

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ  
СЕВАСТОПОЛЬСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ТЕХНІЧНИЙ  
УНІВЕРСИТЕТ

На правах рукопису

КОЗЛОВ Михайло Миколайович

УДК 94: 902.2 (477)

**ЯЗИЧНИЦЬКИЙ СВІТОГЛЯД СХІДНИХ СЛОВ'ЯН: СТРУКТУРА,  
ЕВОЛЮЦІЯ, ТРАНСФОРМАЦІЯ (ІСТОРИЧНИЙ АСПЕКТ)  
VI – сер. XIII ст.**

спеціальність 07.00.01 – історія України

**ДИСЕРТАЦІЯ**

на здобуття наукового ступеня

доктора історичних наук

Науковий консультант

**Бабінов Юрій Олександрович,**

доктор філософських наук, професор

Севастополь – 2012

## ЗМІСТ

ВИСНОВКИ.....	350
И.....	362

## ВСТУП

Сучасний прогрес в історичній науці стимулює посилену увагу до з'ясування коренів колективних уявлень, моделей і образів, способів їхнього збереження, перетворення й трансляції у часі. Особливий інтерес викликає проблема осягнення ментальних особливостей східних слов'ян язичницької епохи, що обумовлює потребу поглиблення її науково-теоретичного аналізу й історичної рефлексії. Пізнання особливостей еволюції східнослов'янського язичницького світогляду стає одним з найважливіших завдань у цьому процесі.

Виняткової цінності у цьому сенсі сьогодні набувають питання, пов'язані з реконструкцією структури східнослов'янських язичницьких світоглядних уявлень або окремих її фрагментів. Пояснюється це тим, що, світогляд, який виникає у людини в процесі взаємодії з навколишнім середовищем, є одночасно функцією самосвідомості, визначенням його місця й ролі в цьому світі.

Під дохристиянськими східнослов'янськими світоглядними уявленнями автор розуміє язичницьку традиційну картину світу східних слов'ян, яка знаходила своє відображення в язичницьких уявленнях, віруваннях, ритуалах, культурах, обрядах. Структура язичницьких світоглядних уявлень, на думку дисертанта, це сукупність декількох найбільш значущих моделей язичницького світогляду, які, у свою чергу, знайшли своє відбиття у культурах язичницьких богів і духів, міфах, ритуалах, звичаях і обрядах.

### **Актуальність**

Актуальність означеної проблеми зумовлюється необхідністю наукового узагальнення багатовікового духовного досвіду нашого народу, поглибленого вивчення закономірностей його функціонування й з'ясування його місця у процесі забезпечення безперервності культурної традиції. Оскільки духовна спадщина минулого акумулює час і соціальний досвід попередніх поколінь, її вивчення дає змогу глибше пізнати витoki й зміст культурних явищ сьогодення, усвідомити перспективи збагачення вітчизняної культури.

Язичницькі світоглядні уявлення становили собою фундамент, на якому будувався увесь світогляд східних слов'ян дохристиянської епохи. Таким чином, для того, щоб зрозуміти повною мірою ранню суспільно-економічну та

політичну історію наших предків, треба враховувати найдавніші вірування, пов'язані зі структурою світу, місцем та роллю людини в цьому світі, притаманні слов'янському язичництву.

Східнослов'янська архаїчна культура виявилася набагато складнішою ніж уявляли собі вітчизняні дослідники ХІХ – першої половини ХХ ст. Перед сучасними вченими відкрилися її нові складні аспекти, які потребують значної уваги дослідників різних наукових напрямків. Особливий інтерес у зв'язку з цим викликає еволюція східнослов'янського дохристиянського світогляду, історичне осмислення якого дозволяє глибше усвідомити архаїчну першооснову православ'я.

Стереотипи світосприймання, що ґрунтувалися на суворій обумовленості зображуваного, впливали на поведінку східних слов'ян; вони були нібито етикетом тогочасної людини. Поведінка наших предків залежала від різних стереотипів, тобто моделей світосприймання. Зміни світоглядних моделей приводили до зміни стереотипів поведінки, що не могло не позначатися 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 й економічного життя наших предків давньоруської епохи.

Для розуміння історичного процесу необхідне вивчення не тільки еволюції духовного життя суспільства в цілому, але й детальне дослідження етапів розвитку суспільної свідомості, протягом яких вона розвивалася з різним ступенем інтенсивності. Зокрема, на думку дисертанта, у дохристиянський період різні моделі суспільної свідомості розвивалися природним шляхом під впливом політичних і суспільно-економічних факторів, що діяли у тодішньому суспільстві. У зв'язку з цим, вважаємо виділити хронологічні межі з середини VI - по кінець 80-их років X ст. як період еволюції східнослов'янського

язичницького світогляду. Під еволюцією світогляду автор 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 язичницькі вірування й культури були частково знищені, частково трансформувалися й набули нових оригінальних рис у пізніх язичницьких громадах. На нашу думку, період з кінця X по середину XIII ст. можна назвати періодом трансформації східнослов'янського язичницького світогляду. Під трансформацією світогляду дисертант розуміє різкі якісні зрушення в свідомості східних слов'ян, обумовлені не природним розвитком, а насильницькою внутрішньою політикою князівської адміністрації й православного духівництва.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконано відповідно до тематичного плану науково-дослідної роботи кафедри філософських і соціальних наук Севастопольського національного технічного університету «Оптимізація взаємодії інститутів держави та громадянського суспільства», номер державної реєстрації 0103U001611. Тема дисертації затверджена вченою радою Севастопольського національного технічного університету 30 грудня 2008 року, протокол №5.

**Мета і завдання дослідження.** Метою даного дисертаційного дослідження є історичний аналіз процесів утворення, розвитку й трансформації головних східнослов'янських язичницьких світоглядних моделей протягом VI-XIII ст. в історичному зв'язку з суспільно-економічним і політичним життям суспільства.

Для реалізації мети дисертант прагнув вирішити наступні **завдання**:

- визначити стан наукового дослідження, джерельну базу та методологію проблеми;
- окреслити структуру та характер розвитку східнослов'янського язичницького світогляду;

- показати головні етапи еволюції світогляду наших предків дохристиянської та ранньохристиянської епох;
- реконструювати родову модель світогляду східних слов'ян;
- охарактеризувати народну модель світогляду східних слов'ян дохристиянської епохи;
- реконструювати дружинну модель світогляду наших предків дохристиянських епохи;
- окреслити головний зміст світоглядних вірувань пізніх язичників;
- виявити вплив пізніх язичницьких вірувань і культів на світогляд представників давньоруської християнської громади.

**Об'єктом дисертаційного дослідження** є еволюція світоглядних уявлень східних слов'ян язичницької й ранньохристиянської епох.

**Предметом дисертаційного дослідження** є історичний розвиток головних східнослов'янських язичницьких світоглядних моделей протягом VI – сер. XIII ст.

**Хронологічні рамки дослідження** диктувалися необхідністю органічно ув'язати історію досліджуваної теми із загальним перебігом історичного процесу. Нижня хронологічна межа VI ст. обумовлюється появою перших письмових свідчень, які дозволяють провести історичну реконструкцію східнослов'янських язичницьких вірування та культів. Верхню межу – сер. XIII ст. становить період остаточного знищення східнослов'янського язичницького світогляду в наслідок остаточної християнізації східнослов'янських земель та монгольської навали.

**Територіальні межі дослідження** охоплюють територію землі східнослов'янських племен VI-IX ст., на яких виникла Київська Русь IX-XI ст. Світоглядні уявлення населення північних і північно-східних областей Київської Русі й місцевих східнослов'янських князівств, що утворилися після її розпаду, певною мірою відбивали релігійні погляди суміжних етнічних груп, насамперед балтійських і фінно-угорських племен. Під терміном «східні слов'яни» дисертант розуміє в першу чергу жителів західних і південних

районів східнослов'янського світу. Разом з тим, на нашу думку, вірування й культу населення північних і північно-східних областей Київської Русі й місцевих давньоруських князівств, склали невід'ємну частину східнослов'янського язичництва й тому також враховуються при реконструкції східнослов'янських світоглядних уявлень і вірувань.

**Методи дослідження** Методологічною основою даного дисертаційного дослідження став системний підхід, відповідно до якого східнослов'янський язичницький світогляд розглядається як сукупність взаємопов'язаних елементів (світоглядних моделей). При вирішенні окремих дослідницьких завдань застосовувалися проблемно-хронологічний, аналітичний, порівняльно-історичний методи дослідження, а також методи аналогій, інтерпретаційного синтезу та узагальнення.

Проблемно-хронологічний метод дозволив вичленити головні етапи дослідження східнослов'янських язичницьких вірувань та культів, з'ясувати появу в ній нових концепцій та принципів дослідження різних елементів язичницького світогляду наших предків, трансформацію методологічних і методичних засад історичного пізнання та його організаційних форм. Використовуючи даний метод, автор також розглянув структуру східнослов'янського язичницького світогляду, його еволюцію у другій половині I ст., та трансформацію під впливом християнізації наприкінці X – сер. XIII ст.

За допомогою аналітичного методу було проаналізовано вплив суспільно-економічних і політичних процесів, які відбувалися у східнослов'янському суспільстві протягом VI - XIII ст. на динамічний розвиток східнослов'янського язичницького світогляду. Методологічний прийом порівняння виявляється дійовим при співставленні міфологічних сюжетів зі східнослов'янської міфології з відповідними розділами інших індоєвропейських релігій.

Були використані також методи аналогій (порівняння світоглядних моделей), інтерпретаційного синтезу (формування й інтерпретація родової, народної, дружинної й пізньої язичницьких світоглядних моделей), актуалізації (визначення новизни знань, пов'язаних зі східнослов'янським язичницьким

світоглядом та реалізованих у науковій літературі, окреслення кола перспективних проблем подальшого дослідження східнослов'янського язичництва, виокремлення структурних елементів вірувань і культів, що репрезентують східнослов'янський язичницький світогляд) та узагальнення (висвітлення впливу вірувань і культів пізніх язичницьких громад на становлення християнського світогляду в східнослов'янських землях).

**Наукова новизна одержаних результатів** зумовлена системним аналізом історичного розвитку східнослов'янського язичницького світогляду протягом VI - сер. XIII ст., метою, предметом та науковими завданнями дисертаційного дослідження, його змістом, джерелами і теоретичними висновками.

Оригінальність дисертаційної роботи полягає в тому, що автор вперше показав, що східнослов'янський язичницький світогляд, не мав єдиної, усталеної структури. Він складався з декількох різних за часом виникнення й суспільним базисом моделей, що змінювалися з часом і перепліталися між собою.

У дисертації обґрунтований ряд положень, які характеризуються **науковою новизною**:

- Уперше доведено, що система світоглядних поглядів наших предків пройшла два великих етапи, протягом яких вона зазнала певних змін. Під час першого етапу розвитку світоглядних уявлень наших предків у свідомості східних слов'ян (з VI - по кін. X ст.) існували три моделі язичницького світогляду: стара родова, збережена в більшій або меншій мірі в різних регіонах східнослов'янського світу, традиційна, народна, яка виникла в добу розкладення родових відносин, і дружинна, що сформувалася одночасно з народною у середовищі східнослов'янського військового прошарку. Усі три моделі відрізнялися в деяких важливих аспектах.

- Показано, що первинною ланкою в загальній структурі родової моделі східнослов'янського світогляду була людина, статус якої усередині родової громади залежав від її віку й кількості пройдених нею ініціаційних обрядів. Антропологічні уявлення давніх слов'ян родової епохи були пов'язані з



уявленнями про сакралізовану суспільну ланку – рід, усередині якого повинно було відбуватися вічне циклічне існування людини.

- Визначено, що для східних слов'ян родової епохи було притаманне соціоморфне сприйняття навколишнього світу, згідно з яким увесь Всесвіт у свідомості наших предків розподілявся на «свій доброзичливий світ сородичів», у якому існували живі нащадки й мертві предки – берегині (антропоморфні діди, зооморфні тотеми й предки – уособлення природних стихій) і «ворожий чужий світ», який починався одразу за межами родового поселення й вмещав у собі потенційні загрози (живі люди – чужинці, звірі-антитотеми, «чужі» небіжчики – упирі, уособлення ворожих стихій).

- Доведено, що в другій половині першого тисячоліття н. е. одночасно з трансформацією суспільно-економічних відносин відбулася еволюція у світогляді східних слов'ян. На ґрунті стародавньої родової системи світоуяви виникла народна світоглядна модель поглядів східних слов'ян на сутність та структуру Всесвіту. Істотну роль у системі східнослов'янської світоглядної народної моделі відігравали служителі язичницького культу, які сприймалися як посередники між світом людей і світами богів і духів.

- Визначено, що наприкінці першого тисячоліття н. е. у середовищі східнослов'янських воїнів-дружинників виникла нова оригінальна світоглядна модель, яка відрізнялася від інших у деяких важливих рисах, зокрема, уявленнях про загробне існування людини, ієрархії східнослов'янських богів. Дружинна світоглядна модель увібрала в себе частково іноетнічні, норманські компоненти, набувши елементи поліетнічності.

- Уточнено, що свого найвищого розвитку дружинна модель досягла на початку 80-тих років X ст., коли представники військової еліти здійснили спробу надати культам своїх дружинних богів статусу державної релігії, зробити князя Володимира верховним жерцем у своїй державі, й усунути від державної влади волхвів й інші впливові жрецькі клани.

- Дістало подальшого розвитку твердження, що черговий етап еволюції східнослов'янського світогляду почався після офіційного

проголошення прийняття християнства в Київській Русі й продовжився до монгольської навали. Він характеризувався жорстким протистоянням між пізніми язичницькими громадами та князівською владою. В епоху християнізації збереглися язичницькі громади, які продовжили існувати в різних регіонах східнослов'янського світу.

- Показано, що в середовищі пізніх язичників на ґрунті синтезу родових, народних і дружинних вірувань і культів сформувалася нова оригінальна модель язичницького світогляду, яка проіснувала в східнослов'янському регіоні до монгольської навали.

- Доведено, що під впливом тиску прибічників князівської влади та християнського духівництва суттєво змінилися уявлення пізніх язичників про своїх співвітчизників – християн, стали значно жорсткішими культи в середині язичницьких громад.

- Визначено, що вірування й культи пізніх язичників істотно вплинули на світогляд представників давньоруської християнської громади.

**Теоретичне значення дисертації** полягає у можливості глибшого усвідомлення процесів розвитку й трансформації давньоруського світогляду, що в свою чергу дозволить більш детально реконструювати життєвий устрій східних слов'ян домонгольської епохи. Результати дослідження дають змогу зробити об'єктивну наукову оцінку значення еволюції архаїчного світогляду в подальшому розвитку національної культури, подолати стереотипи в вітчизняній історіографії щодо неповноцінності східнослов'янського язичницького світогляду.

З'являється можливість визначити головні етапи й закономірності розвитку язичницького світогляду східних слов'ян протягом усього його історичного розвитку, поглибити й розширити загальний спектр світової історичної думки за рахунок дослідження історії становлення й трансформації східнослов'янського язичницького світогляду, визначити цінність внеску українського народу в розвиток цього напрямку світової культури.

Адекватна оцінка еволюції східнослов'янського язичницького світогляду

дає можливість збагнути процеси активізації неоязичницького руху, який останнім часом спостерігається в певних прошарках українського суспільства на фоні домінування в країні християнського монотеїстичного світогляду. Крім того, аналіз такого важливого аспекту вітчизняної історії філософії, як еволюція східнослов'янського язичницького світогляду дає можливість повніше осмислити духовність української нації, особливості її ментальності.

**Практичне значення отриманих результатів.** У практичному аспекті в рамках науково-педагогічної діяльності можлива розробка спецкурсів з предметів: історія України, українська і зарубіжна культура, історія культури України, релігієзнавство у яких на основі отриманих у дисертаційному дослідженні результатів, детально будуть розглянуті проблеми розвитку давньослов'янського архаїчного світогляду й духовно-релігійного життя давньоруського населення. У рамках спецкурсу з історії вітчизняної культури й дисертація містить матеріали для створення серії лекцій, присвячених світоглядним основам формування української національної ідеї, української гео- й етнополітики.

**Апробація результатів дослідження.** Головні положення дисертації викладені в ряді публікацій автора, а також висвітлювалися на Міжнародних і Всеукраїнських наукових конференціях: «Могилянські читання - 2003», (Миколаїв, жовтень 2003 р.), «Гуманістичні цінності слов'янської культури в контексті процесів глобалізації» (Миколаїв, травень 2005 р.), «XIII Міжнародні слов'янознавчі читання, присвячені дню слов'янської писемності й культури й 1020-річчю Хрещення Русі» (Миколаїв, травень 2008 р.), «Актуальні проблеми дослідження релігійних процесів у сучасному світі» (Севастополь, травень 2009), «Религия в жизни древнего и современного человека: исторический и философский аспекты» (Севастополь, вересень 2009), «Седьмая международная научная конференция «Лазаревские чтения»: Причерноморье. История, политика, культура» (Севастополь, жовтень 2009), «Християнство і Іслам – діалог культур і цивілізацій» (Севастополь, травень 2011).

Упровадження результатів дослідження здійснювалося у формі наукових публікацій дисертанта і його участі в роботі наукових конференцій.

**Публікації.** Головний зміст дисертації викладений у двох наукових монографіях та тридцяти двох одноосібних наукових статтях (з них двадцять чотири у наукових фахових виданнях з історичних наук).

# ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

## 1.1. Ступінь наукового вивчення проблеми

Початок наукового дослідження стародавніх вірувань та культів у Європі був покладений наприкінці XVIII – на початку XIX ст. В цей час там швидко відбувався процес нагромадження емпіричного матеріалу, який репрезентував стародавні вірування та культу різних народів світу. Одночасно в Західній Європі, а особливо у Німеччині відбувалася філософська ревізія теологічного трактування релігії як божественного одкровення. Зокрема, Г. Гегель висловив припущення про історичний розвиток релігії. На його думку вивчення релігії неможливе у відриві від вивчення історії людства [216, с.229-233].

Відокремлення в Західній Європі історичної науки від релігійних форм спричинило на кінець XVIII ст. відчутний вплив і на східнослов'янських дослідників. Ідеї Просвітництва стимулювали пробудження національно-патріотичної традиції, що передусім знайшло своє відображення в етнографічній діяльності вітчизняних науковців. Якісно новою стадією в цьому процесі постали "Записки" Я. Марковича, в яких вперше в Україні об'єктом дослідження стала східнослов'янська язичницька духовна культура, переломлена через казки, билини, перекази, легенди, народні духовні вірші, обрядові пісні й тексти, сакральні заклинання. Дослідник також одним з перших серед вітчизняних вчених намагався на монографічному рівні дати характеристику залишковим формам язичницьких уявлень та вірувань у середовищі українських селян XVIII ст. [395].

Наприкінці XVIII – на початку XIX ст. з'явилися і перші наукові твори, у яких предметом дослідження стали східнослов'янські язичницькі вірування та культу. В цей час вийшло в світ кілька історичних та етнографічних праць, у яких автори на ґрунті іноземних джерел та численних фольклорних й етнографічних матеріалів зробили перші спроби реконструкції східнослов'янського язичництва. Зокрема, в той час побачили світ такі праці,

присвячені дохристиянській духовній культурі, як: “Древняя религия славян” Г. О. Глинки, “Славянская и российская мифология” О. С. Кайсарова, «Сказания русского народа» И. П. Сахарова і інші. Автори цих досліджень доволі часто використовували сумнівні джерела. Так, Г. О. Глинка у своїй “Древней религии славян” зізнавався, що не бачить великого гріха у тому, щоб заповнити деякі пробіли у вивченні давньослов'янської релігії своєю власною фантазією [224, с.90]. До того ж, вони навіть не намагалися приховати зневажливого ставлення до предмету свого дослідження. Пояснити даний факт можна тим, що в Російській імперії традиційно великий вплив на світогляд місцевого населення мала православна церква. Згідно з офіційною точкою зору православних ієрархів, слов'янське язичництво 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 [124, с.45].

Згодом, під впливом православної церкви, уже серед світських вчених виникла наукова концепція, відповідно до якої дохристиянські вірування й культури були настільки жалюгідними й убогими, що абсолютно не заслуговували на детальне вивчення. Так, В. Татищев, наприклад, висловив припущення, що «До пришествия Христова весь мир в мрак погружен был» [545, с.36].

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

Наукове вивчення стародавніх вірувань і культів було започатковано у Німеччині представниками так званої “Міфологічної школи ” на початку XIX ст. Її засновники брати Якоб та Вільгельм Грімм та їхні послідовники уважали, що в усній народній творчості, у чарівних казках і легендах можна виявити сліди давніх міфів і уявлень про язичницьких богів. Представники даного наукового напрямку вбачали у міфах джерело дослідження національної

культури й намагалися пояснювати за їхньою допомогою походження і 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.п. стали стародавні дохристиянські міфисказання [170, с.15-99].

Серед східнослов'янських вчених міфологічна школа отримала наукове визнання у 40—50-х роках ХІХ ст. Яскравими представниками української міфологічної школи були М. І. Костомаров, О. О. Потебня, О. О. Котляревський. Вони провели кропітку роботу з виявлення, упорядкування й публікації писемних і етнографічних джерел, а також з вивчення 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.

Засновником української міфологічної школи став М. І. Костомаров. Він розробив наукову методичку дослідження східнослов'янської міфології, що сполучала в собі елементи історії, фольклористики, лінгвістики, етнографії, порівняльної міфології. Однією з найбільш вагомих робіт серед тих, що були присвячені темі слов'янського язичництва, була монографія М. І. Костомарова «Слов'янська міфологія», опублікована вперше в 1846 р. На ґрунті писемних, лінгвістичних, фольклорних та етнографічних джерел, а також виявлених автором паралелей з інших розділів індоєвропейської міфології, історик стисло окреслив головні риси дохристиянського світосприйняття, уявлення слов'ян-язичників про структуру земного світу та сакральний світ богів [347, с.232-234].

Інший представник української міфологічної школи О. О. Потебня намагався довести у своїх творах тезу про взаємообумовленість уявлень східних слов'ян та походження старослов'янської мови й тим самим поклав початок виникненню нового психологічного методу дослідження вітчизняної

дохристиянської культури у науці [311, с.36]. Сам дослідник внутрішньою формою слова називав «відношення змісту уявлень людини до її свідомості» [465, 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 праця О. О. Потебні “О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий”, у якій вчений розглянув таку серйозну наукову проблему, як співвідношення деяких давньослов'янських термінів та язичницьких світоглядних уявлень [464, с.73, 307].

Деякі аспекти язичницького світогляду наших предків було розглянуто О. О. Котляревським у його праці “Погребальные обычаи древних славян”. У зазначеній роботі вчений одним з перших використав на практиці новітню на той час методику комбінування писемних, археологічних, лінгвістичних і етнографічних джерел, і цим започаткував комплексний підхід до використання джерел. При написанні своєї монографії О. О. Котляревський активно використовував письмові пам'ятки й етнографічні матеріали, напрацьовані іншими представниками “міфологічної школи”. Незважаючи на назву твору, у дослідженні подається характеристика не лише поховальних звичаїв, але й таких важливих аспектів давньослов'янських язичницьких уявлень, як місцезнаходження й структура “сакрального світу богів”, віра в надприродну спорідненість людини й деяких тварин [350, с.30-31, с.76-77].

Важливу роль у дослідженні язичницького світогляду східних слов'ян зіграли деякі російські вчені - представники міфологічної школи. Так, професор Ф. І. Буслаєв провів велику роботу з пошуку та упорядкування давньоруських писемних 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 [39]. Крім того, він розробив наукову методику дослідження східнослов'янської



міфології, що сполучала в собі елементи фольклористики, лінгвістики, етнографії, науки про слов'янські стародавності, порівняльну міфологію, мистецтвознавство. Він увів до сфери наукового вивчення, такий важливий розділ народної культури як давньоруський іконопис [194, с.13-121]. У своєму дослідженні «Сравнительное изучение народного быта и поэзии», автор, зокрема, торкається такого аспекту давньослов'янської язичницької міфології, як уявлення про небесних богів та демонічних істот [195, с.31-58].

Своєрідною енциклопедією слов'янського язичництва в середині XIX ст. стала фундаментальна тритомна праця іншого російського вченого О. Г. Афанасьєва “Поэтические воззрения славян на природу”. У цьому творі вчений 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 давніх слов'ян-язичників, як уявлення про природні стихії, намагався реконструювати культури народних божеств і духів – берегинь [164, с. 177-186], [165, с.139-175].

У цілому можна стверджувати, що в першій половині – середині XIX ст. дослідниками “міфологічної школи” була створена досить ґрунтовна різнобічна джерелознавча й концептуальна база досліджень східнослов'янських вірувань та уявлень. Дослідники міфологічної школи з глибокою повагою ставилися 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 давніх 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 розгляді даної проблеми представники “міфологічної школи”, як і їхні попередники, користувалися греко-римським стандартом і певною мірою підганяли під нього самобутні давньослов'янські вірування. Крім

того, вони дозволяли собі деякі романтичні захоплення й домисли й у своїх висновках не завжди спиралися на фактологічні дані. Так, наприклад, О. О. Котляревський писав, що у свідомості давніх слов'ян-язичників небо являла собою море, хмари - кораблі, мерці - небесні корови, яких пасе пес-вітер і т. п. [350, с.76].

В середині XIX ст. в Європі на ґрунті поєднання філософії, антропології, етнографії, археології, мовознавства, порівняльної міфології й фольклористики виникла нова методологія дослідження первісних та стародавніх вірувань та культів. Дослідники того часу стали бачити одним зі своїх головних завдань детальне вивчення світоглядних уявлень різних народів світу. Відповідно до прийнятих в той час норм наукового дослідження вони розробляли цю галузь знання у своїх творах спираючись на ретельну перевірку емпіричних даних, використовувати раціональні методи їхньої інтерпретації й генералізації [340, с.25].

Посилення інтересу до давніх релігій у Західній Європі не могло не позначитися на процесі вивченні східнослов'янського язичницького світогляду вітчизняними дослідниками. На ґрунті позитивістського підходу в науці виникла нова історично-релігійна школа, серед представників якої швидко одержали популярність комбінований і історично-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 письмові джерела. Учені історично-релігійної школи активізували свою діяльність з пошуку й публікації давньослов'янських пам'яток 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 культам.

Відомий український філолог, археограф і історик І. І. Срезневський не тільки значно збагатив історіографічну базу дослідження східнослов'янського язичництва, опублікувавши велику кількість маловідомих на той час давньослов'янських писемних 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 [533], [534] [535]. Нажаль, указаний 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, уважав лише духами померлих предків [533].

Г. В. Булашев наприкінці XIX ст. вперше увів до сфери наукового вивчення такий важливий розділ народної культури як українські народні апокрифічні легенди. Певний історіографічний інтерес у руслі дослідження східнослов'янського язичницького світогляду становить праця Г. Булашева “Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах і віруваннях” у якій вчений піддав аналізу пережитки язичницьких вірувань у народній свідомості, пов'язані з уявою про “небесне царство” і демонологією [192, с.7].

У другій половині XIX ст. у руслі історично-релігійної школи працювала велика група українських істориків, етнографів, археологів, фольклористів і мовознавців, які групувалися навколо журналу “Київська старовина”. Серед них слід назвати І. Беньковського [177, с.229-261], М. Біляшевського [176, с.143-148], М. Брайловського [187, с.73-84]. У працях цих вчених за допомогою комбінованого метода використання джерел були розглянуті деякі аспекти еволюції світоглядних уявлень східних слов'ян протягом XI - XX ст. Зокрема, були проаналізовані уявлення давніх слов'ян, а згодом українців, пов'язані зі структурою та образом небесного світу, «світом шкідливих мерців».

Нову концепцію дослідження української історії запропонував М. С. Грушевський. Дослідник не пориваючи з попередньою традицією, що склалася на той час в українській історіографії, висунув оригінальну наукову

концепцію, згідно з якою язичницький світогляд прадавніх українців почав формуватися ще за часів трипільської культури, окремо від світогляду росіян та інших слов'янських народів. Разом з тим, М. С. Грушевський цілком поділяв точку зору багатьох вітчизняних дослідників про «відсталість і недалекість» східнослов'янського язичницького світогляду. Так, у першому томі своєї фундаментальної праці «Історії України-Русі» історик стверджував: «Релігійний світогляд нашого народу в дохристиянську епоху ґрунтувався на культі природи. Перед ним відступив і зблід культ предків, однак і культ предків не вийшов із примітивних, слабо виражених форм. Руська міфологія взагалі дуже бідна, неясна і не стільки через брак наших відомостей, скільки через власну слабкість, взагалі слов'янське плем'я не мало великої схильності до релігійної діяльності [238, с.315].

Певну роль у вивченні язичницького світогляду східних слов'ян зіграли твори російських дослідників історично-релігійної школи. В другій половині ХІХ ст. на загальноімперському просторі виникли історичні товариства й установи, сформувалася система підготовки фахівців на історично-філологічних факультетах нових університетів. Головними центрами вивчення дохристиянських давньослов'янських вірувань другої половини ХІХ - початку ХХ ст., стали окрім Києва також 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 писемних і етнографічних джерел. На сторінках "Записок" цих наукових організацій була надрукована значна кількість монографій і статей, певна частина яких була присвячена східнослов'янській дохристиянській духовній культурі.

Зокрема, відомий російський вчений Є. В. Анічков у своїх двох великих творах «Язычество и древняя Русь» та «Весенняя обрядовая поэзия на Западе и у славян» проаналізував давньоруські повчання проти язичництва, торкнувся таких важливих аспектів східнослов'янського язичницького світогляду, як уявлення про упирів і берегинь, культ деяких народних і дружинних

язичницьких божеств, зміст і ідейна семантика релігійної реформи князя Володимира 980 року, проблема впливу християнської релігії на світогляд давніх слов'ян-язичників [158, с.37-98].

М. М. Гальковський у ряді своїх творів піддав аналізу письмові джерела, пов'язані зі слов'янським язичництвом, а також присвятив цій темі ряд історичних праць. Найбільш видатним його дослідженням є двотомний твір “Борьба христианства с остатками язычества». У даній роботі автор не тільки проаналізував власне різні аспекти протистояння християнства і язичництва наприкінці X - сер. XIII ст., але й спробував реконструювати давньослов'янські язичницькі уявлення про структуру світу, походження слов'янських богів [215, с.29, 33].

Перша спроба реконструкції уявлень давніх слов'ян-язичників про “потойбічний світ” на рівні окремого дослідження була проведена на початку XX ст. О. Г. Соболевим 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 та померлих людей, і збагатив їх своїми оригінальними спостереженнями [525, с.31].

Істотні корективи у вивчення досліджуваної проблеми вніс відомий історик і етнограф Д. К. Зеленін. Вчений не лише значно збагатив етнографічну базу вивчення давньослов'янської язичницької міфології, але й запропонував нові підходи до її вивчення, відмінні від тих, якими користувалися його попередники. Д. К. Зеленін розподілив язичницькі уявлення наших предків про небіжчиків на уявлення про “своїх” і “чужих” мерців: “упирів” і “берегинь”, тим самим, започаткував дуалізм у вивченні східнослов'янського язичництва. Ключовими творами історика стали монографія “Очерки русской мифологии: Вып.1. Умершие неестественной смертью и русалки”, а також стаття “Славянский языческий культ заложных покойников”. Крім того, учений ввів такі поняття у вітчизняну науку, як “заложний мерць”, “неізжитий вік”, “своя й не своя смерть” і цим зосередив увагу наступних дослідників на своєрідних

самобутніх особливостях східнослов'янського язичництва [278, с.62], [277, с. 399-404].

Деякі аспекти східнослов'янського язичницького світогляду були розглянуті в монографіях, присвячених слов'янському язичництву, відомих дореволюційних російських вчених історично-релігійної школи О. М. Веселовського [203], Е. Г. Кагарова [309], М. Карєєва [313], Ф. Е. Корша [346], М. Касторського [317], А. С. Фамінцина [585], Л. Леже [368].

Слід відзначити, що дослідження східнослов'янського язичництва наприкінці ХІХ - на початку ХХ ст. було справою рук головним чином ентузіастів. У середовищі тодішніх як українських, так і російських учених історично-релігійної школи під впливом православної церкви продовжувала існувати концепція «недорозвиненості» східнослов'янського язичництва. Даний факт не міг не позначитися на ставленні тодішнього суспільства до своїх дохристиянських духовних традицій. Так, наприклад, у монографії відомого російського історика та дослідника давньоруської мови кінця ХІХ - початку ХХ ст. П. М. Полевого знаходимо, наприклад таке: «Головною рисою вірувань у слов'ян східних була простота й недалекість їхнього релігійного світогляду не тільки стосовно інших народів арійського племені, але й у порівнянні з іншими племенами слов'янськими» [456, с.62].

Але якщо П. М. Полевой наділяє наших предків дохристиянської епохи, хоч і «недалеким», але все ж таки хоч якимось світоглядом, то інший російський філолог М. М. Сперанський взагалі вважав, що язичницька релігія східних слов'ян носила неприродній, штучний характер і була вигадана князем Володимиром у 980 році [531, с.142]. Таким чином, на думку М. М. Сперанського у наших предків до введення християнства взагалі не було власної релігії, внаслідок чого і їхній світогляд вважався відсутнім.

У цілому в другій половині ХІХ - на початку ХХ ст. вивчення язичницьких уявлень східних слов'ян-язичників продовжувалося у двох головних напрямках: за рахунок збільшення фактологічної бази й за рахунок виникнення нової методології вивчення даної проблеми, що поєднувала в собі

аналіз етнографічних, писемних, філологічних і археологічних джерел. Внаслідок кількісного і якісного росту джерелознавчої бази істотно збільшилася кількість досліджень щодо цієї проблематики.

Дослідники дореволюційної епохи зосередивши свою увагу на функціях тих або інших, здебільшого дружинних язичницьких богів, не виявили великого інтересу до таких значимих проблем, як язичницькі уявлення наших предків про місце й роль людини в структурі й ідейній семантиці Всесвіту, ігнорували існування східнослов'янських служителів язичницького культу й багато інших аспектів язичницької культури наших предків. Крім того, як серед вітчизняних, так і серед російських вчених в другій половині XIX - початку XX ст. продовжувала домінувати концепція про те, що розвиток східнослов'янської культури бере свій початок лише з періоду розповсюдження християнства на давньоруських землях.

У 20-ті рр. XX ст. партійно-радянський механізм керівництва наукою привели до глибокої кризи гуманітарної науки. Частина українських вчених змушена була покинути батьківщину та продовжила наукову працю в інших країнах. Завдяки діяльності українських науковців в різних країнах світу у 20-30 роках XX ст. з'явився ряд українських наукових інституцій – вищих навчальних закладів та наукових товариств, створення та розгортання діяльності яких стало потужним стимулом розвитку української історичної науки в світі. Особливо позитивні напрацювання дала діаспора особливо після появи там таких фахівців з України, як М. С. Грушевський, І. І. Огієнко, Д. Дорошенко, Н. Полонська-Василенко, М. Чубатий,

Домінуючою в діаспорі стали наукові схеми М. Грушевського, згідно з якими визнавалася безперервність розвитку язичницького світогляду давніх українців з часів Трипілля. Наголошувалося, що слов'яни були ізольовані від великих середземноморських цивілізацій більше, ніж греки, іллірійці та кельти в тих часах, і тому, аж до занепаду Західно-Римської імперії, в грецьких та римських історичних джерелах були тільки випадкові, скупі відомості про них [239, с.9].

Вчені української діаспори здебільшого виявляли науковий інтерес до історичних подій XVII-XX ст. Дохристиянський період української історії розглядався мимохідь, як один з етапів становлення української державності. При цьому східнослов'янське язичництво не становило окремого наукового інтересу для дослідників української діаспори. Виключенням стали твори І. І. Огієнка (Митрополита Іларіона), у яких вчений в руслі автономістської концепції М. С. Грушевського намагався провести реконструкцію східнослов'янського язичництва з часів трипільської культури до кін. X ст. У своїй головній фундаментальній праці «Дохристиянські вірування українського народу» автор вперше припустив існування у східних слов'ян дохристиянської епохи одночасно двох пантеонів язичницьких богів: народного та дружинного. Важливим також на нашу думку є гіпотеза І. І. Огієнка про існування у наших предків-язичників впливово суспільного прошарку служителів язичницького культу [411].

Починаючи з кінця 30-рр. XX ст. почала змінюватися в кращий бік ситуація з дослідженням східнослов'янського язичництва у Радянському Союзі. Патріотизм і відданість науці радянських вчених дозволи в цілому подолати зазначені негаразди в умовах тотального терору та незадовільного матеріального забезпечення науки і науковців. Так, у 1937 р. побачила світ робота вже згаданого Д.К. Зеленіна “Тотемы - деревья в сказаниях и обрядах европейских народов”, яка збагатила історичну науку новими цікавими ідеями й спостереженнями, у тому числі і щодо язичницьких уявлень наших предків [279, с.12].

Потрібно відзначити також роботу відомого радянського дослідника М. М. Нікольського що сформувався як історик у дорадянський період, але позитивно поставився до жовтневої революції й після її перемоги продовжував свою наукову діяльність вже як радянський дослідник. Робота М. М. Нікольського “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 у 1929 р. У



даному розділі дослідник розглянув такі важливі аспекти давньослов'янського язичницького світогляду, як тотемістичний культ ведмедя у східних слов'ян, місце упирів у традиційній язичницькій картині світу наших предків [429, с.7-10].

Досить серйозний внесок у справу вивчення дохристиянських світоглядних уявлень наших предків вніс радянський етнограф С. О. Токарев що залишив після себе наукові праці, присвячені духовній культурі індоєвропейських народів, у тому числі й східних слов'ян. Особливий інтерес, у світлі реконструкції світогляду давніх 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 давніх людей. Велике значення, на думку автора дисертаційного дослідження, викликає той факт, що С. О. Токарев у даному монографічному дослідженні одним з перших поставив проблему місця й ролі родових ініціацій у житті давніх людей [561, с. 206-227]. У його труді “Религиозные верования восточнославянских народов XIX -начала XX вв.” на базі етнографічних, лінгвістичних і писемних джерел розглядаються не тільки пережитки язичницьких вірувань у народній свідомості наших предків кінця другого тис. н.е., але й аналізуються дохристиянські вірування й культури [562, с. 38,48,51].

У післявоєнні роки активізації вивчення східнослов'янських язичницьких вірувань і культів сприяло істотне збагачення археологічної бази дослідження слов'янського язичництва. Радянські вчені, ґрунтуючись на новітніх даних археології піддали критичному аналізу багато дореволюційних концепцій. Зокрема, спростували концепцію дореволюційних вчених про початок розвитку східнослов'янської культури з періоду розповсюдження християнства на давньоруських землях. У нечисленних, але створених на високому науковому й методологічному рівні фундаментальних дослідженнях радянських вчених, дослідники різних наукових напрямків продовжили реконструкцію східнослов'янської язичницької духовної культури.

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

Радянські вчені спираючись як на фактологічну базу, напрацьовану дослідниками дореволюційної епохи, так і новітні археологічні дані впевнено довели, що вже в дохристиянську епоху для східнослов'янського суспільства був притаманний досить високий рівень як матеріальної, так і духовної культури. У зв'язку з цим, у Радянському Союзі виникло кілька наукових концепцій, представники яких намагалися по різному пояснити причини даного феномену.

Так, досить впливовою серед радянських дослідників була наукова теорія, згідно з якою високий рівень матеріальної та духовної культури у східних слов'ян дохристиянської епохи був пов'язаний з розповсюдженням на східнослов'янських землях християнства майже з початку н.е. Теорію раннього проникнення християнства та його значення як першооснови давньослов'янської духовності та культури вперше запропонував М. Ю. Брайчевський. Досліджуючи різноманітні археологічні знахідки, писемні пам'ятки, а серед них і велику кількість літописних матеріалів, він обґрунтував феномен незвичайного злету як матеріальної, так і духовної культури Русі раннім розповсюдженням християнства. Саме таким, на глибоке переконання М. Ю. Брайчевського, був «духовний ґрунт» східних слов'ян, який увібрав місцеві багатовікові традиції, збагачені культурами сусідніх народів [168, с.12-13]. Язичництво, ж на думку вченого, не тільки не сприяло розвитку духовної культури, а й було головною перешкодою до розвитку східнослов'янського суспільства.

Іншу, протилежну точку обґрунтував Б. О. Рибakov. На його думку, у наших предків в дохристиянську епоху існувала досить розвинена язичницька

культура, до складу якої входила писемність, архітектура і навіть літописання. Підсумком багаторічної праці Б. О. Рибаківа над темою давньослов'янських дохристиянських вірувань стали його фундаментальні твори “Язычество древних славян” і “Язычество Древней Руси”. Б. О. Рибаків сконцентрував свою увагу на виявленні періодизації тисячолітньої історії формування давньослов'янських язичницьких вірувань, аналізі системної організації слов'янського пантеону, започаткувавши тим самим нову наукову школу дослідження слов'янського язичництва. Вчений 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 званим первісним дуалізмом - культ упирів і берегинь [499, с.74, 461-465], співвідношення між культурами язичницьких божеств і тотемістичним культурами тварин і рослин [498, с.94-95, 107].

Певний внесок у справу дослідження язичницького світогляду східних слов'ян зробив також один із послідовників школи Б. О. Рибаківа радянський археолог Я. Є. Боровський який на ґрунті новітніх на той час даних археології й ряду писемних джерел, здійснив реконструкцію язичницьких уявлень жителів стародавнього Києва [185].

Гіпотеза Б. О. Рибаківа знайшла підтвердження після відкриття українськими археологами Б. О. Тимощуком та І. П. Русановою у 80-90 роках ХХ ст. в Західній Україні великих східнослов'янських язичницьких храмових комплексів, городищ-сховищ та городищ-святилищ, які становили собою справжні шедеври східнослов'янського дохристиянського архітектурного мистецтва. Вони мали складну структуру та переконливо засвідчили про наявність у наших предків дохристиянської епохи досить розвинутого світогляду та складної культової системи. Спираючись на виявлені археологічні матеріали, Б. О. Тимощук та І. П. Русанова, підтримали й розвинули гіпотезу

Б.О. Рибаківа про існування у східних слов'ян язичницької й ранньохристиянської епох розвинутої храмової архітектури, складного інституту служителів язичницького культу [549], [552], [524], [556].

Важливий внесок у справу дослідження язичницького давньослов'янського світогляду зробили також радянські фольклористи, які за допомогою структурного методу дослідження фольклорних джерел виявили у східнослов'янських билинах і казках окремі фрагменти стародавніх язичницьких вірувань, обрядів та звичаїв. Так, у роботах етнографів і фольклористів В. Я. Проппа “Исторические корни волшебной сказки”, “Русский героический эпос” та Э. В. Померанцевої “Мифологические персонажи в русском фольклоре” були проаналізовані сюжети з народних казок, билин й інших розділів народного фольклору [472], [473], [457] В.Я. Пропп 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 автору вдалося позначити й окреслити систему давніх родових ініціацій у наших предків дохристиянської епохи, що для нас особливо важливо [472, с.52-79,168].

