотеми-охоронці (ведмеді, коні, бобри, деякі птахи) в свідомості наших предків рахувалися заступниками людей та провідниками до царства мертвих.

Іншу групу зооморфних предків становили тотеми-годувальники. Вони нібито не тільки охороняли своїх нащадків – людей від зловмисного впливу «чужого світу», але й посилали їм у їжу подібних до себе тварин. М'ясо тотемів-годувальників – великої рогатої худоби та свиней активно використовували у їжу.

Особливу групу зооморфних предків-берегинь в свідомості древніх слов'ян становили синтетичні міфологічні істоти – птахи з людськими головами, крилаті пси й коні і т.п. Вони рахувалися уособленнями збройного добра й провідниками до царства мертвих.

В язичницькій свідомості древніх слов'ян існували особливі тотеми, яких уважали не доброзичливими предками, а ворожими по відношенню до людини упирями.

За кордонами родового поселення знаходився «інший», або «чужий» світ. У людях, які мешкали у чужому світі, древні слов'яни бачили потенційних ворогів, які несли гіпотетичну погрозу. Ще більше наші предки боялися «чужих» небіжчиків, яких називали упирями та нав'ями. В зловмисних діях упирів та нав'їв древні слов'яни бачили причини всіх негативних явищ свого життя.

З культом упирів і берегинь у наших предків було тісно пов'язане шанування духів - уособлень природних стихій.

Місцем перебування вілл та русалок – особливої різновидності упирів у наших предків рахувалася вода – річки, озера, болота, моря. Водяні джерела, які

слугували джерелом питної води та знаходилися в межах поселення – криниці та колодязі на думку наших предків були домівкою предків – берегинь.

Особливо шанували стародавні слов'яни землю, яку уважали матір'ю – берегинєю всього живого. Саме у землі на думку наших предків мешкали духи-берегині та знаходилася сакральна частина «свого світу».

Вшановували наші предки вогонь, який рахували також своїм прабатьком та місцем перебування доброзичливих предків.

Прагнучи заручатися підтримкою померлих берегинь і пом'якшити гнів чужих упрів древні слов'яни в певні календарні строки (коли наші предки - хлібороби особливо залежали від капризів природи) приносили їй тим і іншим спеціальні жертви - продукти харчування, худобу, інколи й людей.

В середині першого тис. н.е. в східнослов'янських землях почався процес розкладу родо-племінних відносин. Сутево ускладнилася поховальна обрядовість та система язичницького богослужіння. Одночасно з виникненням племен та племінних союзів з'явилися племінні та міжплемінні святилища, городища-сховища та городища святилища зі складною інфраструктурою та багатьма сакральними функціями.

Зміни в суспільно-економічному житті суттєво відбилися на світогляді східних слов'ян. На ґрунті стародавньої родової системи світояви виникла нова народна світоглядна модель.

«Свій» світ для наших предків вийшов за кордони родових поселень. «Своїми» для східних слов'ян стали не тільки сородичі, а всі ті, хто входив в загальні численні, ієрархічно супідрядні спільності, починаючи від «слов'янства» у цілому й союзів племен і закінчуючи більш дрібними їхніми підрозділами.

Одночасно із трансформацією уявлень про рід, як «суспільно - економічне співтовариство», у давньослов'янському суспільстві змінилася й структура міфологічних уявлень. Колишні родові берегині почали набувати антропоморфних рис й із заступників окремих громад перетворилися на божеств слов'янських племен, племінних союзів, а згодом і всього «Роду руського».

На всій східнослов'янській території виник стійкий культ антропоморфного божества Рода - праотця всіх богів і людей - заступника східних слов'ян. Одним з імен Праотця-Рода був Сварог – небесний коваль, батько сонця та родинного вогню.

В середині першого тис. н.е. виник антропоморфний культ родинного вогню – Сварожича – одного з уособлень предків берегинь.

У другій половині першого тис. н.е. одержали антропоморфне втілення й жіночі доброзичливі духи - берегині. Саме з цього періоду у наших предків чітко простежується культ декількох жіночих божеств, названих нашими предками рожаницями: богині праматері - Баби, матері - Лади й юної дівчини Діви. Всі вони персоніфікували певні етапи існування жінок усередині родових громад.

Богиня – Баба уособлювала собою жінок похилого віку та символізувала сакральний зв'язок між реальним світом і «царством мертвих».

Існував у древніх слов'ян у дохристиянську епоху досить авторитетний культ богині - рожаниці Лади, що персоніфікувала собою шлюбні відносини й була символом молодих замужніх жінок. Даній богині були присвячені спеціальні святилища з лікарнями, і жриці, які лікували людей.

Уособленням юних дівчат і символом дівочих ініціацій у наших предків була богиня Діва, шанована у давнину в усьому слов'янському світі й у деяких балтійських племен. У дохристиянській Європі існували громади - шанувальників Діви, якими керували незаймані жриці.

Одночасно з появою - антропоморфних уособлень колишніх предків - берегинь і природних стихій у другій половині першого тис. н.е. з'явилися й аграрні божества - символи частин року, що персоніфікували собою, подібно до богинь - рожаниць, також певні етапи в житті людини.

У дохристиянську епоху східні слов'яни обожнювали зимове сонце, яке уявляли собі у вигляді божества - дитини. Сонце – дитина Коляда було пов'язане зі світом упирів і берегинь і від нього залежало здоров'я й благополуччя людей протягом року. Бог Коляда асоціювався у наших предків з початковим періодом людського існування й тому дане божество вважалося заступником немовлят, породіль, молодих жінок і дітей.

Божеством, що символізувало підлітковий період у житті людини у свідомості наших предків язичницької епохи був Яріло - уособлення весняного сонця, чоловічої сили й взагалі плодоносних сил природи.

Уособленням людини зрілого віку усередині родової громади був Купало. Купало вважався в наших предків символом сонця в zenіті його могутності, уособленням світла, літніх плодів і вже дозріваючого врожаю. Одночасно він уважався уособленням людей зрілого віку, що вже встигли одружитися й мають дітей, і онуків.

Антиподом великої богині-матері у наших предків рахувалася Мара – Морена, яка вважалася символом старості, зими, смерті та потойбічного світу.

Сакральний світ в уяві східних слов'ян в другій половині першого тис. н.е. розподілився на небесний та підземний світи – місця перебування богів та душ померлих людей. Сакральні світи стали вважати одночасно «своїми та чужими світами», місцем перебування, своїх небіжчиків-берегинь та богів-покровителів й чужих богів та мерців - упирів.

Володарем підземного світу та судьею померлих вважали бога Велеса, культ якого поширився на всій східнослов'янській території в другій половині першого тис. н.е., одночасно з культом інших народних божеств.

На відміну від народних богів – антропоморфних уособлень предків-

берегинь, Велес уособлював собою увесь світ природи – свійських та диких тварин, вселякі рослини, підземний сакральний світ та «чужий лісовий простір».

Велеса вважали судьєю світу мертвих, від нього ніби-то залежала доля небіжчика у підземному світі. Потойбічний світ східні слов'яни уявляли собі у вигляді великого пасовиська, на якому Велес-пастух випасає свою величезну безлику отару - душі людей.

Одночасно з ускладненням поховальної обрядовості та системи язичницького богослужіння у східних слов'ян виник досить впливовий соціальний прошарок служителів язичницького культу. В язичницькій свідомості наших предків вони стали сприйматися як посередники між світом людей та сакральним світом богів.

Східнословянські жерці утримували у порядку священні місця - гаї, святилища і язичницькі храми, регламентували землеробські роботи (установлювали строки сівби, збору врожаю й т.д.) і ритуали (весільні, похоронні й поминальні обряди), лікували наших предків, пророкували майбутнє.

Самою авторитетною групою східнослов'янських жерців були волхви - жерці бога Велеса. Волхви мали свою ієрархію й досить жорсткий устав. Служителі Велеса стежили за святилищами свого божества, регламентували поховальні й поминальні обряди.

Великим авторитетом у наших предків користувалися також чарівники – професійні служителі язичницького культу, числом спеціалізацією було забезпечення належних природних умов (у першу чергу регулювання опадів) а також належної родючості землі. Чарівники у свідомості наших предків мали можливість впливати на особисте життя й здоров'я людей.

Значну роль у структурі східнослов'янського язичницького жрецтва грали служителі культу неслов'янських народів, що входили до складу Київської Русі. Жерці й шамани финно-угорських племен - кудесники значно впливали не лише на свідомість одноплемінників, але й серед східних слов'ян.

В загальній структурі служителів східнослов'янського язичницького культу немаловажну роль грали скоморохи - бродячі музиканти, співаки, танцюристи, біснуваті, поводитирі ведмедів, поети - сказителі. Скоморохи були невід'ємною частиною народних язичницьких ритуалів і свят майже до XVIII ст.

Зміни у світогляді східних слов'ян в другій половині першого тис. н.е. не означали автоматичного знищення старих родових вірувань та культів. В більшості областей східнослов'янського світу родові культу упирів та берегинь, предків-тотемів та духів природи сусідили з культами антропоморфних богів.

На окраїнах східнослов'янського світу розклад родових відносин відбувався вкрай повільно і старі родові вірування та культу продовжили домінувати тут повною мірою ще довгий час.

Наприкінці першого тис. н.е. з'явився досить впливовий соціальний прошарок - збройні воїни - дружинники, які групувалися навколо свого вождя (князя). Східнослов'янські князі та їхні дружини розповсюдили свою владу на великі території, створючі великі племена, спілки племен і, згодом держави.

На підвладних землях східнослов'янська військова еліта акумулювала в своїх руках значну суспільно-економічну та політичну владу. Серед воїнів – дружинників швидко розповсюдилася нова світоглядна модель, яка сакралізувала владу князів та їхнього оточення, виправдовувала криваві походи на сусідів та міжплемінні зіткнення.

Нова дружинна світоглядна модель відрізнялася від інших в деяких важливих рисах, зокрема, уявленнях про загробне існування людини, поховальній обрядовості, ієрархії східнослов'янських богів.

В середовищі східнослов'янської військової еліти сформувалося уявлення про те, що в загробному світі існування людини майже не відрізняється від його життя в реальному. У зв'язку із цим на нього поширювалися всі реалії світу людей - соціальна ієрархія, включаючи рабство, майнову нерівність, сімейні відносини.

Головними посередниками між світом людей та сакральним світом у середовищі східнослов'янської військової еліти вважалися не професійні служителі язичницького культу, а володарі – князі, та близькі до них бояре. Давньоруські князі й бояри були вищими жерцями бога Перуна - патрона князівської влади й відігравали значну роль у системі східнослов'янського жрецтва.

Певної трансформації у свідомості представників східнослов'янської військової еліти піддалася й ієрархія язичницьких божеств. Місце прабатька богів і людей Рода-Сварога зайняв Перун - заступник дружинного стану й уособлення князівської влади, культ якого був тісно пов'язан з князівським правом.

Поважне місце серед дружинних богів зайняв також Хорс – небесний воїн, прабатько полян та древлян, захісник людей від нечистої сили. Культ Хорса був пов'язаний з тотемістичним культом вогненного птаха - півня.

Особливе місце в дружинному пантеоні займав Даждьбог – уособлення добра та сонця. Вшановували Даждьбога не тільки серед воїнів дружинників а й народному середовищі. Уявляли собі дане божество у вигляді якогось міфічного прабатька - берегині й зверталися до нього в критичній ситуації по допомогу.

Вшановували східнослов'янські воїни-дружинники темних божеств - уособлень чужого ворожого світу - Чорнобога й Стрибога. Культ даних богів був генетично пов'язаний із шануванням упирів - зловмисних фантастичних істот.

Вшановували східнослов'янські дружинники також богиню Макош, яка уособлювала собою водні джерела, плодючість землі та була покровителькою жінок. Макош, подібно до Даждьбога була богинею не тільки воїнів-дружинників, а й покровителькою простого народу.

У східнослов'янській дружинній міфології існував бог Симаргл – провідник в царство мертвих, ім'я якого, вочевидь, мало не автохтонне походження, але культ даного божества був архаїчно пов'язаний з родовим культом синкретичних духів-берегинь.

Дружинна модель світоуяви існувала довгий час ізольовано від більшості населення Київської Русі серед мешканців великих міст та військових поселень, значну частину яких становили професійні воїни-дружинники.

Вершиною розвитку дружинної світоглядної моделі стала релігійна реформа князя Володимира 980 року, під час якої великий київський князь зробив спробу надати пантеону східнослов'янських дружинних богів статус державної релігії і, тим самим, нав'язати її більшій частині населення Київської Русі.

В головних давньоруських містах – Києві та Новгороді (та деяких інших східнослов'янських поселеннях) були побудовані великі язичницькі святилища, в яких стояв ідол Перуна – покровителя князя та інших дружинних богів. Іноді нові святилища будувалися на місці старих, присвячених неугодним князю богам.