Певний внесок у справу вивчення східнослов'янського язичницького світогляду зробили й представники структурно-семіотичної школи дослідження східнослов'янської міфології: В. В. Іванов, В. М. Топоров та Б. О. Успенський. У своїх наукових працях дослідники даної наукової школи використовували здебільшого дані лінгвістики та фольклорні джерела. В основу їхніх робіт була покладена методика аналізу бінарних опозицій - протилежностей, властивих дуалістичному світогляду первісних людей. У своїх творах, вчені досить активно використовували паралелі норманської, давньоіндійської та балтійської міфології. Показовою щодо цього виглядає робота В. В. Іванова і В. М. Топорова “Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов”. Серед міфологічних образів, які аналізуються в даній праці, вагоме місце займають персонажі

слов'янської демонології й божества язичницького пантеону, генетично пов'язані з уявленням про “сакральний світ богів”[299, с. 53-54, с.325-326].

Важливою для нашого дослідження є також праця Б. О. Успенського «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 [582, с.55-58].

У працях А. К. Байбурина порушені такі важливі, щодо східнослов'янського язичницького світогляду аспекти, як семіотика традиційної народної культури, ритуально-магічна семантика речей (насамперед, житла), реалізація в обрядовій практиці побутових стереотипів, зв'язок емоційно-почуттєвої й ментально-мовної сфер життя людини з ритуалом і міфологією, стереотипи чоловічої й жіночої поведінки [168], [169].

М. В. Попович використовуючи концепції провідних світових дослідників первісної свідомості й культури, висунув гіпотезу про одночасну подвійність (світ своїх і світ чужих) і троїчність (реальний, небесний і підземний світи) структури Всесвіту й 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'янського язичницьких світоглядних уявлень [462]. Разом з тим, розвиток язичницького світогляду наших предків у даній монографії дослідник простежує лише до кінця X ст., не торкаючись 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, при цьому екстраутилітарні, тобто духовні аспекти проблеми майже не зачіпалися. Багата джерелознавча база дозволила вченим обійти надмірний формаційний детермінізм і виробити свій оригінальний підхід до теми.

У пострадянський період як в Україні, так і в інших східнослов'янських державах зріс інтерес виросла цікавість дослідників до духовної культури наших предків. На зміну марксистсько-ленінському підходу до вивчення теми східнослов'янського язичництва прийшов цивілізаційний підхід. Методологічні проблеми дослідження архаїчного світогляду й досі залишаються не розробленими, хоча в наукових розвідках таких дисциплін, як історія, релігієзнавство, філософія релігії, психологія релігії розглядаються різні аспекти даної проблеми. Дослідженням феноменів світогляду та релігійних уявлень в наш час активно займаються вчені таких наукових напрямків, як феноменологія релігії, компаративне й герменевтичне релігієзнавство, проте ці дисципліни ще певною мірою не концептуалізовані [338, с.10-11].

Тема язичницьких уявлень наших предків у дохристиянський період (головним чином на основі писемних і археологічних джерел) була розглянута також у творі В. М. Рички і О. П. Моці “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 [422]. Слід особливо відзначити ряд публікацій О. П. Моці, у яких автор проаналізував деякі аспекти східнослов'янської язичницької обрядовості, а також запропонував принципово нову, відмінну від загальноприйнятої концепцію уявлень про так званих “заложних небіжчиків” [419], [420], [421].

У 1997 р. побачила світ монографія Ю. Г. Писаренка “Велес - Волос у язичницькому 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.п. [450, с.49-51].

Важливу роль у справу дослідження світогляду наших предків дохристиянської епохи внесли такі сучасні українські філософи та історики, як В. М. Зубарь та Ю. В. Павленко, які в своїй монографії “Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси” розглянули таке важливе питання, як генетичний зв'язок між східнослов'янськими язичницькими богами Велесом і Родом і язичницькими світоглядними уявленнями східних слов'ян» [262, с. 103].

Суттєвий внесок у вивчення східнослов'янської язичницької культури зробили сучасні українські історики та археологи – учні Б. О. Тимощука: С. В. Пивоваров та Л. П. Михайлина, які не тільки значно збагатили археологічну базу досліджень східнослов'янської язичницької культури, але й значною мірою торкнулися процесу християнізації західних регіонів Київської Русі [452], [415], [416].

В наш час серед вітчизняних вчених намітилася переоцінка точки зору Б. О. Рибаківа, Б. О. Тимощука та І. П. Русанової про наявність у східних слов'ян високого рівня язичницької матеріальної та духовної культури. У творах О. Комара, Н. Хамайко простежується наукова концепція, згідно з якою більшість пам'яток матеріальної культури на які спиралися Б. О. Рибаків та його послідовники є або напівхристиянськими або пізніми фальсифікаціями [343, с.11-24].

Так, зокрема, Н. Хамайко назвала висновки Б. О. Рибаківа та його послідовників про існування у східних слов'ян розвиненого культу у дохристиянську добу гіпертрофованими. Свою точку зору дослідниця, зокрема

аргументувала тим, що Б. О. Рибаків та його послідовники спиралися в своїх дослідженнях здебільшого на зображення фантастичних істот та міфологічних сюжетів на пам'ятках матеріальної культури XI-XIII ст. Ці джерела, на її думку, напівхристиянські, сумнівні й не несуть в собі жодної історичної інформації [598, с.90].

Справді, Б. О. Рибаків намагаючись реконструювати світогляд східних слов'ян язичницької та ранньохристиянської епохи, використав і вказані джерела, але він досліджував не лише зображення на пам'ятках давньослов'янської культури. Свої висновки дослідник аргументував й за допомогою писемних джерел, даних археології, етнографії та лінгвістики. Послідовники Б. О. Рибаків: Б. О. Тимощук та І. П. Русанова взагалі майже не використовували у своїх працях зображення на пам'ятках матеріальної культури XI-XIII ст. В своїх наукових творах вказані дослідники здебільшого спиралися на матеріали розкопок східнослов'янських святилищ і поселень IX-XIII ст., які не можуть бути ніяк кваліфіковані як сумнівні або напівхристиянські.

Інтерес до язичницьких східнослов'янських духовних традицій існує і в зарубіжній історіографії. Тема язичницького східнослов'янського світогляду зараз активно досліджується в працях таких російських учених як, В. Я. Петрухін, М. О. Васильєв, Т. О. Волошина, С. М. Астапов, О. С. Осипова, О. В. Карпов, П. М. Травкін.

В Російській Федерації концепцію Н. Хамайко та А. Комара про «примітивність» східнослов'янського язичництва підтримав О. В. Карпов. У своїй монографії «Язычество, христианство, двоеверие. Религиозная жизнь Древней Руси в IX-XI вв.» він зазначив: «Східнослов'янська міфологія взагалі була примітивною і не досягла того рівня розвитку, який з'явився в релігійній культурі європейських народів Середземномор'я» [316, с.45-46].

Разом з тим, більшість сучасних російських вчених розділяють точку зору Б. О. Рибаків та його послідовників про існування у східних слов'ян досить розвиненої язичницької культури. Зокрема, П. М. Травкін, використовуючи



матеріали розкопок святилища Велеса в місті Плеськ Івановської області Російської Федерації прийшов до висновку, що східних слов'ян в дохристиянську епоху існував досить розвинений інституту волхвів - служителів Велеса та складна культова система [576].

Особливостям язичницьких космологічних уявлень східних слов'ян-язичників був присвячений один з розділів монографії “Древняя Русь. Народ, князя, религия” В. Я. Петрухіна. 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 [446, с.236-243, 257-261, 315-324].

В іншій праці цього ж автора “Начало этнокультурной истории Руси в IX – XI веках” один з розділів «Язичництво і ставлення 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 положення разом з померлих жертвних тварин, поховання в домовинах [446, с.196-199, 203-205].

У монографії сучасних російських дослідників Т. О. Волошиної і С. М. Остапова “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 - упирів і берегинь [210, 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 80-90 рр. ХХ ст. Можливо, що саме це стало причиною поспішних висновків дослідників про те, що східнослов'янське язичництво зникло одразу після прийняття християнства.

Проблемі впливу міфології східних народів на духовне життя давніх слов'ян була присвячена монографія «Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира» М. О. Васильєва. У 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 [197, с.201-263, 9-97, 97-197].

Окрему увагу, на нашу думку, заслуговує праця О. С. Осипової «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 давніх слов'ян», «Космологічні та антропологічні уявлення у слов'янському язичництві», «Уявлення давніх слов'ян про посмертне існування людини» [437, с.6-13, 13-34, 35-36]. Вона одною з перших торкнулася також проблеми місця та ролі давньослов'янських служителів язичницького культу у духовному житті наших предків [437, 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. О. С. Осипова у своїй праці, доходить висновків аналізуючи лише 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 Південно-Східної Європи. Зокрема, великий науковий інтерес становлять праці таких сучасних польських, чеських, болгарських дослідників, як І. Г. Панчовський, М. Кошман, С. Булина, К. Видчак, Н. Профантова [662], [653], [642], [643], [647], [661]. 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 в світлі реконструкції власне східнослов'янського язичницького світогляду.

У наукових колах сучасної Західній Європі й США останнім часом стала широко досліджуватися тема місця й ролі жінок, жіночих образів і архетипів у світовій міфології, літературі й історії. У зв'язку із 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 у першу чергу праці таких американських і західноєвропейських дослідниць, як Марія Гимбутас, Лінда Іванитс, Натали Моли [649], [652], [657], [658]. [620]. У наукових працях західних учених розглядаються такі аспекти східнослов'янської язичницької культури, як вплив культів давньоруських богинь на вітчизняну історію, ідеологію й політику. У деяких дослідженнях західні вчені намагалися довести взаємозв'язок між падінням авторитету язичницьких богинь в давньоруському суспільстві епохи становлення Київської Русі і дискримінацією жінок у східних слов'ян [658, 230].

Більша частина даних досліджень не позбавлена певних недоліків, їхні автори не критично 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 й методологічному рівні й значно збагатили філософську й історичну науку. Зокрема, у своїй монографії «Українське язичництво» неоязичниця Г. С. Лозко торкнулася таких важливих тем, як генезис східнослов'янського світогляду, уявлення про структуру світу у свідомості наших предків язичницької епохи. Вона однією з перших у вітчизняній історіографії поставила проблему існування в східних слов'ян професійного жрецтва й т.п. [381, 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.

Таким чином, незважаючи на той факт, що деякі окремі аспекти теми, поставленої в даному дослідженні, стали об'єктом уваги вчених різних напрямків: істориків, етнографів, археологів, комплексного історичного 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 дисертаційному дослідженні, дохристиянські світоглядні уявлення наших предків розглядаються як стала метафізична система, що остаточно сформувалася в IX-X ст. і трансформувалася, набуваючи синкретичного характеру, 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 епохи під впливом суспільно-економічних зрушень, ігнорують світоглядні уявлення й вірування східнослов'янських язичницьких громад кін. X - сер. XIII ст.

## 1.2. Джерельна база

Джерелознавча база вивчення язичницького світогляду східних слов'ян VI - XIII ст. має різноплановий характер і складається із чотирьох, незалежних одна від одної груп джерел: письмових, археологічних, фольклорних та етнографічних. Найважливішу з них становлять письмові джерела VI - XVII ст., які включають дані, що характеризують вірування і культу давніх слов'ян язичницької й ранньохристиянської епох.

У першу чергу потрібно виділити джерела іноземного походження, які містять інформацію по багатьом аспектам існування давньослов'янського суспільства в дохристиянську епоху, у тому числі характеризують і духовне життя наших предків. Слід відзначити такі візантійські письмові джерела VI-VII ст., як «Історія війн Юстиніана» Прокопія Кесарійського (VI ст.) та «Стратегікон» (кін. VI - поч. VII ст.) візантійського імператора Маврикія [74, с.23-24], [50, с.94]. У даних пам'ятках згадуються давньослов'янські вірування й культу тієї історичної епохи, яка передувала поділу слов'янського етносу на східні, південну й західну гілки й утворенню слов'янських національних держав.

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. 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 [45, с. 49]. Лев Диякон у своїй “Історії в десяти книгах” досить докладно описав язичницькі обряди, які здійснювали східнослов'янські воїни під час однієї з війн з візантійцями [48, 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 свої ж землі, що перебували по сусідству з володіннями візантійців - фортецями Клімати й

Маврокадастр. «Записки грецького топарха» складаються з трьох частин. У першій розповідається про переправу візантійського військового загону, очолюваного грецьким воєначальником, через Дніпро й про подальше його просування до Маврокастру й Климатів. У цій частині вказується також на час, коли відбувалися події. Оповідач говорить, що, будучи в низов'ях Дніпра, він спостерігав Сатурн у «початках Водоля». У другому й третьому уривках «Записок» розповідається про війну правителя, «царюючого до півночі від Дунаю», з «варварами», що жили по сусідству із Климатами, які належали грецькому топарху [480, с.356-357].

Г. Г. Літаврін звернув увагу на спостереження астрономів, згідно з якими у X ст. Сатурн на «початку Водоля», перебував у період з 15 грудня 991 р. по 15 січня 992 року [373, с.117-118, 122, 128]. На підставі даного факту, а також деяких інших деталей подій, описаних у джерелі, більшість сучасних дослідників цілком обґрунтовано дійшли висновку, що в «Записках» повідомляється про каральний похід Володимира на початку 90-х рр. X ст., на білих хорватів, які повстали проти великокнязівської влади в період християнізації земель Західної Русі [373, с.117-118], [480, с.356-359].

Згідно з повідомленнями Іпатіївського, Ларентіївського та новгородських літописів, на початку 90-х років X ст. у 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 Г. Г. Літаврїна і О. М. Рапова цілком обґрунтована і «Записки грецького топарха» можуть слугувати досить вагомим джерелом вивчення історії протистояння пізніх язичницьких громад і прихильників великокнязівської влади наприкінці X ст. На думку В. В. Хапаєва на території, яка згадується у «Записках грецького топарха» жили дунайські печеніги [599, с.13-14]. Між тим, не про які землі печенігів в даному регіоні у жодному з писемних джерелах не згадується.

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 знатного руса. Його враження й спостереження, які знаходимо в даному джерелі, містять цінну інформацію щодо реконструкції язичницького світогляду представників східнослов'янської військової еліти [32, с. 82-116].

У географічному описі іншого арабського автора X ст. Ібн-Русте (Ібн-Дасте) – «Книга дорогоцінних скарбів» також має місце цікавий опис поховальних та поминальних язичницьких звичаїв представників східнослов'янської еліти [31, 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 луки” і «Літописи часів». Дані Аль-Масуді є важливими з погляду зіставлення їх з відомостями інших відомих арабських авторів.

Особливий інтерес становить 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 певний час серед в'ятичів, описав у своєму творі не тільки звичаї місцевої еліти, але й народні вірування й культу, що для нас особливо важливо [433, с.394-396].

Певну наукову цінність становлять також повідомлення інших східних авторів кінця I тис. н.е.: Аль-Істахрі, Ібн-Хаукаля, Ібн-Вахмії, Аль-Бекрі у яких ми знаходимо описи жертвоприношення східнослов'янським язичницьким богам, згадки про перші релігійні реформи у давньоруській державі [95, с.193, 221, 253], [35, с. 22, 54-56].

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 якого було багато іноземців. Це на думку деяких сучасних вчених дає підстави стверджувати, що русичі, яких згадували Ібн-Фадлан, Аль-Масуді й інші автори не були власне слов'янами [427, с.371].

Однак, нормани, як слушно зазначив В. Я. Петрухін, 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 у спільних із місцевими мешканцями курганах з урахуванням місцевих звичаїв, у їхніх обрядах поховання небіжчиків брали участь слов'яни. І навпаки, при похованнях слов'янських дружинників одержали поширення норманські поховальні звичаї [444, с.205].

Таким чином, дані східних авторів IX - X ст. становлять вагоме значення, 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, виділено дані германських, скандинавських і західнослов'янських авторів X - XVII ст., які містять інформацію, що характеризує язичництво 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 [141], «Хроніки архієпископів Гамбурзької церкви» Адама Бременського [5], «Слов'янська хроніка» Тітмара Мерзебурзького [140], «Діяння Данів» Саксона Граматика [142], «Життєписи Оттона Бамберзького» ченця Бруно [23], «Чеські хроніки» Козьми Празького [44], а також польські «Хроніки» Мартіна Галла [13], та Яна Длугоша [139], «Велика Хроніка про Польщу, Русь та їхніх сусідів» [11]. З огляду на той факт, що язичницькі вірування й культу балтійських і західних слов'ян мають загальне походження з аналогічними віруваннями та культурами наших предків, ці джерела мають певну наукову цінність.

Крім того, у деяких з даних джерел повідомляється історична інформація, що має відношення до духовного життя власне східних слов'ян. Так, у «Великій



Хрониці про Польщу, Русь і їхніх сусідів» згадуються громади русів - язичників середини XI ст. [11, 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 ці дані пам'ятки скандинавської культури вважалися художніми творами, які не мають історичної цінності [646, с. 342 - 346]. Увага до проблеми наукової цінності скандинавських саг знову зросла на початку 70-х рр., коли в Інституті історії СРСР АН СРСР з ініціативи В. Т. Пашуто були розроблені методологічні основи використання даних джерел у наукових дослідженнях. Скандинавські саги були опубліковані та визнані важливою групою давніх писемних джерел, що містять історичні дані, які стосуються політичної, соціально-економічної й, що для нас особливо важливо, духовної історії народів Київської Русі [500, с.423], [442, с.254-263], [600, с.90], [258, с.284], [257, с.15].

Разом з тим, вчені справедливо зазначають у своїх дослідженнях на слабкі сторони скандинавських саг у якості джерел дослідження минулого східнослов'янських народів. Так, на їхню думку, автори саг описують свою (скандинавську) історію й приділяють увагу тільки подіям в рамках власної концепції історії (та тим, що відповідають вимогам жанру саги), не зосереджуючись на подіях, що виходили за межами 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 неї, відсутністю впорядкованої системи літочислення [256, с.137]. Вочевидь, що все це знижує вірогідність відомостей із саг і вимагає обов'язкового урахування. Разом з тим, при загальновідомій нечисленності писемних джерел, що характеризують духовне життя стародавніх слов'ян IX-XI ст., повідомлення давньоскандинавських саг мають істотне значення.

У даному дисертаційному дослідженні використовувалися так звані «вікізькі й лицарські саги» - тобто види саг, котрі містять опис подорожей відомих скандинавських і західноєвропейських воїнів. Серед них «Сага про Олафа Трюггвасона» «Сага про Одда сина Офейга», «Сага про Стурлауга Працьовитого», «Сага про Едмунда» [500, с.12-39], [90], [91], [138].

У цілому значущість іноземних писемних джерел у світлі теми, що цікавить нас, не підлягає жодному сумніву. На відміну від вітчизняних писемних пам'яток, джерела іноземного походження не піддавалися багатовіковим фальсифікаціям, корегуванням 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 культу 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 язичництво 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.

У сучасній історичній науці існують кілька гіпотез щодо походження цих джерел. Деякі з дослідників, зокрема Д. С. Лихачов, бачать у них усний народний фольклор, який розвивався незалежно від літописання і став одним з джерел «Повісті временних літ» та інших літописів [380, с.45].

Згідно з точкою зору інших вчених, зокрема Б.О. Рибаківа, автор «Повісті» та інші літописці мали у своєму розпорядженні письмові джерела

дохристиянської епохи і використовували їх при написанні своїх праць [498, с.23-25]. Точка зору Б. О. Рибаківа 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 населенню у дохристиянську епоху з написами давньослов'янською мовою [160, с.19]. Грамотність простого населення в Київській Русі язичницької епохи свідчить про існування у наших предків дохристиянської епохи певних центрів просвіти, у 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 у 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'язаних з історією слов'янського язичництва (релігійні реформи князя Володимира Святославича, повідомлення про повстання волхвів у XI ст. і т.п.) [61, 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 [75, –стб. 277-278, 314], [76, стб. 334-335], [81, стб. 28-31, 131-132, 268-270], [84, 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 [380, с.10], [352, с.4-18], [566, с.135].

Безсумнівно, давньоруські літописці пристосовувалися до певних політичних реалій свого часу, мали свої мирські пристрасті й мирські інтереси. Навіть самі автори літописів неодноразово заявляють про свою тенденційність та певну політичну цілеспрямованість своїх праць. 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 письмові унікальні пам'ятки XVI-XVII ст. Їхні автори часто використовували у своїх творах вітчизняні письмові 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», Воскресенський, Никонівський, Густинський й інші літописи.

Так, у «Синописі», що приписується Інокентію Гізелю 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 [93, с. 15], [76, с. 257]. 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 до своїх праць відверті фальсифікації.

У даному дисертаційному дослідженні використовувалися також джерела, зібрані відомим російським ученим XVIII ст. В. М. Татищевим. Ним, наприклад, був знайдений і включений до складу «Історії Російської» славнозвісний Іоакимівський 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 деталі існування пізніх східнослов'янських язичницьких громад.

У вітчизняній історіографії дотепер не існує єдиної точки зору щодо цінності як всіх унікальних джерел, представлених в «Історії Російської» у цілому, так і Іоакимівського літопису зокрема. Так, деякі дослідники повністю довіряють відомостям, опублікованим В. Татищевим, інші навпроти, бачать у них лише набір фальшивок, складених ним самим [640, с.40-56], [150, с. 5-27], [371, с.247-257], [356, с.53-63].

Чимало відомостей Іоакимівського літопису знайшли підтвердження з боку археології. Зокрема, під час сучасних археологічних розкопок виявлені сліди великої пожежі в Новгороді останньої чверті X ст., причому саме там, куди вказують зазначені в Іоакимівському літопису дані [640, с.54-56].

Крім того, унікальні дані про втечу населення з Середнього Подніпров'я в період християнізації в «ліси й пустелі», запозичені В. М. Татищевим при складанні свого «Літопису» з якихось давніх 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 [489, с.153-157]. Таким чином, фрагменти Іоакимівського літопису й інші джерела, опубліковані В. Татищевим, становлять безсумнівну цінність у плані реконструкції еволюції східнослов'янського язичницького світогляду.

Слід зазначити також такі давньоруські письмові пам'ятки, як «Життя святих», «Слова» і «Повчання» проти язичництва XI - XVI ст., у яких християнські святителі 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, слід назвати «Слово якогось Христолюбця» [113, с. 374 - 380] невідомого автора, «Сказання про святих мучеників Бориса й Гліба» літописця Нестора [99], «Слово про закон та благодать» митрополита Іларіона [103, с. 106 - 122], «Слово на Фоміну неділю» та «Слово про душу і тіло»

Кирила Туровського [107, стб. 355 - 357], [42, стб. 183 - 202], «Слово про маловір'я» Серапіона Володимирського [121, с.13], «Життя святих» ченця Києво-Печерської Лаври Полікарпа, які ввійшли до складу Києво-Печерського Патерика [41] «Житіє Федора й Іоанна» [27] та «Житіє першого руського митрополита Михайла» [25, 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 слід 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 [283, с. 123], [378, с. 297], [471, 22-27]. На відміну від літописів, які освітлюють лише певну частину фактів (події, пов'язані з життям представників східнослов'янської еліти, голодом, війнами та епідеміями), у даному джерелі можна знайти подробиці багатьох історичних подій, відсутніх в інших писемних джерелах, і, що для нас особливо важливо, описи язичницьких обрядів та уявлень, тексти давніх слав та плачів. Автор неодноразово згадував у своєму творі з певними дорогоцінними 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 Нібелунгів» або «Пісню про Роланда». Між тим, як вірно зазначив Д. С. Ліхачев усі ці твори були складені для прославлення певних подвигів представників військової еліти у військовому середовищі і, отже, мають спільні між собою риси. Але це

жодним чином не означає, що всі ці пам'ятки творчого мистецтва були або написані однією людиною, або сфальсифіковані [378, с.301-309].

Літописці й християнські святителі раннього середньовіччя у своїй боротьбі зі слов'янським язичництвом зверталися до творчої спадщини раннього християнства. Богословські пам'ятки даного типу перекладалися старослов'янською мовою й доповнювалися своїми власними вставками (глосами), 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 язичництво. 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 [105, с.385].

Крім зазначеного вище джерела в дослідженні використовувалися також тексти з аналогічних пам'яток: “Слово святого Діонісія про жаліючих” [58, с.294], «Слово Святого Іонна Златоуста про те, як перші язичники вірували в ідолів» [120, с. 89-90], «Слово Єфрема Сирина про повернення на язичницькі справи» [1, 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 [574, с.56].

Слід назвати, у першу чергу, такі твори, як «Бесіда трьох святителів» [8, с. 262-266], «Ходіння Богородиці по муках» [133, с.282-290] та інші. Схожі відомості містять у собі давньослов'янські глоси до візантійських апокрифічних творів: «З потаєних книг про піднесення Єноха Праведного» [34, 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» [55, с. 267-282].

Потрібно вказати 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 [63, стб.268-270].

Особливу підгрупу писемних джерел, використаних у даному монографічному дослідженні, становлять пам'ятки східнослов'янського давнього права: князівські устави й судєбники, складені за візантійським зразком давньоруські Кормчі книги й Новоконони, тексти постанов церковних соборів і судових грамот і т.д. Часто в подібних писемних джерелах автори бичували народні марновірства, мимоволі повідомляючи при цьому дорогоцінні деталі язичницьких обрядів і вірувань, що зберігалися в народному середовищі багато століть після прийняття християнства. Певний інтерес серед цих джерел становлять такі: «Грамота новгородского князя Всеволода новгородскому владыке или Софийскому собору» [16, с. 380-383], «Домострой» XVI ст. [20], «Правила Кирилла – Митрополита Русского» [73, стб. 391-392], «Правила московского Стоглавого собора» [86, 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 В. В. Качановським у 1806 році. У даному джерелі можна знайти докладні описи найрізноманітніших народних язичницьких обрядів, крім того, у ньому міститься інформація щодо діяльності збережених у ранньохристиянській період професійних служителів язичницького культу [101, с. 1105-1106].

Серед письмових джерел, які використовують у своїх наукових працях сучасні дослідники східнослов'янського язичництва окремо слід назвати так



звану «Велесову книгу», яку деякі вчені вважають оригінальною пам'яткою язичницької епохи. «Велесовою (або «Влесовою») книгою» називають текст, який був написаний на кількох десятках дерев'яних дощечках, та не дійшов до нашого часу. Він нібито згодом був переписаний письменником, фольклористом та дослідником слов'янської міфології Ю. П. Миролубовим [547, с.6].

Незважаючи на те, що більшість вітчизняних філологів, проаналізувавши цей документ, прийшли до висновку, що «Велесова книга це фальсифікація кінця ХІХ – поч. ХХ ст. [273, с.31-38], [547, с.6-30], [527, с.176-198], її текст продовжують використовувати у своїх дослідженнях слов'янського язичництва значна кількість сучасних вчених різних напрямків гуманітарної науки [161], [613]. На нашу думку, використання сумнівних джерел, подібних до «Велесової книги» впливає на дослідження східнослов'янського язичництва лише негативно.

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, використаних 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, 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 писемних та інших джерелах. Дані археології часто подають дані 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. можна дізнатися дорогоцінні подробиці з громадського і релігійного життя східнослов'янських язичницьких громад в останній період їхнього існування, відомості про які практично відсутні у писемних 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 В. Д. Барана наприклад, носіями черняхівської культури були південогерманські племена [172, с.44-51]. В. В. Седов дійшов висновку, що засновниками черняхівської культури стали племена балтів [513, с. 63-73]. Схожої точки зору дотримувався й Е. О. Симонович [542, с. 64-68]. Рішуче виступали на захист гіпотези про слов'янське походження черняхівської культури такі відомі радянські дослідники, як І. С. Винокур, П. М. Третьяков, І. І. Ляпушкін [208, с. 237], [579, с. 54], [385, с.12-27]. Разом з тим, більшість вчених 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 нашу думку, матеріали розкопок черняхівської археологічної культури можна 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 Русі відбувся процес асиміляції

прибулих східних слов'ян з місцевими фінно-угорськими та балтійськими племенами [262, 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 можна використовувати при реконструкції еволюції східнослов'янського язичницького світогляду.

На нашу думку, культова атрибутика так званих дружинних язичницьких святилищ, а також ритуал поховань небіжчиків, що посідали поважне місце в східнослов'янській ієрархії, істотно відрізнялися від того, який домінував на більшій частині східнослов'янської території. На території даних культових пам'ятників дослідники фіксують складні археологічні конструкції, багатий поховальний інвентар, у тому числі й речі норманського походження [420, с.54], [180, 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 [322, с.112].

Разом з тим, як помітив у свій час Д. І. Бліфельд наявність декількох норманських речей на території давнього пам'ятника ще не означає що його можна включити до норманських пам'яток [180, с.101-102]. Тієї ж точки зору дотримується й Ю. Е. Жарнов [271, с.82]. На нашу думку, і східнослов'янські язичницькі святилища у великих містах, і так звані дружинні поховання - це пам'ятки представників 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 можна пояснити ідеологічними зрушеннями, які мали місце в східнослов'янському суспільстві кінця I тис. н.е.

Серед сучасних археологів в останній час розповсюдилися досить скептичні точки зору відносно походження та значимості матеріалів розкопок

східнослов'янських язичницьких святилищ X-XIII ст., досліджених на території Західної України. Так, Н. Хамайко та О. Комар назвали величезний Збруцький археологічний комплекс «купою концентрично розміщених заглиблень об'єктів господарського призначення, які були використані для поховань за християнським обрядом» [343, с.7]. Дуже цікава точка зору, якщо врахувати той факт, що Збруцький культовий центр складався з кількох великих святилищ. Тут перебували спеціальні місця для жертвоприносин, горіли ритуальні вогні, у довгих будинках відбувалися бенкети, якісь обряди були зв'язані й з колодязями, вибитими в скелях. Крім того, не дуже ясно, як поховання літніх людей з дітьми можуть бути віднесені до християнських? Значимість Збруцьких святилищ переконливо доводить велика кількість знайдених на їхній території речей з різних куточків східнослов'янського світу.

Не має серед сучасних дослідників єдиної точки зору і відносно походження та значимості головної пам'ятки Збруцького культового центру – Збруцького ідола. Більшість вітчизняних дослідників, спираючись на експертизи польських вчених бачать у Збруцькому ідолі оригінальну пам'ятку давньослов'янської матеріальної культури, яка знаходилася з X - по XIII ст. у святилищі Богіт [490, с.90-100], [498, с.236].

На думку Н. Хамайко та О. Комара Збруцький ідол це паркова скульптура XIX ст. Свою точку зору дослідники аргументують тим, що статуя нібито була зроблена не за давньослов'янськими канонами та знайдена в епоху, коли дуже цікавилися своїм язичницьким минулим [343, с.1-7]. На нашу думку, ніяких переконливих доводів на користь своєї точки зору дослідники не привели. В наш час ніяких канонів давньослов'янського язичницького мистецтва дослідниками не виявлено. Той факт, що у середині XIX ст. спостерігалось загальне захоплення давньослов'янською язичницькою культурою не є доказом того, що Збруцький ідол зробили саме тоді та видали за оригінальну стародавню пам'ятку.

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 давніх 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 сформувалася під впливом багатьох ідеологічних факторів протягом століть, 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 значимістю істотно поступається двом попереднім.

До четвертої групи джерел потрібно віднести дані східнослов'янського фольклору. Фольклористика дає можливість вивчити слов'янську язичницьку духовну культуру, переломлену через казки, билини, перекази, легенди, народні духовні вірші, обрядові пісні й тексти, сакральні заклинання. У 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 давніх язичницьких міфів; відповідно завдання дослідника бачили в тому, щоб відновити ці міфи, витягти їх з-під пізніших нашарувань і перекручень [167, с. 21-75], [193, 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 О. Г. Афанасьєв бачив у

билинах християнізований язичницький епос [167, 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 П. М. Соболев зокрема, писав в одному зі своїх творів, що фольклорні сюжети взагалі не мають жодного наукового значення й потрібні лише для того, щоб перенести увагу читачів з реального світу до світу ідеального, казкового [526, 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, М. М. Сперанський повідомляє у своїй «Истории древней русской литературы»: "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" [531, с.85].

Дослідники вітчизняного фольклору в радянські часи провели копітку роботу з дослідження та упорядкування фольклорних текстів. Була вироблена спеціальна методологія використання фольклорних текстів у якості джерел реконструкції давніх звичаїв, вірувань та культів. Радянські вчені при дослідженні фольклорних джерел намагалися виявити яким явищам (а не подіям) історичного минулого відповідає фольклорне джерело та в якій мірі воно його дійсно обумовлює й викликає. Іншими словами, їхньою метою стало виявлення першоджерел билини, легенди або чарівної казки в історичній дійсності.

Так, зокрема, Б. О. Рибakov співставив у своїх творах сюжети деяких давньоруських билин з зображеннями на пам'ятках матеріальної культури та даними писемних джерел й переконливо довів, що фольклорні тексти іноді містять у собі описи історичних подій і навіть фрагменти язичницьких міфів [499, с.372-401].

Відомі радянські фольклористи В. Я. Пропп, Є. В. Померанцева, Е. М. Мелетинський 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 відгомони давніх вірувань та обрядів [472], [473], [457], [401].

Велику роль у дослідженні східнослов'янських фольклорних джерел зіграли представники сучасної структурно-семіотичної школи. Представники даного наукового напрямку дотримуються тези 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, вони виявлять пізні нашарування, анулюють історичні нарости та відновлять архаїчну основу джерела» [297, 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 давнього східнослов'янського світогляду. У народних билинах, казках та легендах викривлені часові та просторові виміри [235, с.23-27]. Разом з тим, досить значна частина цих фольклорних текстів містить у собі відгомони давніх міфів, описи язичницьких вірувань, звичаїв та обрядів і може бути використана при загальній реконструкції східнослов'янського язичницького світогляду.

Таким чином, дисертантом була використана різнобічна джерельна база, що складається з письмових, археологічних, фольклорних та етнографічних джерел. Вона дає можливість провести комплексну історичну реконструкцію еволюції східнослов'янського язичницького світогляду VI – XIII ст.

### **1.3. Методологія дослідження**

Методологічною основою даного дисертаційного дослідження став системний підхід, відповідно до якого східнослов'янський язичницький світогляд



розглядається як сукупність взаємопов'язаних елементів (світоглядних моделей). Головною системою дослідження виступає язичницький світогляд східних слов'ян, тобто язичницька традиційна картина світу наших предків, яка знаходила своє відображення в уявленнях, віруваннях, ритуалах, культурах, обрядах. Дана система складалася з елементів: декількох найбільш значущих моделей язичницького світогляду, які, у свою чергу, знайшли своє відбиття у культурах язичницьких богів і духів, міфах, ритуалах, звичаях і обрядах.

Східнослов'янський язичницький світогляд становить собою складне суспільне явище, таким чином, його оцінка повинна базуватися на використанні сукупності різних методів. В першу чергу, до найбільш адекватних предмету дослідження, відносяться проблемно-хронологічний, аналітичний та порівняльно-історичний методи.

Проблемно-хронологічний метод дозволив вичленити головні етапи дослідження східнослов'янських язичницьких вірувань та культів, з'ясувати появу в ній нових концепцій та принципів дослідження різних елементів язичницького світогляду наших предків, трансформацію методологічних і методичних засад історичного пізнання та його організаційних форм. Використовуючи даний метод, автор також розглянув структуру східнослов'янського язичницького світогляду, його еволюцію у другій половині I ст., та трансформацію під впливом християнізації наприкінці X – сер. XIII ст.

За допомогою аналітичного методу було проаналізовано вплив суспільно-економічних і політичних процесів, які відбувалися у східнослов'янському суспільстві протягом VI - XIII ст. на динамічний розвиток східнослов'янського язичницького світогляду. Методологічний прийом порівняння виявляється дійовим при співставленні міфологічних сюжетів зі східнослов'янської міфології з відповідними розділами інших індоєвропейських релігій.

Були використані також методи аналогій (порівняння світоглядних моделей), інтерпретаційного синтезу (формування й інтерпретація родової, народної, дружинної й пізньої язичницьких світоглядних моделей), актуалізації (визначення новизни знань, пов'язаних зі східнослов'янським язичницьким

світоглядом та реалізованих у науковій літературі, окреслення кола перспективних проблем подальшого дослідження східнослов'янського язичництва, виокремлення структурних елементів вірувань і культів, що репрезентують східнослов'янський язичницький світогляд) та узагальнення (висвітлення впливу вірувань і культів пізніх язичницьких громад на становлення християнського світогляду в східнослов'янських землях).

Основоположними принципами дослідження є принципи об'єктивності та історизму. Принцип об'єктивності дозволив максимально позбутися щонайменшої упередженості, починаючи від аналізу історичних джерел, закінчуючи висновками та рекомендаціями. Опора на принцип історизму дала можливість автору повною мірою використати наукові методи дослідження при оцінці впливу суспільно-економічних процесів, які відбувалися у східнослов'янському суспільстві у VI-XIII ст. на язичницький світогляд наших предків, що, у свою чергу, дозволило проаналізувати не лише вже існуючі різноманітні концепції вчених з поставленої проблеми, а й на підставі аналізу історичних джерел сформулювати власне бачення процесу.

При аналізі релігійних явищ автор дотримувався також дослідницьких принципів, які є традиційними для вітчизняної історичної школи, а саме: світоглядного плюралізму, системності, поліметодичності, неупередженого підходу до складних явищ духовного, суспільно-економічного і культурного життя східних слов'ян VI-XIII ст.

Методологічні принципи дослідження, використані при написанні даної дисертації, були розроблені в середині XIX ст. такими відомими європейськими вченими як У. Тайлор, Е. Фрезер, Р. Вундт, К. Леві-Стросс, Л. Леві-Брюль, Ж. Дюмезіль. В цей час виникло кілька авторитетних наукових напрямків, що істотно вплинули на вивчення дохристиянських вірувань і культів. Зокрема, великий внесок у дослідження первісних релігій внесли вчені-еволюціоністи: У. Тайлор, Р. Вундт та Е. Фрезер. Вони змогли у рамках системного підходу до дослідження вірувань та культів різних народів світу поширити порівняльний метод вивчення давніх мов на дослідження культурних обрядів, вірувань,

традицій, започаткувавши основи нових порівняльно-етнографічного і порівняльно-історичного наукових методів дослідження культурних і духовних традицій [212], [543], [595], [596].

Разом з тим, слід відзначити, що в своїх творах дослідники-еволюціоністи світогляд первісних людей розглядали як примітивну сукупність наївних уявлень та поглядів на природу, яка згодом розвинулася вже в період становлення монотеїстичних релігій. Доволі поширена була концепція «первісного суспільства як дитинства людства», згідно з якою, язичницький світогляд давніх людей був подібний до світогляду немовляти [543, с.36].

Спростували концепцію примітивності світогляду давніх людей вчені французької соціологічної школи, заснованої Е. Дюркгеймом наприкінці XIX ст. Учені даного наукового напрямку висунули припущення про суспільну обумовленість форм розумової діяльності людей у різні періоди існування людства. Найбільш послідовне вираження ця ідея одержала у Л. Леві-Брюля. 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» [367].

Істотну роль у розумінні еволюції міфологічних поглядів індоєвропейських народів зіграли концепції двох інших видатних дослідників школи Е. Дюркгейма: К. Леві-Стросса і Ж. Дюмезіля. К. Леві-Стросс 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 К. Леві-Стросса, 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 мертвечиною [364, с.423].

К. Леві-Стросс у своїх творах намагався довести, що мислення первісної людини становило собою не безладний потік асоціацій, а строго підкорялося так званому закону «бінарних опозицій». Його сутність полягала у відокремленні протилежних початків об'єктивної реальності (світло - темрява, день - ніч, праве - ліве, чоловіче - жіноче, верх - низ і т.д.), причому між самими цими парами понять-образів установлювалася чітка взаємозалежність [366, с.43]. Відкриття цього закону дозволило краще усвідомити внутрішню структуру й логіку міфологічного світогляду в цілому, дало ключ до розуміння специфічної картини світу кожного первісного народу. Однак дана концепція, що пропонує загальну теорію структури архаїчного мислення, сама по собі ще не пояснює особливостей релігійно-міфологічних систем окремих етнокультурних спільностей давнини.

Загальну структуру релігійно-міфологічної картини світу найдавніших індоєвропейців намагався реконструювати Ж. Дюмезіль. Він стверджував, що в основі світогляду прадавніх 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 [265].

Для вітчизняної історичної науки XIX - початку XX ст. був характерний плюралізм у методологічних підходах до проблеми східнослов'янської дохристиянської культури. Східнослов'янський язичницький світогляд розглядався як стала метафізична система, яка сформувалася задовго до

виникнення державності та трансформувалася у двовір'я після християнізації [158], [193], [214], [535].

В радянську епоху з одного боку, на довгий час утвердилася монополія марксистської методології, основою якої було вчення про суспільно-економічні формації. У творах радянських дослідників східнослов'янського язичництва головний акцент робився на обумовленості стародавньої культури та міфології розвитком внутрішніх суспільно-економічних факторів [281], [185] [498], [499].

Тільки з другої половини 80-х – на початку 90-х рр. ХХ ст. поступово стали створюватися умови для перегляду методологічних орієнтирів та радянської парадигми історичної науки. В наш час спостерігається відновлення кращих традицій національної історичної школи, розробка на основі плюралізму, синтезу сучасних методологічних підходів. Незважаючи на певні розбіжності між істориками щодо інтерпретаційних підходів до минулого, спричинених викликами постмодернізму у сучасній українській науці спостерігається також швидке опанування напрацювань кращих зарубіжних шкіл і напрямів та адаптування їх на вітчизняному ґрунті.

Методологічні принципи сучасної вітчизняної гуманітарної науки були розроблені у творах: П. П. Толочко [567], Ю. В. Павленка [440], В. М. Рички [483], В. С. Горського [232], В. Е. Гончаревського [228], Б. Б. Глотова [223], [665]. У дисертаційному дослідженні були використані теоретичні розробки історико-культурного, й порівняльного аналізу світоглядних та релігійних явищ, російських вчених О. М. Краснікова, [339], [340], А. Я. Гуревича [242], чеського вченого Т. Бубика [190].

Разом з тим, головна концепція дослідження східнослов'янського язичницького світогляду майже не змінилася з ХІХ ст. Незважаючи на те, що результати останніх археологічних відкриттів впевнено спростовують стару концепцію дослідження східнослов'янського язичництва, більшість сучасних дослідників продовжують розглядати східнослов'янський язичницький світогляд як сталу метафізичну систему, яка не змінювалася протягом багатьох століть до епохи християнізації.