В результаті релігійної реформи князь став верховним жерцем в своїй державі, а його намісники та бояре зайняли вищі щабелі жрецької ієрархії. В жрецькій системі бога Перуна та інших дружинних богів існували й професійні служителі культу, але вони займали підлегле положення стосовно князя і його дружинників.

Після приходу Володимира до влади людські жертвопринесини прийняли регулярний характер. Представники язичницького культу одержували платню за свої послуги й, можливо, мали право розпоряджатися частиною, принесених у жертву язичеським богам туш тварин.

Володимир не представив в державному пантеоні бога Велеса, і цим самим відсторонив його служителів волхвів від державної влади та замінив традиційний інститут народне віче на раду зі своїх найближчих сподвижників бояр - дружинників та старців - адміністраторів.

Інших народних богів - Рода-Сварога, рожаниць та богів-уособлень частин року Володимир не включив до державного пантеону, намагаючись таким чином послабити владу родових старійшин та найвпливовіших жрецьких кланів.

Релігійна реформа князя Володимира не збільшила число прихильників Перуна та інших дружинних богів та викликала ряд повстань у східнослов'янських землях.

Наприкінці X ст. н.е. почався процес християнізації, який вивився досить складним та довготривалим. В деяких східнослов'янських місцевостях релігійна політика Володимира викликала навіть збройний опір. Певна частина східнослов'янського суспільства не сприйняла християнство та на чолі зі слугами язичницького культу мігрувала у малонаселені лісисті райони Західної, Північної та Північно-Східної Русі.

Служителі язичницького культу та їхні прихильники у період становлення християнства змогли зберегти певну частину своїх язичеських святилищ у багатьох великих містах і поселеннях Русі, а також створити у малонаселеному Галицькому Пониззі свою теократичну державу, на території якої знайшли притулок вищі служителі язичницького культу на чолі із правителем жерцем. Держава - святилище шанувалася не тільки жителями округи, але й всіма східнослов'янськими язичеськими громадами, а також можливо язичниками Польщі й помор'янами.

Збруцький культовий центр становив собою теократичну державу, керовану служителями язичницького культу, на чолі з верховним жерцем. Жерцям підкорялися мешканці околиць поселень, а також раби, яких приводили з походів або купували в сусідів - християн.

Увесь комплекс, мав дуже складну структуру й значні розміри. Язичеські культури, що відправлялися у святилищах Збруцького культового центра, були досить розвинені й складні. Тут перебували спеціальні місця для жертвоприносин, горіли ритуальні вогні, у довгих будинках відбувалися бенкети, вироблялися поховання померлих, якісь обряди були зв'язані й з колодязями, вибитими в скелях. Усередині городищ - святилищ перебували також і професійні воїни - сторожа, яка, імовірно, грала роль збройних сил язичеської держави.

Починаючи з другої половини XII ст. під тиском християнського духівництва та дружин східнослов'янських князів громади пізніх язичників стали занепадати. Збруцький культовий центр остаточно припинив своє існування в середині XIII ст. Останні східнослов'янські жерці та їхня паства, вірогідно, мігрували на землі своїх сусідів - язичників балтійських та фіноугорських народів.

Процес християнізації привів до виникнення в східнослов'янських землях двох великих релігійних громад – новоспечених християн, в свідомості яких почався процес синкретизму язичницьких вірувань та уявлень з кононами візантійського православ'я та язичників в середовищі яких продовжився розвиток сутто язичницького світогляду.

Світогляд пізніх язичників в епоху християнізації Русі піддався певній трансформації. У поселеннях вцілілих язичників, де знайшли свій притулок жерці різних богів відбулася певна консолідація їхніх прибічників. Цей процес певним чином відбувся на свідомості пізніх язичників.

До традиційних вже родових культів духів-берегинь та народних божеств, яких вшановувала більшість населення Київської Русі у дохристиянську епоху додалися культу дружинних богів, які також знайшли своє поважне місце у пантеоні вцілілих язичників. До того ж, на тлі довгого військового протистояння язичницький культ в пізніх східнослов'янських громадах став більш жорстким.

В співвітчизниках – християнах, яких до недавнього часу сприймали як «своїх сородичів», в епоху християнізації язичники стали бачити чужаків-ворогів, носіїв небезпеки. Головних ворогів представники язичницької громади бачили у представниках християнського духівництва.

Найбільшою пошаною серед пізніх язичників в добу християнізації як і раніше користувалися народні божества - уособлення померлих предків і родючості землі (Рід, рожаниці, Велес) та духи-берегині, які символізували природні стихії - сонце, вогонь, воду. Поклонялися в пізніх язичницьких громадах й дружинним богам. В пізніх язичницьких громадах збереглися уявлення про структуру Всесвіту.

Після знищення останніх притулків пізніх язичників на східнословянських землях їхні вірування та уявлення не зникли остаточно, а певною мірою вплинули на світогляд наших предків - християн ранньохристиянської епохи. Відгомони древніх уявлень про служителів язичницького культу кінця X - середини XIII ст., їхню паству й божеств, яким поклонялися язичники даної епохи, залишилися у свідомості наших предків у вигляді персонажів народної демонології - відьом, чаклунів, Солов'я Розбійника, Ідолища поганого.

СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

ВДИ	Вестник древней истории
ВИ	Вопросы истории
ВФ	Вопросы философии
ЖМНП	Журнал министерства народного просвещения
ЗРАО	Записки Российского археологического общества
ИАН ОРЯС	Известия Императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности и
ИОРЯС	Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук
КСИА	Краткие сообщения Института археологии
КСИС	Краткие сообщения Института славяноведения.
КС	Киевская старина (Київська старовина)
МИА	Материалы и исследования по археологии СССР
ОЗ	Общественное знание
ПС	Пам'ять століть
ПВЛ	Повесть временных лет
ПЛДР	Памятники литературы древней Руси
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей
РА	Российская археология
СА	Советская археология
СЭ	Советская этнография
Сборник ОРЯС	Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук
ТСКИМАО	Труды славянской комиссии Императорского Московского Археологического общества
ТОДРЛИАН	Труды отдела древнерусской литературы при Императорской Академии наук
УІЖ	Український історичний журнал
Чтения в ОИДР	Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских при Императорском Московском университете

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

ДЖЕРЕЛА

1. Адам Бременский. Хроники архиепископов Гамбургской церкви. // Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия: IX - первая половина XII вв. М.-Л.: Наука, 1989. - С. 1-327
2. Аль-Масуди. Золотые луга. // Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с половины VII до конца X в. /Собрание, перевод и объяснения Гаркави А.Я. - СПб., 1870. – С. 117-176.
3. Беседа трех святителей. // Златоуструй. Древняя Русь X-XIII веков. – М.: Наука, 1990.- С. 262-266.
4. Беседа святого Григория Феолога об избиении града. // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древне-русского языков. / Под ред. А. Буслаева. - М., 1861. – Стб. 321-325.
5. Былины. – М.: Современник, 1989. – 560 с.
6. Великая Хроника о Польше, Руси и их соседях XI-XIII вв. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 264 с.
7. Вопрошания кирика Новгородского епископу Нифонту. // Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. // Чтения в ОИДР.- 1912.- Т.3.- Стб. 1-27.
8. Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских.-М.: Наука, 1961.- 135 с.
9. Генрих Латвийский. Хроники Ливонии //Е.В. Чешихин-Ветринский. Сборник материалов и статей по истории Прибалтийского края. – Рига, Т.1.- 1876.- С. 65-285.
10. Герберштейн Сигизмунд. Записки о Московии.- М.: Изд-во МГУ.-1988.-429 с.
11. Грамота новгородского князя Всеволода новгородскому владыке или Софийскому собору. // Макарий (Архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб., 1868. - Т.2. – С. 380-383.
12. Даниила Заточника моление к своему князю Ярославу Всеволодовичу по списку XVI в. // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древне-русского языков. / Под ред. А. Буслаева. - М., 1861. – Стб. 625-632.
13. Деяния церковные и гражданские от рождества Христова до половины пятого на десять столетия, собранные Георгием Кедриным и другими, переведенные с эллино-греческого на российский язык.- М.,1874.-Ч.2.-874 с.
14. Исландские королевские саги о Восточной Европе (с

- древнейших времен до 1000 г.) /Под ред. Джаксона Т.Н. – М.: Наука, 1993.- 304 с.
15. Длугош Ян. Грюндвальская битва. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – 214 с.
 16. Домострой Сильвестровского извода. / Под ред. Чудинова А.Н. - СПб., 1902. – 141 с.
 17. Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. / Под ред. Шапова Я.Н. - М.: Наука, 1976. – 240 с.
 18. Древние русские стихотворения, собранные Киршей Даниловым.-М.: Наука, 1977.-735 с.
 19. Жизнеописания Оттона Бамберзского. // Котляревский А.А., Собрание сочинений в 3-х т. - СПб., 1893. - Т.3. – С. 331-402.
 20. Житие Константина Муромского.// Памятники старинной русской литературы, изданные Н.И. Костомаровым. - СПб., 1860. - Т.1. – С. 229-235.
 21. Житие Михаила первого митрополита Киевского// Жития святых в XII книгах. - К.: Изд-во Киево-Печерской Лавры, 1855. Книга 11.-С.270-278
 22. Житие преподобного отца нашего Авраамия архимандрита Ростовского. // Жития святых в XII книгах. - К.: Изд-во Киево-Печерской Лавры, 1855. – Кн.2. – С. 224-227.
 23. Житие Федора и Иоанна по списку Троицево-Сергиевой Лавры // Жития святых в 2-х томах.- СПб.,1915.- Т.2.- С. 44-46
 24. Житие святого Стефана Пермского // Памятники старинной русской литературы.- СПб.- Выпуск 4.- С.119-171
 25. Записки греческого топарха //Василевский В.Г. Труды.- СПб.,1915.-Т.2. -Ч.2. -С. 187-193
 26. Иаков Мних. Память и похвала Владимиру// Богуславский С.А. К литературной истории «Памяти и похвалы Владимиру»// ИОРЯС.-Т.29. –Ч.2.-С. 141-153.
 27. Ибн-Дада. Книга драгоценных сокровищ.// Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с половины VII до конца X в. / Собрание, перевод и объяснения Гаркави А.Я. - СПб., 1870. – С. 260-270.
 28. Ибн-Фадлан. Записки. // Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с половины VII до конца X в. / Собрание, перевод и объяснения Гаркави А.Я. - СПб., 1870. – С. 82-116.
 29. Ибн-Хаукаль. Книга облика земли. // Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с половины VII до конца X в. / Собрание, перевод и объяснения Гаркави А.Я. - СПб., 1870. – С. 214-236.
 30. Из потаенных книг о вознесении Еноха Праведного. // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. – М.: Наука, 1990.- С.

- 266-275.
31. Известия Аль-Бекри и других авторов о Руси и славянах. - СПб.: Изд-во АН, 1878. - Ч.1. - 192 с.
 32. Иоанн Менеций. О языческих обычаях прусов, ливов и других языческих народов. // Шафарик П. Славянские древности. – СПб., 1837.- Т.2.- С. 149-153.
 33. Исландские саги. Ирландский эпос. - М.: Художественная литература, 1975. – 547 с.
 34. Исландские саги. - М.: Художественная литература, 1986. – 780 с.
 35. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. / Под ред. А. Буслаева. - М., 1861. – 1124 стб.
 36. Инокентий Гизель. Синописис //Давня українська література. Хрестоматія. - К.: Утворення, 1996.-С. 177
 37. Калеки переходные. Сборник стихов и исследования П. Бессонова.- М., 1864.-532 с.
 38. Киево-Печерский патерик / Під ред. Д.І.Абрамовича. – К.: Час, 1991. - 230 с.
 39. Кирило Туровский. Притча о человеческой душе и о теле и нарушении божьей заповеди и воскресении тела человеческого и о страшном суде и мучении. // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. – М.: Наука, 1990.- С. 183-202.
 40. Кирило Туровский Слово о мудрости //ИОРЯС.-Т.3.-Вып. 2.- С.371
 41. Козьма Пражский. Чешская хроника. -М.: Наука.-1962.-189 с.
 42. Константин Багрянородный. Об управлении империей. – М.: Изд-во АН СССР, 1989. –337 с.
 43. Константин Багрянородный. О церемониях византийского двора //Известия Государственной академии истории материальной культуры.- М.-Л., 1934.- Вып. 91.-С.48-54.
 44. Корнелий Тацит. О происхождении германцев и местоположении Германии.// Корнелий Тацит. Собрание сочинений. - СПб.: Наука.- 1993.-С. 337-356
 45. Лев Диакон. История.- М.: Наука, 1988.- 239 с.
 46. Маврикий. Тактика и Стратегия. – СПб, 1903.-214 с.
 47. Максим Грек. Сочинения.- Т.3.- Казань, 1862.- 271 с.
 48. Митрополит Илларион. Слово о законе, данном через Моисея и Благодати и истине. // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. – М.: Наука, 1990.- С. 106-122.