Таким чином, для історичної реконструкції еволюції східнослов'янського язичницького світогляду була використана сукупність методів та принципів наукового дослідження. В основу дослідження була покладена методологія системного аналізу а також методи аналогій інтерпретаційного синтезу, актуалізації, узагальнення, проблемно-хронологічний, аналітичний та порівняльно-історичний.

Історіографічний, джерелознавчий та методологічний аналіз матеріалу в контексті поставленої в даному дисертаційному 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 цю порожнечу 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 теперішньої 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 досліджень в історичному дослідженні дозволяє дослідити еволюцію східнослов'янського язичницького світогляду, виявити нові аспекти даної теми. Зокрема, висунути гіпотезу про існування в наших предків дохристиянської епохи 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 часові межі дослідження до кінця XIII ст., поставити проблему впливу служителів язичницького культу на світоглядні уявлення наших предків.

## **РОЗДІЛ 2**

### **ПАТРИАРХАЛЬНО-РОДОВА МОДЕЛЬ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ**

## 2.1. Місце та роль людини у системі східнослов'янських родових вірувань і культів

Результати археологічних розкопок останнього часу, зокрема дослідження великих язичницьких городищ-святилищ, недвозначно засвідчили, що вже у дохристиянську епоху у східних слов'ян існувала складна культова атрибутика та великий комплекс язичницьких уявлень та вірувань. На відміну від учених ХІХ - поч. ХХ 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 і поглядів, що пронизувала життя традиційного слов'янського суспільства, вирішуючи світоглядні питання, що виникали визначаючи колективні пріоритети й ціннісні установки, що впливали на поведінку людей [437, с.2].

Разом з тим, на відміну від християнства, що становило собою цілісну, стійку, закриту систему догматів і релігійних символів, східнослов'янське язичництво було неоднорідною відкритою системою, у якій нове сусідило зі старим, постійно доповнювало його, утворюючи цілий ряд нашарувань. Східнослов'янський язичницький світогляд, як свідчать наявні письмові джерела, не мав єдиної, усталеної структури. Він складався з декількох різних за часом виникнення й суспільним базисом моделей, що змінювалися з часом і перепліталися між собою. Під впливом суспільно-економічних і політичних процесів, що відбувалися в східнослов'янському суспільстві змінювалися й світоглядні моделі сприйняття дійсності. Старі, родові анімистичні й тотемістичні культи поступово трансформувалися, перетворюючись на культи 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 культи 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 культів наших предків епохи старих родових відносин.

Давньослов'янські язичницькі вірування мають довгу історію, вони виникли, вочевидь ще в епоху індоєвропейської спільності, але простежити послідовно за їхнім розвитком практично неможливо. На нашу думку аналіз еволюції східнослов'янського світогляду можна почати з IV ст. н.е., тобто періоду, до якого відносяться перші письмові свідчення, котрі 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. У деяких регіонах східнослов'янського світу родові вірування і 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 можна 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 у ранньохристиянську епоху «ізгої» - тобто люди, що втратили зв'язок зі своїми громадами - перебували поза тодішнім давньоруським законодавством.

Принаймні, у давньоруських князівських уставах XI-XII ст. не передбачалося жодних покарань за злочини проти ізгоїв [128, с.357-358], [129, с.83-86].

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 В. Я. Проппом ініціації - це язичницький ритуальний комплекс обрядів, пов'язаний з посвяченням підлітків у повноправні члени громади [472, с.78]. Подібним чином трактував «ініціації» і А. К. Байбурін. На його думку, головна мета даних обрядів полягала у тому, щоб встановити символічний кордон між підлітком та дорослою людиною [169, 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, весільними ініціаціями й т.п. Таким чином, на нашу думку більше відповідає реаліям досліджуваної доби визначення С.О. Токарева, відповідно до якого ініціації - це всі ритуали й вірування, пов'язані з віковими обрядами посвячення [561, 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 невиразні натяки містяться лише в Кормчій книзі XII ст., у якій згадується язичницьке посвячення дітей уже в християнську епоху: «После крещения с чарованием некоим 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» [101, с.1105-1106].

Особливий інтерес викликають 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 якісь пережитки язичницьких традицій дохристиянської епохи. Новонароджена дитина, як слушно зазначив А. К. Байбурін до проходження перших ініціаційних ритуалів вважалася 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 «зі світу померлих предків». Не випадково, навіть у ХІХ ст. у деяких областях України було прийнято робити пелюшки новонародженій дитині з одержі її дідів та прадідів [169, 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, і в світі померлих. У сучасній обрядовості українців і болгар Буковини й Бессарабії, пов'язаній з народженням і доглядом за дитиною й породіллею, простежується подвійний 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 людей 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 термін носіння оберегів дитиною (40 діб), що знаходить аналогії у поховальній обрядовості, а також той факт, що червона нитка використовувалася як один із засобів запобігання впливу померлих [149, с.47].

Навіть після прийняття християнства представники давньоруської військової еліти деякий час, ймовірно, продовжували практикувати якісь

язичницькі обряди, пов'язані з ініціацією немовлят. Не випадково давньоруські князі довгий час мали кілька імен: християнське, дане при хрещенні, і язичницьке. Член князівського роду повинен був одержати належне ім'я, щоб посісти своє місце в системі родових і династичних відносин. При цьому далеко не всяким язичницьким іменем можна було називати новонародженого князя. Так, навіть у XIV-XVI ст., перелік імен, які давалися в родині Рюриковичів, був досить обмеженим. Придатними виявлялися лише ті імена, які вже носили предки новонародженого спадкоємця. У домонгольський період, коли родові імена князів були пов'язані зі світом язичництва, їх називали винятково на честь померлих предків, але існувала сувора заборона на повтор імені 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 ще за життя свого батька, не годилося й ім'я живого діда [375, с. 14-15].

Майже до XVI ст. зберігся язичницький звичай організовувати 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 [348, с.205]. Цікаво, що навіть у XVI-XVII ст. кількість офіційних язичницьких особистих імен у деяких регіонах східнослов'янського світу залишалось досить значним [605, 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, усі 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 жодного 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 винятком 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 в степовій місцевості. Автор «Стратегікона», наприклад, повідомляє таке: «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» [50, 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 каменем і краще за всі інші народи вміють брати в полон ворогів» [74, 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.

Можливо, 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 Диякон 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 - войовниці [48, с.78-79].

Вірогідно, починали виховувати дітей у віці п'яти – десяти років. Початок навчання відзначався спеціальним язичницьким 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 язичницьким 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 [13, с.5].

У чужоземців 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 дитячих групах, але їх було ображено й вигнано із замку. 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, і «гості» благословили хазяїна і його нащадків, а князя, що вигнав їх, прокляли. Далі у «Хроніці» розповідається про загибель Попела і його родини й піднесення роду простої людини, яка виявила гостинність по відношенню до «іноземців» [13, с.5].

Можливо, легенда потрапила до Хроніки з язичницьких літописів, у яких вона повинна була служити застереженням для тих, хто насмівся 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 давніх 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 сьома річниця його народження, батько хлопчика зібрав, за загальноприйнятим звичаєм, інших князів і влаштував на честь свята багате 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» [13, с.8]. У дану легенду був доданий 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 жодного сумніву. У східних слов'ян майже до нашого часу зберігся обрядовий комплекс під назвою «постриг». Після традиційної стрижки волосся дитини 5-7 років ще донедавна було прийнято влаштовувати родинний бенкет, який мав 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.). У 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 у 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 проковтнути, щоб стати хорошою господинею [169, 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 [637, с.32]. З іншого боку, голова дитини, позбавлена волосся, символізувала також статус людини усередині роду. Постриг, вочевидь, був однією з останніх сходинок в ритуалі прийняття дитини до сакрального роду. Після ритуалу постригу вона отримувала найнижчий статус усередині своєї громади, що й символізувала її голова, позбавлена волосся. Не випадково, довге волосся (особливо борода) було одним з символів мудрості та влади у східних слов'ян [582, с.166-175].

Відгомони східнослов'янських язичницької традиції виховання дітей у особливих лісових будинках 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 тапору поучился Вольх ко премудростям:

А и первой мудрости учился —

Обвертоватца ясным соколом,

Ко другои-та мудрости учился он, Вольх,—

Обвертоватца серым волком,

Ко третеи-та мудрости учился Вольх —

Обвертоватца гнедым туром — золотыя рога [10, 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 «учитися» -

И рос Вольга Буславлевич до пяти годков...

И пошол Вольга сударь Буславлевич

Обучаться всяких хитростей-мудростей,

Всяких языков он разных [10, 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 шкури тотемного звіра, при цьому, імовірно, і самих дітей одягали у звірині шкури. Жерці або старійшини розповідали новоспеченим родичам сакральні таємниці, родові міфи й т.д. Таким чином, останні й «перетворювалися» на звірів.

Як слушно зазначив А. К. Байбурін діти під час подібних обрядів повинні були знайомитися з нормами та правилами свого роду, які нібито передавали їм особисто тотемістичні предки [169, с.8]. Можливо, що процедура «посвячення» або «другого народження» хлопчика в члени сакрального роду, з якої починався процес навчання хлопчика в давніх 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 до лісу. 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 [596, с.246-247].

Пережитки цих 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, відьмою, Морозко й т.п.). Якщо герой (або героїня) поведуться належним чином, то казкова істота обдаровує дитину, щоправда, 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 зазвичай оточено огорожею з паль, на яких просунуті черепа людей і тварин [472, с.152].

За даними археології, східнослов'янські язичницькі святилища були зазвичай оточені ритуальною огорожею (найчастіше дерев'яною), по периметрі якої дослідники часто фіксують черепа тварин і людей, а також їхні фрагменти [487, с.50-68]. Дані археологічних розкопок підтверджує й повідомлення іноземних авторів. Так, в «Історії» Лева Диякона» 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, вихвалялися, що вбили володаря Візантії подібно до жертвної тварини [48, с.28].

Коли один з візантійських царів на ім'я Никифор потрапив у полон до болгар, то місцевий слов'янський князь відітнув йому голову й повісив її на кілька днів на палю, а потім, здерши шкіру від кістки, окував її сріблом з середини та повелів пити з неї всім за здоров'я один одного [111, с.336].

Згідно із «Записками мандрівника» Ібн-Фадлана східнослов'янське святилище в Булгарії становило собою площадку з ідолами в центрі, оточену тичинами із просунутими на них черепами жертвних тварин.

Східнослов'янські купці, які приносили жертви ідолам, надягали череп жертвовної тварини на одну з тичин навколо огорожі [32, 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, зазвичай намагається засунути дітей у піч і засмажити там. Герой казки, як правило, «обманює» казкову істоту й залишається живим. Довгий час вважали, що ця деталь - плід народної фантазії, але фольклорні дані несподівано знайшли підтвердження з боку археологічних джерел. Так, у результаті розкопок східнослов'янських городищ-святилищ на території теперішньої Західної України були знайдені ритуальні печі усередині так званих «довгих будинків», у яких наші предки організовували суспільні бенкети. У даних печях випікали ритуальний хліб для жертвоприносин, а також їх, імовірно, використовували для обрядів, пов'язаних з ініціацією дітей. Поблизу цих печей зафіксували кістки дітей віком 5-10 років. Швидше за все, це залишки тих, хто не пройшов випробування. На одному з капищ язичницького городища-святилища Богіт відбувалися людські жертвоприношення, у тому числі дитячі. Знайдено кістки більш ніж 30 розчленованих дитячих кістяків, складені у ями. Із цими жертвами пов'язана ритуальна хлібна піч у глиняній стіні приміщення [489, с.155-156].

Таким чином, у давніх слов'ян, так само, як і в багатьох інших індоєвропейських народів існував складний ритуальний комплекс навчання дітей. Початок навчання дітей відзначався ритуальним бенкетом - постригом, який організовувала громада (родичи дитини). Після «пострига» та спеціального випробування дитини, новачок одержував статус підлітка й потрапляв у особливу дитячу групу, яка складалася з його однолітків. Процесом виховання дітей керували жерці навколишніх язичницьких святилищ. Обряди ініціації дітей та підлітків виконувалися в спеціальних місцях - язичницьких святилищах служителями язичницького культу.

Закінчення процесу навчання повинне було відзначатися традиційним випробуванням - посвяченням у воїни, після проходження якого підліток

одержував статус повноправного члена громади. На жаль, у писемних джерелах не міститься абсолютно ніякої інформації відносно даної проблеми. Неясні відгомони давнього язичницького звичаю ініціації підлітків знаходимо лише в давньоруських билинах. Так, в одній з них, з назвою «Волхв Всеславич» розповідається про те, як головний герой досягнув п'ятнадцятирічного віку, «зібрав дружину хоробру» і вирушив 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 [10, с.58-59].

У подібний спосіб описує початок подвигів билинного богатиря й інша давньоруська билина - «Вольга»:

И рос Вольга Буславлевич  
 А прожил шестнадцать лет,  
 Сбирал дружину себе добрую,  
 И тридцать богатырей без единаго,  
 Сам становился тридцатыим [10, с. 90 - 91].

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

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 курячих ніжках баби Яги, житло чаклуна й т.п.), де одержує кілька мудрих порад або чарівних помічників, потім спускається до «іншого» світу, перемагає казкове чудовисько, повертається до реального світу з дівчиною із «чужого світу» і

вступає з нею в шлюб [472, 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 – міфологічною 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 з археологічними даними, ранньослов'янські святилища були зазвичай присвячені померлим предкам. У центрі таких святилищ, невеликих за розмірами, археологи іноді фіксують антропоморфні зображення з обличчями літніх людей (як чоловіків, так і жінок) [328, 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 требы Роду и рожаницам прежде Перуна, бога их» [105, с.385]. Саме в таких святилищах, швидше за все й проходили обряди ініціації підлітків.

В. Я. Пропп звернув увагу на той факт, що уся поведінка головного героя казок у житлі Баби Яги строго регламентована. Усі герої відповідають однаково на однакові питання господарки «хатинки на курячих ніжках», і остання втрачає свою агресивність і допомагає своєму гостеві. На думку дослідника, підліток, вирушаючи на випробування, вивчав певні язичницькі молитви, які

оберігали його від негативного впливу «іншого світу» і забезпечували підтримку з боку померлих предків [472, с.79].

Не зважаючи на той факт, що Баба-Яга у цілому доброзичливий персонаж, вона спочатку намагається зжертви 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 рештки людей на території ранньослов'янських язичницьких храмів, значну частину яких становлять кістки молодих людей [328, 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 «уега» - «смерть, небезпека» [590, с.542].

Подальше випробування підлітків повинне було символізувати подорож героя до загробного світу і повернення його назад уже 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 східних слов'ян язичницьке святилище було нібито будинком божества, віно одночасно існувало у реальному й сакральному світах. Символічним кордоном слугувала огорожа святилища.

На жаль, встановити в наш час, через які конкретно випробування проходили підлітки, не можливо. У свідомості давніх 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 - переродження підлітка, підвищення його статусу в середині громади. Загально визнано, що увесь життєвий шлях первісної людини був нелегким, і кожний новий крок у його становищі завжди можливий лише ціною страждання [637, с.74].

У деяких архаїчних племенах 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. [596, с.85-87]. Можливо, що подібні жорстокі звичаї існували й у наших предків. Так, В. Я. Пропп звернув увагу дослідників на два сюжети зі східнослов'янського фольклору, у яких чітко 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» [472, с.302]. Таким чином, можливо, що перш ніж отримати статус повноправного члена громади, людина повинна була пройти цілий ряд вікових ініціацій. Тільки після цього вона мала змогу взяти шлюб.

Комплекс шлюбних звичаїв і обрядів у наших предків був досить складним і в писемних джерелах майже не знайшов відбиття. Давньоруські літописці лише мимохідь згадують про шлюбні язичницькі звичаї: «Поляне бо своихъ отецъ обычаи имяху тихъ и кротококъ и брачныи обычаи имяху не хожаше женихъ по невесту но привожаху вечеръ а заоутра приношаху что на неи вдадуче...А Деревляни живяху зверьскымъ образомъ и браченъе в нихъ не быша но оумыкаху оу воды двица а Радимичи и Вятичи и Северо одинъ обыча имяху и браци не бываху в нихъ но игрища межю селы и схожахуся на игрища на плясанъе и на вся бесовьскыя песни и ту оумыкаху жены собе с неюже кто свещеваше имяху же по две и по три жены» [61, 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 зазвичай влаштовували восени, після збору врожаю. Таким чином, й ігрища, на яких юнаки, що пройшли всі вікові ініціації обирали собі наречених, мали бути пов'язані з шануванням Рода й рожаниць, яких наші предки вшановували звичайно у середині осені.

У християнські часи найкращим 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 з 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-Покрова! покрой землю снежком, меня молоду женишком». У Білорусії дівчата ще на початку ХХ ст. ставили свічки перед іконою Божої Матері й прохали: «Святой Покров! покрыв землю и воду, покрый и меня молоду!» [164, с.116], [244, с.99].

У свідомості наших предків Пресвята Діва Марія асоціювалася з Дівою – Рожаницею, і цілком можливо, що християнське свято Покрова Святої Богородиці прийшло на зміну язичницьким ігрищам 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 звинуваченням у 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 берегах річок Шексна й Себеж. Це надзвичайно спрощені скульптури, що дають лише загальну форму й ледь намічену личину.

Характерною ознакою є шапка [509, с.264]. Крім великих фалічних кам'яних ідолів, що стояли у язичницьких капищах, існували подібні, маленькі домашні, виготовлені з дерева, але теж антропоморфні ідоли. Вони були одним з головних атрибутів язичницького весільного обряду й теж символізували чоловічу силу та родючість взагалі [499, с.36, 39, 41].

Під час шлюбних бенкетів, за свідченням автора «Слова якогось Христолюбца», східні слов'яни клали до відер й чанів зображення людини у формі фалоса а потім пили з даних відер воду й хмільні напої [113, с.374-375]. Можливо, що дані обряди повинні були сприяти посиленню плодоносної сили нареченого й нареченої. Невідомий давньоруський книжник, автор східнослов'янської глоси 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 [105, с.385]. Подібний звичай описується також у давньоруському глосі до твору XVI ст. «Про Левіотику». Зокрема, у тексті даного твору знаходимо: «Крестьяне позвашиесе на брак не подобает плескати и плясати с фалом» [56, с.314-316]. 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. [245, 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 з 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. Що заможніший був наречений, тим більшим мав бути й викуп. Арабський автор Аль-Масуді у своєму творі «Літописи часів» стверджує, наприклад, що давні слов'яни платили викуп за наречених вівцями й коровами із хлібом [6, с.79]. Аль-Бекрі повідомляє, що у давніх слов'ян було прийнято, щоб наречений платив батькові своєї майбутньої дружини весільний подарунок, за словами даного автора досить значний [35, с. 50-51].

Давньоруські князі передавали у якості викупу за наречену її родичам іноді юрби невольників і навіть цілі міста. Князь Володимир, наприклад, одружившись з візантійською принцесою Ганною, дав грекам у викуп - «вено» - місто Корсунь [76, стб.80]. Ярослав, видавши сестру за польського короля Казимира, одержав від нього як «вено» вісімсот невольників [76, 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» [113, с. 374-375]. Схожим чином описує весільні звичаї вже у ранньохристиянську добу й Кирило Туровський. 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 [106, стб.371].

Крім купівлі-продажу існувала й інша форма шлюбу у східних слов'ян язичницької епохи. Так, згідно з «Повістю временних літ», іноді молоді люди «умикали» собі наречених «у води». Звичай викрадення жінок існував у 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 з землями

інших народів. Неслов'янським народам не заведено 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 [472, 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 помирили 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 давніх слов'ян мала місце практика вбивства новонароджених дівчат [23, 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 ХХ ст. під час весільної церемонії імітували удушення нареченої. У північній Росії у той самий період часу наречений спалював жмут волосся нареченої, імітуючи її кремацію [178, 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 міг мати кількох дружин. Так, автор «Повісті временних літ» недвозначно заявляє про те, що деякі зі слов'ян-язичників мали дві або навіть три дружини [61, с.8]. Подібну інформацію повідомляє щодо слов'ян Помор'я автор «Життєпису» Оттона Бамберзького [23, с.342].

Із часом у новій родині з'являлися діти й онуки, чоловік і дружина перетворювалися на літніх людей, тобто досягали найпочеснішого стану у громаді. Літні людини, як жінки, так і чоловіки, через свій вік уважалися 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 [522, с.226-227].

Близьким до слова «берегиня» були слова «баба», «бабка», «бабуся», якими в слов'ян називали старшу в роді або родині, жінку, а, іноді, також лікарку, знахарку, повитуху (російське «бабничать», «бабить» - «приймати пологи «лікувати, займатися знахарством, ворожити», «обаять»- «обворожити», «бајап» - «чарівник, волхв»; польське «бајас» означає - «розповідати казки», «бальство» - «ворожіння») [164, 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 [522, с.43].

Н. М. Велецька доводить, що в наших предків дохристиянської епохи існував жорстокий звичай убивства літніх людей і знущань над ними [201, с.238]. Головною доказовою базою дослідниці стали народні звичаї й обряди слов'янських народів ХІХ-ХХ ст., які самі по собі не можуть бути використані для реконструкції дохристиянської обрядовості без належного підтвердження писемних джерел. Спроба Н.Н. Велецької навести для доказів своєї теорії фрагмент з «Повісті временних літ», у якому повідомляється про вбивство жінок під час повстань волхвів у Північно-Східній Русі ХІ 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 «Вот, 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» [75, с.175-178] і зробила з цього висновок, що в літописі описується характерний для східних слов'ян звичай під час голоду й епідемії убивати жінок похилого віку [201, с.44].

Однак, літописець жодного разу не повідомляє про те, що вбивали саме літніх жінок. Навпаки, він розповідає про те, що мешканці Ростова й навколишніх земель приводили до жерців 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 супроводжували волхвів, наприклад, дочка міцного чоловіка - воїна ніяк не могла бути літньою жінкою.

Про звичаї жорстокого поводження давніх слов'ян зі своїми літніми родичами не повідомляють ані вітчизняні літописці, ані арабські й візантійські автори, ані 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 відзначатися високими моральними якостями. Старійшини вирішували всі суперечливі питання всередині своїх володінь, були першими суддями й прокурорами. Їхні рішення вважалося обов'язковим до виконання й виконувалося беззаперечно [44, с.3-4]. У давньоруській мові термін «старійшина» означає «старший у роді», «той, що знає», «мудрий» [245, с.621-622].

Є певні підстави припускати, що спочатку старійшини були верховними жерцями у своїх володіннях. Так, наприклад, якийсь легендарний «старий ватажок», який уперше привів давніх слов'ян на територію теперішньої 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 [44, 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 шанували гаї, річки, гори [74, 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» [54, стб. 105]. Згідно з даними «Хроніки Козьми Празького» предки давніх чехів у дану епоху приносили жертви померлим предкам, яких автор називає пенатами, у священних гаях і коло річок [44, с.2].

У наш час досліджені й ранні слов'янські святилища. Вони становили собою невеликі за розмірами, округлі або прямокутні (орієнтовані кутами точно по сторонах світу) за формою площадки. У центрі святилищ звичайно розташовувалися антропоморфні кам'яні ідоли з обличчями літніх людей і жертівники. 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 [328, с.84-89].

Прикладом такого східнослов'янського святилища, що було розташоване на окраїні родового поселення й обслуговувало релігійні потреби однієї родової громади, може слугувати язичницьке капище VI-VII ст. в урочище Гнилий Кут на окраїні м. Городок на Поділлі. Святилище складалося з прямокутної площадки (2,3X1,5 м), обкладеної невеликим пласким камінням, і круглого вогнища, розташованого в поглибленні біля східного краю площадки. Серед залишків багаття виявлені обпалені кістки тварин і фрагменти глиняного посуду [509, с.262-263].

Смерть у свідомості наших предків родової 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. Поховання практично безінвентарні. У Подністров'ї відомі ранньослов'янські

безкурганні могильники з трупопокладеннями (із західною орієнтацією), покриті кам'яними плитами [509, с.18, с.126-128], [469, с.76-77], [580, с.98]. Подібна картина спостерігалася й у слов'ян Помор'я - лютичів і ободритів [219, с.327], [600, с.343].

У деяких похованнях носіїв 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 (щоправда, 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. У жодному такому похованні не зафіксовані залишки зброї; це, можливо, свідчить про те, що знатні небіжчики були не воїнами, а жерцями-старійшинами [327, с.132].

У поховальній обрядовості першої половини першого тис. н.е., як слушно зазначив В. Я. Петрухін відбилосся 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» [444, с.199]. Саме поховання повинно було поставити крапку в життєвому шляху людини, але, на думку наших предків, смерть не була закінченням існування людини, з часом людина вона могла повернутися до життя у вигляді немовляти усередині своєї родової громади.

Таким чином, знаходить підтвердження припущення М. В. Поповича про те, що для східних слов'ян-язичників було притаманне уявлення про циклічність і вічність буття [462, с.128]. До цього слід додати, що вічне існування усередині сакральної громади повинні були отримати, на думку наших предків, лише успішні люди, тобто ті, хто пройшов крізь усі ініціаційні випробування та етапи

людського існування й свідомо вибрали шлях дотримання всіх родових норм. Ті ж, хто з власної волі залишав свій рід, порушив родові заборони або просто з якихось причин не міг пройти крізь усі необхідні життєві випробування втрачали право на вічне життя та майбутнє відродження. Так, великий інтерес у світлі досліджуваної проблеми, викликає проблема родових заборон - табу у східних слов'ян язичницької епохи. Автор «Повісті временних літ» характеризує, наприклад, звичаї давніх слов'ян VI ст. у такий спосіб: «Поляне бо своихъ отць обычаи имяху тихъ и кротококъ. и стыденъе къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ и къ матеремъ своим и снохы къ свекровамъ своимъ и къ деверемъ велико стыденъе имуще... а Деревляни живяху зверьскымъ образомъ живуше скотьскы и оубиваху другъ друга а Радимичи и Вятичи и Северо одинъ обычаи имяху живяху в лесе яко же всякый зверь и срамословъе в нихъ предъ отци пред снохами»[61 с.12].

Літописець, що описує звичаї східних слов'ян-язичників власне звинувачує 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, убивствах 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 [169, 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 - уявлень про язичницькі табу в 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 статі, а також невістки перед свекром і зятя перед тещею. Усі ці «скотинячі» звичаї, відповідно до джерела, були відсутні у «лагідних» полян, (які також, відповідно до джерела, у той час також були



язичниками) а, отже, останні строго дотримували заборон на статеві відносини між родичами. Можливо, літописець згустив фарби, коли повідомив про те, що вищенаведені язичницькі табу повсюдно порушувалися в усіх інших областях східнослов'янського світу. Швидше за все, усі 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 і 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 межами 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 плясаниа, и от плясаниа познаваху — которая жена или девица до младых похотение иматъ, и от очного взорения, и от обнажения мышца, и от ручных показаниа, и от прьстней перст возлаганиа на прьсты чюжая, таж потом целованиа с лобзанием, и плоти с сердцем ражегшися слагахуся, а других, поругавше, метаху на насмеание до смерти» [49, с.117].

Таким чином, вступити у статевий зв'язок під час ігрищ для дівчини означало страшну ганьбу. Вона ставала об'єктом загального «насміяння» і знущань, які приводили до смерті нещасної. Можливо, ганьбою себе покривали всі дівчата, що вступили в статевий зв'язок до заміжжя. 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» [50, с.96]. Порядність слов'янських жінок відзначає й Аль-Бекрі, повідомляючи, що слов'янські жінки, вступивши до шлюбу, не зраджують своїх

чоловіків [35, с.56]. Крім статевого заборон літописці згадують також такі родові табу, як убивство усередині родової громади, «срамослів'я» і харчові заборони.

Вочевидь, у давніх слов'ян існували певні норми поведінки стосовно людей похилого віку й гостей. Серед родових табу, які згадані літописцем, наявна й 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 кого-небудь зі спадкоємців, щоб той з усією людяністю його підтримував. Тому що гостинність і піклування про батьків посідають у слов'ян перше місце серед чеснот» [141, s. 17].

Таким чином, образа літньої людини або гостя у давніх слов'ян уважалася великим злочином. Важким гріхом уважалося 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 Помпіліус, 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 [11, с. 62].

Людина, що порушила родові табу підлягала казні, крім того, 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 язичницьке 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 на звіра або рослину. До нашого часу дійшла давня східнослов'янська легенда про брата й сестру, що вступили в статевий зв'язок і перетворилися на квітку «Іван да Мар'я» [347, 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, здійснили вбивство усередині родової громади. До нашого часу дійшли численні легенди про перетворення на рослини трупів батьковбивць і братовбивць [347, 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 вішали на деревах. Найчастіше таких небіжчиків просто завозили в ліс і закладали хмизом, звідси й виник термін «заложні небіжчики» [278, с. 62].

На думку східних слов'ян, тіла даних людей не можна було ховати у землі, тому що вважалося, 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 Церкви, що пропагувала загальну рівність всіх померлих християн, східні слов'яни й після релігійної реформи 988-989 рр. 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. [21, с.23, 89].

Про існування подібної практики серед сільського населення Київської Русі XII ст. свідчить і «Грамота новгородського князя Всеволода новгородському владичі або Софійському собору» [16, с.382]. У Слові митрополита Серапіона Володимирського «Про маловір'я» - джерелі XIII ст. -

автор з великим обуренням пише, що його паства «заповідає хто буде удавленника или утопленника погреб, не погубите люди вигребите...» [121, с.13].

Про неможливість боротьби християнської церкви проти віри в «заложних мерців» свідчить і той факт, що вона змушена була йти на деякі поступки. Щодо декількох категорій мерців уводилися істотні обмеження в поховальних обрядах. Наприклад, у Новгородському першому літописі повідомляється про один цікавий випадок. Так, відповідно до даного джерела, у 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» [54, 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 зі світу мертвих до світу живих і відзначалося спеціальним обрядовим комплексом – посвяченням немовляти. Наступний етап існування особистості - період виховання у лісовій громаді починався у віці п'яти - семи років, і 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, найпочесніший період у житті наших предків родової епохи наступав тоді, коли вони досягали похилого 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 зі 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 вважалося ритуальне вигнання померлої людини з Роду, яке здійснювали наші предки за порушення родових заборон і інші злочини проти Роду. Людей, винних у таких вчинках, у родову епоху позбавляли не тільки життя, але й традиційного поховання, прирікаючи їх, таким чином, відповідно до тодішніх загальноприйнятих уявлень, на вічні муки та неприкаяне скитання.

## 2.2. Образ та структура Всесвіту в уявленнях східних слов'ян родової епохи

У комплексі давніх релігійних уявлень східних слов'ян існував надзвичайно архаїчний шар, який виник ще у найвіддаленіші епохи історії людства - віра в загальну натхненність навколишньої природи. Вочевидь, в свідомості давніх слов'ян родової епохи певна частина навколишньої природи сприймалася як частина сакральної родової громади. Так, наприклад, земля навколо родового поселення, вогонь, вода у криницях сприймалися як місце перебування тотемних звірів й померлих доброзичливих предків-родичів. Інша ж частина навколишньої природи - ліс, море, річки, озера та болота рахувалися місцем перебування ворожих «чужих» духів та тварин, які нібито не перебували з нашими предками у споріднених відношеннях, і, отже, сприймалися як джерело небезпеки.

Таким чином, свідомості наших предків-язичників увесь навколишній світ був населений доброзичливими й шкідливими духами - берегинями й упирями. Берегині, згідно з уявленнями давніх слов'ян, 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 [245, с.354]. На берегах у наших предків зображували доброзичливих стосовно людини фантастичних істот, яких давні слов'яни вважали своїми прабатьками (священних тварин, синтетичних чудовиськ: семарглів, сиричів, драконів і т.д.), небесні символи.

На думку деяких дослідників, давньослов'янське слово «берегині» походить від слова «берег» і, таким чином, під даним терміном наші предки мали на увазі якихось доброзичливих стосовно людей водяних міфологічних істот [185, 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 Б.О. Рибаківа,

відповідно до якої у свідомості наших предків березині були уособленнями добра в цілому [499, 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 [561, с.81]. 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 давніх спільнот. Наприклад, Джеймс Джордж Фрезер бачив першоджерело виникнення тотемістичних вірувань у землеробських культурах аграрних божеств [595, с.418-498]. Засновник структурного аналізу К. Леві-Стросс уважав, що в тотемізмі насамперед потрібно бачити продовження культу предків [367, с.142-143]. На думку Е. Дюркгейма, тотем — ця елементарна форма божества й символ первісного клану, у його особі клан шанує самого себе. Бог клану, тотемічний предок, не може бути ні чим іншим, ніж самим кланом, але гіпертрофованим, представленим у зображеннях під почуттєвими видами рослини або тварини, що служить тотемом [650, s.128]. Радянських учених цікавили, насамперед, соціально-економічні аспекти тотемістичних вірувань давніх людей, при цьому, екстраутилітарні, тобто духовні аспекти проблеми практично не зачіпалися [281], [597].

На нашу думку, 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 навіює страх, та перебуває у певних стосунках з усією родиною. Тотем, по-перше, є прабатьком усієї родини, крім того, янголом-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 від вживання його м'яса (або навпаки зобов'язані поїдати його м'ясо). Ознака тотема не пов'язана з окремою твариною 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 споріднення по крові [594, с.370-371].

Як свідчить цілий ряд писемних джерел, в архаїчному світогляді східних слов'ян дійсно простежується кілька характерних напрямків в уявленнях про тотеми. Деяких з тотемних тварин, мабуть, уважали предками-охоронцями. Вони вважалися членами одного з людьми сакрального Роду, таким чином, їхнє вбивство прирівнюється до вбивства близької людини, а поїдання їх м'яса - до канібалізму. Тотеми 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, наші предки бачили шанування свого тваринного предка, вираження подяки за виявлену турботу. У зв'язку з усіма цими уявленнями м'ясо й шкіра одних із предків - тотемів стали табу в східних слов'ян (ведмеді, бобри, 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 давніх пам'ятниках мистецтва, дані археології, етнографії й фольклористики свідчать про те, що давні слов'яни вшановували тварин, яких не можна віднести ані до першого, ані до другого типу тотемів. Наприклад, таких сакральних у давнину птахів, як ворони, давні слов'яни 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 давніх слов'ян



ворони перетворилися на уособлень духів-заступників чужих народів, ворожих нашим предкам. Таким чином, третім типом тварин-тотемів, шанованих давніми слов'янами, можна назвати тварин, нібито наділених надприродною силою, але ворожих давнім слов'янам. Умовно їх можна назвати «антитотемами».

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

Серед тотемів - охоронців варто 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 берегинею-предком. М'ясо ведмеда заборонялося вживати у їжу. Збереглося табу на вживання у їжу ведмедини й у ранньохристиянську епоху. Про це свідчать деякі письмові джерела. Так, у «Посланні Феодосія Печерського до князя Ізяслава про віру варязьку» - документі XI ст. автор з великим обуренням висуває обвинувачення латинянам у тому, що вони їдять «удавленину, мертвечину и медвежину» [64, с.337].

Подібно до м'яса, табу в східних слов'ян - язичників накладалося й на шкіру даного звіра. Так, у джерелі XIII ст. «Вопрошаниях Кирика» - новгородський єпископ дозволяє носити ведмежу шкіру: «А пьртъ делячи, въ чомъ хотяше ходити. Нетуть греха, хоч и в медведице» [12, стб.387].

Про існування в свідомості східних слов'ян 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 Приладожжя, Підболотіївського могильника, костромських курганах,

новгородських сопках [261, с.26]. Глиняні лапи й металеві кільця складають головний інвентар слов'янських поховань Ярославських і Володимирських курганів сер. X ст. На думку І. В. Дубова ведмежі лапи и металеві кільця становили собою плату за заступництво бога смерті - ведмедя на шляху до «підземного світу» [261, с.27]. Ведмежі пазурі, зуби й кістки знаходять у значній кількості також у новгородських сопках [578, с.127].

У народі заборона їсти ведмедину збереглася майже до початку ХХ ст. Ведмідь у східних слов'ян уважався 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 тієї людини, що була богом. Таким чином, перший ведмідь був богом» [296, 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 - з 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 Різдвяний піст - ссе лапу в барлозі. Ведмідь і поводить як людина: уміє ходити на двох ногах, любить танцювати під музику, умивається, радіє й горює, любить своїх дітей. Ведмеді крадуть жінок, що прийшли до лісу за ягодами, беруть їх у дружини і навіть мають від них дітей. Як і люди, ведмеді люблять мед і горілку [362, с.108].

Віра у ведмедів - берегинь добре простежується на прикладі народних обрядів ХІХ - поч. ХХ ст. Так, наприклад, щоб вгамувати лихого домовика й відвернути негативний вплив нечистої сили, селяни ще на поч. ХХ ст. просили ведмежого поводиря обвести звіра навколо двору або брали ведмежу вовну й обкурювали нею будинок і хлів. Із заклинаннями; щоб водилася худоба, 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, так, щоб звір неодмінно торкнувся його спини своєю лапою [504, с.55].

Ще на початку ХІХ ст. у 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» [164, с.338-339].

Таким чином, можна 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 ведмедици, 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» [64, 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 в говение бобровину; глаголють бо, яко от воды есть и рыба всяка есть» [64, с.339-340].

Швидше за все, табу на вживання до їжі бобровини, 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 у ХІ ст. знаходимо наступне: «Ов реку богинею нарицает и зверь, живущий в ней яко бога нарицает» [105, с.93-94]. Єдиним більш-менш великим звіром, як вірно помітив Б. О. Рибаків у річках Давньої Русі був бобер [498, с.213]. Таким чином, і мова в джерелі, швидше за все, іде про цю тварину.

У язичницьких курганах Північно-Східної Русі дослідники часто фіксують залишки бобрів [261, с.26], [578, с.127]. Вочевидь, подібно до ведмедів, цих тварин уважали провідниками до царства мертвих. Особливо часто кістки цих тварин дослідники фіксують в новгородських сопках і довгих курганах кривичів [578, с.127], [261, с.26]. Можливо, бобри у свідомості східних слов'ян, подібно до ведмедів, уважалися предками-охоронцями.

У давніх слов'ян, особливо полабських, також значно був виражений тотемістичний культ коня - берегині. Кінь, мабуть, у давніх слов'ян уважався уособленням сонця й використовувався часто як оракул. Так, наприклад, у «Першому Життеписі Оттона Бамберзького» 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 [23, 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 [142, с.44-45]. Ворожіння 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 [44, с.9].

Коні, за допомогою яких дізнавалися волю богів, мабуть, уважалися в давніх слов'ян священними. Відповідно до повідомлень Аль-Масуді, у давніх слов'ян існували особливі коні, яких використовували лише під час військових походів, а в інший час вони вільно паслися на луках. Якщо хтось сідав на такого коня в мирний час, то його негайно вбивали [349, с.79].

Є підстави стверджувати, що в давніх русичів 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» [21, с.89]. Феодосій Печерський в одному зі своїх послань з глибоким обуренням звинувачує латинян у тому, що вони їдять усе нечисте, у тому числі й коней [64, 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 рештки великої рогатої худоби й свиней становлять до 90 відсотків усіх кісток [604, с.81]. Мізерно мала кількість кісток коней фіксується дослідниками й серед остеологічного матеріалу слов'янських поселень другої половини I тис. н.е. [173, с.73], [469, с.52-53].

Кінь зафіксований у східних слов'ян також і як будівельна жертва. Під час розкопок давнього Новгороду були виявлені кінські черепи в фундаменті цілого ряду зрубів, датованих X-XIV ст. [168, с.61]. Череп коня в якості будівельної жертви був знайдений археологами в фундаменті давньоруського зрубного житла XI-XII ст. в місті Києві на Ярославському проспекті [288, с.158]. Вочевидь, наші предки використовували кінські черепи при будівництві жител для того, щоб забезпечити свої нові будинки предками-заступниками.

Відбиттям язичницького уявлення про чарівного коня предка - берегиню стали також народні звичаї, які збереглися майже до поч. XX ст. 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 [279, с.65].

За поведінкою коня пророкували майбутнє. Так, у Лаврентіївському 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» [75, стб. 135]. Відгомони подібних вірувань знаходимо й у Галицько-Волинському літописі. За свідченням даного джерела, незадовго до смерті князя Данила Романовича під час військових навчань під ним «падеся конь» [76, 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, вирушає опівночі до дверей стайні і, якщо почує кінське іржання - приймає це за добрий знак. На Русі існувала приказка: «кінь ірже - до суму (при розставанні з родичами), ногою тупотить - до погоди» [164, с.312].

Серед східних слов'ян була поширена віра в те, що кінь – предок супроводжує померлих до потойбічного світу. Кургани з рештками коней зафіксовані археологами в східній частині Новгородської області, а також Ярославській, Владимирській областях, у південно-східному Приладожжі [226, 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 - Гньоздівського, Михайлівського, Тимиряївського, Петровського, Шестовицького [271, с. 77-83]. Цікаво, що рештки коня найчастіше фіксують у похованнях чоловіків [512, с.103].

Археологічні дані знаходять підтвердження з боку писемних джерел. Так, у «Житті Костянтина Муромського» невідомий автор, наприклад, з обуренням сповіщає про те, що давні слов'яни «кони закалающеи по мертвых...» [24, 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 коники. В українських і російських селах ще донедавна коники не тільки прикрашали покрівлі будинків, але й розміщувалися усередині хат біля печі й по обидва боки божника (полиць в передньому куті, на яких ставляться ікони) [164, с.311]. Досить поширені були в наших предків амулети – підвіски у вигляді бронзових гребенів, прикрашених мініатюрними головами коней, що дивляться в різні боки [501, с.55].

В «Повісті временних літ» вміщено цікавий переказ про смерть князя Олега від свого коня, в якому простежується образ мертвого коня-провідника в царство мертвих: «(Олег-Авт.) впраше волхвовъ [и] кудесникъ: о чего ми є смерть. и ре ему кудесникъ один кнже конь ежи любиши и езиши на нем о то ти оумрети. Олегъ приим въ оуме си ре николиже вся де на нь не вижю є боле то. и повеле корми [и] не водити є к нему...” [61, с.29]. Дізнавшись пізньої осені про смерть свого кращого коня, князь побажав побачити його рештки й, підступивши до кісток мертвої тварини: “посмеяся и вьступи (йому-Авт) ногою на лобъ, и выникнув змея и оуклюну в ногу и с того разболевся и оумре...” [61, с.30].

Даний уривок більше нагадує язичницький міф, ніж історичну розповідь. Давньоруський князь, згідно з даним джерелом, приходять до свого мертвого коня незадовго до смерті. До того ж, автор «Повісті временних літ» повідомляє, що сучасники вважали Олега «віщим», тобто таким, що має надприродні здібності. Одже, не дивно, що ця історична особа була пов'язана з легендами та міфами. Ю. Г. Писаренко вірно вказав на той факт, що в різних давньоруських літописах згадуються різні дати та місця поховання князя Олега [451, с.127-136].

Можливо, що укладачі давньоруських літописів не знали справжніх деталей смерті та поховання князя Олега та замінили історичні факти на легенду про загибель володаря Русі від свого коня. Вірогідно, на думку східних слов'ян-язичників прихід давньоруського князя до свого мертвого коня символізував початок шляху князя Олега до потойбічного світу. Не випадково, за даними давньоруських літописів, померлих слов'янських князів везли до місця поховання на конях.

Таким чином, кінь в архаїчній свідомості предків уважався тотемом-охоронцем, одним із зооморфних образів предків - берегинь.

Шанувалися в наших предків і деякі птахи. Так, тотемом – охоронцем, зважаючи на все, був і півень. Образ півня був пов'язаний із уявою про «кордон часу», тобто межею 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 [588, 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. Так, у “Слові некоего Христолюбця” – джерелі початку XII ст., зокрема, знаходимо наступне – “и вероють въ Пероуна и въ Хърса и въ Сима и въ Регла...и коуры режутъ (виділено нами – Авт.) и огневи моляться же ся, зовуще его Сварожичем...” [113, с.374].

Схожі обряди описав і невідомий автор слов'янської вставки до “Слова про ідолів” Іоанна Златоуста – “А друзии (моляться) Перуну, Хоурсу...и куры им режутъ...” [120, с.89].

Відомості вітчизняних писемних джерел узгоджуються з повідомленнями іноземних авторів. Так, за повідомленням Лева Диякона, воїни князя Святослава Ігоревича, здійснивши обряд кремації над загиблими воїнами та забитими невільниками, задушили кількох немовлят та півнів і втопили їх тіла у водах Істру [48 с.78]. Такий збіг у поховальному обряді дітей і півнів, можливо, означає імітацію кремації (шляхом асоціації півень-вогонь).

Схожі дані подає Костянтин Багрянородний у своєму творі “Про управління імперією”. Згідно з цим джерелом східні слов'яни-язичники приносили у жертву священному дубу – уособленню якогось небесного бога, живих півнів на острові Хортиця [45, с.49].

У Сербській Крайні зберігся переказ, у якому розповідається про якогось чарівного 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 раю 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 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 [164, с.258-259].

Вочевидь, за язичницькими 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 [35, с. 54].

У язичницьку епоху були відомі спеціальні священні місця, де русичі 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 вигнанням місцевих городян до Сибіру, перед навалою поляків він триразово співав [261, 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, на якому сидить півень [229, с.38].

Ще в XVIII ст. у Древені було заведено в день святого Іоанна ставити спеціальне «півняче дерево». Ставили його звичайно жінки, на верхівку 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 [317, с.156].

Ю. О. Жарнов проаналізувавши випадки фіксації залишки кісток півнів в язичницьких похованнях східних слов'ян-язичників звернув увагу дослідників на той факт, що кістки півнів разом з рештками коней і собак фіксуються археологами в саме чоловічих, дружинних похованнях. На думку вченого, півень, у свідомості давніх слов'ян уважався чоловічим тотемом [271, с. 84-85].

Не випадково воїни князя Святослава, за даними Лева Діакона, приносили в жертву півнів після поховання загиблих у Доростольській битві [48 с.78]. На думку І. К. Дуйчева, жертвні птахи повинні були стати символом майбутнього відродження загиблих воїнів [263, с.72].

Як рецидив кремації, звичай класти до могили півнів або вбивати їх над тілом недавно померлої людини зберігся до ХІХ ст. у деяких місцевостях Західної України й колишній Саратовської губернії Росії [349, с.86]. Подібний звичай був зафіксований також у деяких районах Чехії й Польщі [648, с.56, 151].

У деяких селах Східної Болгарії, навколо Варни та Бургаса, до цього часу 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 поселеннях — лише чорного кольору), м'ясо якого вживали в їжу. Це жертвоприношення супроводжувалося особливим церемоніалом [263, с.72].

У народній свідомості півні як уособлення вогню мають можливість очищати людське житло й деякі речі від ворожих до людей сил. 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 [276, с.349]. Гарним засобом захистити майбутній будинок від негативного впливу вважалася в жителів Курської області й Білорусії голова півня, покладена до фундаменту будівлі [276, 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, як і в багатьох сусідніх народів, була поширена віра в те, що душі померлих людей, як своїх «берегинь», так і чужих «упирів» перетворювалися на птахів. Не випадково автор «Радзівілівського» літопису зобразив мерців - «нав'їв, що б'ють полочан» у вигляді антропоморфних демонів з крильми й пташиним пір'ям [132, 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 [120, 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 пророкувати 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 окаянныи, а когда ны будеть пойти на долгый вон путь, мы послушаемь потке» [57, с.142].

Утім, і самі християнські автори вірили в те, що птахи – предки могли пророкувати майбутнє. Так, автор Ларентіївського літопису повідомляє, що «знаменья бывають в небеси звездами и птицами» [75, 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 [81, 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» [37, с.4]. Серед амулетів – підвісок, зафіксованих при розкопках давньоруських поселень і поховань IX-XII ст. досить поширені були амулетиключі, прикрашені зображеннями птахів [501, 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 [243, с.100].

Можливо, віра в те, що птахи - це душі померлих предків існувала й у давній 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 [140, с.23].

Під час поминальних свят ще на поч. XX ст. у багатьох східнослов'янських областях було прийнято розсипати зерно на могилах або перехрестях доріг, щоб нагодувати небіжчиків - птахів [276, 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» [362, 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.

Осторонь 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 «птах» і «вороний - кінь чорного кольору» [587, с.353].

Ворони в уявленнях східних слов'ян уважалися вісниками хвороби, смерті й провідниками до царства мертвих. Подібна асоціація досить чітко простежується в “Слові о полку Ігоревім”, у якому київський князь Всеслав перед своєю смертю бачив сон, у якому ворони понесли його до царства мертвих [37, с.8].

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 набувати вигляд чорного ворона; через чий двір перелетить ворон, що каркає, - там буде падіж худоби [164, 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 їстівних тварин - родичів. Особливим шануванням серед тотемів даного типу у наших предків користувався бик, особливо його дикий родич - тур. Культ предка - тура, від якого залежав успіх 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 сильний культ бика [494, 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 наснився сон, де він бачив залізного вовка, у животі якого вило ще сто вовків. Язичницький жрець пояснив Гедиміну, що якийсь найбільший бог радить поставити тут велике місто, відоме своїми людьми на увесь світ. Згодом князь побудував там місто Вільно - майбутню столицю Литви [123, с. 176].

Деякі атрибути бога-бика існували у войовничих богів полабських слов'ян. Тітмар Мерзенбурзький, наприклад, пише, що в селищі Редераріум Сварожич - бог неба й світла - мав храм з дерева, що підтримувався в основі рогами биків [347, 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, за даними Гемольда, приносили биків і овець [347, с. 203]. Оттон Бамберзький свідчить, що в головному храмі міста Щецина зберігалися роги турів, прикрашені коштовним каменями [23, 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 Волотур, Воляче Око, селище Турово. Відомо, що в Києві на Подолі існував язичницький храм «Турова божниця», пізніше на його місці була побудована християнська церква [164, с. 235-236]. Обрядові дії на честь тура проводилися в селянському середовищі майже до XVIII ст. Слов'янська вставка до «Левіотики» (джерела XVI ст.) називає Тура язичницьким богом, якого шанують під час свята Коляди [56, 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» [93, с.15]. Як свідчать дані джерела, Тур був

пов'язаний зі святом сонця - дитини Коляди - і мав виняткову популярність у східнослов'янських народів навіть у ХІХ ст.

Російський дослідник ХVІІІ ст. М. Д. Чулков 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 втрачають сором [612, 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 рештки корів. Крім того, при розкопках другого Збруцького святилища були знайдені рештки дитини в безпосередній близькості до кісток теляти (ноги теляти розташовувалися копитами до дитячого черепа) [550, 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, у 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 [241, с.27].

Зв'язок великої рогатої худоби з поховальним культом і уявленнями про потойбічний світ простежується й на прикладі народних обрядів і звичаїв ХІХ - ХХ 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 [522, с. 57-59]

Таким чином, Тур вважався у слов'ян прабатьком людей, захисником і годувальником своїх нащадків, пов'язаний з усіма рівнями архаїчного

світосприймання - небесним, земним і особливо підземним, потойбічним світами.

Іншим предком – годувальником був кабан. Подібно до бика, кабан уважався в східних слов'ян одним з уособлень чоловічого початку, життєвої сили й родючості. У західних слов'ян, зокрема руян, кабан вважався тваринним уособленням Святовіда. Місцеві жителі вірили, що перед початком великої війни, Святовид у вигляді величезного кабана виходив з моря й мандрував по околицями: «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 очами всіх, бігаючи по болоту» [140, 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 [185, 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 встановлювали в курганних похованнях Подніпров'я, де зустрічаються ікла-амулети. У київських некрополях їх знаходили як у рядових, так і у багатих зрубних похованнях. У 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 давнього капища) [290, с.139].

Не раз знаходили ікла, кістки й кабанячі голови у курганних похованнях жителів півночі Русі. Подібні амулети-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» [185, с. 56].

Крім іклів свиней у якості амулетів - оберегів дослідники часто фіксують інші кістки свиней у похованнях східних слов'ян язичницької епохи. Імовірно, це рештки 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 рештками людей. Так, в одній з жертвних ям Рівненського святилища були виявлені кальциновані кістки людей і необпалені кістки свиней [553, 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 Новокононів 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» [292, с.109].

Таким чином, можна 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 шиї 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 [509, с.267].

Іншим прикладом зображення фантастичної істоти на пам'ятках давньоруської культури може слугувати зображення дракона на монетоподібній підвісці, знайденої 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 [184, с.181].

Зображення грифонів зустрічається у композиціях давньоруських храмів. Найдавніше зображення кентавра зафіксоване на різьбленій дерев'яній колоні XI століття в Новгороді. Кентавр оточений плетеним орнаментом, частиною якого став і його хвіст. Ноги звірячі, 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 скаче 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 [607, с.100-101]. Зображення грифонів були характерні для орнаментів південнослов'янських християнських храмів. Зокрема, у Болгарії X-XIII ст. грифони зображувалися в інтер'єрах храмів у давньому значенні берегинь [188, с.85].

На думку О. В. Чернецова грифони становили собою у свідомості наших предків доброзичливих духів - мешканців верхнього, небесного світу й райського саду [607, с.117]. Дану гіпотезу підтверджує той факт, що грифони завжди зображувалися з тваринами в лабетах, з головами, піднятими догори на витягнутих шиях, жоден з них не зображений таким, що роздирає або навіть кігтить тварин; створюється враження, що грифони підносять звірів догори. 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. Виходячи з цього, можна припустити, що грифони у свідомості засновників храму повинні були супроводжувати загиблого княжича до загробного світу.

Після християнізації східнослов'янських земель грифонів часто зображували на стінках саркофагів і трун, особливо дитячих. Так, на бічних сторонах дитячого саркофага XIII ст., знайденого в одному з давніх могильників Вінницької області, який зараз зберігається у Софії Київській, чітко помітні зображення синтетичних тотемів - берегинь - симаргла й грифона [521, с.235].

Деякі сучасні дослідники пов'язують синтетичних істот з грецькою або візантійською традицією. Так, В. В. Даркевич бачить у зображеннях на стінах Димитровського собору подвиги Геракла [250,с.101-102]. На думку А. В. Чернецова, зображення грифонів на культурних пам'ятках Давньої Русі мають візантійські коріння [607, с.103].

Можливо, що деякі сюжети грецької міфології справді були використані давньоруськими майстрами при оформленні християнських храмів, але навряд чи чужорідні вірування змогли за короткий проміжок часу розповсюдитися по всій східнослов'янській території та існувати ще багато століть після розповсюдження християнства. Скоріше за все, іноземні міфологічні сюжети наклалися на автохтонні, місцеві культурні традиції, пов'язані з дивними синтетичними істотами. Так, Адам Бременський, наприклад, стверджував, що

бачив численні зображення фантастичних істот у східних слов'ян на стінах будинків [5, с.36]. 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 [194, с.17].

До нашого часу дійшло ім'я однієї з доброзичливих синтетичних істот. Так, майже до XVI ст. у народному середовищі вірили в крилатого пса Переплута - захисника рослин і заступника моряків. На думку М. Фасмера, ім'я даного божества - берегині походить від двох слів - «пере» і «пливти» [589, с.239].

Таким чином, у 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. Деякі з тварин (ведмеді, бобри, коні, деякі птахи) вважалися тотемами-охоронцями й «родичами» людей. Їхнє м'ясо було заборонено використовувати у їжу. Інші тотемні тварини (корови, свині) вважалися предками - годувальниками. Цих тварин також вшановували у східнослов'янському суспільстві, але їхнє м'ясо активно вживали у їжу, як у повсякденному житті, так і під час свят і ритуалів.

Деяких шанованих у середовищі давніх слов'ян тварин, наприклад, воронів, вважали не за доброзичливих предків, а за ворожих щодо людей упирів. Особливим різновидом тотемів - предків у свідомості східних слов'ян були синтетичні істоти - уособлення збройного добра й провідники до царства мертвих.

«Берегиням» протистоять «упирі» - це й свої померлі родичі, вигнані із сакрального Роду, і чужі небіжчики, які у наших предків уважалися

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 даний термін зі словом «опир»- «нетопир» або «пиряти, «прать» - у значенні «бити, убивати» [590, с.165].

У народних уявленнях XVIII-XX ст. упир - це старий дід (або баба) з жовтим, обличчям із зморшками, червоними, налитими кров'ю очима [155, с.10]. Упирів нібито мучить сильна спрага, й тому вони п'ють уночі людську кров (особливо дитячу) і вологу із землі, чим викликають смерть людей і посуху [277, с. 401].

Вочевидь, особливим різновидом упирів були нав'ї – тобто мерці, що літають у небі. Деякі дослідники пояснюють цей термін або як назву померлих предків, або як позначення померлих взагалі [349, с.564]. Іншої точки зору дотримується Б. О. Рибаків. На його думку, нав'ї - це чужі, іноплеменні мерці, душі ворогів або тих людей, яких за щось покарали сили природи [499, с. 36].

Гіпотеза Б.О. Рибаківа знаходить підтвердження в цілому ряді писемних і фольклорних джерел. У давньоруській мові термін «нав'є», «навь», «навка» означав не тільки «мерець», «небіжчик», але й душі самогубців і дівчат, що померли до заміжжя. Давньочеське слово «нав» означає «могила», «пекло» [589, с. 533].

«Повість временних літ», описуючи епідемію в Полоцьку, практично не сумнівається в тому, що причиною пошесті є шкідливі мерці – нав'ї: «В лето 6600. Предивно бысть чудо Полотъсьце, в мьчте: бывъши ноци, тутън станяше, по улици яко человеци рищуше беси. Аще кьто 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 дьне являтися на коних и небе их видети самех, но конь их видети копыта. И тако уязвляху люди полотъськыя и его область. Тем и человеци глаголаху яко навие биють полочаны» [61, с. 271 - 272]. «Нав'ї», що винищують полочан, зображені на одній з мініатюр

Радзівілівського літопису. На ній вони сидять верхи на конях у вигляді людиноподібних демонічних істот з крильми птахів [132, 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 [498, с.461].

Таким чином, у свідомості східних слов'ян увесь навколишній світ був оточений не лише доброзичливими предками-берегинями, але й зловмисними упирами, 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. Найбільш 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» близьке литовському слову «vela», що означає «бити, доганяти, переслідувати» [587, с.314]. Термін «русалка» дослідники вважають похідним від слова «русло», підкреслюючи цим зв'язок русалок з водною стихією [588, с.314].

Південні слов'яни, зокрема болгары, вшановували Морського царя, від якого нібито залежали мандрівники й купці. Морський цар уважався володарем риб і морських тварин, і нібито від нього залежав успіх у рибній ловлі, і навіть опади. У болгарському творі X ст. «Розумник» знаходимо наступне: «Існує водяний цар. Коли опускається він у морські глибини, за ним ідуть риби й усі його воеводи. І тоді настає 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» [83, с.55-57].

У фольклорі східних слов'ян також згадується морський цар. Зокрема, він досить популярний у билинах і казках. Так, 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 з билиною, використовували дуб і липу [10, с.462-465]. Можливо, що цей сюжет відбиває стародавній звичай приношення жертв божествам моря.

Вшановували наші предки також духів річок і озер. З джерел давні слов'яни брали воду для своїх потреб. Вони ловили рибу й полювали коло річок та озер. 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 підобрити «упирів і берегинь», що жили у воді спеціальними подарунками. У давньоруських рукописах можна прочитати про молитви й ворожіння біля неї, про лікування водою і про жертвоприношення воді, у тому числі й людські. Воді слов'яни поклонялися у всіх її видах: морю, річкам, озерам, дощу небесному й навіть колодцям.

Про приношення давніми слов'янами жертв «річковим німфам» згадує ще візантійський історик VI ст. Прокопій Кесарійський. Слов'яни, пише він, «шанують ... річки, і німф, і деякі інші божества й приносять жертви їм усім, і по нутрощах цих жертв ворожать» [74, 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» [54, стб. 105].

У «Повчанні» єпископа Білгородського східні слов'яни дохристиянської епохи звинувачуються у тому, що «по диявольському наущению приносят жертвы лугам, колодцам и рекам» [66, с.259].

Звичай приношення жертв духам річок та озер зберігся повною мірою й у ранньохристиянську епоху. Автор «Слова якогось Христороубця», наприклад, обурюється, що його співвітчизники «верят в вилы, ихже числом тридесят сестриц, глаголят окаянные неvigласы и мнят богинями и кладут им требы и

коровай им молят и куры режутъ» [113, с.374]. У слов'янському глосі до «Бесіди Григорія Богослова про іспит града» знаходимо наступне: «Ов реку богинею нарицает» [9, с.324]. Давньоруський автор XII ст. у «Слові про казні Божі» обурюється – «жрут студеницам и рекам и веруют в боги в реках...» [109, 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 східних слов'ян користувалися джерела й колодязі, які в свідомості наших предків були пов'язані з небесними джерелами і дощем. Головною метою вшанування джерел і колодязів було викликати дощ під час посухи, оскільки в розумінні язичника земна вода була тісно пов'язана з водою небесною, й здобрення духів земного джерела обов'язково повинно було вплинути на появу небесної вологи - дощу. Відповідно до логіки язичника, щоб відкрити закриті небесні «джерела», які посилають дощ, потрібно відчинити земні ключі.

У давньоруській глосі до «Слова Іоанна Златоуста про ідолів» описується й процедура даних жертвоприносин: «А инии курей в водах потапляют, а инии к источникам приходяше молятся и в воду их мечут» [120, с.89]. Згідно з «Житієм Костянтина Муромського», у колодязі й джерела кидали монети: «Где рекам и озерам треба кладуть, где источникам кланяются и сребреницы в ня поверзающе» [24, с.128].

У «Хроніці Козьми Празького», розповідається про те, що давні 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 і середах перед святом Трійці забивати тварин коло джерел, і приносити їх у жертву злим духам [44, 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 рясний 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, набирали з них воду й обливалися нею. Іноді з цією же метою розкопували джерела на дні річки, яка висохла, або ж орали плугом її русло [157, с.64-65].

Шанобливе відношення до води відзначено заборонами плювати й мочитися у воду, вважалося, 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 [157, с.65].

Таким чином, у язичницькій міфології східних слов'ян певну роль грали духи-уособлення водних джерел, які у свідомості наших предків були тісно пов'язані з упирями 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 давніми слов'янами 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» [68, с.235]. У глосі до «Слова святого Григорія про вогонь» знаходимо: «Огнь творит спорынью сушит и зреет нивы, того ради окаянные кланяются на полдень обративше» [104, с.97].

До вогню ставилися як до живої істоти, що вимагає до себе дбайливого й шанобливого відношення, не терпить нечистоти й нехтування. Образившись,

вогонь, нібито, жорстоко мстився людям. Це відображується в пізніх віруваннях і ритуалах, пов'язаних з вогнем.

У східних слов'ян є цілий ряд забобонів та правил, щодо поводження з вогнем, щоб не розгнівати його й не заплямувати його чистоту. Вогонь не терпить опоганення, до нього намагалися не доторкатися ножем 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 задуту або пригорнути рукою. У лісі й у полі часто залишали непогашені багаття, даючи вогню можливість згаснути, самому по собі, і робили зовсім не через недбайливість, а з побоювання прогнівати священну стихію.

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

Велику роль у системі язичницьких уявлень давніх слов'ян 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. У «Бесіді трьох святителів» земля названа загальною праматір'ю - бабою [8, с.64]. У зв'язку з цим, земля вважалася чистою або святою стихією. Найсерйознішою клятвою вважалася клятва землею. Подібні клятви були поширені в східних слов'ян майже до XVIII століття.

Тітмар Мерзенбурзький у своїй «Хроніці» стверджував, що слов'яни при складанні важливих договорів брали у руки жменю землі або пучок зірваної трави [140, s.155]. Автор глоси до «Бесіди Григорія Богослова про випробування граду», наприклад, звинувачує своїх співвітчизників XII століття в тому, що вони «дерн на главу покладая присягу творят» [9, стб.325].

В одній з службових книг XVII ст. під назвою «Книга данная Сольвычегодскому 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, положа земли себе на голову, отвел той поже межу». А також «И с суда дана им вера, и ответчик Ерофеенко в том дал на душу старцам и слугам (служкам); и монастырский служка Пронька Михайлов» [164, с.147-148]. На думку Матвеева О.О., саме тому грамоти на земельні володіння вже в XVI - XVII ст. називали “дерноватими” [397, с.8].

В уяві давніх слов'ян, Мати - сира Земля не приймала «нечистих небіжчиків» і жорстоко мстилася тим, хто ховав у ній «упирів», весняними приморозками, посухою й неврожаями [277, с.403].

На думку східних слов'ян земля була живою істотою, матір'ю всього живого та берегинею, вона, нібито, подібно до людини може радіти й гніватися, з'їдати мерців і народжувати немовлят. 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 з проповідей єпископа Серапіона Володимирського - релігійного діяча й письменника XIII ст. знаходимо наступне: “Плоти преподобных многих птицам на снеть повержены быша и кровь их землю напои...” [121, с.13].

З глибокої давнини відома й зворотна асоціація - у язичницькому світогляді східних слов'ян образ жінки, що чекає 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 [509, с. 267]. Швидше за все, вони символізували життєву силу, а також черево вагітних жінок. Лайливі вирази стосовно землі в народному середовищі були суворо заборонені, оскільки вважалося, що у такий спосіб «поноситься мати - сира земля», що не пробачить нікому образи [397, с. 8].

У народній уяві земля - мати перебувала в шлюбних відносинах з небом. У весняних дощах бачили статевий акт. У деяких областях Росії ще в XIX 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» [397, с. 9].

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

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 доброчесними й зловмисними духами - берегинями й упирями. Доброчесні 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 про небезпеку, 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 найтісніше 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. Народні божества в системі світоглядних уявлень східних слов'ян

Згідно з даними археології й письмовими джерелами, у VI - IX ст., відбулася трансформація старих родових відносин. Давньослов'янські родові громади поєднувалися та створювали досить складні за 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 із свідченням джерел і даних археології, у другій половині першого тис. н.е. у давніх слов'ян істотно ускладнилася й культова система. Крім традиційних місць здійснення релігійних обрядів: священних гаїв, берегів рік, озер і джерел, а також родових святилищ; у східних слов'ян 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 колоподібні площадки-капища з ідолом, що стояв у центрі, оточеним ровиком, окремими ямами або рядом каменів [487, с. 53].

Такі язичницькі святилища звичайно розташовувалися в центрі родових гнізд поселень і становили собою племінний культовий центр. Прикладом цьому може слугувати язичницьке 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 кругла в плані яма діаметром 1,85 м і завглибшки 1,2 м. Дослідники вважають, що на ній знаходилася основа ідола, зробленого з дерева [509, 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 загрози. У мирний час вони ставали сакральними центрами для навколишніх поселень. Городища - сховища найчастіше будувалися в центрі гнізд - поселень, які не мали племінного святилища.

Прикладом щодо цього може слугувати городище - сховище, відкрите у с. Бабино Кельмонецького 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 засипаним, але все-таки в ньому помітні 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. На північному-заході від центральної площадки, убік Дністра, відходить хрестоподібний відріг, на горизонтальній площадці наприкінці якого, над обривом до ріки, лежать величезні кам'яні брили. Розташований посередині між цими брилами камінь, заввишки до 2 м, трохи схожий на фігуру людини, що сидить.

У підніжжя язичницького культового місця розташовувалося величезне селище IX-XII ст., на поверхні якого помітні розвалені печі-кам'янки й зібрані ліпні та гончарні черепки слов'янського посуду. Дане святилище й велике селище, що межує з ним, служили центром гнізда поселень, на території якого перебувало ще дев'ять менших за площею селищ з матеріалами культури типу Луки Райковецької і одне поселення празької культури [552, с. 164-165].

Приблизно з 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 (наявність крім традиційних округлих капищ, довгих будинків, де проходили збори населення навколишніх поселень і традиційні бенкети, концентричних валів навколо городища із запаленими на них ритуальними вогнями, колодязями, вибитими в скелях і т.п.).

Найбільш давні городища-святилища у східних слов'ян, які досліджені 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 м. була вільною від яких-небудь будівель, а в період функціонування святилища на ній, імовірно, стояв вертикально кам'яний чотиригранний стовп (заввишки 2,5 метри, завтовшки 0,9×0,6 м.), що служив об'єктом поклоніння.

Друга частина Ржавинського городища-святилища - суспільна - розташовувалася між двома валами, мала розміри 6×10 метрів і була забудована наземними довгими будинками, що межували із зовнішнім валом. На горизонтальній поверхні підлоги довгих будинків відклався культурний шар, насичений вугіллям, рештками дерева, розколотими кістками тварин і уламками глиняного посуду IX століття. Ця частина святилища називалася требищем, тобто місцем, де проходили ритуальні бенкети [556, с. 111], [498, с. 225]. Тут, на думку Б. О. Тимощука, перебували й «житла» жерців [556, 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 валу були розведені багаття, і сюди зсипали рештки інших вогнищ. В 1982 р. на Ржавинському городищі була відкрита кругова будівля уздовж внутрішньої сторони великого зовнішнього вала. У давнину на його вершині розміщалася кам'яна вимостка, на якій горіли вогні. Залишки багать: обпалені камені, вугілля й зола - знайдені на схилах вала [555, с. 86].

У середині першого тис. н.е. з'явилися й перші міжплемінні язичницькі святилища, що обслуговують інтереси племінних союзів. Рештки одного з них були досліджені в 1908 р. на Старокиївській горі В. В. Хвойкою. Згодом, розкопки в цьому місті продовжили Ф. М. Молчановський, М. К. Каргер, С. Р. Кириєвич [602, с.66], [2], [315], [319, с.11-18].

Спорудження VI – VII ст. знайдено на глибині 2,9 – 3,2 м. від сучасної поверхні. Зберігся кам'яний фундамент. Камені ці, зроблені з глини, були викладені у вигляді еліптичної фігури (4,2 м. завдовжки й 3,5 м. завширшки), що мала із з чотирьох сторін по одному чотирикутному виступу (0,7 м. – 0,8 м. завдовжки). Із західної сторони цього фундаменту був знайдений великий стовп, у якому шари сильно перепаленої глини чергувалися з прошарками золи й вугілля. Навколо стовпа було знайдено багато кісток і черепів тварин, здебільшого свійських [185, 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 - Рюриково городище на правому березі озера Ільмень [514, 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, розпливчата височина, можливо, що вона була капищем [431, с. 130-131].

На думку Б. О. Рибаківа в Дідославлі збиралося загальнеплеменне віче в'ятичів [494, с. 262]. Гіпотезу Б. О. Рибаківа підтверджують дані писемних джерел. Так, у Київському літописі повідомляється, що взимку 1147 р. чернігівські князі Давидовичи «сззавша Вятичи до Дедославля» [76, стб. 231]. Подібну інформацію повідомляє й літопис В. Татищева: «Давидовичи, пришед, Дедославль взяли и остались в Вятичах, собрали старейшин и уговаривали их воевать со Святославом Северским» [546, 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 Булгара, 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 з 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» [95, с. 276-277].

У вітчизняній історіографії не існує однозначної думки щодо того, яке місто мав на увазі східний автор під назвою Арта. 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 [439, с. 39-41], [357, с. 16], [433, с. 418-419].

Аналізуючи дане повідомлення, насамперед потрібно узяти до уваги той факт, що загадкова Арта, 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, Арта не могла бути ані островом Рюген, ані областю в Причорномор'ї, бо ці землі перебували далі від Булгара, ніж

Новгород. Міста Північно-Східної і Східної Русі, навпроти, перебували ближче до Булгара, 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, які 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, у 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 бенкети й вирішували найбільш важливі для себе питання). Святилища стали будувати за межами родових поселень, у ряді випадків їх оточували спеціальними захисними валами, по периметру яких горіли ритуальні вогні.

Про істотне ускладнення культової системи у давніх слов'ян уже в середині I тис. свідчить і цілий ряд писемних джерел. Так, згідно з даними Прокопія Кесарійського, уже у VI ст. у східних слов'ян існували жерці, які передвіщали майбутнє. Відповідно до уривка з його «Історії війн Юстиніана», давні слов'яни приносили корів і овець у жертву якомусь богові, а потім

намагалися за їхніми нутрощами довідатися своє майбутнє [74, с. 23 - 24]. Як свідчать релігійні системи інших індоєвропейських народів, ворожіння за допомогою принесених у жертву тварин було справою лише деяких найавторитетніших жерців, які суворо охороняли свої знання й навички від інших.

Дані Прокопія Кесарійського знаходять підтвердження з боку інших писемних джерел. Так, у «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 до міста [295, с. 151].

Візантійський автор Феофілакт Симмоката повідомляє, що в давніх слов'ян уже на початку VII ст. існував такий складний ритуальний комплекс, як «тризна». Як засвідчує текст «Історії», один зі слов'янських князів не міг взяти участь у битві з візантійцями, тому що здійснив тризну по своєму загиблому братові й сп'янів [130, с. 79].

Істотне ускладнення системи богослужіння у східних слов'ян 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 кривними узами, як ворогів - чужинців. Імовірно, саме в цей період рід перестав сприйматися як співтовариство кривних 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 вживає його й для великих, і для малих суспільних структур. Так, відповідно до літопису, «Кий княжаше в роде своем», у цьому випадку родом названі поляни – наймогутніший союз племен зі всіх східнослов'янських союзів. Радимичі й в'ятичі, інші слов'янські союзи племен, відповідно до літопису, також спочатку становили собою рід («Вятко сяде с родом своим по

От него ж прозвашася вятичи»). Вирази, що зустрічається в літописі, «род славенск» і «род руский» (останнє зафіксоване у договорах із греками) показують, що свою етнічну єдність східні слов'яни усвідомлювали як спільність походження й асоціювали із кривним 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 стосуються 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 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 усі 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.

Одночасно з 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.

Згідно з точкою зору С. О. Токарева, 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 [561, 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.

Найбільш архаїчним божеством у східних слов'ян став Род, який із символу окремих розрізнених родових громад перетворився на 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, в усіх природних стихіях і людських взаєминах.

Довгий час вітчизняні дослідники зводили роль Рода до ушановування померлих предків або родючості землі й дорівнювали його до Чура - уособлення померлих людей - берегинь [530, с.282]. М. В. Попович висунув гіпотезу, згідно з якою Род - це одне з імен Велеса - бога худоби [463, с.46]. На думку С. О. Токарева, Род у давніх слов'ян персоніфікував єдність князівського роду як суб'єкта й об'єкта права наших предків, а також територіальну єдність східнослов'янського суспільства [412, с.385].

Проти такого, трохи однобічного, трактування даного божества рішуче виступив Б. О. Рібаков 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 [499, с. 458-489]. Точку зору Б. О. Рібакова згодом підтримали О. М. Рапов, Я. Е. Боровський, В. М. Ричка О. П. Моця [480, с.33], [185, с. 26-27], [422, с. 21-22].

На думку Л. С. Клейна у східних слов'ян язичницької епохи взагалі не існувало такого божества, як Род. Так, у його монографії «Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества» знаходимо наступне: «Отже, зважаючи на все, Рід взагалі не був богом і, скоріше за все, навіть не існував взагалі як персонаж у слов'янському язичницькому 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» [324, с.196].

Учений оминув увагою давньоруські ранньохристиянські джерела, у яких православні богослови засуджували широко 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 шанували «до Перуна бога их». 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?

Не можна погодитися із точкою зору С. О. Токарева і його послідовників. 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 світоустрій. 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 язичницькому пантеоні антропоморфного Бога - володаря життя й смерті людей і володаря богів - дійсно підтверджується цілим рядом писемних іноземних і вітчизняних джерел. Уже 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 усіма і йому приносять у жертву биків і здійснюють інші обряди. Долі вони не знають, і коли їм загрожує смерть через хворобу або на війні, вони дають обіцянку: 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» [74, с. 23-24].

Багато століть потому, про якесь антропоморфне божество - прабатька богів, шанованого східними слов'янами, 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 що більше шановні вони, тим ближче до цього бога» [141, 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» [433, с. 395].

На думку М. І. Карамзіна, Прокопій Кессарійський і Гемольд, повідомляючи про якогось Першобога - прабатька богів і людей, мав на увазі Перуна [312, с.80]. Але, як слушно помітив О. Афанасьєв, 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 [164, 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 [32, с.95].

Б. Д. Греков звернув увагу на те, що в даному уривку описуються боги, від яких залежав успіх у торгівлі, і дійшов висновку, що Ібн-Фадлан мав на увазі Велеса і його нащадків [237, с.25]. Інший дослідник І. Є. Забелін висунув гіпотезу, відповідно до якої Ібн-Фадлан описав поклоніння Роду й рожаницям [275, с.458].

На нашу думку, точка зору І. Є. Забеліна здається більш логічною. Так, по-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.

У «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 трапезоу Рода и рожаницамъ» [113, с.377]. Подібні обряди описуються й у «Вопрошаниях Кирика новгородському єпископові Нифонтові»: «Аже сие Роду и рожанице крают хлебы и сыры и мед» [12, стб.387]. У слов'янській вставці до джерела XVI ст. «Левіютика» знаходимо наступне: «А что рожаницам и Роду крают хлеб и сыры и мед браняшеса велми негди речь молвят обряд пиющи и ядящи» [56, 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 східних слов'ян на торгівлю, багатство й статок людей.

Ці висновки підтверджують і дані етимології. Так, похідними від імені бога Рода є слова врожай, краса, виродок (у значенні прибуток), у давньослов'янській мові слово «рід» означало також долю людини [537, с.314]. Симптоматична також подібність опису обрядів пожертвувань Роду й рожаницям і обряду «годуванні» 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 у «Слові про царів і князів» [119, стб.234].

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 досить обґрунтована гіпотеза Б.О. Рибаківа 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 «Шестидневі Кирила Філософа» згадується «огненное родство», «рай», «огненный родник» [528, с. 177-202].

Великий інтерес викликає слов'янський глос до «Девкаліонового 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» [164, с.467].

У цьому джерелі, подібно глосі до «Слова Григория Богослова про идолов» порівнює Рода, що сидить на небі, з християнським Саваофом. Крім того, Род у даному джерелі виглядає засновником людського життя й душі.

Міф, представлений у слов'янському глосі до «Девкаліонового потопу», добре простежується й у «Повісті временних літ». У даному джерелі під 1071 роком розповідається про те, як суздальський воєвода 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" [75, стб.175].

Міфологічний сюжет, представлений вище, на думку багатьох дослідників, носить синкретичний характер і виник під впливом християнства [446, с.321]. Разом з тим у даному джерелі простежується 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 бога-творця 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 у

XIX ст. лазні вважалися нашими пращурами небезпечним місцем. У жодному випадку в них не можна було проводити ніч, інакше нечистий дух міг убити сміливця. Іноді духам-банникам, які нібито жили в лазнях, приносили в жертву шматки хліба або курей. На місці, де колись стояли лазні, не можна було будувати житло [168, с.35].

На нашу думку, через свою всебічність Род, імовірно, здійснював функції грізного бога - судді, що карає грішників. Про це свідчать назви деяких хвороб: «родимчик», «родимець». В Україні до нашого часу зберігся вираз: «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 язичницьке 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, уважали Сварога малоавторитетним божеством і в своїх працях взагалі не згадували. Лише представники міфологічної школи звернули увагу на даного бога. Так, О. Г. Афанасьєв порівняв ім'я божества «Сварог» із санскритським «svar», що означає «той, що блищить, світлий», і «svara» (стріла) і пояснив дане божество як уособлення неба й сонячних променів [164, с. 129-130,145].

І. І. Срезневський і М. І. Костомаров вважали ім'я даного божества одним з епітетів і імен сонця, подібно до Святовіда, Радегаста, Яровита, Даждьбога й ін. [532, с. 7], [347, с. 202]. Д. Щепкін висловив припущення про зв'язок імені Сварога з чеським «Svoга», що означає «згряя с собак, зв'язаних разом». Крім того, Д. Щепкін зіставив ім'я Сварога з давньослов'янським «свар» («ріг») у значенні «міцний», «сильний», бог з рогами, сильний бог [629, с. 56].

З таким трактуванням рішуче були не згодні радянські вчені. На думку Я. Є. Боровського Сварог у дохристиянські часи символізував не тільки сонце, а все небо, світло й тепло. Він був Першобогом, тобто прабатьком всіх людей і

богів [185, с. 12]. Точку зору Я. Є. Боровського згодом підтримали В. М. Зубарь і Ю. В. Павленко [284, с. 93]. О. М. Рапов дійшов висновку, що Сварог у X ст. був лише заступником ремісників, особливо ковалів [480, с. 37].

Гіпотеза О. М. Рапова знаходить підтвердження в «Хроніці Іоанна Малали», уривок якої увійшов до складу Іпатіївського літопису. У даному джерелі Сварог асоціюється з грецьким Гефестом, який нібито навчив людей кувати зброю. Але дослідник не звернув увагу на цілий ряд істотних деталей – Сварог, згідно з «Хронікою», не тільки був першим ковалем, він також упорядкував сімейні відносини, дав людям перші закони, тобто, на думку автора джерела, вивів людей з хаосу. Крім того, у тому ж самому джерелі Сварог названий батьком Даждбога - бога Сонця: «Слнце есть снь сварогов, иже есть Дажбог» [76, стб. 278].

Цікаво, що в «Слові о полку Ігоревім» слов'яни були названі "Дажбожими онуками", тобто правнуками Сварога. Дане божество традиційно зближається з іншим важливим спільнослов'янським богом Сварожичем - уособленням вогню й світла. Очевидно, 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, Swarrуно польського міста Swarryszewo [37, с. 569].

Таким чином, підтверджується думка тих дослідників, які зближують дане божество з Дідом – Всевидом – прабатьком богів і людей.

На жаль, крім Іпатіївського літопису, у жодному іншому письмовому джерелі не зустрічається ім'я даного божества. Можливо, 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 давньої 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 персоніфікував увесь 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 східними слов'янами божества, пов'язаного з вогнем. До нашого часу дійшло тільки алегоричне прізвисько даного божества - Сварожич, тобто син Рода - Сварога.

М. І. Костомаров висловив припущення, відповідно до якого Сварожич і Даждьбог - це одне й те саме божество, оскільки вони обидва вважалися синами Сварога [347, 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 Даждьбог згадуються як різні божества.

Вочевидь, культ Сварожича в русичів був тісно пов'язаний з культом предків, ушановуванням домівки й зберіганням вирощеного врожаю, особливо зерна. Зерно східні слов'яни 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 піддобрити вогонь, зробити його безпечним для зерна. Саме цей спеціальний вогонь і називався у давніх слов'ян Сварожичем.

Про «окаянне моління вогню під клунею» повідомляє цілий ряд ранньохристиянських джерел. У «Слові якогось Христоролюбця», наприклад, знаходимо наступне: «И огневи молятся под овином, зовуще его Сварожичем» [113, с. 111]. Схожу інформацію повідомляє й автор глосу до «Слова Іоанна Златоуста про ідолів»: «А инии в Сварожича верують и Артемиду, им же неvigласы человецы молятся под овином и куры им режут» [120, с. 89].

Як видно з даних джерел культ вогню - 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 з 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 території Східної Європи [503, с. 54].

Таким чином, культ бога Сварожича – уособлення домашнього вогню у свідомості східних слов'ян 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 з цього періоду в наших предків чітко простежується культ декількох жіночих божеств, яких наші предки називали рожаницями: богині праматері - Баби, матері -Лади й юної дівчини Діви. Усі 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 культі даної богині помітна 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: двоголова 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 таку, 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 [636, с. 128].

Про широке поширення у східних слов'ян 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 недалеко від Трипілля. Площадка святилища з усіх боків оточена валами. Площа, охоплена валами, приблизно заввишки всього 8 – 10 м. Основний простір усередині валів - величезний природний амфітеатр, що спускається до самої води. Поруч з Бабиною горою розташований на іншому пагорбі могильник із трупоспаленнями й трупопокладеннями. Особливістю цього могильника є наявність у ньому великої кількості дитячих черепів без ритуального інвентарю. Вони становлять 25 відсотків всіх трупопокладень [389, 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, О. Фамінцин вважав, що Лада - богиня шлюбу й веселощів символізувала весняні й весільні обряди [585, с. 254-274]. Схожої точки зору дотримувався також М. І. Костомаров [347, с. 213]. У радянський час подібним чином пояснювали Ладу Б. О. Рибаків і Я. Є. Боровський [498, с. 131], [185, с. 23].

Існує й інша, досить авторитетна гіпотеза, відповідно до якої богині з ім'ям Лада в давніх слов'ян не існувало зовсім, а в народних піснях згадується лише традиційний приспів – «лада й люли» [157, с. 111-112], [644, s. 158-160], [206, с. 295].

Дана гіпотеза спростовується цілим рядом писемних джерел. У «Слові о полку Ігоревім'», наприклад, Ладом називає свого чоловіка Ігоря Святославича княгиня Ярославна [37, с. 14]. Словом «Лада» у ряді інших давніх писемних джерел східні слов'яни називали своїх дружин, чоловіків, коханців, близьких людей [588, 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 [411, с. 110].

Про шанування богині Лади польським простолюдом 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» [499, 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 давніх 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 М. Стрийковський свідчить, що Лада була слов'янською богинею любові, їй приносили в жертву білого півня, вшановували цілий місяць з 25 травня по 25 червня й при цьому співали «Lado, Lado, Lado, Didis musu Dewie (Ладю, Ладю, Ладю, Велике наше божество) [143, s. 255-256].