49. Митрополит Киприан. Слово об исходе души// Срезневский И.И. Памятники древнерусского письма и языка. - ИОРЯС.-Т.8.- Вып. 3.-С. 173-174
50. Моисей настоятель Выдубицкого монастыря. Слово о ротах и клятвах //ПЛДР.-XII ст.- С.409
51. Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. -М., Л.: Наука,1950.- 356 стб.
52. Общая история Степаноса Таронского, Асохика по прозванию - писателя XI ст. - М.: Наука.-1864.-865 с.
53. Откровение Варуха, когда послан был к нему ангел Рафаил по повелению господню в святой град на Сион-гору и когда плакались плакания Иерусалимовы. //Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. – М.: Наука, 1990.- С. 276-282.
54. О Левиотике //Истрин В.М. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках И.И.Срезневского//Сборник ОРЯС.- Т.12.-Ч.1.-С.314.
55. Описание рукописей Воскресенского первоклассного именуемого новый Иерусалим, монастыря, писанных на пергаменте и бумаге. // ИАНОРЯС. – 1859. – Т.8. - Вып. 2. – С. 117-152.
56. Памятники древнерусского письма. / Под ред. С. Пономарева. - СПб., 1868.- Т.3. - 279 с.
57. Песни южных славян. - М.: Художественная литература, 1976. - 450 с.
58. Письмо св. Бонифация к английскому королю Этибальду.// Котляревский А.А. Собрание сочинений в 3т.- Т.3: Погребальные обычаи древних славян.- СПб.- 1893.-С. 46.
59. Повесть временных лет. / Под ред. и с пред. В.П. Адриановой-Перетц. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950.- 239 с.
60. Повести о Куликовской битве. -М.: Наука, 1959. – 214 с.
61. Послание архиепископа новгородского Василия Феодору тверскому о рае. // Российская летопись по списку Софийскому великого Новгорода. – СПб.: Изд-во АН, 1795.- Ч.1.- Стб. 268-270.
62. Послание преподобного Феодосия Печерского к князю Изяславу о вере варяжской. // Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб.- 1868. - Т. 2. – С. 337-342.
63. Поучение святого Панкратия о жилище небесном. Писано Феодосием Мнихом. // ИАНОРЯС.- Т.1.- Вып. 1.- Стб. 99-100.
64. Поучения философа - епископа Белгородского //Соболевский А.И. Два русских поучения с именем Григория.- ИОРЯС.-Т.12.- Кн.1.-1907.-С.254-260
65. Поучение христианам. // Историческая хрестоматия церковно-

- славянского и древне-русского языков. / Под ред. А. Буслаева. - М., 1861. – Стб. 530-531.
66. Поучение Кирилла Философа //Покровский Ф.И. Словеса из святых книг собранные. Четыре сборных поучения с русскими вставками.-ИОРЯС.-Т.12.-Кн.1.-1907.-С.232-254
67. Поучение святого Иллариона о пользе души // Поучения святого Иллариона по списку Новгородской Софийской библилтеки //ИОРЯС.-Т.5.-Кн.4.-1856.-С.223-224.
68. Поучение митрополита Даниила. - ПЛДР. - конец XV- пер. пол. XVI ст.- С. 318-322.
69. Приложения к протоколам к запискам о Русском Хронографе. А.М Лазаревского // ИАНОРЯС. – СПб, 1860. - Т. 9. Вып. 2. – Стб. 112-117.
70. Псевдо-Кесарий. Ответы на вопросы //Свод древнейших письменных известий о славянах. М.: Наука, 1991.-Т.1.-с.251-264.
71. Правило Кирилла – Митрополита Русского. // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. / Под ред. А. Буслаева. – М., 1861. – Стб. 391-392.
72. Прокопий из Кессарии. Война с готами. - М.: Политиздат, 1950. – 513 с.
73. ПСРЛ - Т.1.: Лаврентьевская и Суздальская летописи по Академическому списку. - М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 472 стб.
74. ПСРЛ - Т.2.: Ипатьевская летопись. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 938 стб.
75. ПСРЛ. Том 4. Часть 5.: Псковские летописи. -М.: Изд-во АН СССР, 1962.- 756 стб.
76. ПСРЛ. - Т.7.: Летопись по Воскресенскому списку. Ч.1. - М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 345 стб.
77. ПСРЛ. - Т.8.: Продолжение летописи по Воскресенскому списку. - М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 345 стб.
78. ПСРЛ.-Т.9.: Русская летопись по Никонову списку.-Ч.1.- М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 734 стб.
79. ПСРЛ Т.15.: Летописный сборник именуемый Тверской летописью. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 503 стб.
80. ПСРЛ. Т. 26.: Летопись Авраамки.- М.: Изд-во АН СССР.-1962.- 245 с.
81. Родник златострунный. Памятники болгарской литературы IX - XVIII ст.-М.: Художественная литература, 1990.-527 с.
82. Российская летопись по списку Софийскому великого Новгорода. – СПб.: Изд-во АН, 1795.- Ч.1.- 372 стб.
83. Рукописный Синописис XVII столетия Ундольского СПб.: Изд-во АН, 1795.- Ч.1.- 357 л
84. Русская жизнь XVI по Стоглаву. Материалы московского

- Стоглавого собора. // Покровский М.Н. Русская история. – СПб.: Изд-во Мир, 1867. –Т.3. – Приложения. – С. 232-302.
85. Русские древности в памятниках искусства издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаковым.- Выпуск 5.: Курганные древности и клады до монгольского периода. - СПб., 1897. – 166 с.
86. Русские древности в памятниках искусства издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаловым.- Выпуск 6.: Памятники Владимира, Новгорода и Пскова. - СПб., 1899. – 186 с.
87. Сага о Тидрике Бернском. // Веселовский А.Н. Русские и вильтины в саге о Тидрике Бернском.- ИОРЯС.-Т.11.-Кн.3.-СПб.,1906.-С. 5-190.
88. Сага об Оdde сыне Офейга // Сокровище Нифлунгов. Предания Скандинавских народов средневековой Европы в пересказах Е. Балобановой и О. Петерсон. — М.: Аргус, 1996.- С.392-368
89. Сага о Стурлауге Трудолюбивом // Исландские викингские саги о Северной Руси (тексты, перевод, комментарий). -М.: Ладомир, 1996.- С.364-389
90. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках изданных И.И.Срезневским // Сборник ОРЯС. - Спб., 1836.-Т. 12.-Ч. 1.-С. 243-314.
91. Сказание, об индийском царстве.// Истрин В.М. Сказание, об индийском царстве вошедшее в состав Александрийского и Латинского текстов. // ТСКИМАО.- М., 1895. – Т. 1. – Стб. 1-75.
92. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с половины VII до конца X в. / Собрание, перевод и объяснения Гаркави А.Я. - СПб., 1870. – 305 с.
93. Сказание о русалиях святого Нифонта - //Художественная проза Киевской Руси X—XIII веков. -М.: Художественная литература, 1957.-С. 207-209.
94. Сказание Чернорицца Храбра о письменах.// Сказание о начале славянской письменности. - М.: Наука.-1981.-С.102-105.
95. Сказание о построении града Ярославля.// Лебедев А.Н. Храмы Власьевского прихода в Ярославле. Ярославль, 1877.- С.8-11.
96. Сказания о святых Борисе и Глебе. Сильвестровский список XIV века. - СПб.: Изд-во АН, 1860. - 147 с.
97. Славяно-Молдавские летописи XV-XVI вв. - М.: Наука, 1976.- 241 с.
98. Славянская Кормчая книга XII ст. //Качановский В.В. Славянская Кормчая книга.- ИОРЯС.-Т.2.-Кн.4.-С. 1068-1108
99. Слово блаженного Ефрема Сирина о том как возвращаются вспять на языческие дела.// Сведенья и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках И. Срезневского. // Сборник ОРЯС. - 1867. - Т.1. - Вып.1. – Стб. 30-36.
100. Слова святого Григория об огне.// Летописи русской

- литературы.-М., 1961.-Т.4.- С.97
101. Слово Григория Богослова о том, как поганые суще языцы кланялися идолам. // Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. - Спб., 1914.- С. 380-385.
 102. Слово истолковано мудростию.// Историческая хрестоматия церковно-славянского и древне-русского языков. / Под ред. А. Буслаева. - М., 1861. – Стб. 530.
 103. Слово Кирила Туровского в новую неделю по Пасце, о поновлении Воскресения и о Фомине испытании ребре Господне.// Историческая хрестоматия церковно-славянского и древне-русского языков. / Под ред. А. Буслаева. - М., 1861. – Стб. 355-357.
 104. Слово Моисея – настоятеля Выдубицкого монастыря о ротах и клятвах //ПЛДР.- XI-XII ст.-С.402.
 105. Слово о ведре и казнях божьих.// Источник поучения, внесенного в Повесть временных лет и приписанных Феодосию Печерскому.// Сборник ОРЯС. – Т.1.- Вып. 3.- Стб. 36-43.
 106. Слово к Анастасию яко неразрешимы суть небеса и о жилище небесном. // Христианская типография Козьмы Индикоплова. - // Сборник ОРЯС. – 1867. - Т.1. – Вып. 1. – Стб. 127-157.
 107. Слово о царе Никифоре// Яцимирский А.И. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам// ИОРЯС.-Т.16.-Кн.2.-1911.-С.333-338.
 108. Слово о наказании Григория Черноридца// Соболевский А.И. Из церковно-славянской учительной литературы// ИОРЯС.-Т.15.-Кн.2.-1911.-С.50-51
 109. Слово некоего Христолюбца ревнителя истинной веры. // Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. - Спб.- 1914.- С. 374-380.
 110. Слово некоего отца к сыну своему. // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древне-русского языков. / Под ред. А. Буслаева. - М., 1861. – Стб. 48-34.
 111. Слово о клятвах и суевериях.// Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. / Под ред. А. Буслаева. - М., 1861. – Стб. 503-531.
 112. Слово игумена Панфила к наместнику города Пскова о дне Иоанна Предтечи //ПЛДР.- кон. XV-пер. пол. XVI вв.-С. 318-322
 113. Слово о полку Игореве. / Вступительная статья и редакция текста И. Глазунова. – Спб., 1897. –22 с.
 114. Слово о посте.// Историческая хрестоматия церковно-славянского и древне-русского языков. / Под ред. А. Буслаева. - М., 1861. – Стб. 503-504.
 115. Слово о твари и дни рекомъ неделя.// Сведенья и заметки о

- малоизвестных и неизвестных памятниках И. Срезневского. // Сборник ОРЯС. -1867. - Т.12. - Вып.1. – Стб. 31-32.
116. Слово о царях и о князьях, и о властителях// Покровский Ф.И. Словеса из святых книг собранные. Четыре сборных поучения с русскими вставками.-ИОРЯС.-Т.12.-Кн.1.-1907.-С.227-232
 117. Слово святого отца нашего Иоанна Златоустого о том, как первые поганые веровали в идолов.// Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь.- СПб., 1914.- С. 89-90.
 118. Слово Серапиона Владимирского о маловерии.// Серапион Владимирский. Русский проповедник XIII века.// под ред. Е. Петухова. - СПб.: Изд-во АН., 1888. – С.13.
 119. Слова Серапиона Владимирского. //ПЛДР.-XIII ст.-С. 440-456.
 120. Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх. - К.: Наукова думка., 1992. - 334 с.
 121. Сочинения святого Дмитрия митрополита Ростовского. Т.4. - Летопись. - М., 1840. - 284 с.
 122. Спиридон Иеромонах.- История во кратце о болгарском народе словенском.- София.: Изд-во Златарски, 1900.-132 с.
 123. Стурлусон Снорри. Круг Земной. - М.: Наука, 1980. - 687 с.
 124. Стязание с латиной митрополита Григория //Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб., 1868. - Т.2.- С. 339-340.
 125. Суд Ярослава Владимировича. Правда Русская// Зимин А.А. Правда русская.-М.: Наука, 1982.-С.357
 126. Устав князя Святослава Ярославовича// Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб., 1868. - Т.2. – С.83-86.
 127. Феофилакт Симмокатта. История. М.: Наука, 1957. – 435 с.
 128. Флетчер Джильс.- О государстве Русском // Россия XVI века. Воспоминания иностранцев. – Смоленск: Русич, С.14-152
 129. Фотомеханическое воспроизведение Радзивилловской (Кенигсбергской) летописи Спб., 1902.-123 Стб.
 130. Хождения Богородицы по мукам // Срезневский И.И. Памятники древнерусского письма и языка. - Спб., 1863.-С. 170-171.
 131. Хроника русская (Летописец вкратце).// Русские летописи изданные Н.П. Никифоровым. – М., 1897.- Ч. 1-2.- С. 9-27.
 132. Хроника Быховца.- М.: Наука, 1966.-243 с.