Дані М. Стрийковського побічно свідчать про те, що культ Лади був генетично пов'язаний з культом упирів і берегинь, яким давні слов'яни також приносили в жертву курей, і був близьким до культів інших, аналогічних божеств. Це підтверджується й тим, що Ладю 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 пращурів - 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 таке: «Ладю бог женитви, веселья, утешения и

всякого благополучия. Сему богу жертвы приношаху хотяция женитьбы дабы с его помощью достаток добрый и любовный был [76, с. 257].

Схожу інформацію знаходимо й у Синописі (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 донныне по неким странам на сонмищах игралищных пением Лелюм - Полелем возглашают. Такожде и мать лелеву и полелеву — Ладо, поюще: Ладо, Ладо! И того идола ветхую прелесть дияволу на брачных веселях, руками плещуще и о стол бьюще, воспевают». Приносят жертвы готовящиеся к браку помощью его мняше себя добро, веселие и любезное житие стяжают. Поюще: Лада, Лада. И того идола ветхую прелесть дьявольскую на брачных пирах действиях, руками плещущее» [93, с. 15]. Цікаво, що богинею шлюбу Ладу називають тільки східнослов'янські джерела. У західнослов'янських хроніках нічого подібного не повідомляється.

У цілому ряді польських джерел XVI-XVII ст. згадується про якесь чоловіче божество - Лада - аналога римського Марса [171, 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 давніх слов'ян. Не випадково вікінги називали стародавню Ладогу Альдейг'юборгом, тобто містом Лади.

На території Старої Ладоги були зафіксовані дослідниками жрецькі сокирки з фігурками звірів, жертвні ножі з волутоподібною кінцівкою VII - IX ст., аналоги яких фіксуються дослідниками в польських святилищах, присвячених жіночим божествам [511, с.195],[409, с. 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 Альдейг'юборзіє (Ладозі) дочку конунга Гардарики (Русі) Інгоря на ім'я Інгіб'єрг. Дівчина, відповідно до джерела, була жрицею в місцевому храмі. Вона була гарним лікарем і зі своїми служницями лікувала жителів міста й мандрівників, що потрапили до міста, у лікарні при святилищі. У цій лікарні лікувалися й приїжджі вікінги. Інгіб'єрг, як стверджує автор саги, відмовилася вийти заміж за головного героя, аргументуючи своє рішення тим, що її покарають боги [91, с.40].

У даному джерелі зауваження про медичні навички Інгіб'єрг 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 Інгіб'єрг 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 і 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 [274, с.77].

Відповідно до численних етнографічних матеріалів XVIII - першої половини XIX ст., українці та росіяни 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 тому, що в очах селян, які виконували пісні, Лада була не безглуздим пісенним приспівом, а звертанням до чітко персоніфікованого божества.

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

Уособленням юних дівчат які ще не пройшли дівочі ініціації, в давніх слов'ян вважалася молодша рожаниця - богиня Діва (Дівія, Дівона). Більшість вітчизняних дослідників східнослов'янського язичництва взагалі не згадували дане божество у своїх працях. Виключенням став лише Б.О. Рібаков, 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 [499, 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 язичницькими віруваннями й культурами. Даний факт переконливо свідчить про те, що Діву східні слов'яни знали й вшановували не тільки в язичницький період, але й протягом багатьох століть після прийняття християнства. Так, у східнослов'янському глосі до «Слова Григорія Богослова про ідолів» знаходимо наступне: «Тем же богам требу кладоутъ и творит и словенський язык: Макоше, Деве, Перуну и Хорсу [105, 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» [9, с. 94].

На користь гіпотези про існування в східних слов'ян язичницької епохи досить 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 околиці села Трипілля на Дніпрі [499,

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 [105, с. 89].

Вочевидь, давньоруський книжник добре знав не тільки східнослов'янські язичницькі вірування й культу, але був знайомий з грецькою міфологією і побачив в Артеміді аналог Діви. На користь даної гіпотези свідчить також той факт, що в уже 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 брутальні реальності - суворість первісного існування й жах випробувань. У грецькій міфології Діва - Артеміда є молодогою іпостассю своєї матері - Лето, вони становлять собою різні частини одного цілого, причому кожна з них перебуває у вищій точці 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 це природна єдність, яка несе в собі первісну гармонію. Персефона-Діва - образ, близький до Артеміди. У ній можна було б побачити одну з подруг Артеміди, яка не зберегла цноту й сплатила за це життям. 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 [636, 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 з цілим рядом статевих 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 богині, що карає. Так, у міфі «Калісто» розповідається про одну із супутниць богині, яка завагітніла й тим самим порушила язичницьке 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 роздерли нещасну [236, 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 [236, с. 60]. Гіпотеза деяких дослідників грецької міфології, відповідно до якої міф про Актеона відображає давній язичницький звичай приношення в жертву Великої Богині Матері царя - жерця не знаходить відображення в змісті міфу [236, с. 60].

Актеон не був ані царем, ані чоловіком Артеміди. Немає жодних 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 (нещасних, мабуть, розривали на шматки).

На користь гіпотези про зв'язок Артеміди з обрядами ініціацій дівчат свідчить також очевидний зв'язок даної богині з тотемними культурами ведмедя, 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 Діві були молоді жінки, які зобов'язані були вести цнотливе життя. Легенди про жінок - жриць, що керували в давнину слов'янськими громадами й дотримували цнотливість 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 звали 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 [44, с. 3-5]. Цікаво, що відповідно до даного джерела все сестри - чарівниці не були заміжні і взагалі дотримували цнотливість.

Швидше за все, дана легенда стала відбиттям давніх 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 увійшла 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 вкоротила собі віку, потонувши у Віслі [11, с. 29].

Як ми бачимо, обидва джерела повідомляють про молодих жінок - правительок і верховних жриць своїх племен, які дотримували обітниць

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 суддями 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 [499, 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. Усе це підкріплює думку про зв'язок ритуального комплексу з жіночим божеством [645, s. 3-25].

Крім того, відома значна 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 давній культовий центр у наші дні перетворився в місце національного співочого свята, що збирає аматорів пісні з усієї країни. Є гора Девін і в Болгарії, південніше Пловдива [499, 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 з цілим рядом 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 межують «краї жінок». Жінки – воїни, за словами даного хроніста, добрі воїни. Вони вшановували богиню, «чиє обличчя не добріше, ніж у скіфської Діани» [5, с. 33, 36, 58].

У громадах, якими правили жінки - жриці, згідно з даними Козьми Празького, дівчата так само, як і чоловіки, навчалися військовій справі й полюванню, могли самі обирати собі чоловіків [44, 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 язичницьким 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].

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 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, давні 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 [504, с. 325].

Але будь-яке язичницьке 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, Ярило, 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.

Серед вітчизняних дослідників існує гіпотеза про те, що шанування Коляди було запозичене нашими предками в давніх римлян, а саме ім'я божества походить від римських свят – календ [274, с. 214].

Найбільш обґрунтованою є гіпотеза про слов'янське походження культу Коляди. Так у давньоруській мові «коляда» означає дитяча колиска або бенкет у складчину «колядитися» - просити про щось, благати, «коледа» - кругова їжа або коло близьких родичів [629, 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 язичницький, 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 [39, стб.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 декамврия 24 дня составляху» [76, с. 257], [93, с. 15], [124, с. 50].

Цікаво, що кожний з авторів даних джерел згадуючи Коляду, поррахував потрібним додати від себе, що й у його час «некие памяти того бьса Коляды и досель не престають отновляти, наченше от самага Рождества Христова, по вся святые дни собирающесе на богомерзкия игралища, пьсни поют и въ них, аще и о рождествъ Христовом воспоминают, но zde же беззаконно и Коляду, ветхую

прелесть дьявольскую, много повторяюще, присовокупляют» » [76, с. 257], [93, с. 15], [124, с. 50].

Даний факт переконливо свідчить про те, що давні 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» [56, с. 313-314]. Забороняли святкувати Коляду й укладачі «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 ночи на самый праздник, весь день и до ночи, мужи, и жены, и дети, в домах и по улицам обходят и глумы творят всякими плясаниями и игрании гуслиями и иными многими видами, сиречь играми и скаредными образованияи. Еще же и пьянством подобие же сему творят во днях и в надвечерии Рождества Христова [86, с. 393-394].

Вочевидь, навіть у дослідників XVIII ст. була можливість спостерігати святкування Коляди повною мірою. Так, російський вчений М. В. Ломоносов у своїй «Древней Российской истории» 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» [382, 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 давні 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 воєводі 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 жчинится 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 «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» [504, 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 Радуницю й інші поминальні дні.

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 [39, стб. 384].

Стародавній звичай шанування на свято Коляди берегинь і упирів - Рода-Дідуха, померлих людей, тотемних тварин, природні стихії: сонце, воду, зірки та упирів - вітри, бурі - зберігся до нашого часу в Буковині. Зокрема, у цей день прийнято на свято Коляди запрошувати духів усіх померлих дітей, які

злітаються до своїх матерів, до рідних домівок і на таємну вечерю. І жодні 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 колоссям – «Дідуха» - і ставить біля хліба. Дідуха завбачливо заготовляють із урожаю зернових цього року. Хазяїн і господарка накривають багатий стіл і кличуть своїх дідів-прадів, 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 іти Кутю їсти. Закінчує словами: «Кличу вас! Не йдете? То щоб ніколи до нас не приходили, скам'янійте в горах, змерзніть у лісах, втоп'їться в бурхливих гірських потоках!» По ложці хазяїн роздає сіль худобі, запитуючи її, чи добре він з нею поведився. Вважається, що худоба в цю ніч розмовляє з богами худоби, урожаю, домашнього господарства. Повернувши до будинку, починають вечеряти [254, 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 ряджених під час святок були молоді жінки (із гротескно вираженими жіночими органами), вагітні жінки, літні люди, тотемні тварини [434, 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» [504, 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 вітають хазяїв зі святом Коляди. У день зимового сонцестояння до своїх домівок звичайно приносили снопи й ляльки й співали пісні - колядки з побажаннями благополуччя родині й із проханнями про подарунки - короваї і пироги - обіцяючи скупим бідність. Колядуючи наряджалися ведмедями, конями, козами, коровами подібно до своїх предків - язичників. За це їх нагороджують грошима і їстівними припасами [504, с. 120-121].

Для дівчат Коляда вважався, насамперед, вісником майбутнього. У день, присвячений даному божеству, було прийнято ворожити про свою майбутню долю. Найпоширенішим способом ворожіння в дівчат у давнину було ворожіння за допомогою воску й олова. В одній з Кормчих книг XII ст. ми знаходимо й опис подібних ворожінь: «Аще кто волховствует или восколеи, они же глядят яко воск изольется в воду или олово. Также ячменем или бобом волхвующее» [101, 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 східні слов'яни 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.

Проте, 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 Бамберзького» як головне божество слов'янського плем'я гаволян. Відповідно до даного джерела германський єпископ Оттон Бамберзький і його слуги застали в Гавельберзі й Валегощі в середині квітня багатолюдне язичницьке свято, присвячене Яровиту. Яровит, за словами автора джерела, вважався у місцевих мешканців богом весни, сонця й війни. У храмах цього бога 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 [23, с.375, 386].

У східних слов'ян, відповідно до народних переказів, ідоли Ярила в язичницьку епоху стояли в Галичі-Мерському, 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 знаходився ідол бога Ярила, побудували церкву Козьми й Дем'яна. У Росії свято «Яриловки» майже до кінця ХІХ ст. було найбільш велелюдним з усіх свят [282, с. 235].

Про широке розповсюдження культу Ярила у східних слов'ян язичницької епохи свідчать дані топоніміки. Так, ще на початку ХХ ст. в Чернігівській губернії було відомо урочище Ярилово, поблизу Костроми існувало Ярилово поле, недалеко від Кінешми був відомий Яриловий гай, у Дорогобузькому районі ще на початку ХХ ст. було відомо село Єрилове, у Тихвинському і Валдайському районах існували урочища Яриловичі [504, 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 [633, с. 102-114].

Один з найстарших описів Ярилиних ігрищ залишив преосвященний 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» [164, 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 з початку квітня по червень (до Петровського посту). Селяни обирали хлопця, що повинен був зображувати Ярилу, наряджали його в одяг з бубонцями й дзвіночками, 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 розбещені пісні, танцювали, розбивалися на парочки. Недалеко від Рязані ярилки святкували вночі. Неодружена молодь (сімейних на гулянку не допускали) збиралася на пагорбі, що називався Ярилина плішина, і розпалювали 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 Ярило по всьому світі, полю жито народив, людям діти плодив. А де він ногою - там жито копою. А де він лише гляне - там колосся зацвіте» [362, с. 48]. Кулачні бої були основною й невід'ємною частиною свят на честь Ярили [274, с. 42].

Можливо, що бійки під час весняних грищ не були порожнім провадженням часу, а мали важливе символічне значення. Вочевидь, що

спочатку під час ушановування Ярили проходили якісь військові ігри - змагання. Опис даних обрядів, що збереглися до XII 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 бьющеся дръколиемъ к самое смерти и възимаше от оубиваемых порты» [73, стб. 392].

Збережене до початку XX ст. уявлення про Ярилу як про якесь божество - підлітка, заборона на участь у ігрищах одружених людей, що збереглася 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 ініціацій юнаків проходив всенародно й відзначався розгульним святом. Після проходження ініціаційних випробувань юнак у свідомості наших предків немовби 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 давніх уявлень наших предків, також повинен був одружитися й запліднити Мати - Землю. Як вірно помітив Б.О. Рибаків, Яріло у свідомості наших предків був пов'язаний із плодоносною ідеєю зерна - насіння [499, 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 XX ст. й отримав назву «поховання Ярила». Під час свят на честь даного божества селяни виготовляли з дерева опудало Ярила. Останній, звичайно зображувався з гіпертрофованим чоловічим органом. Іноді чоловіка

одягали в скоморохівське плаття, між ніг йому чіпляли фалос. Після цього всі околишні мешканці підходили до нього й низько вклонялися. Потім під плач і голосіння жінок опудало Ярили спалювали, топили у воді або ховали в землі [504, 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» [362, с. 49].

На користь гіпотези про те, що Яріло у свідомості наших предків символізував плодоносну силу природи, свідчить і етимологія даного божества. Давній 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 українській — «багровіти, гніватися, палати». Слово «лють» у деяких російських діалектах означає «похіть, збуджений стан у період тички у тварин», а в українських — «пристрасність, запал, любовну готовність». У південнослов'янських мовах дієслова з коренем «яр» мають значення «розпикати, запліднити, спаруватися» [633, с. 102-114].

Таким чином, у свідомості східних слов'ян 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 припадали на весну, юнаки проходили ініціаційні випробування й ставали повноцінними членами громади. Пізніше, уже 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 у давніх слов'ян символом сонця в zenіті його могутності, уособленням світла, літніх плодів і врожаю, що вже дозріває,

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 найвищій літній позиції. На відміну від Ярила, що символізував насіння, кинуте в землю, Купало вважався уособленням уже стиглих 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 та Синописі Інокентія Гізеля 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» [93, с. 15], [76, с. 257].

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, жодних 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 міститься фраза, яка свідчить про те, що народне свято Купало мало в Україні і, зокрема, на Київщині глибокі традиції: «Того же Купала, бога, или, истиннъе, бьса, и досель еще память содержится». Крім того, звертають на себе увагу дані літописця, відсутні в інших подібних джерелах про те, що його співвітчизники «и иных дьйств дияволских много на скверных соборищах творят, их же и писати не льпо есть», які вказують на те, що автор джерела сам був свідком проведення купальських обрядів [93, с. 15].

Відомо, що ідол Купали стояв у місті Устюжна при злитті річок Іжини й Мологи. Відповідно до переказу, після прийняття християнства на місці язичницького капища була побудована церква. Цар Іван Грозний звелів, нібито,

додатково освятити це місце спорудженням великого хреста. Інше капище Купали знаходилося у давньому Суздалі, «на опіллі» [282, с. 235].

Найдавнішим описом купальських ігрищ є джерело початку XVI ст. «Послання Єлеазарова монастиря ігумена Памфіла псковському намісникові й владі 1505». У даному джерелі ми, зокрема, знаходимо: «зело не престала здесь еще леств идольская, кумирное празнование, радость и веселие сотонинское. Сатане яко же жертва приносится всяка скверна и беззаконное богомерзкое празнование. Еда бо приходит велий празник день Рождества Предтечева, а тогда во святую ту ноць мало не весь град взмьется 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 безаконием 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 наживание, устам их неприязнен кличь и вопль, всескверненные песни, бесовская угодил свершахуся, и хребтом их вихляние и ногам их скакание и топтание» [504, с. 318-320].

Схожим образом описує купальські обряди автор Київського Синописа: «Собравшеся в вечер юноши мужеска, дъвическа и женска полу соплетают себь вьнца от зелия нькоего и возлагают на главу и опоясуются ими; еще же на том бьсовстем игралищи кладут и огонь и окрест его, взявшися за руцы, нечестиво ходят и скачут и пьсни поют, сквернаго Купала часто повторяюще и чрез огонь прескачуще, самых себе тому ж бьсу Купалу въ жертву приносят» [93, с. 15]. Як видно з даних джерел, центральним сюжетом купальських ігрищ була подяка сонцю - Купалі за добрий врожай, а також заклик до даного божества з 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 з дівчиною незабаром розлучаться).

Вочевидь, схожу символіку мало й ритуальне купання у воді в даний період. Вважалося, що в дні шанування Купала вода мала найбільшу очищувальну 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 святой день Рождества великого Ивана Предтечи исходят обаврици мужи и жены чаровници по лугам, болотам, пустошам и дубравам, ищущие смертные травы и собирая чревоотравительного зелия на пагубу человечеству и скоту, тут же дивные копают корни на потворения и безумие людям» [504, с. 318-320].

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

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 з дрібним дощем, «морочний» - похмурий, мрячний, «заморочило» - небо покрито хмарами або туманами, і мороком. Між народними прокльонами відомий і такий: «Побий тебе Мара» [164, с. 80].

На жаль, ніяких відомостей про це божество в східнослов'янських писемних джерелах ранньохристиянської епохи немає. Б. О. Рібаков зробив помилковий висновок, згідно з яким Морена - це ім'я не богині, а ритуальної ляльки, яку топили у воді або спалювали під час деяких язичницьких свят [499, 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 з «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 [347, 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” [312, с.352]. Козьма Празький повідомляє у своїй Хроніці про якусь богиню смерті в чехів, з якої боролася княгиня Казі» [44, 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. одночасно зі зміною уявлень про родову громаду змінилися й уявлення про свій, реальний світ. Кордони родового селища більше не сприймалися як межі 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. Одночасно у східнослов'янському суспільстві виникли божества, яких вшановували на всіх східнослов'янських землях: Род, рожаниці та уособлення різних фаз сонця.

### 3.2. Образ і структура сакрального світу в свідомості східних слов'ян дохристиянської епохи

В другій половині першого тис. н.е. 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. в 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 [509, с. 18]. В VIII - IX ст. курганні могильники повсюдно витісняють ґрунтові. О. П. Моця 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 [419, с.26]. Тієї ж точки зору дотримується й В. Я. Петрухін 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 [444, с.214-215].

Справді, поховальний курган в дохристиянських уявленнях багатьох індоєвропейських народів становив собою аналог світового дерева. В архаїчній уяві давніх людей він нібито поєднував між собою сакральні підземні та небесні 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 небесного світу. Разом з тим, як вірно зазначив В. Я. Петрухін поховальний курган тяжіє й до світу живих людей, він символізує собою зв'язок з предками-берегинями [444, 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 східних слов'ян 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 завдовжки до 20 і завширшки 100 метрів і заввишки 12 метрів, і новгородських сопок, які досягають 10 метрів заввишки й 40 метрів у діаметрі [268, с.58], до невеликих волинських курганів - 1-2 м у діаметрі й 1 м заввишки [509, 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 [509, с. 62]. Подовжена форма поховальних пам'ятників кривичів пояснюється тим, що до кургану, у якому вже були поховані рештки кремації однієї людини, досипали 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 поодинокими випадками, 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 [185, 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), у 15 похованнях знайдені гирьки й ваги, у 10 - ключі й замки. Крім того, мають місце поодинокі випадки знахідок серпів, сокир, гачків, долота й ін. предметів. У п'яти відсотках досліджених поховань знайдена зброя: луки, стріли, сокирки, мечі, кінцівки списів, деталі щитів і т.п. [420, с.33-38]. Відомо близько 120 випадків кісток тварин: коней, свиней, овець, кіз, птахів [420, с.30]. Кістки тварин знайдені в Чернігівському могильнику Берізки [180, с.23], новгородських сопках [579, с.27].

Бідність абсолютної більшості східнослов'янських язичницьких поховань IX-X ст. дозволяє висловити припущення, що східні слов'яни 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. Показовою щодо цього є етимологія польського терміна «nieboszczuh» (чеське «nebozsih», українське «небіжчик»), який означає буквально «бідняк», «жебрак» [643, с. 19].

Таким чином, східнослов'янські поховання відрізнялися 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 суддю 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. М. Ф. Лавров припустив, що Велес-Волос був богом лише новгородських

словен [302, с. 68]. Разом з тим, існування великої 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 О. Г. Кузьміна у договорах київських князів з візантійцями Велес був пов'язаний з купецькою частиною давньоруського посольства, Перун - із дружиною [354, с. 9]. Тієї ж версії дотримувався свого часу й Е. В. Анічков, який стверджував, що Велес був богом усієї Русі, у першу чергу Русі торговельної » [158, 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 статку, загробного світу й суддею душ померлих. У IX - X ст. Велес мав свої стаціонарні храми, які утримували в належному стані спеціальні жерці. Один з них, на думку сучасних дослідників знаходився у Києві на Подолі (у торговельній частині міста) [186, с. 125], [185, с. 318-320]. Язичницький храм Велеса-Волоса знаходився й у Новгороді на вулиці Волоській [54, стб. 37].

Імовірно, храми Велеса були й в інших давньослов'янських містах, у де згодом були поставлені храми святого Власія, який замінив у свідомості наших предків Велеса. Подібні храми існували в Ростові, Великому Устюзі, Пскові. У Володимирі-на-Клязьмі був відомий приміський Миколо - Волоський монастир, побудований, за переказами, на місці капища Волоса [302, с. 68]. За переказами, капища Велеса знаходилися також у Полоцьку біля озера Волове, у селі Чортове в десяти верстах від Ростова, у Ярославлі [282, с. 325].

Крім язичницьких храмів Велеса, які находилися 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 [552, с. 161], [487, с. 161].

У кривичів і новгородських словен 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 [511, с. 177].

З огляду на той факт, що більшість цих храмів була досліджена 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 свійських (переважно велика рогата худоба), хоча в поодиноких випадках фіксуються й рештки людей. Це добре узгоджується зі «Сказанням про побудову града Ярославля», відповідно до якого у селищі «Ведмежий Кут» ідоліві Велеса такі 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 [98, 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 пониззі ріки Лутеськи відзначена назва хутора Волотово й назва дороги - Волотова рень. На ріці Березі існує пристань Волотова. У цілому ж, термін «волотовка» і топоніми, похідні від нього,

зустрічаються неодноразово в полоцькому Подвинні, у деяких районах Смоленської області, у Новгородській землі [518, с. 69-70].

Відома місцевість Волосово у Новгороді, Ярославлі, Тверській області, селище Волосово в Псковській області, село Велесово у Володимирській області, у Вінницькому районі існує до нашого часу місцевість Волосів Яр [164, с. 338-339], [587, с. 343].

Можливо, що культ бога Велеса був відомий і в південних слов'ян. Так, у Боснії існує гора Велес, відоме селище Велес у Македонії [164, с. 338-339], [278, с. 150]. Знаходить підтвердження й гіпотеза Ю. Г. Писаренко про зв'язок Велеса з торгівлею. Святилища Велеса часто розташовувалося поблизу торговельних площ. Наприклад, згідно з «Житієм князя Володимира» у Києві ідол Велеса перебував на Подолі коло торговельних пристаней Почайни. Крім того, після прийняття християнства ідол Велеса випровадили з Києва з такою самою пошаною, як і ідола Перуна. Так, у «Житті князя Володимира» знаходимо: «...а Волоса идола, его ж именоваху скотья бога, велев в Почайну реку вьврещити [227, с. 231].

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. [61, с.25,52], а також у «Слові якогось Христолюбця» за списком Троїце-Сергієвої Лаври [113, 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. М. С. Грушевський пов'язував Велеса із сонцем [239 с. 321]. О. М. Веселовський припустив зв'язок Велеса з світом мертвих, проаналізувавши цілий ряд східнослов'янських і чеських писемних джерел [203, с. 296-297].

На користь гіпотези про зв'язок «скотьєго бога» з культом рослин і «антисвітом» свідчить і звичай, що існував у Костромській губернії Росії ще в ХІХ ст., - залишати восени сніп незжатого хліба «Волосу на борідку» [450, с. 14].

У якості бога підземного світу виступає Велес і в договорах X 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 з представниками Візантійської імперії. Русичі закликали у свідки своїх язичницьких богів: Велеса й Перуна й обіцяли не ламати своїх клятв. Інакше їм призначено було загинути на війні: «оружьемъ своим исечени будемь» [61, 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 бути рабами «у сии веки и будущии» [61, с. 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 у «світі мертвих».

У якості міфологічної істоти, пов'язаної з потойбічним світом, подають Велеса чеські письмові джерела XV-XVI ст. Так, наприклад, у чеській повісті XV ст. «Tkadlecek» Велес - це нечистий дух, мрець – «*ku jest crt, aneb ku veles, aneb ku zmerk te nrot s mne zbudil?*» (Який чорт і який велес або змій тебе проти мене настроїв?) [428, с.114]. Показовим також виглядає старочеський вираз «*do velesu za moim*», що означає буквально «у потойбічний світ» [427, с.114].

Великий інтерес представляють назви насипів, поховань раннього середньовіччя, - «волотовки» (від ім'я бога Велеса). Так називаються, зокрема, деякі східнослов'янські язичницькі кургани, розташовані уздовж Західної Двіни [518, 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 припущення про зв'язок Велеса-Волоса з культом мертвих і «антисвітом» свідчать також деякі діалектні терміни й індоєвропейські паралелі. Слід зазначити, наприклад, наявність в імені 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» [587, с.285-288], [582, с.57].

Можливо, що Велес був у східних слов'ян одним з уособлень померлих предків – берегинь, і саме жерці Велеса як бога загробного світу й судді померлих були головними розпорядниками під час поховань небіжчиків. Усе це добре узгоджується з індоєвропейським уявленням про загробний світ як гігантське пасовисько, на якому божество - суддя пасе свою безлику череду. Так, в апокрифічному творі болгарського походження «Бесіда трьох святих» мають місце такі рядки: «Место нарицается рай, а ограды - райские места, а овцы - верные люди» [8, с. 65].

Подібно до інших східнослов'янських божеств, Велес був генетично пов'язаний з культом померлих предків – берегинь. Не випадково у «Слові о полку Ігоревім» один з русичів, віщий Боян, названий «Велесовим онуком»: «Бояне, Велесовь внуче!» [37, с.3].

Таким чином, у 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, змії і т.д.

У цілому ж, у другій половині першого тис. н.е. одночасно з трансформацією суспільно-економічних відносин відбулася еволюція в 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 набули антропоморфних рис й стали сприйматися вже як божества - заступники племен і племінних союзів.

Особливе місце серед східнослов'янських народних божеств посів Род - Сварог, який у свідомості наших предків персоніфікував усі рівні тодішнього світогляду наших предків і вважався Першобогом і батьком усіх богів і людей. У якості «нащадків» Рода - Сварога стали сприйматися інші божества - уособлення природних стихій: Даждьбог, Сварожич і т.д.

У зазначену добу набули антропоморфних рис і 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 у східних слов'ян 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 уклали шлюб. Вона уважалася уособленням весни, юності й дівочих ініціацій. Усім трьом богиням - рожаницям були присвячені спеціальні священні місця (гори, гаї, берега рік) і язичницькі святилища. У святилищах Лади й Діви перебували незаймані жриці. У деяких громадах жриці Діви мали значну адміністративну владу.

Приблизно в цей же період у східних слов'ян з'явилися божества - уособлення певних сезонів року - Коляда, Ярило, Купало, Морена, генетично пов'язані з культами сонця, та небіжчиків – упирів й берегинь. Від цих божеств, на думку наших предків, залежав урожай і добробут людей протягом року. Божества - уособлення сезонів 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 їхнє існування після смерті.

### 3.3. Місце та роль служителів язичницького культу в релігійному житті східних слов'ян VI-X ст.

В системі східнослов'янської народної світоуяви в середині першого тис. н.е. виникла одна важлива ланка, яка нібито поєднувала між собою світ людей з сакральним світом небіжчиків та богів. Це були професійні служителі язичницького культу. Східнослов'янські жерці в свідомості східних слов'ян мали людську природу, та, одночасно володіли надприродними знаннями, які відкривали їм шлях до сакрального світу небіжчиків та богів.

У давніх слов'ян уже в середині I тис. н.е. існувала як суворо регламентована обрядовість поховання, що збереглася у своїх загальних рисах до кінця X ст., так і своєрідна устояна храмова архітектура й атрибутика, чого жодним чином не могло відбуватися без професійних служителів культу - жерців, що були носіями 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 усіх 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 вже існувала елітна суспільна група професійних жерців - носіїв духовних традицій, підлеглих родовій знаті - племінним і родовим старійшинам.

Про те, що в другій половині першого тис. н.е. у давніх слов'ян уже були професійні жерці, свідчать і знайдені в давніх культурних прошарках Ладоги, Любші, Нових Дубровників і деяких інших давніх східнослов'янських поселень спеціальних жертвних ножів з волютоподібною кінцівкою [409, с. 148-152]. Подібні археологічні пам'ятки знаходять і при розкопках слов'янських городищ на території Польщі [511, 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 на досить поважному місці. 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» [433, с. 398.]

Дані Ібн-Дасти підтверджує невідомий середньоазіатський автор IX ст.: «Велику владу в них (русів - Авт.) мали волхви, які користувалися правом ритуального вбивства чоловіків і жінок» [496, с. 29].

У вітчизняній історіографії існують дві протилежні точки зору щодо існування й значущості 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 М. І. Костомаров і М. С. Грушевський, які вважали, що всі жрецькі функції у східних слов'ян виконували князі й бояри або просто голови родин [347, с. 253], [238, с. 328]. На думку Л. Нідерле, на Русі існувало коло богів, але без касти жерців, без великих культових центрів [427, с. 281].

Д. І. Іловайський визнавав існування в східних слов'ян дохристиянської епохи жрецького стану, але вважав, що воно не досягло ієрархічного устрою й не мало жодного впливу на суспільні справи [300, с. 78].

З різкою критикою цієї точки зору виступив польський археолог Г. Ловмянський. На його думку, у східних слов'ян на етапі державності, сформувався ієрархічно організований соціальний прошарок язичницьких жерців, який керував релігійним життям усіх східнослов'янських племен [655, с.159].

Значні успіхи вітчизняної археологічної науки, зокрема відкриття східнослов'янських городищ-святилищ, багато в чому змінили точку зору

дослідників післяреволюційної епохи. Так, згідно з думкою Б. О. Рибаківа, у наших предків існував досить могутній клас жерців - волхвів, що мав складну ієрархію й статут, керував релігійними обрядами, зберігав давню міфологію й розробляв аграрно-заклинальну символіку [498, с. 5]. Схожу думку щодо цього висловлював М. М. Нікольський. Він вважав, що східнослов'янські язичницькі жерці грали значну роль у житті східних слов'ян майже до кінця XIII ст. [430, с. 29].

З точкою зору Б. О. Рибаківа та М. М. Нікольського згодні більшість сучасних дослідників. На думку В. М. Рички й О. П. Моці у 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 володарів [422, с.29]. Цю точку зору цілком поділяли О. М. Рапов та Б. О. Тимощук [480, с. 270], [556, 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.

У цілому, усіх 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 виступали у літописах під назвою волхвів, хмарогонів, чародіїв. До другої групи можна віднести кудесників - жерців й шаманів неслов'янських: фінно-угорських і балтійських племен. І, нарешті, третю групу склали скоморохи - професійні музиканти, актори, біснுவаті, поводителі ведмедів, які також відігравали певну роль у язичницькому культі. Вони, вочевидь, були обов'язковими учасниками всіх язичницьких свят, ігрищ і т.д.

М. С. Грушевський проаналізувавши епізод з пророкуванням смерті князю Олегу, дійшов висновку, що в язичницьку добу терміни «волхв» і

«чародій» були синонімами [238, с. 65]. У радянський час цю гіпотезу відстоював М. Д. Попов [434, с. 91]. І. П. Сахаров розподіляв усіх причетних до східнослов'янської язичницької традиції на «чародіїв» - тобто тих, хто накладав чари, «знахарів», тобто, тих, хто лікував людей і «ворожіїв» - тих, чією спеціальністю було ворожіння [504, с. 47-138]. На думку М. Забеліна, «жерці» були у наших предків посередниками між людьми й богами в дохристиянський період, «чаклуни» - після прийняття християнства [275, 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, тлумачили різноманітні знамення природи, виголошували волю надприродних сил, ворожили. Жерці не лише стежили за храмами, що перебували під їхнім керуванням, 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 за їхніми нутрощами, за голосом жертвовної тварини, за полум'ям вогню й по напрямку диму пророкували майбутнє; або виводили присвячених богам тварин і робили висновки за їхньою ходою, 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.

У давньослов'янських джерелах термін «жрець» уживається вкрай рідко. Виняток становить лише «Слово якогось Христалюбца», у якому повідомляється про знищення «жерця ідолського числом 300» [113, 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 за звученням слова означають «хвалити», «гарний», «їсти», «пиячити» і «пити» [588, с. 63]. Етимологічний аналіз свідчить про головні функції жерців: вихваляння богів, регламентація язичницьких свят й урочистей, які супроводжувалися в наших предків хмільними бенкетами, приношення жертв, додержання ладу в язичницьких храмах, священних гаях і т.п.

Відповідно до повідомлень Ібн-Фадлана, який описав похорон знатного руса, жерцями могли бути не лише чоловіки, а й жінки [32, с. 97]. Дані Ібн-Фадлана підтверджується даними етимології. У давньоруській мові слово «жриця» вживалося у тому ж значенні, що й жрець [588, 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 [122, с. 452].

У Данії (околицях поселення Фюркат) було знайдено поховання жінки - слов'янки, яка за життя виконувала жрецькі функції. Покійна була покладена в кузов від візка. Вона лежала витягнута на спині в оточенні предметів особистого користування: роженя, чаші, кубка, рога для питва, підвісок східнослов'янського типу. Крім того, у могилі була виявлена скринька зі знаряддями праці, рештки свинячої щелепи, жрецький ніж, грудка совиного посліду й купка білени (це насіння використовувалося для куріння і було відомо як складова частина ведмівських мазей) [482, с. 137].

Одною з функцій язичницьких жерців у наших предків було складання спеціальних календарів, у 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 брали участь у громадських роботах, та мали можливості спостерігати за природою, акумулювати свої вікові спостереження й співвідносити їх з урожайністю ланів. У свідомості наших предків існувала віра в здатність 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, у 1967 р. О. В. Бодянським була знайдена посудина з двома рядами символічних знаків [181, с. 172-174]. На думку сучасних дослідників, ці зображення становили собою стародавній язичницький календар [498, 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 Ярослава» і наступних зводах законів XI-XII ст. категорично забороняється звертатися до волхвів у випадку посухи або повені [21, с. 23, 31].

Разом з тим, практика звертання до язичницьких служителів культу, вочевидь, продовжилася й у більш пізній період. Наприклад, уже в XIII ст. єпископ Серапіон у своєму «Слові про маловір'я» докоряв свою паству в тому, що «...волхвам веру имеют, где се есть в Писании, еже человек владеет обильем или скудостью? Вызывает дождь или теплоту» [121, с. 13-15]. В іншому повчанні Серапіона знаходимо таке: «Молитесь вы колдунам и чтите их и жертвы приносите им – пусть правят общиной, ниспустят дожди, тепло принесут, земле плодить повлияют» [122, с. 450].

Після прийняття християнства східні слов'яни вимагали забезпечення належних природних умов і від християнського духівництва. Наприклад, коли в 1230 році в Новгородській землі виник голод, то почалося ремство на вище

духівництво, а архієпископа Арсенія вигнали з міста за те, що «було тепло довго» [54, стб. 67-71].

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» [101, с. 1104]. У «Грамоті новгородського князя Всеволода новгородському владиці або Софійському собору» згадуються «чаклування у сватовстві» [16, с. 382].

Вочевидь, протягом декількох століть після прийняття християнства присутність на протонародних 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» [391, 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 «знатному русу», що нещодавно помер, під час похорону «сміялася й співала» [32, с. 97]. Під час поминальних обрядів на честь загиблого князя Ігоря в Києві жертви, яких несли до місця страти також згідно з «Повістю временних літ», «веселилися гордяшесья» [61, с. 29].

При розкопках язичницького святилища XII-XIII ст. в російському місті Плеськ недалеко від головної ями (власне святилища) археологи зафіксували іншу, меншу за розмірами. Окрім уламків глиняних горщиків тут знайшли також фрагмент бронзового ланцюга, накритий куснем переплавленого заліза. На думку вчених, друга яма становила собою щось на кшталт лікарні. В цьому



місті жерці святилища «вигонили хвороби з місцевих мешканців» та «закривали їх у святилищі» [576, с.52-53].

Дані археології знаходять підтвердження з боку письмових джерел. Так, у давньослов'янській Кормчій книзі кін. XI ст. забороняється категорично закликати волхвів, які «у допомогу себе бесов призивають в оуставления страдания й немочи» [101, с. 1106]. Про те, що подібна практика існувала в XI ст. навіть у Києві, свідчить «Житіє Спиридона Проскурника й Олімпія Іконника». Відповідно до даного джерела, якийсь київський вельможа (у період правління князя Всеволода Ярославовича) занедужав на проказу й неодноразово звертався по медичну допомогу до київських волхвів [41, с. 174].

Відомі випадки, коли в християнську епоху по допомогу до волхвів зверталися й давньоруські князі. Так, відповідно до Першого Новгородського літопису, до язичницьких жерців звертався полоцький князь Брячеслав. Його син Всеслав уважався народженим від «чаклування» Крім того, на голові в нього була язва «язвена», яку лікували язичницькі жерці - волхви. Зокрема, відомо, що саме волхви одягли на нього пов'язку й наказали не знімати до кінця життя [54, с. 151].

Практика запрошення волхвів у випадку хвороби когось з членів родини збереглася аж до кінця XVII ст. Уже в «Грамоті Михайла митрополита білгородського й обоянського до Никодима архімандрита Курського Знаменського монастиря» 1673 року зазначено: «Многие люди волхвов и чародеев в дом к себе к малым детям и к больным младенцам призывают, а они всякое волхование чинят» [504, с. 28].

Після вигнання більшої частини волхвів, функцію лікарів взяли на себе іноземці й християни – ченці. Так, у «Житії Агапіта - лікаря» розповідається про 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 пострижесе, именем Агапить, при бляженъм отце нашем Антонии, ...онъ же великий, покрыва свою святость, болныа исцъляше от своая яди: мняся тъм т врачевное зелье подаваа, и тако здрави бываху молитвою его;

тако и сии блаженный Агапитель... помагаше болным...». Пацієнтом Агапіта, згідно з «Житієм», став і князь Володимир Всеволодович Мономах [41, с. 128-130].

Сам термін «жрець» близький до терміна «жеріб» у змісті « подальше життя, доля». Словосполучення «мій жеріб» мало означати «моя доля» [536, с. 163]. Воля жерців, які вважалися посередниками між людьми й богами, вважалася священною. Принаймні, літописець, що описував пророцтво волхвами й кудесниками князеві Олегу смерть від свого коня, не бачить нічого незвичайного в наступному здійсненні пророцтва. В оповіданні немає ані тіні співчуття до князя, ані недовіри до прогнозів жерців. Усе пересказане ним описується як щось, що саме собою зрозуміле. Якщо християнські літописці з побоюванням ставилися до пророцтв жерців, то що ж говорити про простих людей.

Навіть у XI ст. автор давньослов'янського глоса до «Слова Григорія Богослова про ідолів» звинувачує своїх співвітчизників у тому, що вони «чтят яко бога волхование» [105, с. 384]. Митрополит Кирило II також в одному зі своїх повчань звинувачує своїх сучасників у тому, що яку б справу вони не задумали, завжди слухають птахів або «течуть до волхвів» [535, с. 242-243].

Таким чином, давньослов'янські жерці мали значний вплив на свідомість наших предків дохристиянської епохи. Вони тримали у 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: у тому числі можливість впливати на погоду, родючість землі й майбутній врожай. Жерці-віщуни, на думку наших предків, знали майбутнє й могли лікувати свою паству.

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 чародії. На думку Б. О. Рибакі волхвами наші предки називали жерців Велеса («волхв»

від «волохатий», «волосатий», тобто одягнений у ведмежу шкуру). Ведмежий культ в наших предків, на думку Б. О. Рибаківа був тісно пов'язаний з культом Велеса-Волоса [499, с.407]. У давньоруській мові «волхв»-«волохатий», «кошлатий», «волоха» - «шкура», «волух» - «коров'ячий пастух» Волхвування було пов'язано зі «чаклуванням», тобто звертанням до води (волозі, «вологе»), яким займалися волхви - жерці – «хмарогони», що нібито мали змогу впливати на дощові хмари за допомогою чарівництва – «священної чари» [587, с.345].

Не випадково термін «волхв» близький до давньоруських слів «віщун», «віщий». 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, пророцтва, надприродного знання, чарівництва, лікування. «Віче» («віщати») - народні збори, суд; «вещба» вживалося не тільки у значенні чаклунств і поезії, але мало ще юридичний зміст [164, с.256-257].

Етимологічну близькість термінів «волоха» (у значенні «воляча шкура»), «волос» (волосатий, волохатий) до слів «волхв», «волхва» відзначають також В. В. Іванов і В. М. Топоров [299, с.53-54]. М. Забилін дотримувався точки зору, відповідно до якої термін «волхв» походить від імені давньослов'янського язичницького бога Волхова, якому в стародавні часи поклонялися давні слов'яни [274, с.200].

Трохи іншої точки зору дотримувався М. Ю. Брайчевський, який уважав, що термінами «вълхвъ», «вълхви» наші предки йменували всіх язичницьких жерців, протиставляючи їх християнському духівництву [188, с.258]. Схожого висновку дійшов й М. С. Грушевський На його думку, термін «волхв» походить від слів «віщий», «той що відає» і означає всіх служителів давньоруського язичницького культу [238, с.328].

На думку С. М. Соловйова спочатку волхвами називали фінських жерців і сам інститут волхвів був перейнятий від фінських племен, оскільки волхви з'являються лише на фінській півночі [530, с.108].

Найбільше підтвержень знаходить гіпотеза Б. О. Рибаківа. У цілому ряді писемних джерел жерці Велеса названі волхвами. Так, наприклад, у «Житті Авраамія Ростовського» розповідається про існування в Ростові кін. X ст. кам'яного ідола бога Велеса, до якого були приставлені волхви [26, 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. було поселення Ведмежий Кут, мешканці якого вшановували бога Велеса. Цьому богові, згідно з «Сказанням», був присвячений ідол і «волхв приставлений». У цьому ж джерелі знаходимо наступне: «Приде волхв- жрець идола Волос в селище Медвежий угол» [98, с. 7-8].

У 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» [76, стб. 257]. Уникає подібного терміну й Дмитро Ростовський у своєму «Літописі», називаючи адептів Перуна жерцями [124, 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» [75, стб. 40]. Імовірно, давньоруські автори називали іноземних жерців волхвами, оскільки бачили в них аналог вітчизняних служителів Велеса, що вважалися у східних слов'ян також чарівниками й провісниками. Не випадково до цього літописець повідомляв про пророкування волхвами загибелі князеві Олегу.

При розкопках язичницького святилища Велеса XII-XIII ст. в російському місті Плеськ був знайдений уламок глиняного горщика з чітким зображенням волхва. Перед нами фігура людини у одязі з великими рукавами. Її лікті

розведені у різні боки. У лівій руці людина тримає бубен. На її голові конусоподібна шапка з полями. На думку місцевих археологів перед нами зображення місцевих волхвів-служителів святилища Велеса [576, с.345].

На жаль, більшість писемних джерел нічого не повідомляють ані про ієрархію волхвів - жерців бога Велеса, ані про їхній устав, ані про джерела фінансування східнослов'янських храмів Велеса і їхніх служителів. Лише в Іоакимівському літописі має місце туманний 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, оскільки головним служителем культу цього бога був сам князь 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 Пидьба в урочищі 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, який став першим архієпископом Новгорода [54, 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. У жодному з писемних джерел він більше не згадується. Можливо, що після розгрому язичницьких храмів і вигнання жерців Соловей пішов зі своїми прихильниками з Новгорода до лісових нетр. У давньоруському фольклорі збереглося неясне згадування боротьби одного з дружинників Володимира Іллі Муромця з якимось Солов'єм - розбійником і його синами [10, с.114, 121].

У 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 ладу спеціальні жерці, обрані із числа мешканців за допомогою жереба [140, s.136].

На жаль, вітчизняні письмові джерела подають мало інформації відносно даної проблеми. Виняток становить лише «Сказание о построении 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» [98, с.7-8].

Дане джерело висвітлює інший дуже важливий аспект існування служителів язичницького культу – існування спеціального жорсткого уставу, якого сумлінно повинні були дотримуватися жерці. Так, у ряді писемних джерел мають місце у неясні натяки на суворі покарання представників східнослов'янського жрецтва у випадку їхньої недбайливості. Найранішою згадкою якихось покарань недбайливим жерцям є повідомлення арабського мандрівника Ібн-Фадлана. Відповідно до цього джерела, що розповідає про похорон знатного руса в Булгарі наприкінці X ст., двох молодших жриць - «доньок» верховної жриці - янгола смерті чекала жорстока страта у випадку, якщо вони допустять втечу дівчини, призначеної в жертву померлому князеві [32, с.97].

Усі 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 [585, с.176]. Таким чином, у східнослов'янських жерців Велеса напередодні прийняття християнства існував досить жорсткий устав.

Можливо, що жерців «скотьего бога» утримувала громада, яка вшановувала дане божество. Так, згідно з даними археології, після прийняття християнства й масового виходу язичників до території теперішньої Західної

України в даній місцевості з'явилися великі міста - святилища, де знаходилися язичницькі храми й мешкали служителі язичницького культу. У будинках жерців не виявлено було ніяких сільськогосподарських або інших знарядь праці; що може свідчити про те, що жерці виконували лише релігійні функції. З містами-святилищами межували поселення простих селян, населення яких і годувало жерців [556, 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 й урочистостей, керували поховальними й поминальними обрядами, стежили за погодою, лікували свою паству, ворожили про майбутнє. За здійснення всіх релігійних функцій вони, імовірно, також одержували певну платню.

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 сумлінності 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 з якого б то не було приводу або справи, чи збирається він куди їхати, іти, пливти водою або орати землю - словом, при всякій його справі. Молитви ці не пристосовані до обставин справи, але обираються випадково зі звичайних молитов церковних, однак їх уважають святішими, коли вони вимовляються священиком, ніж коли читаються ким-небудь самим» [131, с.114].

Таким чином, служителі Велеса - волхви були найвпливовішим з жрецьких кланів на Русі в ранньосередньовічний період. Вони мали свій досить

жорсткий статут і певну ієрархію. Волхви регламентували похоронні й поминальні обряди, пророкували майбутнє.

Великий інтерес викликає група служителів язичницького культу, яку східні слов'яни називали чародіями. Етимологія даного терміна вказує на їхній зв'язок з язичницьким культом. Так, у давньоруському й деяких західнослов'янських мовах термін «чара» означає - «посуд для ритуальних дій». У давньоіндійській мові «*carus*» - казанок для збору пожертвувань. Близький за звучанням грецький термін означає «миска для жертвних приношень». Терміни, похідні від давньоруського слова «чара»: «чародій», «чарівник», «чарувати» у більшості давньослов'янських мов означають «люди, що займаються чаклунством», «чаклувати», «зурочувати», «ворожити» і т.п. [590, с.316]. У давньоруській мові даний термін уживається також у значенні «чарівний засіб», «ліки», «отрута», «зле зілля», а в чехів «*сара*», «*сарса*» – «священна вода» [164, с.208].

Таким чином, у свідомості східних слов'ян 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» перелічувалися як різні злочини проти церкви.

Так, наприклад, у «Слові про ісход душі» митрополита Кіпріяна при описі злочинів проти церкви - «митарств» ми знаходимо таке - «а се тринадцатое и четырнадцатое митарства - чародейство и волхование, потворы й наузы» [540, с.173-174]. Як бачимо, автор даного джерела бачив певну різницю між «чарівництвом» і «волхвуванням».

Подібне ми зустрічаємо в «Церковному правилі митрополита Іоанна до Іакова Чорноризця», «Слові про піст», матеріалах Московського Стоглавого собору й багатьох інших джерелах [135, с.228-229], [117, стб. 503-504], [86, с.18].

Цікаво, що слов'янська Кормча книга за списком 1282 р. і «Домострой» називають чарівників «хмарогонами» [39, стб. 381], [20, стб. 24]. А митрополит



Данило, крім того, радить накласти заборону на «глаголемых облакопрогонников - чародеев» [70, стб. 536-527].

Хмарогонами східні слов'яни 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» [245, с. 705]. У зв'язку з цим, Б. О. Рибаків висловив абсолютно логічне припущення, відповідно до якого чародії в розумінні наших предків - це жерці, які ворожили коло води й керували дощовими хмарами за допомогою чаклунства з водою [498, с. 175].

Дану гіпотезу підтверджує текст давньослов'янської Кормчої книги XIII ст. У даному цікавому джерелі ми знаходимо досить детальний опис «чародіань». Наприклад, у такий спосіб невідомий автор описав процедуру ворожінь за допомогою води: «чаровници сии суть, иже поют дьявольские псалмы, поведают тайное, когда изольют воск или олово» [101, стб. 1105]. Таким чином, за допомогою фігур, що утворилися на воді після виливання в «священну чашу» воску або олова, чарівники пророкували майбутнє.

В одному з «Повчань» Серапіона Володимирського преподобний докоряє своїх співвітчизників у тому, що вони вірять у те, що «ниспосылают дожди, тепло приносят земле плодить помогают чародейки и чародеи с помощью бесов» [122, с. 450]. Кормча книга XIII ст. також загрожує покаранням тим, хто накладає чари у бурю [101, стб. 1103].

У Неревському розкопі давнього Новгороду знайдені дев'ять дерев'яних ковшів - чар, за допомогою яких, імовірно, місцеві чарівники здійснювали свої обряди. Вони були викладені навколо місця, де, вірогідно, колись знаходився ідол [495, с. 295].

Діяльність чарівників була, мабуть, тісно пов'язана також з традицією жертвоприношення 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 будь якого разу, у Кормчій книзі XIII ст. ми знаходимо наступне: «Аще чаровници с чарованием неким пускают кровь детям и умерщвляют их [101, 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 заколенного сына материного тоя. Жертву приносят бесам и недуги лечат чарами» [108, с. 409].

У свідомості східних слов'ян чарівники мали також таємну владу над почуттями (чарівністю) людей. Не випадково в багатьох писемних джерелах слова «чародій» 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» [101, стб. 1104].

Таким чином, чародії становили собою групу служителів язичницького культу, пов'язану з якимись впливовими східнослов'янськими язичницькими божествами, культ яких був тісно пов'язаний з водою й родючістю землі. Ці божества повинні були також мати відношення до обрядів ініціацій дітей, особистого життя й здоров'я людей.

У Київській Русі жили не лише східні слов'яни, але й інші народи, які мали свою особливу культову систему й своїх служителів культу, що відігравали 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 фінно-угорських і балтійських жителів Київської Русі, але й східних слов'ян.

Слово «кудесник» фінського походження - «кудес» - «колдун», «кудеса»-«чаклунство» [588, с. 400]. Даним терміном наші предки називали чаклунів-шаманів («кудесы» - бубени) балтських і фінно-угорських народів і зустрічається він в джерелах лише у зв'язку з північно-східними окраїнами Русі: Чудь, Белоозеро, Перм [539, стб. 1357].

На думку Т. Нарбута у балтійських племен саме жерці, а не князі мали реальну владу. На користь своєї точки зору вчений приводить уривок з однієї з середньовічних литовських хронік: «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 суворий статут, їх безжалісно вбивали у випадку його порушення або хвороби на тій підставі, 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» [659, с. 105].

В. Татищев, посилаючись на якогось середньовічного хроніста, повідомляє, що балтійськими народами управляли не місцеві князі, а верховний жрець їхньої язичницької церкви - «Криве, якого за папу мали, тому що як папа керує всесвітню церквою правовірних і за його велінням та указах не лише пруси, але й литовці, і інші народи, як наприклад ливські землі, керовані були. У настільки великій 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» [545, с.228].

Під «іншими народами» середньовічний хроніст цілком міг розуміти й найбільший східнослов'янський племінний союз кривичів, що одержав свою назву від імені верховного жерця балтійських народів Криве. У VII-VIII ст. відбулося вторгнення східнослов'янських племен на етнічні території

балтійських і фінно-угорських народів на півночі й північному сході Русі [262, с.17]. Прибульці частково могли сприйняти релігійні системи місцевих племен, зокрема їхню традицію, пов'язану з вшануванням місцевого жрецтва.

Вплив балтійських і фінно-угорських племен на релігійні погляди східних слов'ян може бути простежений на прикладі поховальної обрядовості. У більшості випадків східні слов'яни при похованні померлих клали 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 пов'язують даний факт з впливом балтійських і фінно-угорських племен. Значна кількість східної орієнтації труположень спостерігається в курганах радимичів. Зміна орієнтації труположень зафіксована дослідниками в деяких похованнях древлян, кривичів, новгородських словен, курганах Волго-Клязьмінського межиріччя [509, 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. О. В. Чернецов пов'язує ритуальні жезли, у тому числі і язичницькі, з візантійською традицією [608, с.84].

Разом з тим, як слушно помітив Б. О. Рібаков найдавніші жезли закінчувалися зображенням голів язичницьких балтійських богів [495, с.495]. Даний факт переконливо свідчить на користь гіпотези, відповідно до якої жерці балтійських народів значно впливали на релігійне життя східних слов'ян.

У період раннього середньовіччя жерці балтійських і фіно-угорських народів вважалися добрими віщунами. Адам Бременський, наприклад, описуючи Курляндію, повідомляє наступне: «Усе там кишить віщунами, і авгурами... Із усього світу з'їжджаються туди за пророцтвами, а особливо часто з Іспанії й Греції» [5, 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 по

допомогу. Кудесники взагалі не вважалися чужинцями в східних слов'ян. Не випадково смерть князеві Олегу від свого коня напроочив не східнослов'янський волхв, а іноземний кудесник.

У кількох давньоруських літописах подаються дані про якогось новгородця, який, вірогідно не довіряючи місцевим віщунам, звертався по допомогу до чудських кудесників: «Слючися 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 естъ?» [78, стб. 201].

Згідно з даними археології, жерці й шамани балтійських племен дійсно мали значні знання в області медицини. По залишках кісток у похованнях балтійських народів язичницької епохи простежуються випадки лікування складних переломів, проведення трепанації черепа, загоєння ран. Імовірно, кудесники добре знали лікувальні трави і рослини, які мають наркотичні властивості. Принаймні, листя й насіння наркотичних рослин зафіксовані дослідниками в багатьох похованнях балтійських народів [423, с.63-71].

Таким чином, жерці фінно-угорських і балтійських племен - кудесники відігравали значну роль не лише в релігійному житті своїх народів, але впливали на звичаї й вірування східних слов'ян.

Найскладнішою 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. Скоморошичі пісні — веселі пісні, кумедні, забавні. Скоморошити і скоморошничати — жити, заробляти скомороством, музикою або танцями, піснями, смішити й веселити людей [245, с.593].

Письмові джерела XI-XVII ст. свідчать про те, що даним словом наші предки називали мандрівних музикантів, танцюристів, співаків, поводитирів 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 в усіх 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, викривлялися й творили різні «глуми». Найактивнішу участь брали скоморохи у язичницьких святах та релігійних обрядах (весіллях, похованнях і поминках).

М. М. Карамзін вважав, що давньослов'янські скоморохи були частиною жрецького стану [312, с.58]. На думку О. М. Афанасьєва скоморохи становили собою окрему соціальну групу, причому досить численну, але до жерців не стосовну [164, с.336]. Оригінальну точку зору щодо походження інституту скоморохів висловив М. Забилін. 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 [274, с.55-56]. На думку Б. О. Рібакова, скоморохи, гусярі це були синоніми волхвів [498, с.813].

Досить авторитетною в дореволюційний період була гіпотеза про запозичення інституту скомороства нашими предками в інших народів, зокрема греків. Так, на думку Є. Максимова, скоморохи вперше прийшли на Русь за княгині Ольги, одночасно з християнськими ченцями [388, 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, якими керував цар Атіла. Так, відповідно до повідомлень грецького історика V ст. Пріска Ритора, що перебував у грецькому посольстві при Атілі (близько 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 [390, с.83].

Відповідно до «Історії» візантійського автора кін. VI-VII. ст. Теофілакта Симмокати візантійці ще на початку VII. ст. зустріли у Фракії кількох мандрівних музикантів, які прийшли з півночі. Музиканти заявили, що воювати вони не можуть, а заробляють на життя тим, що грають на лірах [130, с.140].

До VI ст. відносять археологи й фігурки чоловіків, що танцюють, з Мартинівського скарбу, знайденого на Пороссі. Чоловіки одягнені в сорочки, розшиті ритуальними візерунками слов'янського типу, на голові дивні головні убори, що не мають аналогів серед інших подібних знахідок. Ноги розставлені в танці, руки впираються в боки [509, с.72].

Фігурки чоловіків, що танцюють, або їхні зображення на пам'ятниках матеріальної культури в сорочках, вишитих сакральними символами в ритуальних головних уборах зустрічаються в різних культурних археологічних шарах слов'янського світу. Прикладом щодо цього може послужити новгородська свинцева фігурка чоловіка, що танцює з великими вусами в довгій сорочці, знайдена в культурному шарі XII ст., псковське зображення чоловіка, що танцює піднятими нагору руками, на невеликій свинцевій бляшці XII століття, металева фігурка чоловіка, що танцює у сакральній сорочці до колін з городища Зубцова XI століття й інші [509, с.286]. Відомі були подібні металеві мініатюрні культові фігурки й у західних слов'ян [219, с.330].

Деякі дослідники дійшли висновку, що дані фігурки символізують іноземних богів: фінно-угорських, аланських або аварських [154, с.286-287], [443, с.22], [156, с.10-23], [469, с.100], [654, s. 42-55]. Рішуче виступив проти теорії іноземного походження ритуальних фігурок, що танцюють Б. О. Рибаків. На його думку, дані фігурки символізують домовиків у східних слов'ян [496, 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 знахідок 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 [509, с.226]. Між тим, згідно з цілим рядом писемних джерел, Перун у свідомості наших предків був грізним караючим божеством. Його звичайно зображували зі зброєю в руках, але ніяк не таким, що танцює.

Не знаходить підтвердження й гіпотеза Б. О. Рибаківа, відповідно до якої дані фігурки зображають предків-домовиків. У писемних джерелах, зображеннях на пам'ятках матеріальної культури, народних віруваннях і традиціях заступники роду - берегині, так само як і зловмисні упирі, ніде не зображувалися такими, що танцюють в сакральних сорочках і в ритуальних головних уборах. Радзівілівський літопис, наприклад, малює нам «нав'їв» - 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, фігурки т чоловіків, що танцюють, 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, у 1966 р. в західній частині старої Рязані був знайдений скарб срібних речей. Серед них були виявлені браслети із зображеннями танцюристки, гусяра, дудника. На одному з браслетів зображена ціла композиція: у лівому куті



браслета - танцюристка, у середній частині - гусяр та чоловік, що п'є з чаші. Дівчина, що танцює, 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 левова маска. Чоловік - русалець показаний таким, що сидить на пні. На ньому ковпак і короткий каптан, покритий візерунком з пташиних лабетів. У лівій руці він тримає короткий жезл або сопілку, а правою підносить до рота чашу [252, с.211].

Відповідно до матеріалів Московського Стоглавого Собору, скоморохи збиралися в артелі й ходили по всій Русі великими юрбами, іноді нападали на шляхах на подорожан і грабували їх. Вони, імовірно, мали досить складну структуру, статут і ієрархію. Основною функцією скоморохів, імовірно, було за допомогою музики й танців приводити людей до стану 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 в усіх композиціях, що зображують скоморохів.

Важко сказати, в яких взаєминах перебували скоморохи стосовно професійних жерців. Вони не були прикріплені до яких-небудь язичницьких храмів і вели мандрівний спосіб життя. Разом з тим, ритуальні ігри й танці скоморохів становили невід'ємну частину східнослов'янського язичницького культу.

Музичні інструменти виконували у наших предків роль оберегів. Не випадково їх знаходять у східнослов'янських похованнях дохристиянської епохи. Відповідно до повідомлень арабського мандрівника Ібн-Фадлана, під час поховання «знатного руса» у могилу до нього поклали музичний інструмент [32, с.97].

У давньоруській билині про новгородця Садко - гусяра розповідається про те, як головний герой намагався своєю грою на гусях умилювати

морського царя. Відповідно до джерела, своєю грою перед Ільменським озером Садко «потішив» його владику, і той на подяку зробив Садка заможним купцем [10, 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 [495, 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. Рештки цих масок фіксують археологи в культурному шарі багатьох давньоруських міст. Імовірно, скоморохи, у такий спосіб, повинні були імітувати поведінку істот – жителів «іншого» світу - світу тварин, органічно пов'язаного з культом Велеса. Ритуальні маски зображувалися на срібних браслетах, відомі й справжні маски, викроєні зі шкіри, знайдені при розкопках у Новгороді [498, с.614].

У світовій історії переодягання служителів культу в спеціальні маски - зображення язичницьких богів було досить розповсюдженою практикою. Наприклад, на території теперішньої Данії в північних германців X ст. існувало язичницьке свято з назвою Йоль на честь божества на ім'я Тор. Під час цього свята жерці одягалися у вивернуту хутром назовні 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 Воїна [219, с.326].

Вочевидь, якимось ритуальним значенням мали й ритуальні танці скоморохів під час свят і урочистостей. У багатьох районах Європи танці й високі стрибки нібито повинні були позитивно впливати на погоду й сприяти гарному врожаю [543, с.34]. Скоморохи грали й на весіллях, при чому не лише в дохристиянський період, але й довгий час після прийняття християнства. Ось що, наприклад, повідомляє невідомий автор «Слова якогось Христілюбца»: «И

егда же оу кого ихъ боудеть бракъ, творять съ бубны и съ сопелеми и многими чюдесы бесовскими» [113, с.375].

У «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 [106, стб. 530].

У матеріалах Московського Стоглавого Собору має місце наступне: «в мирских свадьбах играют глумотворцы и арганники и смехотворцы и гусельники, и бесовские песни поют; и как к церкви венчаться поедут, священник со крестом едет, а перед ним со всеми теми играми бесовскими рыщут, а священницы им о том не возбраняют [86, с. 391]. У дохристиянський період, за даними арабських авторів X ст., зокрема Гардізі, скоморохи-музики були присутні на похованні померлих і грали на своїх інструментах під час спалювання тіла небіжчика [433, с. 395].

Схожі дані подає й Ібн-Даста. Згідно з його «Книгою дорогоцінних скарбів», руси веселяться при спалюванні небіжчиків і грають на музичних інструментах. Сопілки їх за даними того ж автора, завдовжки у два лікті, лютня восьмиструнна [31, с. 265]. У Матеріалах Московського Стоглавого собору містяться такі 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» [86, с. 391].

Скоморохи-музики знаходили собі притулок у палацах східнослов'янських князів уже в ранньохристиянський період. Останні не бачили особливого гріха в іграх скоморохів. Принаймні, так стверджує невідомий автор «Слова про царів, князів і володарів» - джерела сер. XII ст. Автор давньоруського глоса до «Слова про князів», критикуючи у цьому своєму творі в першу чергу свого князя Романа, стверджує, що

східнослов'янські князі проводять усе своє життя «с рабами, смехе и веселии, с играцами», які не відходять від них навіть коли князі сплять» [119, с. 227].

У «Житії» св. Феодосія розповідається про те, як святий засуджував князя Святослава за «муסיкийские 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 муסיкийские, и тако всех веселящихся, яко же обычай есть пред князем. Преподобный же, подле князя сидя, зряще долу поник; та же мало восклонся, рече к нему: будет ли сице во оный век грядущий? Князь же от слова преподобного умилился, прослезися мало и повеле абие престати играющим, и оттоле аще когда повелеваше тем игры творити и услышал бы пришествие преподобного, то всегда повелеваше им паки тихо стати и молчати» [41, с. 55].

Вочевидь, найчастіше скоморохи були присутні на народних святах, що мають язичницьке походження. Метою ритуальних танців та гри на музичних інструментах під час народних свят був позитивний вплив на родючість землі й врожай. Представники християнського духівництва ставилися з ненавистю до музики, пісень, танців та переодягнень під час народних свят, бо справедливо вважали їх обов'язковою складовою частиною суто 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. У «Повісті временних літ», наприклад, християнський автор обурюється тим що люди, які називають себе «христианами», живуть «поганьски»; диявол, каже він, спокушає людей «всячьскими льстьми, превабляя ны от Бога трубами и скоморохы, гусльми и русальи. Видим бо игрища утолчена и людий множество, яко упихати начнут друг друга, позоры деюще от беса замышленого дела, а церкви стоятъ (пусті-Авт)» [61, с. 73].

Під час язичницьких свят, як свідчить ряд писемних джерел (і зокрема, «Слово про твар»), відбувалося жорстке 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 позоветъ на игрище или на какое сборище идольское - то вси тамо текут и радуются» [118, с. 31-32].

Суворо засуджує невідомий автор давньоруської глоси до «Слова Григорія Богослова про ідолів» «бубенное плескание, свирельный звук, плясанье сотонино» [105, с. 380]. У «Слові про казні Божі» засуджуються «трубы, скоморохи и иные игры, гусли, свирели, плясанье, смехи и т.п. [109, с. 34]. Щось подібне знаходимо й 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 мирские и жертвы идольские [113, 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 иматъ часть. И паки той же рек: Христу зовущу пророки и апостолы и евангелисты, и от многих людей мало приходят; егда же диавол позовет гуслими и плясци и песиыми 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 вечеря, или гусли, или свирели, или песни неприязне инья, то вси готови будут и убудятся и потекут, друг друга зовый, и стекутся на злый той путь и борются на злем том собрании, не якоже Христианом подобает, но якоже поганым» [102, с. 30-34].

Ситуація зовсім не змінилася у XIV-XV ст. У «Сказанні про русалії св. Нифонта» (джерело XIV ст.), читаємо: «якоже труба гласящи собираетъ вой, молитва же творима совокупляетъ ангели божий; а сопели, гусли, песни неприязньскы, плясанья, плесканья сбирають около себе студныя бесы; держай же сопелника, в славь любляй гусли и пенья, плесканья и плясанья, чтить темного беса». Далі описуються видіння св. Нифонта, як біси радіють при зустрічі із «сопільником», тягнуть слідом за ним юрби народу й приваблюють

«овы плясати, а другие плескати вспевающе»; разом з ними танцюють і біси. Гроші, що даються за гру й танець, - за словами сказання, є жертва дияволів [96, с. 207-209].

Досить популярні скоморохи залишалися й через кілька століть потому. В «Повчанні філософа - єпископа Білгородського», авторство якого приписують руському ченцю Григорію, розповідається про те, що під час свят наші предки «упиваются, а затем играют, пляшут, в сопели сопут, кличут бесов» [66, с. 255]. Вочевидь, християнська церква мала змогу знищити інститут скомороства у східних слов'ян лише в XVIII ст. Принаймні, з цього періоду в пам'ятках християнського духівництва припиняється засудження «сатанинських танців і пісень».

Серед скоморохів були й поводитирі ведмедів. Є підстави припускати, що ведмедів у спеціальних клітках утримували при храмах бога Велеса. Так, у «Сказании о построении града Ярославля» розповідається про те, як мешканці Ведмежого Кута, які поклонялися богові Велесові, спустили на князя Ярослава Володимировича ведмедя, коли той підійшов до язичницького капища [98, 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, одягнув ведмежу шкуру й став рачки, інший - Ізунг одягнув на нього нашійник і повів начебто ведмедя, граючи по черзі на арфі, скрипці й гудку [89, с. 161-162].

Поводирі ведмедів знаходили собі застосування згідно з «Повчанням Митрополита Данила» і на початку XVI ст. У цьому документі митрополит категорично забороняє «водити ведмедів для забави» [70, с. 320].

Проти тих самих звичаїв застерігає й царська окружна грамота 1648 року; вона вимагала, щоб православні не запрошували до себе скоморохів з домрами, волинками й усякими іграми, щоб ведмедів не водили й ніяких бісівських

дійств не творили; і по ночах на вулицях і полях, і під час весіль пісень не співали й не танцювали й у долоні не плескали, і скоморошиче плаття й личин на себе не накладали. Усі ці дії, за словами грамоти, вказують на забуття Бога й православної віри; а тому воєводам пропонувалося відбирати в усіх музичні інструменти, ламати й палити, а тих, у кого вони знайдуться, бити кийками й засилати до найвіддаленіших міст [503, с. 99-100].

У 1636 році, за указом патріарха Йосипа, дана була вказівка 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 скомрахом 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» [164, с. 343].

Утім, «ведмежі забави» були популярні не лише серед простого люду. Цькування людини ведмедем було улюбленою розвагою руських царів. Джилльс Флетчер - англійський купець, який приїздив до Росії в XVI ст., розповідає таке: «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 великої небезпеці,- тому що дикий ведмідь досить лютий, і ця властивість дає перевагу йому над мисливцем. Нападаючи на людину, ведмідь піднімається звичайно на задні лапи та йде до неї 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, то звичайно з одного разу вбиває його. Але часто трапляється, що мисливець дає промах, і тоді лютий звір або вбиває, або роздирає 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 винагорода за те, що він ризикував життям для потіхи царської. Щоб користуватися цим задоволенням, цар годує ловчих, для лову диких ведмедів» [131, с. 143].

Таким чином, скоморохи - поводитирі ведмедів відігравали вагому роль у релігійному житті наших предків як у дохристиянський період, так і через багато століть після прийняття християнства.

Серед скоморохів, вочевидь, існувала ще одна категорія - так звані «біснуваті» або «каліки», тобто люди які страждали на епілепсію або мали певні психічні відхилення або фізичні вади. Через свою неповноцінність ці люди не могли приносити користь суспільству і тому знаходили собі їжу, збираючи милостиню, подорожуючи з юрбами скоморохів. Наші предки вважали, що ці люди мали надприродні здібності. Зокрема, їм приписували здатність 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; а також позбавлені якого-небудь члена, внаслідок хвороби, нещасного випадку, або від народження. «Калечища, каліка» в піснях і казках — «той, що просить милостиню»; «прочанин, мандрівник; милосердний богатир, каліка перехожий, шукач милостині, гостинності й у той же час богатирських пригод», а також «жебрак, що співає вірші, псалми, духовні пісні» [245, с. 305].

Показовою щодо цього є билина «Одужання Іллі Муромця», в основу 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 ввічливість 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 резвыя...  
 Да пришли к ему калики под окошоцько:  
 Ты подай-ко ты милосътину 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 милосътинку всё спасѣную:  
 Не могу сойти со печки со кирпичнѣю.  
 Говорили калики перехожая:  
 Ты сойди, сойди, Илья, со печки со кирпичною.-  
 Соходил же он со печки со кирпичного,—  
 У ево ведь резвы ножоцьки — как век ходил.  
 Он пошел-то скоро сам за золотой казной,  
 Подават-то каликам перехожиим;  
 Говорят ему калики, всё ответ держат:  
 Не возъмѣм-то мы твоей всё золотой казны;  
 Принеси ты нас напиться пива сладкого...[10, с. 104-106].

Звертає на себе увагу той факт, що головний герой билини Ілля Муромець вважає своїм обов'язком дати «калікам перехожим» милостиню, поділитися з ними «золотою скарбницею» або, принаймні, нагодувати й напоїти таємничих мандрівників. Не піддається жодному сумніву, що благодійники Іллі Муромця у свідомості наших предків могли й покарати героя, якби він виявив брутальність або жадібність. У більше пізній історії Російської держави досить часто повідомляється про «прокляття», які «юродиві» накладали на своїх кривдників [388, с. 226].

Деякі дослідники бачать у «каліках перехожих» лише прочан, що йдуть на святу землю для поклоніння святим місцям. У цілому ряді фольклорних джерел «каліки перехожі» дійсно мандрують до Єрусалиму. 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 биліни 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 східними слов'янами християнства й утворення так званого «двовірства» культ «біснуватих скоморохів», увібравши у себе традиції християнського аскетизму, перетворився на культ так званих «юродивих», що існував у східних слов'ян майже до XVIII ст. Про «юродивих» повідомляється, зокрема, у «Києво-Печерському патерику» (у «Житті святого Исакія»), та багатьох літописах і інших писемних джерелах.

Англійський купець Джилльс 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 взимку в найдужчі морози, крім того, що по середині тіла перев'язані лахміттям, з довгим волоссям, 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 їй ніхто не заперечує, а лише говорять, що заслужили це за гріхи; якщо ж хто з них, проходячи повз крамницю, візьме що-небудь з товарів для віддачі куди йому заманеться, то купець, у якого він у такий спосіб що-небудь взяв, вважає себе таким, що улюблений Богові і шанований святим чоловіком» [131, с. 118-119].

У Москві й по інших великих східнослов'янських містах 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 відспівували два патріархи, два архімандрити, десять священників, дванадцять

дияконів і без ліку півчих. Сам цар був на похованні й роздавав щедро милостиню [388, с. 224-225].

Б. О. Рібаков висловив припущення, відповідно до якого східнослов'янські поети - скоморохи склали язичницькі літописи, уривки з яких увійшли до «Повісті временних літ» та інших вітчизняних літописів. Зокрема, дослідник звернув увагу на той факт, що в літописних легендах, які розповідають про загибель князя Олега й помсту княгині Ольги, застосовується епічний сполучник "і", що розмежовує дрібні епізоди й етапи розвитку дії. Цей самий сполучник використовувався поетами - сказителями при переказі билин [498, с. 452].

Поети-оповідачі знайшли собі застосування й у християнську епоху. Так, у «Слові о полку Ігоревім» згадується поет-оповідач 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 княгинею Всеволожею якоїсь Боянної землі, за яку 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 [304, с. 152]. Княгиня Всеволожа жила у той самий час, що і новгород-сіверський князь Ігор Святославич. Таким чином, можливо, що і хазяїном «боянної землі» був той самий Боян – скоморох, співак, сучасник княгині Всеволожі і Ігоря Святославича, якого згадує автор «Слова о полку Ігоревім».

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, міфологічній поезії й, можливо, навіть літописання.

У цілому ж східнослов'янські служителі язичницького культу грали значну роль у релігійному й соціально-економічному житті східнослов'янського суспільства IX-XI ст. Жерці тримали у ладу священні місця: гаї, святилища і язичницькі храми, регламентували землеробські роботи (установлювали час сівби, збору врожаю й т.д.) і ритуали (весільні, похоронні й поминальні обряди), лікували наших предків, пророкували майбутнє. Найавторитетнішою групою східнослов'янських жерців були волхви - жерці бога Велеса. Волхви мали свою ієрархію й досить жорсткий статут. Служителі Велеса стежили за святилищами свого божества, регламентували поховальні й поминальні обряди. Можливо, що саме волхви були носіями жрецького права.

Великим 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 роль у структурі східнослов'янського язичницького жрецтва грали служителі культу неслов'янських народів, які входили до складу Київської Русі. Жерці й шамани фінно-угорських племен - кудесники значно впливали не лише на свідомість одноплемінників, але й східних слов'ян.

У загальній структурі служителів східнослов'янського язичницького культу чималу роль відігравали скоморохи – мандрівні музиканти, співаки, танцюристи, біснуваті, поводитирі ведмедів. Скоморохи були важливою невід'ємною частиною народних язичницьких ритуалів і свят майже до XVIII ст.

### 3.4. Дружинна язичницька модель світоглядних уявлень

#### 3.4.1. Сакральний світ дружинних богів

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 появу укріплених селищ у лісовій зоні далеко від зовнішніх кордонів можна пояснити лише якимись соціальними катаклізмами. Імовірно, даний факт був пов'язаний з 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 відбувався нерівномірно, і це, скоріше за все, послужило причиною виникненню їхньої ієрархії. Нові надгромадські («племінні») центри поширювали свою владу на більш слабкі в економічних відносинах громади. Створювалися союзи громад різного рівня, вищими з яких були племінні князювання і їхні конфедерації. Надгромадські 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 тодішньому 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 усім 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, уже на поч. IX ст. у 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 [548, 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 з частиною населення. Іноді фортеці будували на місці зруйнованих громадських центрів. Прикладом цьому може слугувати Рівненське 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 і на їхньому місці з'явилася князівська фортеця [548, 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 жертвовними 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 був знайдений меч франкського типу, а також фрагмент сагайдака й кінцівки стріл. У тому же зрубі були зафіксовані кістки молодої жінки [314, с.182].

Подібні поховання представників східнослов'янських військових дружин IX-X ст. були широко поширені в некрополях давньоруських міст Києва,

Чернігова, Старої Ладogi, Новгородa, Смоленська й ін., а також могильників, розташованих навколо цих племінних центрів: Шестовицького, Гньоздівського, Петровського, 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 почесне місце займе небіжчик у потойбічному світі [126, с.15]. Деякі поховальні багаття, наприклад, у представників полянського союзу племен, згідно з археологічними даними досягали 2-3 метрів у діаметрі [185, с.89]. Багаття, на якому спалили слов'янського князя, похованого в Чорній могилі, за підрахунками дослідників було 300 кв. м. у діаметрі [422, с.24].

Відомо близько 120 випадків фіксації в дружинних похованнях тварин - коней, свиней, овець, кіз, птахів [420, с.30]. Кістки тварин зафіксовані дослідниками у дружинних похованнях Ладogi, Києва, Шестовиць, Гнездово, Тіміряєво [271, 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 дружинна еліта, 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 зазнала сильного впливу 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 в «світі мертвих» [126, с.14-15].

Можливо, що в середовищі східнослов'янської військової еліти було поширене уявлення про те, що кальциновані кістки мерця продовжували вести 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 [498, с. 75]. Показова щодо цього єдність старослов'янського терміна «будинок» у значенні «житло» і сучасного українського слова «домовина» (діалектне псковське й орловське «домовье») у значенні «могила», «труна» [245, с. 466].

Поховальні споруди - домовини з дерева різних форм і розмірів зафіксовані археологами під час розкопок дружинних могильників IX-X ст. на всій східнослов'янській території. Особливо дана риса поховальної обрядовості була характерна для Гнездівського, Тимиряївського, Петровського могильників, некрополів Старої Ладого, Києва, Чернігова й давньоруських міст [206, 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 у зброї, 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. [420, с.36-38]. У курганах Приладожжя навколо залишків небіжчиків зустрічаються залізні тарілки й сковороди, які також символізували образ вічного будинку [87, 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 кількості курганів. Це здебільшого східні дірхеми, але зустрічаються західноєвропейські й місцеві монети [420, с. 84]. Усього на території Давньої Русі відомо біля шестисот поховань VIII-XI ст. з монетами [479, с.91].



Померлих представників східнослов'янської еліти, згідно з даними розкопок так званих «дружинних» поховань, намагалися забезпечити навіть предметами для розваги - скляними шахами, гральними кістками [345, 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. З усіх 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 письмовими джерелами, уже в сер. IX ст. дружини полян робили свої походи на Візантію під заступництвом бога - громовержця. У будь-якому 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!» [484, 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 вирокom царя, то за його наказом 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» [433, с. 397-398]. Повідомлення Ібн-Дасті підтверджує і Лев Диякон, який стверджував, що й в X ст. руси мали звичай усі суперечливі питання вирішувати поєдинком [48, с.29].

Показово, що судовий вирок царя русів у IX ст. ще був необов'язковим для тих, хто судився. Належною мірою ми повинні оцінити й участь у суді родичів по обидва боки. Перед нами архаїчні порядки, що походять з глибокої давнини. Можливо, що дані звичаї є відгомонам давніх вірувань про якесь грізне язичницьке божество, від якого нібито залежав успіх у двобоях і на війні. При виникненні яких-небудь протиріч східні слов'яни зверталися по допомогу до божества з проханням дарувати їм перемогу у двобої. Уважалося, що божество дарує перемогу тому, хто правий у суперечці.

Відгомони даних вірувань ми знаходимо в тексті клятв з договорів давньоруських князів Олега, Ігоря й Святослава з візантіянами. У випадку порушень цих клятв наші предки погоджувалися надалі «не мати допомоги в битві від Перуна й загинути в битві від своєї ж зброї» [61, 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 з «Повістю временних літ» древляни після вбивства князя Ігоря й частини його дружини дуже раділи тому, що прийдуть і «поимут» княгиню Ольгу, Святослава й весь Київ», уважаючи їх своєю військовою здобиччю [61, с.41].

Можливо, що з даними віруваннями був пов'язаний стародавній звичай улаштувати двобій між двома воїнами перед великою битвою. Уважалося, що переможця захищає божество війни. Іноді дані двобої заміняли кровопролитні бої, й те воїнство, представник якого виграв двобій, вважалося таким, що перемогло у всій битві. Яскравим прикладом цього може слугувати літописний опис двобою князя Мстислава Володимировича з касозьким князем Редедею. Відповідно до даного джерела, тмутараканській князь Мстислав перед битвою

з касогами, намагаючись зберегти своє військо, запропонував касозькому князеві Редеді влаштувати двобій, переможець якого ставав хазяїном всього майна переможеного: його володінь, скарбів і навіть родини [61, с.75].

Звичай «божого суду» зберігся майже до XVI ст. Зокрема, його опис можна знайти в матеріалах Московського Стоглавого собору: «Так, в нашем ж православии тяжутся, и нъцыи 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» [504, с.390]. Усі ці вірування цілком виправдовували 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 збройного добра в цілому. 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 - громовержець Перун - очолив загальнодержавний язичницький пантеон.

У вітчизняній і західнослов'янській історіографії існує кілька точок зору щодо значущості Перуна у свідомості наших предків дохристиянської епохи. Деякі з дослідників вважали Перуна найавторитетнішим язичницьким божеством, яке домінувало на всьому східнослов'янському просторі. Так, М. Касторський висловив точку зору, відповідно до якої це божество персоніфікувало собою князівську владу, справедливість і взагалі світоустрій [317, с.50]. Т. О Волошина й С. Н. Астапов припустили, що Перун був у наших предків божеством життя й усілякого блага [210, с.69-70]. Тим часом за кількістю згадок 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 М. С. Гордієнко [229, с.49]. У 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, прусський 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 [317, с.72]. Через кілька століть болгарський священик 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» [125, с.14].

Найбільш обґрунтованою виглядає точка зору Є. В. Анічкова пізніше підтримана значною кількістю вітчизняних дослідників, відповідно до якої Перун очолив пантеон лише в 980 році після реформи князя Володимира 980 року [158, с.385], [284, с.105], [422, 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, Г. С. Глинка 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 [224, с.96].

Незважаючи на серйозну критику даної точки зору, вона знаходила своїх прихильників навіть у XX ст. Зокрема, активним прихильником гіпотези про германське походження Перуна виступав М. М. Сперанський. На його думку,

вища релігія слов'ян взагалі носила штучний характер, на відміну від нижчої - народної [531, с.142-143].

В. В. Іванов і В. Н. Топоров звернули увагу вчених на єдність слов'янського терміну «Перун» і хетського «perkunas», що дозволило їм припустити хетське походження імені даного бога [299, с.430]. На думку М. І. Костомарова, термін Перун був запозичений нашими предками від скіфів [347, с.208].

На захист слов'янського походження імені слов'янського бога громовержця рішуче встав Л. Нідерле Автор залучив для аргументації своєї точки зору велику кількість писемних джерел і даних філології [427, с.93-97]. У наш час більшість дослідників доходять висновку, що ім'я даного божества виникло ще в дослов'янській, індоєвропейській період [295, с.146-147], [589, 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 «Peraun», словацьке «Peron», литовське «Perkunas», леттське «Pehrkons», давньопруське «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. [295, с.146-147], [164, с.120].

Крім того, географічні імена, які вказують на давнє 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 Полоцьком районі Білорусі ще недавно знаходилося невеличке місто Піоруново. Словосполучення «Перунова вєсь» відоме й у землях словенців. У хорватів знаходиться гора Перунь 881 метрів заввишки [295, с.157].

Автор Радзівілівського літопису, який копіював давні 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 - з виникненням нового язичницького пантеону. Ідол Перуна завжди зображувався зі щитом і списом, один раз - зі стрілою [132, л.16, 26, 44].