133. Церковное правило митрополита Иоанна Якову Черноризцу // Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб., 1868. - Т. 2. –С.228-229.
134. Чешские Глоссы в Mater Verborum./ Под ред. И.И. Срезневского.// Сборник ОРЯС.- Т. 19.- Вып. 2.- Стб. 1-125.
135. Эда. Скандинавский эпос./ Под ред. С. Свириденко. – М., 1917. – 377 с.
136. Эймундова сага. СПб., 1834.-321 с.
137. Dlugosz Jan. Roczniki czyli kroniki slawnego krolewstwa Polskiego.-Warszawa.,1962.- 543 s.
138. Thietmari Chronikon Slavorum.- Lublin, 1902.-1018 s.
139. Helmholdi.Chronika Slavorum, editio Bangerti.- Lublin, 1862.- 197 s.
140. Sakso Grammatikus. Historia Danica.-Т.1. – Havniae, - 1839.- 789 s.

141. Абаев В.И. Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. -М.: Наука, 1979.-374 с.
142. Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. -М.: Наука, 1965.-317 с.
143. Агафонова Т.А.- Архаїчні елементи в духовній культурі болгар південної Бессарабії ХІХ-ХХ століть (за матеріалами оберегів в одязі породіль та немовлят)// Матеріали ІV Міжнародної конференції студентів і молодих вчених. Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996.- С. 47-48
144. Азбелев С.Н. К изучению Иоакимовской летописи// Новгородский исторический сборник. - Санкт-Петербург, 2003. - Вып.9. - С.5-27
145. Алексеев М.П. К сну Святослава в «Слове о полку Игореве» // Слово о полку Игореве. Сборник статей. / Вступ. статья и комментарии В. П. Адриановой-Перетц. – М–Л.: Наука, 1950. – С. 226-248
146. Алексеев Л.В. Полоцкая земля в IX-XIII вв.- Очерки истории северной Белоруссии. - М.: Наука.-1966.- 432 с.
147. Алешковский М.Х. Курганы русских дружинников XI-XII веков. // СА. – 1960. - №1. – С. 70-91.

148. Алешковский П.М. Языческий амулет-привеска из Новгорода.-// СА.-1980.-№4.-С. 284-287.-
149. Амфитеатров А.В. Старое в новом. – СПб., 1907. – 267 с.
150. Амброз А.К. Дунайские элементы в раннесредневековой культуре Крыма (VI-VII вв.) - КСИА.-1968.-Вып 113.-С. 10-23
151. Аничков Е.В. Весенняя обрядовая поэзия на Западе и у славян. От обряда к песне. Спб., 1903.- 976 с.
152. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь.- СПб., 1914.- 386 с.
153. Анучин Д.Н. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда. // Чтения в ОИДР.- Т.14.- М., 1890.- С. 132-157.
154. Арииховский А.В. Археологическое изучение Новгорода//МИА.- 1956. -№55.-С. 7-43.
155. Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. - М.: Советская Россия, 1988. – 508 с.
156. Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. – Новосибирск: Наука, 1990. – 266 с.
157. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. - М., 1865. – Т.1.- 800 с.
158. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. - М., 1868. – Т.2.- 784 с.
159. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. - М., 1869. – Т.3.- 840 с.
160. Афанасьев А.Г. Происхождение мифа, метод и средства его изучения // Дерево жизни: Избранные статьи.- М.: Советская Россия, 1988.- с.21-75.
161. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – 192 с.
162. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. - СПб.: Наука, 1993.-321 с.
163. Байбурин А.К. Русские народные обряды, связанные со строительством жилища (к проблеме освоения пространства).- Автореферат кандидатской диссертации.- Ленинград.-1976.-21 с.
164. Баландин А.И. «Мифологическая школа»// Академические школы в русском литературоведении. М.: Наука, 1975.- С. 15—99.
165. Бантке Георг Самуил. История Государства Польского. – М., 1830. – Т.1. - 344 с.
166. Баран В.Д. Етнокультурні процеси в міжріччі Дніпра і Вісли в першій половині I тис. н.е.-УІЖ.-1970.-№10.-С.44-51
167. Баран В.Д. Ранні слов'яни між Дністром та Прип'яттю. - К.: Наукова думка, 1972. -142 с.
168. Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной

- традиции. М., 2005.-412 с.
169. Беляшевский Н. Сани в похоронном обряде. // КС. – 1893. - №4. – С. 143 – 148.
170. Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованиям народа. // КС. – 1896. - №9. – С. 24 – 37.
171. Бернштам Т.А. Обряд «расставания с красотой». К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде. // Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. – Л.: Наука, 1982. – С. 43 – 66.
172. Бессонов П. Калеки переходные.- М.,1861.- 453 с.
173. Бліфельд Д.І. Давньоруські пам'ятки Шестовиці. – К.: Наукова думка, 1977. – 233 с.
174. Бодянский А.В. Результаты раскопок Черняхівського могильника в Надпорож'є. //Археологічні дослідження на Україні у 1967 р.- Київ, 1968.- Вип. 2.- С. 172-174.
175. Болєбрух А. Світосприйняття давньоруських людей// К.С.-2002.- №6.-С.56-80.
176. Болсуновский К.В. Памятники славянской мифологии. – Вып. 2. – Перунов дуб. – К., 1914.- 17 с.
177. Бондарець О.В. Інвентар Автуніцького могильника як релікт дохристиянського світогляду. // Матеріали IV Міжнародної конференції студентів і молодих вчених. Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996.- С. 181-182
178. Борейко Ю.Г. Язичництво в контексті становлення народного християнства в Київській Русі (друга половина IX - середина XIII століть). Автореф. канд. дис.- Донецьк: Вид-во Донецького нац. ун-ту, 2001. - 16 с.
179. Боровский А.Е. Мифологический мир древних киевлян. - К., Наукова думка, 1982. – 103 с.
180. Боровский А.Е. Моця А.П. Концепции язычества и христианства в буржуазной историографии и данные археологии.// Славяне и Русь в зарубежной историографии.- К.:Наукова думка.-1987.-С. 121-139.
181. Брайловский С. Малорусская похоронная причетъ и мифическое ее значение. // КС. - 1885. - №9. – С. 73-84.
182. Брайчевський М.Ю. Утверждение христианства на Руси. - К.: Наукова думка, 1989. – 294 с.
183. Буганов В. И. Отечественная историография русского летописания. – М.: Наука, 1975.– 342 с
184. Булашев Г.О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. - К.: Довіра, 1993. – 414 с.
185. Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной

- словесности и искусства. - СПб., 1861. Т. 1. - 234 с.
186. Буслаев Ф.И. Общие понятия о русской иконописи.//Общество древнерусского искусства при Московском публичном музее. - М.,1866.-Т.5.-С.13-121.
187. Буслаев Ф.И. Сравнительное изучение народного быта и поэзии СПб., 1850 // ОЗ.- 1850. № 10. Отд. 5. -С. 31-58.
188. Вагнер Г.К. Грифон во Владимиро-Суздальской фасадной скульптуре. // СА. – 1962. - № 3. – С. 78-91.
189. Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М.: Индрик, 1999.- 328 с.
190. Васильев М.А. «Хорс жидовин» древнерусское языковеденье в контексте проблем Khazaro-Slavica //Славяноведенье.-1995.-№2.- с.12-21
191. Вей М. К этимологии древнерусского Стрибог.// Вопросы языкознания. - 1957.- № 2.-С.34-35
192. Велецкая Н.Н. О генезисе происхождения древнерусских змеевиков. // Древности славян и Руси. - М.: Наука, 1988. – С. 206-211.
193. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: София, 2003. - 237 с.
194. Веселовский А.Н Собрание сочинений.-Т.16.-Сравнительная мифология и ее метод.- М.: Изд-во Академии наук, 1838.-368 с.
195. Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. – ИОРЯС.-1889.- Т. 46.- Кн. 6.- С. 283-311.
196. Веселовский А.Н. Русские и вилькины в саге о Тидрике Бернском.-ИОРЯС. -1906.-Т.11.- Кн.3.-С. 5-190.
197. Винников А.З. Славянские курганы лесостепного Дона. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1984. - 192 с.
198. Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы. //Живая старина.- 1909.- Вып. 2.- С. 41-56
199. Винокур І.С., Якубовський В.І., Журко О.І., Мегей В.П. Речовий скарб із літописного Губина //Археологія.- №1.- 2003.- С. 89-98
200. Винокур И.С. Приходнюк О.М. Раннеславянское поселение на реке Смотрич. //Вестник древней истории. -1974.-№4.-С.227-241.,
201. Владимирова П.В. Южнорусское житие св. Владимира XVII в. // КС. – 1886. - №2. – С. 11-20.
202. Волошина Т.А., Астапов С.Н. Языческая мифология славян. – Ростов: Феникс, 1996. – 448 с.
203. Воронин Н.Н. К вопросу о начале ростово-суздальского летописания//Археографический ежегодник за 1964 год. М.,1965.- С. 22-23.
204. Вундт В. Миф и религия. - СПб., 1875.- 409 с.

205. Востоков А.Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума.- СПб., 1842.- 371 с.
206. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – Харьков, 1913. – Т.1. – 346 с.
207. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – Харьков, 1915. – Т.2. – 354 с.
208. Гедеонов С. Варяги и Русь. -СПб.,1876. Ч.1.- 395 с.
209. Гензель Витольд. Культура и искусство польского Поморья в эпоху раннего средневековья (VI-XI ст.) //Славяне и скандинавы. -М.: Прогресс, 1986.-С.313-338.
210. Георгиевский В.Т. Город Владимир на Клязьме. – Владимир, 1927.- 425 с.
211. Ф. Гиляров «Пересказы русской начальной летописи» - М., - 1878. – 456 с.
212. Гладких Н. Катарсис смеха и плача// Вестник Томского государственного педагогического университета –1999. – Вып. 6 (15). – С. 88-92
213. Глинка Г. Древняя религия славян. // Мифы древних славян. – Саратов: Надежда, 1993. – С. 89-140.
214. Гнатюк В.М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. // Українці: народні вірування, повір_я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С. 383-407.
215. Голубева Л.А. Конские погребения в курганах Северо-восточной Руси VIII- XI вв. // СА. – 1981. - №4. – С. 87-99.
216. Голубинский Е.Е. История русской церкви. – М., 1913. – Т.1.-986 с.
217. Гольдберг АЛ. Легендарная повесть XVII века о древнейшей истории Руси // Вспомогательные исторические дисциплины. - Ленинград, 1982. - Вып. XIII. - С.51-67.
218. Гордиенко Н.С. Крещение Руси: факты против легенд и мифов. – Ленинград: Лениздат, 1986.- 286 с..
219. Гордиенко Н.С. Н.М. Никольский и его «История русской церкви». // Вступ. статья к кн. Н. М. Никольский «История русской церкви».– М.: Изд.-во политической литературы, 1988. – С. 5-20.
220. Горський В.С. Біля джерел: нариси з історії філософської культури України. - К.: Вид. Києво-Могилянська академія, 2006. – 258 с.
221. Горский В.С. Срединный слой картины мира в культуре Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - К.: Наукова думка, 1988. – С. 169-176.
222. Горский А. Ветви славянского дерева. "Славинии" раннего Средневековья: как складывались государства у славян//

- Родина. - 2001.-№ 9.-С. 22-23.
223. Горський В.С. Святі Київської Русі.-К.: Абрис, 1994.-169 с.
224. Гостева С. Художественные памятники Древней Руси как отражение ее истории и традиций.-М.,-2003.-765 с.
225. Гревс Роберт. Мифы древней Греции. - М.: Прогресс, 1993.-618 с.
226. Греков Б.Д. Киевская Русь М.: АСТ, 2004.-671 с.
227. Грушевський М.С. Історія України-Руси.-К.: Накова думка, 1991.-Т.1.- 648 с.
228. Грушевський М.С. Історія української літератури. - К.: Либідь, 1993. – Т.1. - 271 с.
229. Гуляев В.И. Погребальная обрядность: структура, семантика и социальная интерпретация. // РА. – 1993. – №1. – С. 76-77.
230. Гупало К.Н. Подол в древнем Киеве.- Киев: Наукова думка, 1982.-126 с.
231. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М.: Искусство, 1972. – 350 с.
232. Гуревич А.Я. О восточной ориентировке славянских погребений. // КСИА. – Вып. 125. – С. 17-22.
233. Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. М.:-ЭКСМО, 2003.-733 с.
234. Даль В.И. Пословицы русского народа. - М.: ЭКСМО, 2003.- 776 с.
235. Даль В.И. Толковый словарь русского языка. -М.: ЭКСМО, 2003.- 733 с.
236. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.): Курс лекций. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 399 с.
237. Даркевич В.П. Народная культура средневековья. – М.: Наука, 1988. – 341 с.
238. Даркевич В.П. Происхождение и развитие городов древней Руси (X-XIII вв.) //В.И.-1994.-№10.-С.43-60
239. Даркевич В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве. // СА. - 1961. - №4. – С. 91-101.
240. Даркевич В.П., Монгайт А.Л. Старорязанский клад 1966 г. // СА. - 1967. - №2. – С. 207-225.
241. Даркевич В.П., Пуцко В.Г. Старорязанские клады (раскопки 1979 г.) // СА. - 1982. - №2. – С. 196-210.
242. Демченко В.П. Староукраїнське свято Різдво-Коляда на Гуцульщині. -//Матеріали IV Міжнародної конференції студентів і молодих вчених. Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996 -С.52-53
243. Джаксон Т.Н. Бьярмия, Древняя Русь и «земля незнаемая». Несколько замечаний о методике анализа сведений исландских