Етимологія імені Перуна пов'язана з уявленням про смерть як удар, покарання грішників. Давньослов'янський термін «перун» буквально означає «блискавка», «грим», і пов'язаний зі словом «бити», «поразити» [589, с.246], звідси «поразка» як удар бога, кара. З терміном «поразити» можливо зв'язати слово «зараза» у значенні «мор», «смерть» [588, с.79]. У польській мові слово «rógun» означає «блискавка» або «громові удари». У словаків «perun» - грим, а блискавку називають «Перуновою стрілою» [162, 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 [164, 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 внесені кілька відомостей про литовські повір'я, і між іншим сказано: «сию прелесть Совий введе приносити жртвоу скверным богом Андаеви и Перкунови, рекше грому, небесному воину» [57, стб.123].

У народній уяві Перун - це грізна небесна істота, що їздить по небу на вогневій колісниці й убиває своїми стрілами «бісів» і «чортів». Білоруси уявляють собі Перуна у вигляді антропоморфного бога великого на зріст з чорним волоссям й довгою бородою, озброєного луком і стрілами. Під час грози він летить на крилатій колісниці й стріляє в нечисту силу [185, с.15]. В Україні та Росії «Діда Перуна» уявляли собі у вигляді літнього чоловіка, який з-

під хмарних брів і вий мече блискавичні погляди й посилає смерть і пожежі [164, 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 ХХ 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 ХХ ст. казали: «схвати тебя перуном!», що означає: хай схвате тебе недуга, випадок [164, 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 одному з рукописів Кирило - Белозерського монастиря знаходимо наступне: «высокий царю, ходяй в громоу, обладали молниями, призывая водоу морьскоую, проливая на лице всея земля дождь, о великий и страшный боже! сам соуди и врагоу диаволоу» [164, с.129].

Ряд писемних і фольклорних джерел і дані етимології свідчать про те, що вже перші київські князі були головними 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 – «ksiąz», жрець – «ksiądz») [588, с.266].

Перський Анонім - автор IX ст. у своїй «Книзі кордонів світу» подає дані про те, що східні слов'яни «вважали своїм обов'язком стосовно релігії служіння правителів - падишаху» [433, с.274]. Арабський автор X ст. Аль-Бекрі повідомляє про те, що східнослов'янські князі після народження дітей у кого-небудь з їхніх дружинників робили над немовлям якісь обряди, брали участь у процедурі викупу нареченої, якщо їхній хрещеник змужніє та вирішить одружитися [35, с. 50-51].

Великий інтерес у зв'язку з цим викликають і прізвиська давньоруських князів. Наприклад, князя Олега його сучасники, згідно з «Повістю временних літ», називали «віщий»: «И прозваша Олга въщий: бяху бо людие погани и невъигласи» [61, с. 38]. У давньоруській мові термін «віщий» походить від слова «вештьи», що означає «ведун», «мудрець» [587, с. 309]. Термін же «ведун» близький до слів «чарівник, чаклун, знахар». У давньопруській мові слово «waidlotojis» означає «жрець» [587, с.284]. Крім того, і семантика ім'я Олега (шведського «Ольг» - «священний») вказує на зв'язок князя з язичницьким культом [511, 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 язичницьким культом. У давньоруській мові термін «мудрий» близький до терміна «віщун», «чарівник», «чаклун» [588, с. 309]. Автор «Сказання про княгиню Ольгу» пишається своєю героїнею, підкреслює її хитромудрість, сміливість («легко идущи», з малою дружиною виявилася в центрі древлянської землі), непохитність і завершує свій твір повчальним описом її державної мудрості. І це все не зважаючи на бузувірські релігійні обряди, якими керувала Ольга.

Син і спадкоємець княгині Святослав у військовому епосі виявляється ідеальним князем, він діє в ньому найчастіше не як реальна історична особа, 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 обтяжливих обозів, навіть для самого князя не возять ані казана, ані 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 закликали 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 русскому закону кляшасе оружием своим и Перуном богом своим и Волосом скотьим богом и утвердиша мир» [61, 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 [61, с. 35, 52].

Особливий інтерес 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 язичницькими ритуалами, у тому числі й приношенням людей у жертву. За її вказівкою дружинники «вирили яму велику» і потім зарили в ній живцем так званих знатних древлян (насправді рабів, яких привели древляни). Вона ж, згідно з «Повістю временних літ», наказала спалити інших рабів у лазні й порубати удаваних древлян на поминальному бенкеті, імітуючи тризну [61, с.41].

У язичницькому суспільстві поховальними й поминальними обрядами на честь померлих правителів завжди керують представники вищого жрецтва, і в такий спосіб княгиня Ольга в цьому випадку відіграла роль верховної жриці бога - заступника загиблого князя.

У скандинавських сагах велика княгиня звичайно помилково зображена матір'ю князя Володимира, і при цьому вона нібито має надприродні можливості. Зокрема, вона пророкує долю головним героям і взагалі описується авторами джерел як чаклунка [500, 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 Диякона збереглися дані про криваві жертвоприносини, які русичі зробили під час поховання своїх воїнів, що загинули під Доростолом. Відповідно до цього джерела, криваві жертви «за своїм звичаєм» приносили саме воїни [48, 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 Іоакимівському літопису. У ній події після Доростольської битви описуються в такий спосіб: «Святослав за Дунаем у стени длинной все войско погубил. Тогда дьявол возбудил сердца вельмож нечестивых, начал наговаривать на христиан, которые были в войске, будто бы это поражение войск приключилось от прогневанья лжебогов их. Он (Святослав- Авт.) же настолько разлютился, что единственного брата своего Глеба не пощадил, а разными казнями убивал» [545, с.57].

Звертають увагу на себе кілька деталей даного уривка. По-перше, від імені язичницьких богів християн обвинувачують знатні воїни, називані автором «вельможами», які імовірно, під час походу виконували жрецькі функції й повинні були забезпечити підтримку богів - заступників давньоруської дружини. По-друге, в убивстві князя Гліба автор літопису звинувачує саме Святослава, що, відповідно до даного джерела, особисто закатавав свого брата, а отже, брав участь у жертвоприносінах.

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 (жертвний ніж, гральні кістки, що, можливо, служили для обрядових ворожін) [493, 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 усіх 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. В.І. Абаєв, 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 [146, с.291], [147, с.115]. Спираючись на ці паралелі В. І. Абаєв дійшов висновку, що Хорс був запозичений давніми слов'янами зі скіфо-сарматського світу й означав у наших предків бога сонця [146, с.291], [147, с.116]. Схожої думки дотримується у наш час також М. О. Васильєв [197, с.274].

Згідно з точкою зору О. П. Новосельцева, дане божество шанувалося протягом багатьох століть полянами. Володимир же, відбираючи до свого пантеону найважливіших племінних богів, включив туди й Хорса [432, с.28]. О.О. Левкієвська прийшла до висновку, що Хорс потрапив до пантеону Володимира разом з якимось кочовим племенем у другій половині X ст. [361, с.33]. На думку М. В. Поповича, Хорс був у наших предків автохтонним богом достатку, близьким до Велеса [462, с.45]. Тієї ж точки зору дотримувався й В. С. Горський [234, с.40].

На користь слов'янського походження Хорса ще на початку XX ст. висловився М. Касторський. На його думку, ім'я божества походить від спільнослов'янського «карас», що означає «суперечку», «війну», або словацького «magas» - «смерть» [317, с.180]. Серйозно сумнівався в східному

походженні Хорса й Б. О. Рибаків. Дослідник виявив численні паралелі імені даного божества з цілим рядом слов'янських термінів. На думку Б. О. Рибаків, культ Хорса був аналогічним культу Аполлона й виник у наших предків ще в індоєвропейську епоху [499, с.418].

Є. В. Анічков проаналізувавши уривок з «Слова о полку Ігоревім», 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 [158, с.312]. Точку зору Є. В. Анічкова цілком розділяв Я. Е. Боровський [185, 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 «Повістю временних літ» дане божество здавна шанувалося полянами.

Так, ще В. Татищев висловив цікаве 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 [546, с.8]. Пізніше цю гіпотезу підтримав Б. О. Рибаків [492, с.41]. У такому випадку звідки ж одержала свою назву гора Хоревиця?

Хоревиця ідентифікована як сучасна Лиса гора - місце, де, на думку наших предків, споконвіку збиралася нечиста сила [314, с.52], [564, с.15-22], [492, с.42]. У Радзівіловському літописі повідомляється про те, що на Лисій горі існувало якесь капище, повз яке проїжджав князь Володимир в 980 році: «обрывся на Дорогожичи, межю Дорогожичьмь и Капичемь; и есть ров до сего дня» [132, л. 43]. Цілком можливо, що згаданий «Капич» - це капище бога Хорса, на честь якого гора й одержала свою первісну назву «Хоревиця».

У наш час відомий вірменський варіант легенди про князя Кия і його братів, що заснували Київ. Так, в одному з записів Зеноба Глака (VII- VIII ст.), на який вперше звернув увагу Н. Я. Марр 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 закінченні своїх будівничих справ, порадившись, Куар, Мелтей і Хореан піднялися на гору Каркея й знайшли там прекрасне місце з чудовим повітрям, тому що був там простір для полювання й прохолода, а також багато трави й дерев. І побудували вони там селище, й поставили вони двох ідолів: одного - на ім'я Гісаній, іншого на ім'я Деметр» [396, с.207-284].

Цілком можливо, що Хореан з вірменської легенди й літописний Хорив - це язичницьке божество Хорс – захисник слов'янського племені. 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, уже 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 на откровение святых апостолов» (відомому за давньоруським рукописом XVI ст.) згадуються язичницькі боги, які колись були людьми: «боги - человеци были суть старьшины перунь въ елиных. а хорсь въ Кипрь» [215, 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 кийівського 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 древяне сребром и позлатиша и тако пияху и веселишася» [85, л. 84-85].

Сигізмунд Герберштейн, який відвідав східнослов'янські землі в XVI ст. і, за його словами, ознайомився з деякими давніми рукописними книгами, також стверджує у своїх «Записках о Московии», що князя Ігоря вбили в місті, присвяченому Хорсу - Хоресто [15, с.158].

У деяких східнослов'янських писемних джерелах давньоруський Хорс названий Корсом. Таким чином, можливо, що літописний Іскоростень (у деяких давніх писемних джерелах Коростень) одержав свою назву від давньоруського бога Хорса і становив собою в часи князя Ігоря городище - святилище, у якому збиралося загальнодревлянсьє віче.

На користь даної гіпотези свідчить і цілий ряд подробиць з легенди про загибель київського князя Ігоря в древлянській землі. У фінальній частині літописної розповіді про правління князя Ігоря повідомляються наступні деталі його загибелі: «В льто 6453 ркоша дружина ко Игоревъ: «отрочи Свѣньлжи изодѣлися 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 въспятъ, размысливъ, рече дружинъ свои: «идѣте с данью домовъ, а язъ возвращуся и похожу еще». И пусти дружину свою домовъ, с малою дружиною възратися, желая болшаго имѣниа. 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 убьют его; тако и сеи, аще его не убиемъ, то все ны погубит». И послаша к нему, глаголюще сице: «почто идеши опять; поималъ еси всю дань». И не послуша Игорьъ; и изшедше Древлянъ из града Коростеня противу, и убиша Игоря и дружину его: бѣ бо их мало. И погребоша Игоря; и есть могила его близъ града Коростеня въ Древех и до сего дни» [61, с.27-28].

У першу чергу звертає на себе увагу той факт, що вбити князя Ігоря древляни вирішили на «всенародному вічі». Таким чином, поруч з князем Малом, на якого вказує літопис, угадуються і язичницькі жерці, які традиційно головували на народних зборах разом з князями. Крім того, не ясно навіщо князь Ігор відпустив дружину перед повторним збором данини. Древляни були неспокійними підданими. Незадовго до 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 і покинула у скрутну для нього годину.

Показовим також уявляється й спосіб страти князя Ігоря, описаний в «Історії» Лева Диякона. Відповідно до цього джерела візантійці нагадали князеві Святославу про загибель його батька, що, за їхніми словами, також насмівся 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, вирушивши у похід на германців, він був узятий ними в полон, прив'язаний до стовбурів дерев і розірваний навпіл» [48, с.7].

У свідомості різних індоєвропейських народів такий спосіб страти уявляється однією з форм повішання, 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» [47, 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 [563, с.159].

Князь Ігор, вірогідно, лояльно ставився до християн і цим, можливо, викликав ненависть язичницьких жерців, які заманили його в пастку й розправилися з ним. На користь цього 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 на честь 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

культу і, отже, жерці цього божества - волхви - були усунені 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 [433, с.380].

Аналіз поховального обряду початку X ст. свідчить про домінування у жителів Києва цього періоду трупопокладення [185, 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 безінвентарні, рештки людей розташовані за лінією «схід - захід», що відповідає християнській обрядовості.

Таким чином, можливо, що події, які привели князя Ігоря до загибелі, насправді розвивалися у такий спосіб: після невдалого походу Ігоря на Візантію князь, на настійливу вимогу своєї дружини, вирішив зібрати данину в області, де вже встиг зібрати його воєвода Свенельд. У своєму городищі - святилищі, 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 звинувачень у жадібності, згаданих у «Повісті временних літ» («якщо занадиться вовк до овець, то винесе всю череду, поки не вб'ють його»), пролунало й звинувачення в зраді своїх звичаїв і заступництві християнам. Після звинувачення пролунав і смертний вирок - страта через повішання, яку використовували для вбивства зрадників і святотатців. Після винесення жерцями вироку від імені язичницьких богів більша частина дружини (швидше за все, язичники) покинула князя. З Ігорем залишилася тільки «мала дружина», яка, імовірно, складалася із християн. Після короткої сутички «мала дружина» князя загинула, а сам князь був підданий страшній страті.

Ніяк не узгоджується з гіпотезою про незначність культу Хорса в наших предків і уривок з «Слова о полку Ігоревім», у якому Хорс названий великим: «Всеслав великому Хорсови волком путь прерыскаше» [37, 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 з князівських послів, що він «якоже бысть убо до кур пригна» [76, с.72].

Таким чином, Хорса можна інтерпретувати як впливове східнослов'янське божество, яке символізувало кордон між темрявою 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 [590, с.267].

Гіпотезу про зв'язок Хорса з культом птахів - предків підтверджує й мініатюра з Радзівілівського 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 [132, л.45].

У цілому ряді давньоруських писемних 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 озброєного 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» [8, 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, - східні слов'яни 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» [321, 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 уважалася 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 лесьть» [280, с.68]. У найдавнішому списку «Проложного Життя Владимира», знаходимо схожі дані «(Володимир – Авт) изби вся идолы Перуна Хорса Дажьбога и Мокошь и прочая кумиры» [438, с.100].

Після прийняття християнства Хорсу ще кілька століть «отай» селяни продовжували приносити жертви, не зважаючи на суворий осуд 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 [113, с.374], [105, с.384].

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 [264, с.791].

Таким чином, досить давнім і впливовим східнослов'янським божеством був Хорс – громовержець, небесний воїн, одне з уособлень збройного добра. Культ Хорса був, імовірно, тісно пов'язаний з тотемічним 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 впливове божество – Дажьбог. Більшість дослідників інтерпретують ім'я даного божества, як «дай» «бог» - божество щастя й добробуту [587, с.482].

В Іпатіївському літописі під 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» [76, стб.278]. Літописець убачає у Дажьбогу 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 сеяшется и растяшеть усобицами, погибашеть жизнь Дажьбожа внука, в княжих крамолах вечи человеком скратишась» [37, с.13].

У згаданому уривку поеми «даждьбожим онуком» названий весь давньоруський народ». Даний факт спростовує гіпотезу В. Перетц, відповідно до думки якої Дажьбог був богом лише воїнів - дружинників [148, с.77-78]. В іншому місці «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» [37, с.12].

У вітчизняній історіографії Даждьбог традиційно інтерпретується як якесь доброзичливе божество, уособлення сонця. О.О. Афанасьєв дійшов висновку, що Даждьбога 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 «дощ», «даждь» походить від санскритського «dah» - «день», «світло», «палити», санскритське «duh» означає «доїти», чеське «dogiti» - «молоко» [164, с.665].

На думку Я. Е. Боровського, ім'я божества Даждьбог походить від давньоруського «даждь» — «дати», тобто «дай - бог», тобто бог, який дає життя [185, с.19]. Схожим образом інтерпретує дане божество й М. Фасмер [587, с.482].

Існує також гіпотеза про чужерідність, штучність культу Даждьбога у наших предків. Зокрема, М. М. Сперанський, проаналізувавши цілий ряд вітчизняних і закордонних джерел, дійшов висновку, що дане божество потрапило до пантеону Володимира від якогось кочового іраномовного племені, що прийшло на службу до русичів наприкінці X ст. [531, с.142]. Дана точка зору непереконлива вже тому, що божество з даним іменем вшановували не лише східні, а й західні слов'яни. У польських хроніках згадується якесь божество Daczbog. У Польщі в XVII ст. відомо дворянське ім'я Dadzbog [587, с.482]. Відома у цій державі й географічна місцевість Дацьбоги (Дадзибоги) [164, с.29].

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 пантеоні князя Володимира існувала також єдина східнослов'янська богиня Макош. Перші дослідники слов'янської міфології не могли однозначно визначити функції Макоші. М. Глинка й В. Татищев вважали, наприклад, що дане божество вважалося в наших предків заступником худоби [224, с.41]. М. І.

Карамзін бачив у Макоші аналог західнослов'янської Девони - покровительки шлюбу й сімейного вогнища [312, с.53].

Загадковим божеством визнають Макош більш пізні дослідники. Наприклад, Ф. Є. Корш, висловлювався з цього приводу в такий спосіб: «Що стосується Макоші, то іншомовне її походження впадає в око, але яке воно, визначити важко, тому й міфологічне значення цього божества невідоме [346, 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 з назвою фінського племені «мокша» [158, с.276], [531, с.143].

Проти такої гіпотези рішуче виступили радянські вчені Я. Є. Боровський і Б. О. Рибаків. Я. Є. Боровський 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, Мокошин у чехів і т.д.). Крім того, учений уперше пов'язав походження імені богині не з фінно-угорськими словами, а з загальнослов'янськими термінами «мокрый», «мокнути», пояснюючи її як слов'янську богиню води, дощу, грози, родючості [185, с.21].

Б. О. Рибаків 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 уявляється матір'ю врожаю, володаркою долі [498, с.361, 365]. У наш час точку зору Я. Є. Боровського– Б. О. Рибаків підтримує М. О. Васильєв [197, с.214]. П. П. Толочко не виключив можливості як фінно-угорського, так і слов'янського походження Макоші [565, с.59].

Деякі сучасні дослідники визнають зв'язок Макоші з жіночими ремеслами, жіночою долею та зводять функції даного божества до заступництва жінок [480, с.40], [565, с.59]. Існує точка зору, відповідно до якої Макош це одне з імен великої індоєвропейської богині Матері - сирій землі

[463, 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 таких язичницьких божеств, 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 з найвідоміших східнослов'янських язичницьких божеств, Макош, імовірно мала свої язичницькі храми й впливову групу служителів культу, які вшановували дане божество.

Б. О. Рибаків 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 [499, с.362]. Дійсно, у «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» [113, 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» [105, с.142]. У східнослов'янському глосі до «Слова Іоанна Златоуста про ідолів» Макош також згадується поруч з віллами - уособлення водних стихій: «А друзии жрутъ Перуну, Хорсу, вилам и Макоши, упырем и берегиням» [120, с.89].

Такий збіг розміщення язичницьких божеств у різні за часом і походженням джерелах далеко не випадковий. 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 [214, с.276].

Богиня води й родючості повинна була грати в язичницькій свідомості наших предків ключову роль. У давнину наші предки - хлібороби цілком залежали від примх 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 води» знаходимо в «Статуті князя Володимира» і багатьох інших писемних джерелах.

В язичницьку епоху 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» [499, с.375]. Про шанування Мокоші свідчать питання, які священник ставив на сповіді кожній жінці ще в XVI ст.: «не молилась ли вилам и Мокоши?» чи: «Не ходила ли к Мокоши?» [499, с.375].

Очевидно, 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. У 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 Чернобогом 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 пияцтва вони пускають в кругову жертовну 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 скеровуються. Тому злого бога вони на своїй мові називають дияволом або Чернобогом, тобто чорним богом» Від Чернобога, на думку Герольда, слов'яни чекали всіляких нещасть [141, s.13].

Південні слов'яни також знали Чернобога. Відповідно до сербських переказів, на Чорній або Чорнобожській горі колись знаходилося капище Чернобога. До нашого часу збереглася назва містечка Чорнобожське поблизу від даної гори на півдні теперішньої Сербії [295, с.80]. Капище Чернобога в Сербії описав Аль-Масуді у своїх «Золотих луках»: «Інший храм був побудований одним із царів на Чорній Горі. У ньому вони ( серби-Авт.) мали великого ідола в образі старого з палкою в руці, якою він рухає кістки мерців з могил. Під правою його ногою перебувало зображення мурах, а під лівою - зображення воронів» [6, с.139].

Є підстави припустити, що й представники військового стану східних слов'ян також вшановували якесь божество - уособлення «чужого світу» і хаосу. Принаймні, на це прямо вказує уривок з «Слова о полку Ігоревім». 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, кидають у них стріли: «Ветры, Стрибожьи внуки, веют с моря стрелами на храбрые полки Игоря» [37, с.14]. На думку Я. Є. Боровського, ім'я Стрибога походить від давньослов'янського слова «стрити» - знищувати. Звідси Стрибог – знищувач добра, бог війни [185, 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 - Першобога [498, с.435], [199, с.34-35]. До



даної гіпотези близька точка зору М. Фасмера, який вважає, що ім'я Стрибога походить від давньоіранського «Stribaya», що означає «великий, небесний бог» [588, с.777].

Дана гіпотеза прямо суперечить тексту з «Слова о полку Ігоревім», де «онуки Стрибога» не допомагають нашим предкам, а «кидають у них стріли». Крім того, відповідно до давніх переказів, богослужіння в храмі Стрибога багато в чому нагадувало богослужіння Чорнобогу у південних слов'ян. Так, відповідно до переказів, у 21 кілометрі на південний-захід від Ростова, у с. Вороніно, було капище Стрибога, де місцеві жерці, подібно до служителів Чорнобога з розповіді Аль-Масуді, пророкували майбутнє по нутрощах воронів, яких приносили у жертву цьому богові [282, с.235].

Можливо, Стрибог у східнослов'янській міфології був аналогом південнослов'янському Чорнобогу. Так само, як і Чорнобогу, Стрибогу приносили у жертву воронів, по нутрощах яких ворожили. Подібно до Чорнобога, Стрибога давні слов'яни вважали винуватцем всіляких нещасть.

Разом з тим і самого Чорнобога, мабуть, знали в усіх слов'янських областях. Ще на початку ХХ ст. було відоме селище Чорнобожжя біля Порхова, містечко Чернобожна на Буковині, містечко Чернобозький у Сербії. Згідно з повідомленнями Гемольда, люнебурзькі слов'яни ще довгий час після християнізації називали диявола Чорнобогом [534, с.12]. В Україні дотепер існує клятва: «щоб тобі чорний бог вбив!» [164, с.44].

Досить був розповсюджений на Русі й культ Стрибога. На це вказують деякі географічні назви, пов'язані з ім'ям грізного володаря упирів: річка Стрибозька на Київщині, селища Стрибога, Стрибіж і місто Стригород на Житомирщині, місцевість Стробож біля Новгород [164, с.155], [588, с.777]. Можливо, що Стрибога знали й у польських землях. На це вказує назва польського містечка Стрибожа біля Скерневиць у Мазовії [588, 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

потерпає від ран, яких завдають йому стриги. У давніх слов'ян майже до нашого часу збереглися уявлення про сильний вітер як щось вороже до людини, нечисте. У Польщі вважають, що вихор, - це диявольський танець; якщо кинути в цей стовп освячений ніж, то можна пригвоздити ним біса до землі. В Україні вихри, що вертяться, називаються чортовим весіллям [164, с.51, 238].

У цілому ж можна зробити висновок, що в східнослов'янському дружинному середовищі кінця першого тис. н.е. вшановували якихось темних божеств - уособлень чужого ворожого нашим предкам світу - Чорнобога й Стрибога. Культ даних божеств був генетично пов'язаний з 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 писемних джерелах: у «Повісті временних літ» під 980 р. при описі богів створеного князем Володимиром у Києві язичницького пантеону та «Слові якогось Христолюбця» [61, с.77-78], [113, с.374, 377].

У писемних 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 [325, с.132-134].

Так, М. М. Гальковський стосовно Семаргла висловився наступним чином: «Ми не можемо задовільно пояснити значення цього божества. У народних переказах міфологічні істоти Сим і Регл не збереглися та сказати про них щось позитивне ми не маємо можливості» [214, с.32-33]. У «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, О. С. Фамінцин вважав, що автор «Повісті временних літ»

помилився, та, розповідаючи про язичницький пантеон Володимира, замість двох різних богів Сима та Ерьгла згадав одне загальне божество – Семаргла [585, с.232]. У наш час гіпотези про подвійність Семаргла дотримується Томас Витчак [647, s. 95-103].

М. М. Гальковський спробував зіставити літописного Семаргла з авестійським Сенмурвом [214, с. 33]. Пізніше його точка зору була підтримана і науково обґрунтована російською дослідницею іранської міфології К. В. Тревер [577, с. 11-17]. Значна кількість сучасних дослідників поділяють гіпотезу М. М. Гальковського – К. В. Тревер [480, с.24-25]. В. В. Іванов й В. М. Топоров висловили припущення, згідно з яким Семаргл - це «Sedmor(o)golʹv», тобто сонце-семиголов, але жодних переконливих доказів своєї теорії вони не представили [398, с.25]. На думку Б. О. Рибаківа, в образі Семаргла східні слов'яни бачили якесь автохтонне рослинне божество, охоронця посівів, насіння, паростків та коріння рослин [497, с.116].

Компромісної точки зору дотримується в наш час М. О. Васильєв згідно з точкою зору якого дане божество вшановували ще у далеку скіфську епоху якісь 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 вважатися автохтонним давньослов'янським богом [197, с.58].

Гіпотеза М. О. Васильєва справді знаходить підтвердження в цілому ряді писемних джерел. Так, з “Повісті временних літ” ми довідуємося про те, що дане божество було присутнє в державному пантеоні князя Володимира: «и нача княжити Володимерь вь Києве единь и постави кумиры на холму вне двора, Перуна...и Хурса и Дажьба и Стриба и Симаргла...Жряху имь и наричюще я богы» [61, с.56]. Присутність Семаргла у пантеоні Володимира, де не згадуються навіть Род і Велес, свідчить 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 навряд чи 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 із зображенням крилатого пса – Семаргла [87, с.19-20]. До цього слід додати поширення зображень крилатих псів на срібних та золотих речах з княжо-боярських скарбів XII-XIII ст., а також присутність Семарглів на давньоруських культових спорудах XI-XIII ст., де вони зображені охоронцями світового дерева.

Іранський бог Сенмурв також становив собою уособлення озброєного добра – охоронця всього насіння (до числа якого давні землероби зараховували і трупи людей). У одному з арабських джерел XI ст. «Menoke – xrat», зокрема зазначається: “І житло Сенмурва на дереві всього насіння...і кожного разу, коли він піднімається, тисячі гілок з дерева виростають; а коли сідає – тисячі гілок ламає і насіння з них розсипає” [577, с. 11-12]. Схожі дані мають місце і в 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» [577, с. 17].

Вочевидь, 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 родючістю землі та підземним світом мертвих.

Можливо, що культ дружинного Семаргла насправді з'явився ще у далеку праслов'янську епоху на ґрунті поєднання культу східного Симурга з культом давньослов'янських культів синкретичних духів-берегинь. Цим можна пояснити такий суперечливий факт, як досить широке розповсюдження зображень Семаргла на пам'ятках матеріальної культури, та одночасно швидке забуття

імені даного божества християнськими проповідниками XI-XIII ст. Як доречно зазначив Б.О. Рібаков, наші предки могли приймати за Семаргла не тільки крилатих псів, але й інших фантастичних тварин-берегинь [497, с. 112].

Таким чином, важливе місце у східнослов'янській дружинній міфології займав бог Семаргл, ім'я якого, вочевидь, мало не автохтонне походження, а культ даного божества був архаїчно пов'язаний з культом синкретичних духів-берегинь.

У другій половині першого тис. н.е. у східнослов'янському військовому середовищі сформувалася особлива, відмінна від народної, модель світогляду. Даний факт знайшов відбиття у 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.

Певним змінам у свідомості представників східнослов'янської військової еліти піддалася й ієрархія язичницьких божеств. Місце прабатька богів і людей Рода-Сварога посів Перун - заступник дружинного стану й уособлення князівської влади. Поважне місце серед дружинних богів зайняли також Хорс, Стрибог і Семаргл, які певною мірою дублювали народних упирів та берегинь. Разом з тим, вочевидь, не існувало чіткої межі між дружинними та народними богами. Так, богиню родючості Макош та уособлення достатку та сонця Даждьбога вшановували як у народному середовищі, так і серед воїнів-дружинників.

### 3.4.2. Становлення державної системи східнослов'янського язичництва

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 культури сусідили із шануванням Велеса, Рода, а у великих містах і князівських фортецях домінували культури дружинних божеств - Перуна, Хорса й т.п.

Старійшини, вірогідно, спиралися на родові вірування й культури 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 загрозу для центральної влади в Київській Русі становили також жерці, які мали великий вплив на наших предків тієї епохи.

Значно посилити владу київських князів могло б розповсюдження у народному середовищі культів 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 периферії країни. Розповсюдити свою дружинну язичницьку модель вірувань та культів на всі східнослов'янські землі, вочевидь, вирішив у 980 році київський князь Володимир Святославич.

«Повість временних літ» повідомляє про першу релігійну реформу князя Володимира в такий спосіб: «И нача кн(я)жити Володимеръ в Кыеве единь, и постави кумиръ на холмъ внъ двора теремнаго: Перуна древяна, а глава ему серебряна, а усъ золоть, и Хорса, и Дажеб(о)га, и Стрибога, и Семарьгла, и Мокошь. И жряху имъ, наричюще а богы, и привожаху сыны своа и дщери и

жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровью земля Руская и холмъ той... Володими[ръ] же посади Добрыню, уя своег(о), в Новъгородъ. И пришед Добрыня к Новугороду, постави кумира над рекою Волховомъ. И жряху ему люд(и)е новгородстии, акы б(о)гу» [61, с.77-78].

Перша релігійна реформа князя Володимира не привернула великої уваги дослідників дореволюційного періоду. Більшість з них просто констатувала факт будівництва нових храмів, мимохідь намагаючись трактувати функції божеств, зазначених у пантеоні. При цьому власне причини й сутність проведеної реформи розглядалися лише поверхнево.

Так, М. І. Карамзін, наприклад, дійшов висновку, що Володимир побудовою нового храму намагався загладити свою провину перед богами за вбивство брата [312, с.126]. На думку С. Іловайського, реформа 980 р. була зроблена на настійливу вимогу язичників північної частини Русі, які привели Володимира до влади [300, с.79]. Трохи іншої точки зору дотримувався С. М. Соловйов. Згідно з точкою зору цього історика, будівництво нового храму в Києві стало платою місцевому жрецтву за допомогу в захопленні Києва [530, с.167]. Є. Є. Голубінський доводив у «Історії руської церкви», що події 980 року не мали особливого значення, нібито Володимир у Києві тільки замінив стару статую Перуна новою, а Добрыня у Новгороді збудував Перуну ідол тому, що на початку кожного княжіння було прийнято ставити у великих містах нових ідолів [227, с.130].

Після революційні 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 [565, с.69-70], [498, с.45], [185, с.45].

Польський археолог Генрік Ловмянський скептично ставився до цього уривку з «Повісті временних літ», вважаючи його наслідком книжної обробки візантійської літератури [655, s.123]. Трохи іншої точки зору дотримується О. М. Рапов, 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 [480, с.210].

З 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 також у Полоцьку за річкою Полотою, у озера Волове коло Старої Руси, у гирлі струмка Войе недалеко від селища Терхипов) [282, с.235]. На думку Б. О. Рибаківа, храм Перуна знаходився й у Чернігові, недалеко від кургану Гульбище [498, с.273].

По-друге, повторне дослідження новгородського святилища в Перині В. В. Сєдовим виявило цікаву деталь - язичницький храм був побудований на місці як мінімум трьох інших язичницьких капищ, зруйнованих у період здійснення першої релігійної реформи князя Володимира [514, с.105-107]. Б.О. Рибаків 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 [499, с.397-399].

Є підстави припускати, що богині - рожаниці були одними з найшановніших 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» можуть означати, що ритуальне богослужіння в новому київському святилищі відрізнялося від служби в інших язичницьких храмах.

Таким чином, побудова нових храмів Володимиром у 980 році була частиною серйозної релігійної реформи, метою якої була консолідація східнослов'янського суспільства й послаблення 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, з глиною й шматками цем'янки. Глибина залягання фундаменту капища сягала одного метру, що вказує на його монументальність. Вивчення конфігурацій фундаментів язичницького святилища дозволило відтворити споруду, яка у плані становила собою прямокутник (7 x 1,75 м), витягнутий за віссю північ - південь з шістьма округленими симетричними виступами, що прилягали до нього з півночі, сходу й півдня. На них могли стояти постаменти шістьох літописних богів. Виступи нагадують пелюстки з новгородського святилища Перуна на Перині X ст. Споруда точно орієнтована за сторонами світу, що є ознакою культових будівель. Подібне спостерігаємо й у капищі VI - першої половини X в., чотирикутні виступи якого були звернені за сторонами світу.

У святилищі знайдена велика кількість кісток тварин, головним чином великої рогатої худоби (91 відсотків усіх кісток), що належали молодим і дорослим особинам. У 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 ст. 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 культової споруди знайдені рештки ритуальних багать з 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 у порівняльній близькості від капища зазначені кострища є, мабуть, рештками трупоспалень і жертвоприносин.

Спостереження над характером заповнення фундаментних ровів свідчать про те, що споруда було навмисно зруйнована наприкінці X ст. [185, с.47-52].

У 1951-1952 рр. новгородська археологічна експедиція під керівництвом Сєдова В.В. провела розкопки на Перині. Урочище Перинь знаходилося поблизу гирла Волхова неподалік озера Ільмень на невеликому плоскому пагорбі, який під час повені 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 завширшки 7 м і завглибшки 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 з брукових каменів.

Рів, що оточував культову площадку, становив у плані не просте кільце, а обідок 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 «незгасний» вогонь. Рів, що оточував площадку з ідолом, подібно до курганних пагорбів, на думку дослідників, мав ритуальне значення [509, 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 з шістьма й вісьмома пелюстками - виступами, у центрі яких горіли багаття з дубових колод. Язичницькі храми, відповідно до думки дослідників, розташовувалися просто неба.

У храмах регулярно приносилися жертви, більшу частину яких становили, за даними остеологічного аналізу, проведеного в жертovníку 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 нашими предками уособленням Перуна. Не випадково Святослав і його дружина при складанні мирного договору з візантійцями клялися на зброї. Зброя й золоті речі, згідно з «Повістю временних літ», замінили образ Перуна, ідол якого в той час знаходився у Києві.

У свідомості східних слов'ян сокира, покладена до фундаменту кріпосних валів фортець, мала охороняти їх від навал ворогів. Зокрема, подібні випадки зафіксовані археологами на Смоленщині й інших областях східнослов'янського світу [523, 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 сокири, були зафіксовані також сагайдак зі стрілами [314, с.84].

Є підстави припускати, що жертви для заклання обиралися 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. Я. Є. Боровський припустив, що яма з кілочками пов'язана з обрядом ворожіння - необхідною й найважливішою складовою частиною язичницького богослужіння слов'ян [185, с.51].

Гіпотеза Я. Є. Боровського знаходить підтвердження у писемних джерелах. Так, Костянтин Багрянородний у своєму творі «Про управління імперією» стверджував, що русичі під час приношення жертв столітньому дубу

(одному з образів Перуна) за допомогою жереба вирішували, кого з півнів зарізати, а кого відпустити [45, с.49].

Як сповіщає «Повість временних літ», під 983 р. 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 девицю» [61, с.80].

Звичай використання спеціальних жеребів для вирішення 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 суперечливі питання, що стосуються приватних справ, вирішували за допомогою спеціальних жеребів [5, с.10]. Автор «Життєпису Оттона Бамберзького» стверджував, що слов'яни-язичники за допомогою метання дерев'яних жеребів передвіщали удачу морських битв або грабунку [23, с.358]. Згідно з «Хронікою» Тітмара Мерзебурзького, слов'янські жерці, нашіптуючи якісь слова, розкопували землю пальцями й за предметами, що зустрічалися, ворожили про майбутнє [140, s.102].

У свідомості язичників за допомогою жереба свою 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 повідомлень Адама Бременського, шведський король Олаф проводив у Бирці загальні збори свого народу («generate placitum populi»). Він повів збори так, що з взаємної згоди короля й народу, за жеребом і сприятливої відповіді ідолів було вирішено заснувати там церкву й дозволити усім, хто бажав хреститися [5, с.10].

Використовували спеціальні жереби для вибору жертв і сусіди слов'ян - прибалтійські народи: ести й ліви. У «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 Дорпаті разом з

братами-лицарями побратим їхній, священник Гартвік. Його посадовили на гладкого бика, тому що й сам він був не менш гладкий, вивели з замку й стали вирішувати жеребом, кого боги бажають обрати жертвою, священника або бика. І впав жереб на бика й негайно його вбили, а священникові, виходячи з волі богів, зберегли життя, але завдали велику рану, яка згодом була вилікувана [14, с.103].

Особливий інтерес викликає проблема приношення людей у жертву в язичницьких храмах, побудованих князем Володимиром після приходу до влади. Натяк на існування даного звичаю має місце вже на початку опису релігійної реформи: «И жряху имъ, наричюще а богы, и привожаху сини своа и дщери и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руская и холмъ тот» [61, с.77-78]. У вітчизняній історіографії існує точка зору, відповідно до якої наші предки в язичницький період не приносили людських жертв. Фраза літописця про принесення людей у жертву під 980 р на думку деяких дослідників, не відповідає дійсності та запозичена зі Святого Письма [238, с.327].

З даною гіпотезою не можна погодитися. Повідомлення про принесення людей у жертву, подане літописцем під 980 роком, знаходить підтвердження і надалі у тексті «Повісті временних літ»: «Иде Володимерь на Ятвягы, и побьдъ Ятвягы, и взя землю их. И прииде Кыеву, и творяще требу кумиромъ с людьми своими. И рьша старци и боляре: «мещем жребьи на отрока и дъвицю; на него же падеть, того заръжемъ богомъ». И бяше Варягъ единъ, и бь дворъ его, идеже есть церкви святыя Богородица, юже созда Володимерь. Бь же Варягъ тои пришелъ из Грекъ, и держаше втаинъ вьру крестияньску; и бь у него сынъ красенъ тьломъ и душею, и на сего паде жребии по зависти дияволь. И рьша пришедше послании к нему, яко «паде жребии на сынъ твои, понеже бо изволиша его бозъ наши себъ, да створимъ требу богомъ». И рече Варягъ: «не суть бо бози, нь древо; днесь есть, а утро изьгниеть; не ядят бо бози, ни пиять, ни молвят, а сами дьлани суть. Не дам сына своего бьсомъ». Они же, шедше, повьдаша людемъ; абие же онъ народ, вземше оружье, поидоша на нь и

обоидоша дворъ около его. Оному же стоящу на сънех съ сыномъ своимъ, и рѣша ему: «вдаи сына своего, да вдамы богомъ». Он же рече: «аще суть бозь, то пошлют единого бога и поимуть сынъ мой; а вы чему перетеребуете имъ. И абие онъ народъ кликнуша велиимъ гласомъ, и подьськоша съни под нима, и тако побиша я. И бяху бо тогда челоувѣци невѣгласи и погани» [61, с.80-81].

Дане джерело висвітлює кілька важливих питань. По-перше, не може бути жодних сумнівів в існуванні в добу правління Володимира практики людських жертвоприносин. Принесення людей у жертву в даному епізоді представлено як повсякденне явище, незвичайним уявлявся авторові літопису лише факт відмови додержуватися вказівок служителів язичницького культу. По-друге, є очевидним 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.

У тексті «Житія Федора й Іоанна» за списком Троїце-Сергієвої Лаври мають місце відомості, яких немає в «Повісті временних літ». Відповідно до даного джерела, варяг Федір не таємно сповідав християнську віру, як повідомляє літопис, а відкрито, і при цьому «вопняль противу многобожия»; за це «идолопоклонники ненавидели его, а жрецы искали случая отомстить ему, не подвергая опасности свою честь» [27, 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 з «Житієм» найактивнішу участь відіграли 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» [27, 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 нацьковують на варягів - християн «відмінних людей» і населення Києва. Вони ж з'являються в ролі «посланців», які повідомляють Федору про те, що вибір богів упав на його сина; це 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 у 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» [546, с. 46-47]. У «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, святой Иоаннь своею кровью обрызгал мерзкий истукан Перуна» [27, с.45].

Літопис В. Татищева подає дані, які значно доповнюють відомості «Повісті временних років» і «Життя 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, у жертву була принесена безліч худоби й полонених [546, 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, а тим, що 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 культової споруди були знайдені рештки ритуальних

вогнищ із перепаленими й обгорілими кістками людей, а також амулети й предмети язичницького богослужіння. На думку сучасних дослідників, виявлені в порівняльній близькості від капища зазначені вогнища є, рештками жертвоприносин [185, с. 52].

У цілому ж, можна дійти висновку, що після приходу до влади Володимира та здійснення їм язичницької реформи, у результаті якої князь і його оточення посіли вищі шаблі жрецької ієрархії, людські жертвоприносини прийняли регулярний характер.

Вочевидь, у кожному з 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. Усе це найнегативнішим чином 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 голови 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 слушно помітив Є. В. Анічков Володимир, поставивши пантеон божеств різних племінних союзів, що входили до складу Київської Русі, на чолі з Перуном «вне двора теремного», тим самим оголосив себе не лише головою жерців полянського племені, але й верховним жерцем усієї Київської Русі, створивши тим найперший загальнодержавний культ [158, с. 65]. Пізніше, схожу точку зору висловив Ф.Є. Корш [346, 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 язичницьких 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 дотримується 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 поведінки характеру. Образ Володимира узагальнений. В епосі від дійсно існуючої історичної особи залишилися лише ім'я, титул і високе становище голови держави [334, с. 133].