- саг. //Скандинавский сборник. Вып. XXIV. Талин, 1979.-С.312-332.
244. Джаксон Т.Н. К методике анализа русских известий исландских королевских саг //Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М., 1978.- С. 126–141.
245. Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г.) -М.: Наука, 1993.-342 с.
246. Джаксон Т.Н. Скандинавский конунг на Руси (о методике анализа сведений исландских королевских саг). //Восточная Европа в древности и средневековье.- М., 1978.-С.281-288.
247. Добрушкин Е.М. К вопросу о происхождении сообщений «Истории Российской» В.Н. Татищева // Исторические записки. - Т.97. - 1976. - С.200-236
248. Долгов В.В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI-XIII вв. – Ижевск: Изд-во Удмуртского университета, 1999.-250 с.
249. Дубов И.В. Новые источники по истории Древней Руси. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. – 176 с.
250. Дубов И.В. Спорные вопросы этнической истории Северо-Восточной Руси IX—XIII веков// В. И.-1990.-№5.-С.15-28.
251. Дуйчев И.К. К вопросу о языческих жертвоприношениях в Древней Руси. // Культурное наследие Древней Руси. – М.: Наука, 1966. – С. 46-89.
252. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М.- 1900.- 543 с.
253. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.-321 с.
254. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.-213 с.
255. Ефименко П.С. О Яриле, языческом божестве русских славян.- СПб., 1869.-768 с.
256. Енуков В.В. Псковские и смоленские длинные курганы (по данным погребального обряда). // СА. – 1992. - №1. – С. 57-67.
257. Еремин И.П. «Повесть временных лет»: проблемы ее историко-литературного изучения. – Л., 1946. – 92 с.,
258. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. - Л.: Наука, 1991. – 207 с.
259. Жарнов Ю. Е. Животные в погребальном обряде. // СА. – 1991.- №2.- С. 76-90.
260. Забылин М.- Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия.- М.: Автор, 1992.-605 с.
261. Забелин И. История русской жизни с древнейших времен. - М., 1876. - Ч.I. – 647 с.
262. Зубарь В.М. Павленко Ю.В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. - К.: Наукова думка, 1988. – 203 с.
263. Зимин А.А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие

- Владимира по древнейшему списку// КСИС.- М., 1963.- Вып.37.- С. 53-69.
264. Зубов Н.И. Женская теонимия в древнерусском толковании XXXIX Слова Григория Назианина// Вопросы ономастики.- 2004.-№1.-С.40-48
 265. Зубов Н.И. О теониме Мокошь// Этимологические исследования. –Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1981.-С.149-160
 266. Зубов Н.И. Перун и Руевит//Диалекты и топонимия Поволжья. - Чебоксары: Изд-во Чебоксарского ун-та, 1981.-С.75-85
 267. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – 507 с.
 268. Зеленин Д.К. Древнерусский языческий культ –заложных// покойников. // Вестник АН СССР, 1917. – Т.11. - №7.- С. 399-414.
 269. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Выпуск 1. Умершие неестественной смертью и русалки. - Пг., 1916. – 312 с.
 270. Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.- М.-Л.: Изд-во А. Н СССР, 1937. – 78 с.
 271. Золотарев А. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., Наука 1934. -263 с.
 272. Золотов Ю.М. Изваяния языческих богов на Руси// С.А.-1985.- №4.-С. 234-236
 273. Зотов Б.И. Кто он – автор «Слова о полку Игореве»?-//В.И.-1989.- №1.-С.118-125.
 274. Ивакин Г.Ю. Священный дуб Перуна // Древности Среднего Поднепровья. - К.: Наук думка, 1981. – С. 124-136.
 275. Ивакин В.Г. Християнські поховальні пам'ятки давньоруського Києва.-Київ: Кит, 2008.-271 с.
 276. Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губ. //Сборник сведений для изучения крестьянского быта населения России. -М., 1890.- Вып. 2. - С.100-145
 277. Иванов В. Язык как один из источников этногенетических исследований и проблематика славянских древностей. //Советское славяноведенье.-1973.- №4. С. 69-71.
 278. Иванов И. Культ Перуна у южных славян.-ИОРЯС.-Т.8.-Кн.4.-С. 140-174.-с.
 279. Иванов П. Из области малорусских народных легенд. Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда Харьковской губернии.// Этнографическое обозрение.-1891.-№2.-С.127-153
 280. Иванов В.В. Топоров В.Н. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян. // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных германцев. Методология и

- историография. – М.: Наука, 1976. – С. 109-129.
281. Иванов В.В. Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). – М.: Наука, 1965. – 247 с.
282. Иванов В.В. Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. - М.: Наука, 1974. – 342 с.
283. Иловайский Д.И. Становление Руси.-М.: АСТ, 2003.- 860 с.
284. Иловайский Д.И. Начало Руси. - М.: АСТ, 2004.-629 с.
285. История культуры Древней Руси. Домонгольский период. / под редакцией М.Ф. Лаврова.- М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – Т.1. – 546 с.
286. История ментальности в Европе. Очерки по основным темам. – Штутгарт: Издание Российского государственного гуманитарного университета, 1993. – 478 с.
287. История Киева в 3-ох томах. К.: Наукова думка, 1982. Т.1.- 406 с.
288. Історія релігії в Україні. Том перший. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. //під редакцією Лобовика Б.-К.: Накова думка, 1996.-383 с.
289. Історія релігії в Україні. Том другий. Українське православ'я. //під редакцією Яроцького П.Л.- К.: Накова думка, 1997.-376 с.
290. Історія релігії в Україні. Том третій.-Православ'я. //під редакцією Колодного А.М., Климовича В. К.: Накова думка, - 1999.-559 с.
291. Іларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. К.: Акц. тов-во Обереги, 1992. – 424 с.
292. Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918.- 167 с.
293. Кайсаров А. Славянская и российская мифология. // Мифы древних славян. – Саратов: Надежда, 1993. – С. 23-84.
294. Камчатнов А.А. А. Потенция и А.Ф. Лосев о внутренней форме слова //Русский филологический вестник. 1998, № 1.-С.34-41.
295. Карамзин Н. История государства Российского. – СПб., 1818. – Т.1. – 221 с.
296. Кареев Н. Главные антропоморфические боги славянского язычества. Воронеж,1872.-321 с.
297. Каргер М.К. Древний Киев. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – Т.1. – 579 с.
298. Касторский М. Начертания славянской мифологии. -СПб.-1841. 182 с.
299. Кириленко С.О. Причорноморсько-Азовська Русь: історіографічний нарис// УІЖ.-2004.-№3.-С.39-47
300. Киричок О. Б. Засади дружинної етики в культурі Київської Русі: Автореф. канд. дис. -К.: Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди

- НАН України, 2003. - 16 с.
301. Кирпичников А.Н. Древнерусское святилище у Пскова // Древности славян и Руси . – М.: Наука, 1988. - С. 34-38.
 302. Кирпичников А.Н. Ладога и Ладожская волость в период раннего средневековья. // Славяне и Русь (На материалах восточнославянских племен и Древней Руси). Сборник научных трудов. – К.: Наук. думка, 1980. – С. 111-130.
 303. Киселева М.О. Мера и вера. // ВФ. – 1995. - №8. – С. 103-123.
 304. Клейн Л.С. Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: Евразия, 2004.-523 с.
 305. Ключевский В.О. Курс русской истории в IX т. - М.: Мысль, 1987. - Т.1. - 432 с.
 306. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник.- М.:-АСТ, 2003.- 395 с.
 307. Коберська Т.А. Структурно-функціональний аналіз міфологічно-релігійних уявлень і вірувань українців та їх інкорпорація в монотеїзм: Автореф. дис. канд. філос. наук. – К.: Вид-во Ін-ту філософ. ім. Г.С.Сковороди НАН України, 2003. - 18 с.
 308. Козак Д.Н. Сакральные памятники Юго-Восточной Европы в I тыс. н.э.// Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период. – К.: Накова думка, 1990. – С.13-24
 309. Козак Д.Н., Боровский Я.Е. Святилища восточных славян // Обряды и верования древнего населения Украины. - К.: Наукова думка, 1990. –С.-84-101
 310. Козлов М.М. Архаїчні уявлення давніх слов'ян про місце, роль і головні етапи існування людини в структурі родового Всесвіту //Українське релігієзнавство. - 2008. - № 47. -С. 45-60
 311. Козлов М.М. Бог-немовля Коляда в язичницькій свідомості східних слов'ян// Гілея. 2009.-Вип.22.-С.214-220.
 312. Козлов М.М. Велес – повелитель мертвих//Культура народов Причерноморья.-С.115-118.
 313. Козлов М.М. Грифони в язичницькій свідомості древніх слов'ян// Гілея. 2009.-Вип.18.- С.162-168.
 314. Козлов М.М. До проблеми існування давньослов'янських язичницьких жерців в VI - VII ст. //Українське релігієзнавство. - 2008. - № 45. -С. 52-56
 315. Козлов М.М. До проблеми витоків слов'янської писемності. Легенда про смерть київського князя Олега. //Традиції слов'янського просвітництва: шлях крізь століття. Науково - методичний збірник. – Миколаїв, 2002. -С. 11-14
 316. Козлов М.М. Життєвий устрій служителів язичницького культу та їхніх прибічників в епоху християнізації Русі (кінець X - середина XIII ст.) // Гілея. -2009.-Вип.20.- С.193-200.

317. Козлов М.М. Місце та роль богині Макоші та її служителів чародіїв в духовному житті східних слов'ян дохристиянської епохи. - // Гілея. 2009. - Вип.21.- С.131-137.
318. Козлов М.М. Місце та роль служителів язичницького культу в релігійному та політичному житті східних слов'ян (IX-XI ст.)- Миколаїв: Видавництво МДГУ ім. Петра Могили, 2007.- 360 с.
319. Козлов М.М. Уявлення давніх слов'ян про потойбічний світ. // УЖ. – 2000. - №3. – С. 61-73.
320. Козлов М.М. Повстання волхвів. Віщий князь Всеслав - Пам'ять століть. - 2007.-№6.-с. 55-70
321. Козлов М.М. Птахи-берегині в свідомості східних слов'ян язичницької епохи // Культура народів Причорномор'я. - С.83 - 85.
322. Козлов М.М. Світоглядні уявлення пізніх язичників //Вісник Сев.ГТУ.-Серія філософські науки.-№94.-С.139-145.
323. Козлов М.М. Структура поминальної обрядовості східних слов'ян-язичників раннього Середньовіччя. - Науково-Методичний журнал МДГУ ім. П. Могили. - Миколаїв. - 2003. - Випуск 13.-Т. 26. -С. 12-18
324. Козюба В.К., Про язичницькі пережитки в побуті давнього населення України за матеріалами давньоруського житла Середнього Подніпров'я) // Матеріали IV Міжнародної конференції студентів і молодих вчених. Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996 - С. 57-59.
325. Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах.-Л.: Сполом, 2005. – 334 с.
326. Комарович В.Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI – XIII веков. // ТОДРЛ. – М.-Л., 1960. – Т.16. – С. 84-104.
327. Конча С.В. Чи існує «Іоакимів літопис»?// Український історичний журнал.-2007.-№2.-с. 171-185.
328. Корзухина Г.Ф. Из истории игр на Руси. // СА. – 1963. - №4. –С. 85-103.
329. Корш Ф. Владимировы боги.-Харьков: Изд-во Харьковского историко-филологического общества.- 1909.- 676 с.
330. Костомаров М.І. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики і літературознавства. - К.: Либідь, 1994. - 384 с.
331. Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI-XVII столетиях.-Смоленск: Русич, 2002.-560 с.
332. Котляревский А.А. Собрание сочинений в 3-х т.: Т.1.: Скандинавский корабль на Руси. –СПб, 1893. – 572 с.
333. Котляревский А.А. Собрание сочинений в 3-х т.: Т.3.:

- Погребальные обычаи древних славян. – СПб, 1893. – 493 с.
334. Котляр Н.Ф. Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах. -К.: Наукова думка, 1986.-157 с.
335. Котляр М.Ф. Структура і джерела Київського літопису XII ст. // УДЖ.-2007.-№5.-С.4-18
336. Краткая энциклопедия славянской мифологии под редакцией Н.С. Шапаровой.-М.: Астрель, 2004.-765 с.
337. Кузьмин А.К. Крещение Руси – М.: Алгоритм, 2004.- 416 с.
338. Кузьмин А.К. Был ли В.Н.Татищев историком? // Русская литература. - 1971. - №1. - С.53-63.
339. Кузьмин А.М.- «Варяги» и «Русь» на Балтийском море.//ВИ.- 1970.- №10.-С. 1-32.
340. Кызласов И.Л. Мировоззренческая основа погребального обряда. // РА. – 1993. - №1. – С. 98-112.
341. Лавровский ПА. Исследование о летописи Якимовской / Учёные записки второго отделения Императорской академии наук. - Санкт-Петербург, 1856. - Кн.2. - Вып.1. - С.75-93
342. Лашенко С.К. Ритуальний сміх: досвід тлумачення смислових витоків (за матеріалами української традиції)// Автореферат кандидатської монографії.- Київ: Видво Національної музичної академії України імені П.І. Чайковського.— 2006.-18 с.
343. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.-214 с.
344. Левкиевская Е.Е. Мифы русского народа. М.: Астрель, 2003.-526 с.
345. Левицкий О. Старинные воззрения на самоубийство и отголосок их в народных обычаях. // КС. – 1891. - №12. – С. 345-360.
346. Леви-Стросс Клод Первобытное мышление. М., 1994.-754 с.
347. Леви-Строс К. Путь масок. М., 2000.-435 с.
348. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.-254 с.
349. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Психология мышления. М.: Изд-во МГУ, 1980.-376 с.
350. Леже Л Славянская мифология. Воронеж.-1908.-523 с.
351. Ленчевский Л. Похоронные обряды и поверья в Староконстантиновском уезде Волынской губернии. // КС. – 1899. - №7. - С. 70-78.
352. Леонид, архимандрит. Несколько новых замечаний к нашей статье «Откуда родом была св. великая княгиня Ольга». // КС. – 1889. -№10. – С. 1-8.
353. Линниченко НА. Краледворская рукопись и Иоакимовская летопись // ЖМНП. - 1883. - Октябрь. - С.247-257.
354. Литаврин ГГ.- Состав посольства Ольги в Константинополе и «дары» императора// Византийские очерки. Труды советских ученых к XVI международному конгрессу византинистов.- М.,

- 1982.-С. 81-89.
355. Литаврин Г.Г. Записка греческого топарха (документ о русско-византийских отношениях и конце X в.) //Из истории средневековой Европы (X—XVII вв.). М., 1957.- С.117-128
356. Литаврин Г.Г. Русско-византийские связи в середине X века //В.И. 1986.-№6.- С.41-52
357. Литвина А.Ф. Успенский Ф.Б. Глава из истории выбора имен у Рюриковичей: князья тезки и их национальные святые// Вопросы ономастики.-2004.-№1.-С.14-33.
358. Лихачев Д.С. Монументально-исторический стиль древнерусских литератур// Славянские литературы. VIII международный съезд славистов.-М., 1978.-С. 119-150.
359. Лихачев Д.С. Скоморох Всеслава и ток на Немиге. // Древности славян и Руси . – М.: Наука, 1988. - С. 138-140.
360. Лихачев Д.С. Слово о полку Игореве и скептики//Лихачев Д.С. Великое наследие. Классические призывания литературы Древней Руси.-М.: Современник, 1980.- С.294-409.
361. Лихачев Д.С. Избранные работы: В 3 т. -Т.2.- Великое наследие. Смех в Древней Руси.- Ленинград: Худож. лит., 1987.- 496 с.
362. Лихачев Д.С. Русские летописи./ Литература и искусство. М.: Наука, 1947. С. 132-143.,
363. Лозко Г.С. Українське язичництво. - К.: Фотовидеосервіс, 1994.- 120 с.
364. Ломоносов М.В. Полное Собрание Сочинений.- М.: Наука, 1952.- Т.6. - 453 с.
365. Лурье Я.С. Общерусские летописи XIV-XV вв.-М.: Наука, 1976.- 286 с.
366. Лютий Т.В. Юродство як втілення феномену святого блаженства // Наукові записки національного університету Києво-Могилянська Академія. Серія філософія та релігієзнавство.- К., 2005. - Т.37.- С. 40-44.
367. Ляпушкин И.И. Славяне восточной Европы накануне образования древнерусского государства. // МИА. – 1968. - №152. – 192 с.
368. Мавродин В.В. Образование древнерусского государства и формирование древнерусской народности. М.: Наука, 1971.-543 с.
369. Макаров Н.А. Древнерусские амулеты - топоры.-СА.-1992.- №2.-С. 48-49
370. Максимов Е. Бродячая Русь. - Спб.: Общественная польза, 1877.- 466 с.
371. Максимов Е.В. Зарубинецкая культура на территории УССР.- К.: Наука, 1982.-367 с.
372. Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. –

- СПб., 1994. - Т.2. - 383 с.
373. Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб 1994. – Т.1. – 598 с.
374. Макаров Н.А. Древнерусские амулеты-топорики. // РА. - 1992. - №2. – С. 41-56.
375. Макашина Т.С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян. // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 83-101.
376. Малышевский И. Происхождение русской великой княгини Ольги святой. // КС. – 1889. - №7. – С. 1-27.
377. Марр Н.Я. Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси. //Известия Государственной академии истории материальной культуры.- Л, 1928.- Т.3.- С.207-284.
378. Матвеев А.А. К вопросу об археологических исследованиях в южной России. – Одесса, 1884. –49 с.
379. Мединцева А.А. Новгородские находки и дохристианская письменность на Руси (письменные известия и устные предания) // С.А.-1985.-№4.-С. 49-62.
380. Мезецева Г.Г. Канівське поселення подолян. Київ.: Вид-во Київського ун-ту.-1965.-326 с.
381. Мезецева Г.Г. Древнеруське місто Родень. Княжа гора. – Київ: - Вид-во Київського ун-ту,1968.-372 с.
382. Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки / Труды по знаковым системам, IV. Уч. зап. Тартуского гос. ун-та.- Тарту, 1969.-Вып. 236.-С.124-156.
383. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958.-314 с.
384. Мельник В.И. Погребальный обычай и погребальный памятник. // РА. – 1993. - №1. – С. 94-98.
385. Мельникова Е.А., Глазырина Г.В., Джаксон Т.Н. Древнескандинавские письменные источники по истории Европейского региона СССР // В.И.-1985.-№10.-С.36 – 53.
386. Менгес К.Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». – Л.: Наука, 1979. – 265 с.
387. Миллер Всеволод. Очерки арийской мифологии. Асвины-Диоскуры. - М.: 1867. - 356 с.
388. Милорадович В.П. Заметки о малорусской демонологии. // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С. 407-430.
389. Минасян Р.С. Железные ножи з волотообразним навершием // Проблемы археологи.- Л.- 1978. - С. 148-152
390. Мирон. Сожжение упырей в с. Нагуевичах. // КС. – 1890. - №4. – С. 101-120.

391. Мифы народов мира. Энциклопедия. / под ред. С.А. Токарева. – М.: Изд-во БРЭ, 1998.- Т.1. – 756 с.
392. Мифы народов мира. Энциклопедия. /под ред. С.А. Токарева. – М.: Изд-во БРЭ, 1999.- Т.2. – 719 с.
393. Москаленко А.Н. Славяне на Дону (Боршевская культура). – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1981.- 197 с.
394. Моця О.П. Київська Русь і країни Європи: характерні риси східнослов'янської державності, рівні міжнародних відносин та напрями контактів// УІЖ.-2007.-№1.-С. 4-20
395. Моця А.П. Некоторые сведения о распространении христианства на юге Руси по данным погребального обряда // Обряды и верования древнего населения Украины. - К.: Наук. думка. – 1990. – С. 65-71.
396. Моця А.П. Погребальные памятники южнорусских земель IX-XIII вв. - К.: Наук. Думка, 1990. - 154 с.
397. Моця А.П. Скорченные захоронения древнерусских некрополей // Древности среднего Поднепровья. – К.: Наук. Думка, 1981. – С. 101-105.
398. Митрополіт Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу.-К.: Обереги.-1994.-424 с.
399. Моця О.П. Ричка В.М. Київська Русь від язичництва до християнства. – К.: Глобус, 1996. – 272 с.
400. Мугуревич Э.С. Восточная Латвия и соседние земли в X-XIII вв. Рига, 1965.-432 с.
401. Нечуй-Левицький І.С. Світогляд українського народу. - К.: Обереги, 1993. – 84 с.
402. Нидерле Любомир. Славянские древности. – Прага, 1914. – Т.1. - 257 с.
403. Нидерле Любомир. Славянские древности. – Прага, 1914. – Т.2. - 251 с.
404. Никольский Н.М. Дохристианские верования и культы днепровских славян. - М.: Атеист, 1929. - 36 с.
405. Никольский Н.М. История русской церкви. - М.: Изд-во политической литературы, 1988. – 446 с.
406. Никольская Т.Н. Земля вятичей. М., 1981.-324 с.
407. Новосельцев А.П. Киевская Русь и страны Востока.- //В.И.- 1983.-№5.- С.17-32
408. Новосельцев А.П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI - XI ст. // Древнерусская держава и ее международное значение- М., 1965.-С. 391-419
409. Носова Г.А. Язычество в православии.-М., Наука, 1975.-150 с.
410. Ольховский В.С. Погребальная обрядность. (Содержание и структура). // РА. – 1993. - №1. – С. 78-93.
411. Описание обитающих в российском государстве народов. - СПб.,

1799. – Ч.3. - 116 с.
412. Осипова О.С. Славянское языческое миропонимание (философское исследование).- М.: Наука, 2000.-60 с.
413. Павлова Р. Жития русских святых в южно-славянских рукописях XIII–XIV вв.- //Славянска филология. София, 1993.- Т.21.- С.87-112.
414. Пархоменко В. А. Начало христианства на Руси. Очерки по истории Руси IX-X вв. Полтава, 1913.- 574 с.
415. Пархоменко В.О. У истоков русской государственности - К.- 1925.-112 с.
416. Павленко Ю.В. Теоретико-методологічні засади дослідження етногенезу східнослов'янських народів у цивілізаційному контексті. //Ruthenica.-Т.1.-2001.-С. 9-25
417. Пашуто В.Т. Русско-скандинавские отношения и их место в истории раннесредневековой Европы. // Скандинавский сборник.- Вып. XV. –Талин, 1970.-С.254-263.
418. Первухин Н. Эскизы сказаний и быта инородцев Глазовского повету. – Вятка, 1886.- 609 с.
419. Перетц В. Слово об полку Игоревім. - Київ: Наукова думка, 1926.- 97 с.
420. Петрухин В.Я. Начало этнокультурной истории Руси в IX–XI вв.- Смоленськ: Русич, 1995.- 320 с.
421. Петрухин В.Я. О функциях космологических описаний в погребальном культе.// Обычаи и культурно – дифференцирующие традиции у народов мира. – М.: Наука, 1979.- С. 3-16.
422. Петрухин В.Я. Древняя Русь. Народ, князья, религия. //Из истории русской культуры.-Т.1. Древняя Русь.: Языки русской культуры.-2000.-С.13-413
423. Петрухин В.Я. Мифы финно-угров.-М.: Транзиткнига.-2003.- 463 с.
424. Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. – К.: Вид-во Інституту археології НАНУ, 1997. – 239 с.
425. Писаренко Ю.Г. Міфологічні та історичні риси -Легенди про смерть Олега від коня! // УІЖ. – 1986. - №11. – С. 127-136.
426. Писаренко Ю.Г. Могили волотів на Русі. // УІЖ. – 1988. - №5. – С. 123-129.
427. Покровский М.Н. Русская история с древнейших времен. М., 1911. – Т.3. - 232+72 с.
428. Покровский Ф.И. Словеса из святых книг собранные. Четыре сборные поучения с русскими вставками. //ИОРЯС.- Т.12.-Кн.1.- 1907.-С. 219-249
429. Полевой П.Н. История русской словесности в 3 т. – СПб, 1900. - Т. 3. – 655 с.

430. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. - М.: Наука, 1975. - 192 с.
431. Померанцева Э.В. Роль слова в обряде опахивания.// Обряды и обрядовый фольклор. - М.: Наука, 1982. - С. 25-36.
432. Пономарьов А.П. Царина народної уяви та її класичні розробки. // Українці: народні вірування, повір_я, демонологія. - К.: Либідь, 1991. - С. 1-7.
433. Попандуполо-Керамес А.П.- Собрание сочинений.- Т.10. Русь и патриарх Фотий.-СПб.-1903.-765 с.
434. Попов А.И. Следы времен минувших.- Ленинград: Наука, 1981 - 206 с.
435. Попович М.В. Мироззрение древних славян. - К.: Наук. думка, 1985. - 167 с.
436. Попович М.В. Нарис історії культури України.-К.:Артек, 1998.- 727 с.
437. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. - М., 1865. - 310 с.
438. Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. -198 с.
439. Поцелуйко А.Б. Загальноіндосвропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції: Автореферат кандидатської монографії К.: Вид-во Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, 2004. - 22 с.
440. Приселков М. Д. Очерки церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб., 1913.-365 с.
441. Приселков М. Д. История русского летописания XI – XV вв. - Л.: Просвещение., 1940. - 188 с.
442. Приходнюк О.М. Слов'яни на Поділлі (V-VII ст. н.е.)- К., Наукова думка, 324 с.
443. Приходнюк О.М. Археологічні пам'ятки середнього Придніпров'я VI-IX ст. н.е. - К.: Наукова думка, 1980. - 150 с.
444. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки.- Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. - 365 с.
445. Пропп В.Я. Русский героический эпос. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1955. - 552 с.
446. Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне).—М.: Лабиринт, 1999. — 288 с.
447. Пронин Г.А. Курганы X-XI вв. с сожжениями и каменными конструкциями у деревни Боково// СА.-1990.-№2.-С.234-248
448. Прошин Г. Второе крещение. // Как была крещена Русь. - М.: Наука, 1989.-С.9-169.
449. Пугачева Н.Т. София Киевская как источник реконструкции модели древнерусской культуры. // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. - К.: Наукова думка, 1988. - С. 119-

- 125.
450. Работкіна С.В. Феномен двовір'я у вітчизняній релігійній культурі. //Автореферат кандидатської монографії К.: Вид-во Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, Київ – 2007.-18 с.
451. Равдина Т.В. Погребения с древнерусскими сребрениками. // СА. – 1979. - №3. – С. 91-101.
452. Рапов О.М. Русская церковь в IX – первой трети XII вв. Принятие христианства. – М.: Наука, 1988. - 416 с.
453. Раппопорт П.А. Зодчество Древней Руси. – Ленинград: Наука, 1986.-81 с.
454. Ричка В.М. Княгиня Ольга. - К.: Альтернатива, 2004.-335 с.
455. Ричка В.М. Київська Русь: Проблеми етнокультурного розвитку (конфесійний аспект).-К.: Видавництво Інституту Історії НАНУ, 1994.-34 с.
456. Ричка В.М. Про склад і структуру великокнязівського двору середньовічного Києва// УІЖ.-2007.-№3.-С.4-17.
457. Россейкин Ф.М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. - Сергиев Посад, 1915.- 280 с.
458. Русанова И.П. Археологические памятники второй половины I тис. н.е. на территории древлян // СА. – 1958. - №4. – С. 33-47.
459. Русанова И.П. Культовые места и жертвоприношения славян-язычников. //Истоки русской культуры. Археология и лингвистика. – М.: Наука, 1997. – С. 164-199.
460. Русанова И.П. Культовые места и языческие святилища славян VI-XIII веков // РА. – 1992. - №4. – С. 50-68.
461. Русанова И.П. Территория древлян по археологическим данным. // СА. – 1960. - №4. – С. 63-70.
462. Русанова И.П., Тимошук.- Б.А. Во времена Збручского идола.//В.И.-1990.-№8.-С.153-157.
463. Русанова И.П., Тимошук.- Б.А. Збручское святилище (предварительное сообщение) // С.А.-1986.-№4.-С.90-100
464. Русское православие: вехи истории. / Под ред. Щапова Я.Н. – М.: Наука, 1989. – 719 с.
465. Рыбаков Б.А. Город Кия // В.И.-1980.-№5.-с.31-48.
466. Рыбаков Б.А. Древности Чернигова. Материалы и исследования по археологии древнерусских городов. // МИА. –1949. – Т.І. - №11. – С.123-248.
467. Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв.- М.,1982.-342 с.
468. Рыбаков Б.А. Культура средневекового Новгорода// Славяне и скандинавы.- М.: Прогресс, 1986.- С. 298-312
469. Рыбаков Б.А. Первые века русской истории. - М., Наука, 1964. –

- 240 с.
470. Рыбаков Б.А. Русалии и бог Симаргл-Переплут. // СА. – 1967. - №2. – С. 91-116.
471. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. - М., Изд-во Академии Наук СССР, 1987. – 783 с.
472. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. - М. - Наука, 1981. - 608 с.
473. Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв. (Материалы и исследования). - М., 1978.-668 с.
474. Рябинин Е.А. Языческие привески – амулеты Древней Руси// Древности славян и Руси.- М., Наука, 1988. –С. 50-57.
475. Сабурова М.А. Погребальная древнерусская одежда и некоторые вопросы ее типологии // Древности славян и Руси. - М.: Наука, 1988. – С. 266-272.
476. Сахаров И.П. Русское народное чернокнижье. - М.: Эврика, 1991. - 256 с.
477. Сахаров И.П. Сказания русского народа.- М.: Наука.-1989. -397
478. Сахаров -Дипломатия Святослава.-М.: Наука.-1982.-245 с.
479. Свердлов М.Б. Генезис и структура феодального общества в Древней Руси. –Ленинград: Наука, 1983.- 352 с.
480. Седакова О.А. Поминальные дни и статья Д.К. Зеленина «Древнерусский языческий культ заложных покойников» // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения Д.К. Зеленина). – Л.: Наука, 1979. – С. 123-130.
481. Седакова О.А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно-южнославянский материал). // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. – М.: Наука, 1990.- С. 54-63.
482. Седов В.В. Восточные славяне в VI-XIII вв.-М.: Наука, 1982.- 327 с.
483. Седов В.В. Еще раз о вкладе балтов в культуру восточных славян. // СА. – 1973. - №3. – С. 54-71.
484. Седов В.В. Племена восточных славян, балты и эсты.//Славяне и скандинавы. - М.: Прогресс, 1986.-С. 175-187.
485. Седов В.В. Следы восточнославянского погребального обряда в курганах древней Руси. // СА. - №2. – С. 103-122.
486. Седов В.В. Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья. //МИА.- 1970.-№163.-С.63-73.
487. Седов В.В. Новые данные о языческом святилище Перуна // КСИИМК.- 1954.-Вып. 53.-С. 105—109
488. Седов С.Т. Языческие святилища смоленских кривичей - КСИА.- М., 1962.- Вып. 87.-С. 57 – 64.
489. Семенцова Р.В. Зображення морської істоти в північній башті Софії Київської // Матеріали IV Міжнародної конференції

- студентів і молодих вчених. Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996. - С. 211.
490. Сергеева З.М. Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии. // Древности славян и Руси. - М.: Наука, 1988. - С. 68-71.
491. Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития.-М., 1915.- 413 с.
492. Синявский А. Иван-дурак: очерк русской народной веры М.: Аграф, 2001. — 464 с
493. Скопа Л.А., Скопа-Друзюк Г.Н. Традиції язичницької символіки у творах середньовічного християнського мистецтва. Матеріали ІV Міжнародної конференції студентів і молодих вчених. Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996. - С.235.
494. Славянская мифология: энциклопедический словарь. – М.: Международные отношения, 2002.-510 с.
495. Смирнов К.А. Новые данные о почитании топора древними славянами.-СА.-№3.- 1977.-С.289-290.
496. Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды.-М.,1839.-723 с.
497. Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. - Сергиев-Посад, 1913. - 261 с.
498. Соболев П.М. Введение в изучение русской родной словесности. – Орехово-Зуево, 1922.- 189 с.
499. Соболевский А.И. Два русских поучения с именем Григория// ИОРЯС.-СПб.- 1907.-Т.12.-Кн.1- С.254-260.
500. Соколов М.И. Новый материал для объяснения амулетов называемых змеевиками // Труды славянской комиссии Императорского Московского Археологического общества. - М., 1895. - Т.1. – С. 134-202.
501. Соловьев С.М. История России с древнейших времен в восемнадцати книгах. – Книга 1.-М.: Мысль, 1988. – Т. 1-2. - 798 с.
502. Сперанский М.Н. История древней русской литературы.-СПб.: Лань.-2002.- 678 с.
503. Срезневский И. О языческом веровании древних славян в бессмертие души. // ЖМНП. – 1847. - №2. – С. 42-51.
504. Срезневский И.И. Роженицы у славян и других языческих народов. СПб., 1855.-245 с.
505. Срезневский И.И. Исследование о языческом богослужении древних славян. СПб,1848.-312 с.
506. Срезневский И. Святылища и обряды языческого богослужения древних славян. - Харьков.: Изд-во Харьковского ун-та, 1846. - 107 с.

507. Срезневский И. Словарь русского языка. – М.: Книга, 1989. – Т.1. – Ч.2. – 845 с.
508. Срезневский И. Словарь русского языка. – М.: Книга, 1989. – Т.3. – Ч.1. – 530 с.
509. Срезневский И. Словарь русского языка. – М.: Книга, 1989. – Т.3. – Ч.2. – 979 с.
510. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам.- СПб.: Изд-во ОРЯС.- Т.1.-1893.-1420 стб.
511. Срезневский И.И. Памятники древнерусского письма и языка. – Спб., 1863.-934 с.
512. Сумцов Н.Ф. Очерки истории южно - русских апокрифических сказаний и песен. - К., 1888. - 161 с.
513. Сымонович Э.А. Поселения VI-VII ст. на Черниговщине.- //КСИА.-1969.-Вып. 120.-С.64-68
514. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. - М.: Изд-во политической литературы, 1989. - 573 с.
515. Таланин В.И. У истоков Руси: Очерки истории IX-XI ст. Запорожье: Изд-во ЗГИА, 2001.-343 с.
516. Татищев В.Н. История Российская. - В 3-ох томах- М.: АСТ, 2003.- Т.1. - 571 с.
517. Татищев В. Н. История Российская. В 3-ох томах М.: АСТ, 2003.- Т.2. – 735 с.
518. Тимощук Б.А. Начало классовых отношений у восточных славян (по материалам поселений украинского Прикарпатья). // С.А. – 1990. - №2. – С. 62-77.
519. Тимощук Б.А. Об археологических признаках восточнославянских городищ-святилищ // Древние славяне и Киевская Русь.- К.: Наук. думка, 1989. – С. 78-96.
520. Тимощук Б.А. Русанова И.П. Второе Збручское (Крутиловское святилище). // Древности славян и Руси. М.: Наука, 1988.- С. 78-87.
521. Тимощук Б.А., Русанова И.П. Во времена Збручского идола// Вопросы истории.-1990.-№8.-С.153-157.
522. Тимощук Б.А. Русанова И.П. Славянские святилища на среднем Днестре и в бассейне Прута // С.А.-1983.-№4.-С. 161-174.
523. Тимощук Б.А. Русанова И.П. Михайлина Л.П. Итоги изучения славянских памятников Северной Буковины// С.А.-1981.-№2.-С. 80-94
524. Тимощук Б.О Східні слов'яни VII-X ст.: полюддя, язичництво початок держави. – Чернівці.: Прут, 1999. – 174 с.
525. Тимощук Б. О. Слов'яни північної Буковини V-IX ст. – Київ, 1976.-421 с.

526. Тимошук Б.А. Языческое жречество Древней Руси (по материалам городищ-святилиц).-Р.А.-1993.-№4.-С.110-122.
527. Тимошук Б.А. Древнерусские города Северной Буковины. // Древнерусские города. – М.: Наука, 1981.- С. 116—136
528. Тихомиров М.Н. Киевская Русь// Тихомиров М.Н. Древняя Русь. -Сборник статей.-М.: Наука, 1975.-С. 22-42
529. Тихомиров М.Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI-XIII вв.// Тихомиров М.Н. Древняя Русь. -Сборник статей.-М.: Наука, 1975.- С. 42-233
530. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. - 621с.
531. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX вв. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1957. - 163 с.
532. Толстой М.В. История русской церкви.- Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1991.- 736 с.
533. Толочко П.П. Древний Киев. – К.: Наук. думка, 1989. - 326 с.
534. Толочко П.П. Древняя Русь. Очерки социально-политической истории. – К.: Наукова думка, 1987. - 245 с.
535. Толочко П.П. Давньоруські літописі й літописці X-XIII ст. -К.: Наукова думка.-2005.-
536. Толочко П.П. Спорные вопросы ранней истории Киевской Руси// Славяне и Русь (в зарубежной историографии). -Киев.: Наук.думка, 1990. - С. 99-121
537. Толочко А.Л. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. – Москва: 2005.-243 с.
538. Толстой Н.И., Толстая С.М. Заметки по славянскому язычеству. // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 49-83.
539. Томк В. История чешского королевства. СПб., 1868. – 841 с.
540. Топоров В.Н. К плоти: состав мира и его распад // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. - М., 1987.- Ч.1.- С. 68-98.
541. Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Уч. зап. Тартуского ун-та. Вып. 284. Труды по знаковым системам. Тарту, 1971.-Т. 5.- С. 9-62.
542. Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж. Собака-птица. – Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1937. - 71 с.
543. Третьяков П.Н. Восточнославянские племена. – М.: Наука, 1948. – 250 с.
544. Третьяков П.Н. Финноугры, балты и славяне на Днепре и Волге.

- М.- Мысль, 1996. - 143 с.
545. Третьяков П.Н. По следам древних славянских племен.- Ленинград: Наука.-1982.-141 с.
546. Українські міфи, демонологія, легенди. – К.: Наук. думка, 1992. - 117 с.
547. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского.) – М., Изд-во Московского ун-та, 1982. - 245 с.
548. Успенский Б.А. Заветные сказки А.Н Афанасьева//Избранные труды. В 2-х томах. -М., 1994, Т. 2. -С. 129-150
549. Успенский Б.А. Семиотика истории. Семиотика культуры.- М.: Наука, 1994.- 251 с.
550. Фаминцин А. С. Божества древних славян. Спб., 1884.-357 с.
551. Фантух А.Ю. Будівельні жертви як залишки язичницьких вірувань населення Буковини XII-XIII сторіч //Матеріали IV Міжнародної конференції студентів і молодих учених. Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996. - С. 211-213
552. Фатюшін Н.Ю. Історіософський аналіз уявлень про надприродне у віруваннях слов'янського населення давньої України //Автореферат кандидатської монографії.- К., Вид-во Ін-ту філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України, 1999. - 18 с.
553. Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка. - М.: Прогресс, 1964. – Т.1. – 573 с.
554. Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка. - М., Прогресс, 1971. – Т.2. –672 с.
555. Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка. - М., Прогресс, 1971. – Т.3. –827 с .
556. Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка. - М., Прогресс, 1971.- Т.4. –827 с .
557. Фехнер М.В. Тимиревский могильник // Ярославское Поволжье X-XI вв. – М., 1967. – С. 5-18.
558. Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории.- Л, 1980. – 256 с.
559. Фрейд Зигмунд.- Тотемы и табу.// Фрейд Зигмунд.- Я и Оно.- М.: Изд-во ЭКСМО-ПРЕСС, 2002.-С.363-529
560. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. – М.: Политиздат, 1983. - 703 с.
561. Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. – М: Изд-во политической литературы, 1990. – 542 с.
562. Хайтун Д.Е. Тотемизм, его сущность и происхождение. М.: Наука, 1958.-352 с.,
563. Хамайко Н. Древнерусское «двоеверие»: происхождение,

- содержание и адекватность термина// Ruthenica.-2007.-Т.6.-С.86-114.
564. Херманн Иоахим Славяне и скандинавы в ранней истории балтийского региона. //Славяне и скандинавы. -М.: Прогресс.-1986.- С.8-129.
565. Херрман Йоахим. Ободриты, лютичи, руяне.// Славяне и скандинавы. -М.: Прогресс.-1986.- С.338-363
566. Хлобыстина М.Д. Древнейшие могильники нижнего Поднепровья как памятники социальной истории. // СА. – 1979. - №3. – С. 48-62.
567. Христофорова О. Логика толкований. Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах М.:Наука.-1998.-324 с.
568. Цалкин В.И. Древнее животноводство племен Восточной Европы и Средней Азии // МИА.-1966.-№135.-С. 1-175.
569. Чайкина Б.И. Именование мужского населения Вологды и Воронежа в первой половине XVII вв. // Вопросы ономастики.-2004.-№1.-С.33-40.
570. Черепнин Л.В. «Повесть временных лет», ее редакции и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. – 1948. – Т.25. – С. 293 – 333.
571. Чернецов А.В. Древнерусские изображения кентавров. // СА. – 1975. - №2. – С. 100-120.
572. Чернецов А.В. К изучению эволюции архиерейского посоха и его символики// СА.-№3.-1991.-С.84-98
573. Чистов К.В. Причитания у славянских и финно-угорских народов. // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 101-114.
574. Чистяков В.А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX-XX вв.// Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 114-127.
575. Чмыхов Н.А. Истоки язычества Руси. – К.: Либідь, 1990. – 381 с.
576. Чулков М.Д. Абевега русских суеверий // Сказания о чудесах. - Т.1. - М.: Наука, 1990. -С. 201-218
577. Шарлемань Н.В. Природа в «Слове о полку Игореве» // Слово о полку Игореве. Сборник статей / Вступ. статья и комментарии В.П. Адриановой-Перетц. – М.–Л.: Наука, 1950. – С. 212-217.
578. Шафарик П.И. Славянские древности.- М.: Тип-ия Московского ун-та, 1837. Т.1.-Кн.3.-282 с.
579. Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. – СПб, 1908. – 686 с.
580. Шахматов А.А. Обзорение русских летописных сводов XIV-XVI вв.-М.: Изд-во АН СССР.- 1938.- 374 с.

581. Шахматов А.А. Корсунская легенда о крещении Владимира.- СПб.-1906.-765 с.
582. Шахматов АА. Общерусские летописные своды XIV-XV веков// ЖМНП.- 1900. - Ноябрь. - С. 183-187.
583. Шахматов А.А. Повесть временных лет. – М.: Наука, 1967. – 240 с.,
584. Шевчук В.О. Георгій Булашев та його праця про український народ.// Вступна. стаття до кн. Булашев Г.О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. - К.: Довіра, 1993. – С. 5-15.
585. Ширинский С.С. Курганы X в. у деревни Пересажа // КСИА – Вып. 120. – 1969. – С. 100-106.
586. Шмидт Е.Л. Длинные курганы у деревни Цурковки в Смоленском районе. // СА. – 1958. - №3. – С. 162-170.
587. Шмидт Е.Л. Об этническом составе населения Гнездова. // СА. – 1970. - №3. – С. 102-109.
588. Шмидт Е.Л. Погребальный обряд смоленских кривичей VIII-X вв. // Древнерусское государство и славяне. Материалы симпозиума, посвященного 1500-летию Киева. – Минск: Наука и техника, 1987. – С. 30-32.
589. Щапов Я.М. Церковь в системе государственной власти Древней Руси. Десятина и ее происхождение //Древнерусское государство и его международное значение. – М, 1965.-С.297-325
590. Щепкина М.В. К вопросу о неясных местах в «Слове о полку Игореве». // Слово о полку Игореве. Сборник статей / Вступ. статья и комментарии В. П. Адриановой-Перетц. – М.–Л.: 1950. – С. 192-195.
591. Щепкин Д. Об источниках и формах русского богословия. - Вып. 2.-М., 1861. -180 с.
592. Элиаде М. Аспекты мифа.- М.: Академический Проект, 2000. С. 181 - 187.
593. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том первый: от каменного века до элевсинских мистерий.- М.: Критерион, 2002.- 743 с.
594. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: Изд-во Ваклера, 1996. – 287 с.
595. Эльза Ресдал.- Язычество, христианство и международные связи. Славяне и скандинавы. -М.: Прогресс.-1986.- С. 134-139.
596. Этерлей Е.Н. О семантике слов с корнем яр и связи с наименованием славянского божества Ярилы // Диалектная лексика. -1975.-№4.- С. 102—114.
597. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. М., 1992. Вып. 19. -324 с.
598. Юдин А. В. Справочно-библиографический комментарий // —А.

- Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Справочно-библиографические материалы. - М.: Индрик, 2000. - С. 104-187.
599. Юнг Карл Густав. Душа и миф. Шесть архетипов.- Минск: Харвест, 2004.-397 с.
600. Юнг К.Г. Ответ Иову.-М.: Реабилитация, 2001.-382 с.
601. Янин В.Л. Древний Новгород в свете 50-летних исследований.- //Вестник АН СССР.-1983.-№2.-С.127-135.
602. Янин В.Л. Летописные рассказы о крещении новгородцев (о возможном источнике Иоакимовской летописи) // Русский город. Исследования и материалы. - Москва, 1984. - Вып. 7. - С.40-56
603. Ятченко В.Ф. Метафізичні виміри української дохристиянської міфології // Автореферат кандидатської монографії.- Вид-во Ін-ту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України. - К., 2002. - 18 с.
604. Яцимирский А.И. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. Хроника Летовника Амартола.// ИОРЯС.-1911.-Т.16.-Кн.2.-С.233-344
605. Bylina Stanisław. Człowiek i zaświat u wizje kar posmiertnych w Polsce sredniowiecznej. – Warszawa, 1992. - 220 s.
606. Bylina Stanisław. Słowianski swiat zmarłych u shyłku poganstwa wyobraze nia przestrzenne. Warszawa, 1994. – 298 s.
607. Bruckner A. Mitologia polska. Krakow, 1918.- 300 s.
608. Bozivoi Dostal. Slovanske kultovni misto na Pohansku u Breclavi. // Vlastivedny Vestnik Moravsky. Brno.- 1968.- №7.-S. 3-25.
609. Weibull L. Kn'tiska undersokningar i Nordens historia omkring ar 1000. Stockholm, 1911.-754 s.
610. Witczak Krzyszof Tomasz. Ze studiow nad religia praslowian. – Warszawa, 1993. - 105 s.
611. Gayek J. Kogut w worzeniach lydowych. – Lwow, 1934. - 105 s.
612. Gimbutas, Maria. The Goddesses and Gods of Old Europe -Myths and Cult Images. Thames and Hudson, 1992. - 324 s.
613. Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. P., 1912. - 143 s.
614. Ivanits, Linda J. Russian Folk Belief. New York: M. E. Sharpe, Inc, 1989.
615. Kozman M. Zmierzch Perkuna, czyli ostatni poganie nad Baltykiem. Warszawa, 2003.-389 с.
616. Laszlo G. Etudes archeologigunes sur l'histori de la soctiete das avars.- Budapest, 1955.- 296 s.
617. Lowmianski H. Religia slowian i jej upadek. – Warsawa, 1979.- 159 s.
618. Lewicki T. Ges rites fineries pains des slaves occidentaux et des anciens Ruses Diapers le relations – des voyagers et des ecrivains

- aerobes. // *Folia Oriental.* – 1963. – Vol. 5. – 58 s.
619. Moyle, Natalie. *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, by Stefan Arvidsson. Translated by Sonia Wichmann. Chicago: University of Chicago Press, 2006.- 581 s
620. Moyle, Natalie. *Mermaids (Rusalki) and Russian Beliefs about Women.*" In *New Studies in Russian Language and Literature.* Edited by Anna Lisa Crone and Catherine V. Chvany. Columbus, Ohio //Slavica Publishers, Inc, 1987.- S. 221-238
621. Narbutt T. *Dzyefe staroytne narodu litewskiego.* –Wilno, 1835. -Т.1. - 342 s.
622. Rosik S. *Interpretacja chrzescijanska religii poganskich slowian w swietle kronik niemieckich XI-XII wieku: (Thietmar, Adam z Bremu, Helmold).*- Wroclaw, 2000.-368 c.
623. Profantova N., Profant M. *Encyclopedie slovanskych bohu a mytu.* Praha.- Libri., 2000.-260 c.
624. Панчовски И.Г. *Пантеонът на древните славяни й митологията.*- Софія, 1993.-280 c.
625. *Sluneecki Palweł. Archaeological sources and written sources in studying symbolic culture (exemplified by research on the pre-christian religion of the slavs).* – Warszawa, 1992. - 366 s.

КОЗЛОВ М.М.
ЯЗИЧНИЦЬКИЙ СВІТОГЛЯД СХІДНИХ СЛОВ'ЯН:
СТРУКТУРА, ЕВОЛЮЦІЯ, ТРАНСФОРМАЦІЯ
(укр. мовою)

Здано до набору 5.12.2009 р.
Формат 300X4201/4. Папір офсетний.
Друк офсетний. Ум. друк. арк. 8,4.
Обл. вид.-арк. 18,25. Тираж 300 прим.
Замовлення №007.

Віддруковано у друкарні П.П. Кручинін Л.Ю.,
(тел.8-050-637-49-90)

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюдувачів видавничої продукції ДК №1266 от
13.03.2003 р.