У свідомості людей язичницької епохи, люди які поєднували функції військового вождя й верховного жерця, імовірно, мали надприродну силу, асоціюючись із самим божеством. Їм приписували здатність викликати дощі, впливати на погоду, родючість землі, виліковувати від хвороб. Уже в християнську добу в «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона простежується образ князя Володимира як предка-берегині до якого звертаються з проханням правити «богом даними йому людьми» [103, с.109]. Цей далеко не християнський мотив досить близький до текстів язичницьких клятв, у яких наші предки погоджувалися бути «раби в сии веки и будущии» у випадку порушенні договору.

В образі правителя-жерця Володимир з'являється і в «Повісті временних літ» Під 983 роком у даному джерелі ми, наприклад, знаходимо наступні рядки: «Иде Володимеръ на Ятвягы, и побѣдь Ятвягы, и взя землю их. И прииде Кыеву, и творяще требу кумиромъ с людьми своими» [61, с.96]. Якщо вірити цьому джерелу, то жертвоприносинами на честь Перуна, що забезпечили, на думку русичів, успішний похід керував саме Володимир.

У свідомості своїх співвітчизників Володимир залишився чаклуном, що володіє надприродною силою, навіть після прийняття християнства. Швидше за все, наші предки вірили, що подібно до померлих жерців, Володимир може після смерті перетворитися на шкідливого упиря. З цієї причини після смерті великого князя його виносили з палацу не через двері, як більшість інших померлих людей, а через спеціальний пролам у стіні: «ночью ж межю двема кльтми проимаше помость» [61, 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 [276, с.345-346].

В епоху князя Володимира важливе місце в релігійному житті східних слов'ян займав 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 спорудженням нового храму в урочище Перинь: «Володимир же посади Добрыню, уя своего, у Новьгородъ. И пришед Добрыня к Новугороду, постави кумира над рекою Волховомъ. И жряху йому людие новгородстии, акы бгу» [61, 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 вирішенні релігійних питань. Не випадково в давньоруській мові терміни «старець», «старійшина» близькі за змістом терміну «князь» - тобто воїн, наділений адміністративною владою. М.Б. Свєрдлов вважав, що «старці», «старійшини», «старости» - це військова знать [506, 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 під час прийняття християнства, нарешті, разом з єпископами при заміні покарань за злочини, при цьому «старці», як і єпископи, радили творити суд за старовинним звичаєм й стягувати вири [61, с.58, 74-75, 87].

Намісники різних областей східнослов'янського світу, 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 скликали у випадку воєнних дій і за

допомогою жереба визначали бажаних язичницьким богам жертв. Про це свідчить «Повість временних літ» під 983 р. Воля релігійної ради здебільшого виконувалася. Саме це мав через автор «Повісті», коли звинувачував наших предків - язичників у тому, що вони приводили до язичницького капища своїх дітей і приносили їх у жертву» [61, с.41].

Таким чином, після реформи 980 р. 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 ладу язичницькі храми, стежили за виконанням релігійних ритуалів, здійснювали ворожіння й т.п., тобто професійні жерці.

У пізньому Густинському літописі згадуються якісь «ереї» - жерці ідолівські», що стежили за святилищем Перуна й каралися жорстоко у випадку порушення жрецького статуту»[76, 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 р., мали свій спеціальний статут. 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 случилося за нерадением служащего иерия когда ему огню угаснуть, такового иерия без всякой милости убивают» [76, стб. 257].

Таким чином, Володимир, поставивши в 980 році нові язичницькі святилища 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 з 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 Я. М. Щапова, в язичницьку епоху існувала та ж система фінансування храмів, що була уведена князем Володимиром після введення християнства, тобто 1/10 частина особистих прибутків великого князя [627, с.250]. Гіпотеза Я. М. Щапова дуже вірогідна, але, на жаль, ніяких прямих вказівок щодо 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 Грамматика, сплачували на утримання храму Ретра спеціальний податок (по одній монеті з людини) [142, s. 288 -289]. Крім того, на користь цього ж храму йшла 1/3 частина військової здобичі [142, s. 288 -289]. Гемольд підтверджує дані Саксона Грамматика про пожертвування рунами військової здобичі на утримання храму. Крім того, він повідомляє про те, що на користь храму Святовида стягувався також податок з купців, що купляли на острові рибу [141, s. 14-15]. Пожертвування на храм у Ретрі платили й інші підвладні рунам слов'янські племена [141, s. 225].

Про принесення в жертву богам певної частини військової здобичі лютичами повідомляє Тітмар Мерзебурзький [140, s. 896]. Автор життєпису Оттона Бамберзького стверджує, що язичницький храм у Щецині утримувався за рахунок 1/10 частини нагробованих багатств [23, с.355].

Вочевидь, у балтійських слов'ян на користь язичницьких храмів ішла 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 задарма: за хрещення, посвячення вівтарів і посвящання в церковні посади [5, с.483].

Разом з тим, в деяких вітчизняних писемних джерелах містяться неясні натяки на те, що й деякі східнослов'янські язичницькі святилища одержували постійне фінансування за рахунок відсотків від прибутку з князівських маєтків, торговельних операцій і т.д. Так, в «Статуті князя Святослава Ярославовича» знаходимо наступне: «Князь Святослав сказав: статут, бывший 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" [129, с.85].

Дідом князя Святослава Ярославовича 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 жителів Києва, раптом зненацька повідомляє: «Владимир дары, что прежде идолам шли, святым церквям давати завещал» [25, с.274].

З огляду на той факт, що в Київській Русі дохристиянського періоду не було значної кількості дорогоцінних металів, можна припустити, що у випадку існування податку на утримання язичницьких храмів, він носив натуральний характер. Східнослов'янські князі збирали данину в підвладних їм землях у вигляді хутра - «кун», худоби й т.п. У свідомості наших предків терміни «багатство», «худоба» були рівнозначні терміну «гроші». Швидше за все, на утримання язичницьких храмів ішла певна частина обов'язкових пожертвувань язичницьким божествам. Аналіз остеологічного матеріалу, проведений на місці так званого «Перунова пагорба» археологами в 1975 році, показав наявність там великої кількості кісток тварин. При цьому явно простежується роздрібнення кісток на частини (порції). Даний факт наводить на думку, що туші тварин принесених у жертву, розподілялися жерцями на частини [185, с.50]. Можливо,

що частину цих туш жерці залишали на потреби храму й задоволення своїх потреб.

У цілому же, можна зробити висновок, що в наш час не видається можливим установити чи ввів Володимир у ході релігійної реформи 980 р. регулярний податок на утримання 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 туш, принесених у жертву язичницьким богам 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 [498, с.657].

Інша точка зору полягає в тому, що Володимир склав свій пантеон з божеств різних народів і племен, що входили до складу Київської Русі [158, с.327, 341], [214, с.24]. Дана гіпотеза була прийнята й багатьма радянськими дослідниками [386, с.317], [237, с.387], [188, с.132]. Існує думка, що різні божества пантеону Володимира представляли різні галузі громадського життя східнослов'янської держави [355, с.216].

Аналізуючи пантеон, поставлений князем Володимиром в 980 р., на нашу думку, потрібно звернути увагу на той факт, що в ньому не представлене одне з найавторитетніших 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 візантійцями. Вочевидь, дане божество поважали 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 щодо цього факту.

Є. В. Анічков, наприклад, висловив припущення, відповідно до якого Володимир не представив ідол бога Велеса у своєму пантеоні з тієї причини, що Велес уже стояв на Подолі й дублювати його в пантеоні не було сенсу [158, с.67]. О. М. Рапов дійшов висновку, що ідол Велес не був представлений у пантеоні Володимира тому, що новий київський храм був призначений для потреб не простих людей, а представників еліти [480, с.36].

З даною точкою зору не можна погодитися. Князь Володимир і його оточення були зацікавлені в тому, щоб якомога більша кількість їхніх підданих визнала реформоване язичництво. Саме для цього новий язичницьких храм будували за межами «двору теремного» і представили в новому пантеоні божеств різних племен і народів, що проживали у Київській Русі. Між тим, великий київський князь не просто побудував нове святилище, він установив державний культ. Не представивши Велеса у своєму пантеоні, Володимир тим самим усунув від державної влади його служителів - волхвів.

В текстах мирних договорів київських князів Олега й Святослава Велес представ поряд Перуна гарантом виконання договору з боку руської дружини. Таким чином, і служителі бога Велеса - волхви були 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. Вірогідно, 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 цього божества традиційно головували зі своїми князями.

Вітчизняні дослідники не звернули 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 усі найважливіші питання свого громадського життя вирішували на загальнонародних зборах.

Так, за даними Костянтина Багрянородного, повідомленими ним у монументальній праці «Про керування імперією», східнослов'янські князі, і зокрема, князь Аскольд, вирішували всі найважливіші державні питання на вічі, керуючи зборами разом з жерцями та старійшинами. Візантійський імператор на початку свого повідомлення, яке описує події, пов'язані з прийняттям християнства частиною русів у 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 закликав усіх нову віру прийняти» [45, с.211].

Особливий інтерес у світлі нашого дослідження викликає той факт, що відповідно до даного джерела, східнослов'янські князі, які правили у Києві до Володимира, вирішували важливі питання на загальнонародному вічі, «головуючи зі старцями більше інших прихильних язичництву», тобто жерцями.

Важливу інформацію знаходимо також у Лаврентіївському літописі під 1176 р. Розповідаючи про те, як у завязій боротьбі зі старшими містами Ростовим і Суздаєм молодше місто Володимир узяло гору, літописець повідомляє драгоцінну деталь: «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» [75, 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 і змії» розповідається про те, як князь Володимир радився з «князями - боярами», «сильними руськими могутніми богатирями» і «волхвами - кудесниками» [10, с. 184].

Присутність жерців на всенародних зборах була обов'язковою в усіх індоевропейських народів: давніх 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» близьке до терміна «vet» - «віче», «рада» [293, 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 язичницькими храмами. У тих самих «довгих будинках» проводили язичницькі урочистості, ритуал яких був суворо регламентований і проводився під наглядом жерців [552, 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 Іоакимівським літописом, саме «головний над усіма волхвами» - Богоміл Соловей зібрав віче в Новгороді для того, щоб протистояти майбутній хвилі християнізації [542, с.59]. Майже сто років потому, вже в 1071 році в тому самому Новгороді язичницький жрець-волхв збирає народ уже для вигнання місцевого єпископа [61, с.92].

У 1068 р. після віча кияни вигнали свого князя Ізяслава, звільнили з в'язниці і 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, за активної підтримки 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 у східних слов'ян стояли звичайно у великих містах на торговельних площах. Імовірно, на цих самих площах традиційно й збиралося загальнонародне віче.

Таким чином, усунення від влади Володимиром найбільш впливової групи східнослов'янського жрецтва - служителів Велеса було пов'язане зі спробою замінити традиційний інститут загальнонародного віча на раду з

найближчого оточення 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. Усі 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 і Даждьбог, яких ушановували 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, і Володимир не бачив у них особливої загрози своїй владі. До того ж, на нашу думку, слід взяти до уваги той факт, що топоніми, похідні від імен Макоші й Даждьбога фіксуються здебільшого у Північній Русі [634, с.131-134]. Таким чином, вплив служителів культу цих божеств на Київ мав бути, на думку Володимира, незначним.

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 – володарь упирів і 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 подачею блага, земними джерелами води й родючістю землі, повинні були стати своєрідними посередниками між середнім світом людей і світами богів й уособленнями середнього людського світу. По-друге, залучення до дружинного пантеону

Макоші й 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, Даждьбог повинен був дублювати народних божеств - уособлень сезонів року, богиня родючості землі Макош – рожаниць. Стрибог мав стати символом старих упирів, а один із синтетичних тотемів - дух-берегиня Семаргл, за задумом Володимира, замінував собою Велеса.

Таким чином, заснувавши новий державний пантеон, Володимир зробив спробу остаточно оформити особливу дружинну модель східнослов'янської язичницької світоуяви, надати новому дружинному пантеону статусу державної релігії. Деяких з народних божеств, зокрема Макош і Даждьбога, Володимир включив до свого пантеону, намагаючись збільшити його популярність у народному середовищі. Інших народних богів - Рода-Сварога, рожаниць та богів-уособлень сезонів року Володимир не залучив державного пантеону, намагаючись таким чином послабити владу родових старійшин і 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 у такий спосіб усунув його служителів-волхвів від державної влади й відмовився від народного віча, на якому традиційно відігравали значну роль служителі Велеса.

Як свідчить «Повість 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: «В льто 6489 Иде Володимирь къ Ляхомъ, и зая грады их: Перемышль, Червень и инии грады,

еже есть под Русию» [61, с.42]. Напря́м походу Володими́ра, на нашу думку, цілком закономірний. Саме наприкінці X ст. у 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 з «Повістю временних літ», Середнє Подніпров'я збезлюділо, 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, у період першої релігійної реформи князя Володими́ра. У галицьких лісах знайшли своє пристановище служителі язичницького культу і їхніх прихильники, які не прийняли нововведень князя Володими́ра. Істотний відтік населення на спірні території викликав невдоволення великого князя й спровокував похід Володими́ра на територію Польщі.

Іншим напрямком князівських походів стала Північно-Східна Русь - регіон, де через кілька років відбувся самий запеклий опір християнізації: - «Семь же леть и Вятици побъди, и возложи на них дань от плуга, якоже и отець его имаше. В льто 6490 Заратишася Вятици; иде на ня Володимиръ и побъди я второе... В льто 6492 Иде Володимиръ на Радимиць. И бь у него воевода Волчий Хвостъ, и посла пред собою Володимиръ Вольчий Хвостъ; и врьте Радимичи на рцьъ Пищани, и побъди Вльчий Хвостъ Радимичь; тьмь же и Русь корят Радимичь, глаголюще: «пищаньци вольчий хвоста бьгали» [61, с.42].

Повстання східнослов'янських племінних союзів проти великокнязівської влади традиційно припадають на періоди громадянських воєн, загострення зовнішньополітичної обстановки або голоду. Між тим, вітчизняні літописи не повідомляють про жодні 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 на язичницькі святилища, поставлені під час язичницької реформи в Києві й Новгороді. Зокрема, язичницьке святилище в Ходосевичах (землі радимичів) нагадувало мікромодель Периньського храму й, на думку дослідників, було побудовано наприкінці X ст. Воно було розташоване на березі озера Святе, у 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 0,4 м. завширшки. У центрі площадки відкрита яма від дерев'яного стовпа-ідола. У кільцевій канавці, вочевидь, стояв невисокий тин, що обгороджував площадку з ідолом. З чотирьох боків на відстані до 2 м від краю площадки були серповидні в плані коритоподібні поглиблення, орієнтовані за сторонами світу. Під час язичницьких ритуалів у них горіло багаття (західний край святилища підмитий водами озера, тому розкопками зафіксовані лише три серповидні ями з нішами). На думку сучасних дослідників, це було святилище Перуна [509, с.262].

Цілком можливо, що цей храм був побудований під тиском дружинників Володимира після того, як воєвода Вовчий Хвіст придушив повстання в землі радимичів. Подібні святилища утворилися приблизно в той же час на Псковщині, Прип'ятському Поліссі й ряді інших місць [509, с.261].

Як побічно свідчать археологічні дані, не зважаючи 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 [509, с.48-49].

На думку М. Ю. Брайчевського, 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-ладозького Перуна [188, 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 р. викликала протидію населення Київської Русі не тому, що на чолі пантеону не поставили Даждьбога, а тому, що населенню силоміць нав'язували незрозумілі, чужі вірування й культу. Крім того, повстання провокували професійні служителі язичницького культу, які були поставлені в підлегле положення щодо великого київського князя і його оточення. Найбільш впливовий жрецький клан бога Велеса зовсім був усунений від центральної влади. Народне віче, у якому традиційно відігравали велику роль волхви - жерці Велеса, було замінено на раду дружинників і адміністраторів при князі Володимирі.

Остаточного розвитку отримала дружина світоглядна модель після релігійної реформи князя Володимира 980 року. Пантеон східнослов'янських дружинних богів отримав статус державної релігії. Сформувався складний офіційний культ з великими храмами на честь дружинних богів та регулярними людськими жертвоприносами.

Після релігійної реформи 980 року князь став верховним жерцем в своїй державі, а його намісники та бояри зайняли вищі ступені 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.

Таким чином, в середині першого тис. н.е. в східнослов'янських землях одночасно з процесом розкладу родових відносин суттєво ускладнилася поховальна обрядовість та система язичницького богослужіння, що значною мірою відбилося на світогляді східних слов'ян. На ґрунті стародавньої родової системи світоуяви виникла нова народна світоглядна модель. «Свій» світ для наших предків вийшов за кордони родових поселень. «Своїми» для східних слов'ян стали не тільки сородичів, 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, бога-коваля, батька сонця, Сварожича – одного з уособлення родинного вогню.

У другій половині першого тис. н.е. одержали антропоморфне втілення й жіночі доброзичливі дури - берегині. Саме з цього періоду у наших предків чітко простежується культ декількох жіночих божеств, називаних 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 - упирів.

Володарем підземного світу та судією 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, регламентували ритуали (весільні, похоронні й поминальні обряди), лікували, 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 чародії – професійні служителі язичницького культу, які нібито могли регулювати опади. Чародії 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 фінно-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 - оповідачі. 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 бояри. 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 страту й уособлення князівської влади, культ якого був тісно пов'язаний з князівським правом.

Поважне місце серед дружинних богів зайняли також Хорс – небесний воїн, захисник людей від нечистої сили, Даждьбог – уособлення добра та сонця, символи чужого ворожого світу Чорнобог й Стрибог, богиня жінок, водних джерел, плодючості землі та була Макош, провідник в царство мертвих Семаргл.

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.

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 невдалою 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.

## РОЗДІЛ 4

### ТРАНСФОРМАЦІЯ ЯЗИЧНИЦЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

#### 4.1 Язичницькі громади в епоху християнізації

Наприкінці 80-х років X ст. почався процес трансформації східнослов'янського світогляду. На відміну від попередніх етапів еволюції світоглядних уявлень східних слов'ян, обумовлених в першу чергу поступовими суспільно-економічними зрушеннями, зміни у східнослов'янському світогляді, які відбувалися у добу християнізації давньоруського суспільства здійснювалися в короткий проміжок часу під тиском християнського духівництва та великокнязівської влади.

Вочевидь, саме наприкінці 80-х років X ст. київський володар та його найближче оточення усвідомили недосконалість попередньої релігійної реформи 980 р. Дружинна модель східнослов'янського світогляду 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 рр. 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 похмурым [500, с.34].

Київській державі потрібна була нова релігія, яка б об'єднала все східнослов'янське суспільство. 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 повідомлення «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 з цього питання 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 иссьсечи, и другыя огневи преда; Перуна же повель привязати коневы 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 крещения. И привлекша и, вринуша и въ Днѣпръ. И пристави Володимиръ, рекъ сице: «аще гдѣ пристанеть, то отрѣвайте и от берега, дондеже проидет пороги, охабитесь его». Посем же Володимиръ посла по всему граду, глаголя: «аще кто не обрящется на рѣцѣ, богат, убогъ, или нищъ, или работникъ, противень мнѣ будет». Се слышавше людие, с радостью идяху, радующеса и глаголюще: «аще се бы было не добро, не бы сего князь и бояре прияли». Наутриа же изиде Володимиръ с попы цесарицины с корсуньскыми на Днѣпръ, и снидеса бещисла людии, и вльзоша въ воду, и стояху инъ до шии, друзии же до персии, младыя же от берега, друзии же младенци держаще, свершении же бродяху; попове же стояще,

молитвы творяху... Крестивъшемъ же ся людемъ, и идоша кождо в дома своя... И повель Володимир рубити церкви и поставляти по мѣстомъ, идѣже стояша кумиры; и постави церковь святого Василья на холмъ, идѣже стояша кумиры Перунъ и прочии, идѣже 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» [61, с.62].

У літописній розповіді згадується лише факт знищення язичницьких ідолів і святилищ 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 з даного джерела видно, що знищення язичницьких храмів й ідолів супроводжувалося плачем.

У ставленні Володимира до свого колишнього заступника явно простежується певна 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 силоміць 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 до загробного світу» 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.

У «Повісті временних літ», як і в інших давньоруських писемних джерелах, розповідається про «велику радість», «блаженство», 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 рѣцѣ, богат, убогъ, или нищъ, или работникъ, противень мнѣ будет» [61, с.62]. До того ж, трафаретна радість у даній розповіді ніяк не в'яжеться з кількаразовим згадуванням літописцем «плачів» мешканців Києва.

Дані «Повісті временних літ» доповнює літопис В. Татищева. Відповідно до даного літопису, більшість киян не хотіла приймати християнство й «відкладали день за день, міркуючи», деякі ж і «чути про це не хотіли». Останні, відповідно до джерела, «окам'янілі серцем, як аспіди, що глухо затикають вуха свої, і йшли у пустелі й ліси...» [546, с.54].

Можливо, що одночасно з наверненням у християнство мешканців Києва, проходили й публічні покарання тих, хто не хотів приймати нову віру або відкрито виступав проти християнства. Принаймні, в «Житії Михайла, першого митрополита Київського» 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 запрещая, но учительски моля всех и наказывая разумно» [25, с.272-273].

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, уже наприкінці X ст. у полянській землі повністю зникає трупоспалення. Домінуючим став звичай ховати померлих у ямах з орієнтацією голови на захід [509, 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 – древляни. Згідно з археологічними даними, у древлян спалення небіжчиків повністю припинилося вже у X ст. [509, с.104-106].

Багато обставин хрещення не дійшли до нашого часу, і це привело до виникнення досить розповсюдженої у вітчизняній історичній науці гіпотези, відповідно до якої хрещення в Києві й навколишніх землях пройшло легко й безболісно [355, с.216]. Разом з тим, за археологічними даними, наприкінці X ст. відбувся масовий вихід населення із Середнього Подніпров'я до Галицьких лісів, що повністю підтверджує повідомлення літопису В. Татищева.

У наш час досліджені три городища-святилища, які розташовувалися на річці Збруч на території теперішньої Тернопільської області України на відстані 2, 5 та 3 км. між собою: Звенігород, Богіт і Говда. До даних археології з містами-святилищами межували більше 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 святилищ Києва й інших міст, став своєрідним язичницьким заповідником. Тут могли знаходити притулок переслідувані служителі язичницьких богів, які зазнавали переслідувань [556, с.117].

Можливо, що іншим напрямком втечі населення, яке не бажало приймати християнство, із Середнього Подніпров'я було Суздальське Опілля. У місцевих курганах з трупопокладеннями XI - XII ст. у великій кількості знайдені трибусенні 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 [509, 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, Ірпінь [220, с.9].

Можливо, що частина населення Середнього Подніпров'я осіла в східних районах Русі. Так, серед скарбів старої Рязані XI - XIII ст. виявлені персні з 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 [253, 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 з служителями язичницького культу вирушила до малонаселених районів Галицького Пониззя, Суздальської і Рязанської земель й інших віддалених областей східнослов'янського світу.

Набагато більше відомо щодо християнізації іншого великого східнослов'янського міста - Новгороду. Новгородські літописи повідомляють про хрещення Новгороду 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 посъче, 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 горънци вести в город; сице Перунъ приплы къ берви, и отрину и шистомъ: «ты, рече, Перунице, досыти еси пиль и яль, а нынѣ поплочи прочь»; и плы съ свѣта окошьное» [54, с.207].

Як видно, при описі процедури прийняття християнства в Новгороді автори новгородських літописів використовували той самий шаблон, що й у «Повісті временних літ» при описі прийняття християнства жителями Києва. У даному джерелі також повідомляється про знищення язичницьких ідолів, вигнанні й нарузі над ідолом Перуна, і повністю відсутні які-небудь згадки невдоволення з боку мешканців Новгороду з приводу знищення їхніх святинь. У даному джерелі навіть міститься натяк на підтримку дій новгородського



архієпископа з боку якогось новгородця, який відштовхнув ідол Перуна від берега. Можливо, що якби до рук вчених не потрапив Іоакимівський літопис, то багато хто б вважав, що хрещення в Новгороді пройшло мирно й безболісно.

Децо інший опис тієї ж події приводить Іоакимівський літопис: «В Новеграде людие, уведавше еже Добрыня идет крестити я, учиниша вече и заляшася вси не пустити во град и не дати идолы опровергнути. И егда приидохом, они, разметавше мост великий, изыдоша со оружием, и асче Добрыня пресчением и лагодными словы увесчевая 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, сладкоречиа 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 тысецкий новгородский Угоняй, езя всюду, вопил: «Лучше нам помрети, неже боги наша дати на поругание». Народ же оныя страны, разевирепев, дом Добрынин разориша, имение 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 Путяту, и бысть междо ими сеча зла. Некия шедше церковь Преображения господня разметаша и дома христиан грабляху. Даже на разевитании Добрыня со всеми сусчими при нем приспе и повеле у брега некие дома зажесчи, чим люди паче устрашени бывше, бежаху огонь 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 каменнии, изломав, в реку вергоша; и бысть

нечестивым печаль велика. Мужи и жены, видевше тое, 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 кресча мужи выше моста, а жены ниже моста. Тогда мнозии некресчен поведаху 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 [545, с.59-60].

Відомості Іоакимівського 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 ані в Новгородському літописі, ані в повідомленні Іоакима немає згадки «радості» новгородців з приводу зміни віросповідання. Навпаки, в уривку з Іоакимівського літопису повідомляється про те, що дружинники Добрині хапали мешканців Новгорода і хрестили їх силоміць. Увесь процес, відповідно до джерела, супроводжувався «криком і слізьми». У цілому же, релігійна реформа в Новгороді, за словами автора літопису, викликала у новгородців «сум великий».

Повідомлення автора Іоакимівському літопису знаходить підтвердження з боку археологічних даних. Зараз встановлено, що в період з 989 по 990 роки у різних частинах Новгорода були дві великих пожежі, які знищили кілька вулиць і безліч житлових і господарських будівель [640, с.43].

В Іоакимівському літописі не повідомляється про пожежу під час кривавого конфлікту дружинників Добрині з новгородцями, що повстали, але в даному джерелі розповідається про погром, що влаштували язичники в християнському кварталі міста, і 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, у джерелах не повідомляється про долю служителів язичницького культу давнього Новгорода після хрещення його мешканців. Разом з тим, літопис Іоакима не подає інформації й про репресії проти повсталих. Це, можливо, свідчить про те, що жерці не були вбиті дружинниками після захоплення міста. Швидше за все, як і незадовго до того в Києві, більша частина служителів язичницького культу залишила місто і пішла зі своїми прихильниками до «лісів й пустель» [546, с.54].

Не повідомляють письмові джерела про долю служителів язичницького культу також і інших населених пунктів новгородських словен. Імовірно, населення більшості з них було християнізовано приблизно в той самий час, що і мешканці Новгорода. Згідно з археологічними даними, наприкінці X ст. припинила своє існування більшість словенських язичницьких храмів. Прикладом тому може послужити Ладозьке святилище, навмисно зруйноване в останній чверті X ст. [261, с.55]. У даний період припинили здійснювати язичницькі поховання в Ладозьких сопках [262, с.57].

Наприкінці X ст. - початку XI ст. відбувся масовий перехід новгородських словен від обряду трупоспалення до трупопокладення в ґрунтових ямах, що відповідає християнській обрядовості [509, с.172]. На початку XI ст. відбувся перехід від трупоспалень до трупопокладень і в сусідів словен - псковських кривичів [509, с.166]. Таким чином, Володимирові і його прихильникам вдалося християнізувати мешканців Новгорода 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 регіонів 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» [61, с.62].

Швидше за все, той факт, що дане повідомлення подається відразу після розповіді про хрещення киян «і всієї землі» означає, що Володимир послав своїх синів у різні регіони своєї держави з метою прискорення розповсюдження християнства у своїх вотчинах. Дана гіпотеза знаходить підтвердження в декількох писемних джерелах.

Так, у «Житті Костянтина Муромського» повідомляється про те, як 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» [24, с.100-101].

Ярослав, інший син Володимира, одержавши в управління Ростов і навколишні землі, згідно зі «Сказанням про побудову града Ярославля», також воював з місцевими язичниками. Недалеко від Ростова знаходилося селище Ведмежий Кут, де жили язичники, які грабували проїзних купців, що подорожували. 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 язичників було побудоване нове місто з християнським храмом святого Іллі, яке назвали на

честь князя Ярославем, але й це не допомогло, розбійники однаково поклонялися Велесові [98, с.7-8].

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 воєводи при хрещенні Києва й Новгороду. Так, Ярослав, наприклад, не наслідився хрестити мешканців Ведмежого Кута у насильницький спосіб, як, наприклад, це робив у Новгороді Добряня. 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, можливо зробити висновок, що релігійна реформа князя Володимира та його синів 988-989 рр. не привела до остаточної християнізації східнослов'янських земель. Частина населення Київської Русі залишилася таємними або навіть відкритими прибічниками язичництва.

Згідно з письмовими та археологічними даними, після християнізації великих міст Київської Русі почалася язичницька реакція, яка продовжувалася майже до кінця XI ст. Перша її хвиля почалася, вочевидь, одразу після хрещення Києва та Новгороду. Побічним доказом того, що в східнослов'янській державі наприкінці X ст. відбувся ряд антихристиянських повстань може слугувати факт значної втрати в цей час обороноздатності країни. Так, вже під 989 роком автор «Повесті временних літ» повідомляє про те, що Володимир воював з печенігами. Сам по собі факт примітний. Якщо 982 року, згідно «Руській історії» В. Татищева печеніги відмовилися прийти на допомогу повсталим в'ятичам, аргументуючи це тим, що «не сміють виступити проти Володимира», то буквально через кілька років великий київський князь, втративши дружину, лише-но врятувався від печенігів, сховавшись під мостом: «По сихъ же приидоша Печенези к Василеву, и Володимиръ изиде противу имъ с маломъ дружины; и съступивъшим же ся, не може Володимиръ стерпети противу им, подбегши ста под мостомъ, едва ся уккры от противных [61, с.28].

Причиною такого швидкого падіння обороноздатності Київської Русі могла стати лише велика смута всередині держави й значний відтік населення з міст і військових поселень у малонаселені лісові райони Русі.

Подальша політика князя Володимира виглядає зовсім логічно. З однієї сторони він будує фортеці на кордоні зі степом, з іншого боку - намагається знову заселити середнє Подніпров'я людьми: «И рече Володимиръ: «не добро есть малъ город около Кыева», и нача ставити города по Десне и по Вьстри и по Трубежю и по Суле и по Стругне и нача приводити мужи лучьшии от Словенъ и от Кривиць и от Чюди и от Вятиць и от всех град; бе бо рать от Печенигъ; и бе бьяся с ними и одоляя имъ» [61, с.29].

У сучасній науці існує точка зору щодо того, ким були ці «кращі мужі». Відповідно до однієї з них, Володимир після походу в Північно - Східну Русь, повів із собою на південь заручників з самих знатних місцевих родин, щоб зменшити опір у цьому регіоні християнізації [480, с. 303]. Ця думка уявляється досить логічною. Володимир дійсно міг використовувати систему заручництва, досить популярну в ранньому середньовіччі, але населити цілий регіон самими боярськими дітьми не уявляється можливим.

Яким чином також можна заселити велику територію одними чоловіками? Швидше за все, Володимир для заселення нових фортець використовував і тих, хто добровільно йшов у його дружину (згадаємо Іллю Муромця, що прийшло з Муромської землі в Київ), і так званий «полон», захоплений князем і його воєводами в ході придушення антихристиянських виступів. Не випадково в «Історії руської церкви» В. Татищева повідомляється, що після походу Володимира на хорватів, він повернувся додому «з безліччю полону» [546, с. 57].

Саме на землях білих хорватів перебувала значна кількість міст-святилиць, поблизу яких розташовувалася селища - супутники, що, ймовірно прийняли наприкінці X століття біженців із середнього Подніпров'я. Таким чином, і «полон», який Володимир привів з походу, швидше за все, складався з людей, що бігли до хорватів від християнізації. Очевидно, Володимир приводив

полонених і з інших походів і населяв ними нові міста й фортеці. Дана гіпотеза знаходить підтвердження в іншому уривку «Повесті временних літ». У даному джерелі під 991 роком повідомляється про те, що: «В лето 992. Володимиръ заложи Бельгород, и наруби во нь от иных град, и много людии сведе во нь: бе бо любя град ть [61, с. 63]. Показово, що літописець називає майбутніх жителів Белгорода просто «людьми», а не «дружиною».

Можливо, що для заселення південних кордонів своєї спустілої держави Володимир використовував степових кочовиків. Так, в «Історії» В. Татищева міститься інформація про те, що під час зіткнення з печенігами на річці Трубіж у війську Володимира були торки й берендеї [546, с. 59].

Ніконовський літопис під 991 роком повідомляє: «Того ж літа прииде печенежский князь Кучюг, иже нарицаются исмаилите, к Владимиру и прият веру греческую и служил Владимиру чистим сердцем и много на поганих воевал» [80, с. 64].

Таким чином, після християнізації південних регіонів Київської Русі в даному районі різко скоротилася чисельність населення, і князь Володимир був змушений заселяти землі, що збезлюділи, вихідцями з інших районів Русі й навіть степовими кочовиками. Це переконливо свідчить про те, що язичницькі жерці змогли увести із собою значну частину населення в «ліси й пустелі» з районів, де була проведена християнізація.

Загострення зовнішньополітичної обстановки не в останню чергу, імовірно, було викликано й цілим рядом антихристиянських повстань у різних регіонах Київської Русі. Повідомлення про повстання проти великокнязівської влади подається в даному джерелі після подій 990 року, тобто не може бути пов'язане з релігійною політикою інших київських князів.

У «Повесті временних літ» повідомляється про те, що після хрещення руської землі сильно помножилися розбої: «Живяше Володимиръ въ страсе божи и умножишася разбоев и реша епископи Володимеру пакы: «умножишася разбоиниц; почто не казниши». Он же рече: «боюся греха». Они же реша ему: «то поставлень еси от бога на казнь злымъ. а на Б милование

добримъ; достоить ти казнити разбоиника, нъ съ испытаниемъ». Володимиръ же отвергъ виры, нача казнити разбоиники [61, с. 65].

Розбійниками, швидше за все, були колишні жерці і їхні прихильники, що не бажали прийняти християнство. Вигнані з насиджених місць, переслідувані князівськими дружинниками і єпископами, язичники опинилися в досить скрутному становищі. Згідно з археологічними даними, селища - супутники міст - святилищ, що утворилися наприкінці X століття в Галицькому Пониззі були побудовані на ділянках, малопридатних для занять сільським господарством.

У містах - святилищах Говда й Богід проживало набагато більше священнослужителів, ніж було необхідно для здійснення релігійних функцій. Все це свідчить про те, що й жерці і їхня паства після відходу в «ліси й пустелі» відчували нагальну потребу в їжі й інших необхідних їм речах. Тяжкі умови життя цілком могли спровокувати язичників на пограбування християнського населення Русі. Не випадково в «Сказанні про побудову града Ярославля» сказано, що мешканці Ведмежого кута - язичники були розбійники й грабували своїх сусідів.

Крім того, розбійниками цілком могли вважати всіх, хто відмовлявся хреститися або виступав проти великокнязівської влади. Про те, що таких було чимало, свідчить фраза з «Повесті временних літ», нібито вимовлена самими єпископами й старцями, про те, що «воен у нас много». Обережна політика Володимира стосовно язичників може бути легко пояснена. Більша частина його підданих все ще залишалися нехрещеними або, принаймні, співчували язичникам. Тверда політика стосовно язичницької опозиції повинна була спровокувати гостру політичну кризу. Разом з тим, як свідчать письмові джерела, на початку 90-их років X століття спалахнув цілий ряд антихристиянських повстань, і Володимир був змушений проводити жорстку політику стосовно язичницької опозиції. Імовірно, це й мав на увазі літописець, коли повідомив, що «Володимир вже відкинув віри й почав карати розбійників».



До нашого часу не дійшли жодних літописних подробиць протистояння язичників і представників великокнязівської влади. «Повість временних літ» під 992 роком повідомляє лише про один похід князя Володимира на білих хорватів. Жодних подробиць даної події в джерелі не міститься [80, с. 63]. Разом з тим, сам факт того, що великий князь через постійну погрозу навали печенігів наважився залишити Київ і вирушити на захід Русі свідчить про те, що ситуація в даному регіоні була досить серйозна.

Істотно висвітлює причини походу «Історія» В. Татищева. Відповідно до даного джерела, Володимир зробив не один похід у західну Русь, а три. При цьому йому довелося вести воєнні дії не лише з місцевими жителями, але й польським королем Мечиславом. Воєводи великого князя в цей же час з великими труднощами стримували навалу печенігів.

Білі хорвати в добу Володимира жили в межиріччя Дністра й Пруту, а також західних районах Волині. Таким чином, походи великого князя крім власне білих хорватів, могли бути спрямовані й проти інших східнослов'янських племінних союзів: уличів, тиверців, волинян, дулібів.

Так, під 990 роком в «Історії» В. Татищева повідомляється наступна інформація: «Володимир за багато які провини польського князя Мечислава, зібравши війська, на нього пішов. І, знайшовши його за Віслою, переміг так, що ледь не все військо й з воєводами побив або в полон взяв, і сам Мечислав ледь у Краків пішов і, надіславши послів з великими дарунками, просив про мир. І Володимир, учинивши мир, повернувся до Києва» [546, с. 56].

Далі вже під 992 роком у тому ж джерелі повідомляється про новий похід Володимира до західних кордонів своєї держави: «Володимир ходив до Дністра із двома єпископами, багато людей навчаючи хрещенням, і побудував у землі Червенской град у своє ім'я Володимир і церкву пресвятої Богородиці створив, поставив тут єпископа й повернувся з радістю» [546, с. 56].

Через рік великому київському князеві знову довелося відправлятися в похід на землі білих хорватів: «Володимир ходив на Семиградску й хорватську землі й, одержав багато перемог, повернувся з безліччю полону й багатства, і

прийшов у Київ зі славою великою. Тоді печеніги, прийшли по той бік Дніпра та Сули і почали руйнування. Володимир же, зібравши війська, пішов на них і зустрів їх на Трубежу, де тепер Переяславль..» [546, с. 57].

Створюється враження, що активізація сусідів Київської Русі на початку 90-их років X ст. була далеко не випадкова. Можливо, що деякі східнослов'янські племена Західної Русі, під впливом місцевих і пришлих жерців, не бажаючи приймати християнство, повстали проти великокнязівської влади й уклали союз із польським королем і печенігами.

За даними археології, у землях білих хорватів, волинян і тиверців вже наприкінці X ст. з'являються безкурганні могильники із трупопокладеннями. Однак більшість їх припадають на XI - XII ст. [509, с. 126-128]. З останньої чверті X ст. улічи стали ховати померлих у ґрунтових могильниках [509, с. 134]. Частина городищ - святилищ Буковини й Волині (зокрема Ржавінське) і їхні поселення - супутники припинили своє існування в останній чверті X ст. [509, с. 119]. Швидше за все, це пов'язане з походами Володимира 90-их років X ст.

Разом з тим, у даному регіоні збереглася значна кількість городищ - святилищ, що збереглися після каральних експедицій київського князя. Так, городища – святилища поблизу сіл Бабина на Дністрі (урочище "Говда"), Кулішовка, Рудники, і т.д. продовжили існувати майже до сер. XIII ст. [509, с. 111].

Приблизно в той же час (в 992 році), згідно з Никонівським літописом, відбувся похід воєвод Володимира й митрополита Михайла в Північно-Східну Русь: «Иде Михаил митрополит по Русской земле и до Ростова, с четырма епископы Фотием патриархом, и з Добрынею и с Анастасом; а друзии епископы Фотеевы в Киеве пребываху. И учаше митрополит всех с епископы веровати в единого бога в троице славимаго, и научи и наказа богоразумию и благочестию многих, и крести без числа людей, и многиа церкви въздвиже, и презвитеры и диаконы постави, и клиросы устрой, и уставы благо честне

устава. И бысть радость велиа в людех, и множашеся вероющеи, и повсюду прославлявшеся имя Христа бога [80, с. 64].

У даному регіоні вже здійснювалася християнізація синами Володимира. Таким чином, і похід воєвод дружини був здійснений не для того, щоб «охрестити» місцевих мешканців. Швидше за все, причиною походу великокнязівської дружини й київського митрополита в Ростовську землю стало якесь потужне антихристиянське повстання.

Звертає на себе увагу синхронність антихристиянських виступів на західних і східних кордонах Русі. Створюється враження, що язичницька опозиція мала свій керівний центр, що узгоджував дії повсталих у різних областях східнослов'янського світу. Можливо, що саме керівництво повсталих (імовірно, вищі жерці східних слов'ян) уклали союз із сусідами Київської Русі - печенігами й поляками.

У Ярославському Поволжі, відповідно до матеріалів розкопок могильників Тімеревського, Михайлівського й Петровського поселень наприкінці X-XI ст. відбувається корінна зміна в поховальній традиції: на зміну обряду трупоспалення приходять інгумація. Існує кілька варіантів цього обряду, нерівномірно представлених у могильниках - кістяк розташовується в насипі, на материку, у ямі. Ведучим є положення кістяка на материку [261, с.77-78]. Михайлівський протоміський центр і прилеглий до нього могильник припинив своє існування вже наприкінці X ст. [261, с.69].

У радимичів з початку XI ст. поступово вкорінюється обряд трупопокладення. Правда, в X ст. небіжчика, як правило, клали на місце, де перед похованням запалювали багаття. Лише на рубежі XI і XII ст. цей звичай зникає і залишки вогнищ перестають зустрічатися. Ямні поховання з'являються вже в XI ст., але не є домінуючими у цьому регіоні. Такими вони стають лише в XII ст. [509, с. 134]. Зміна обряду кремації обрядом інгумації в області розселення дреговичів відбулася наприкінці X - початку XI ст. [509, с.118]. Наприкінці X ст. припинили своє існування численні «болотяні святилища» в землі кривичів, дреговичів, волинян і дулібів [515, с.57-64].

Після 997 року більша частина літописів неначе забуває про існування князя Володимира. Автор «Повесті временних літ» повідомляє періодично лише про смерть різних видатних людей свого часу. Створюється враження, що хтось викреслив з літописів всі події, пов'язані з боротьбою Володимира з язичниками. У вітчизняній історичній науці досить популярна точка зору, відповідно до якої, у період з 997 по 1015 року в історії Київської Русі не було значних подій [238, с.529]. Разом з тим, дані археології свідчать про те, що на більшій частині східнослов'янських земель перестали спалювати небіжчиків лише на початку XI ст. Це свідчить про те, що пік протистояння між Володимиром і язичеською опозицією припадає саме на період «порожніх років». Так, наприклад, згідно з археологічними даними хрещення жителів Смоленська (за даними поховального обряду) відбулося приблизно на поч. XI ст. [509, с. 137].

Дану гіпотезу підтверджує літопис Авраамки, автор якого спирався на дуже давній хронограф особливого складу. У даному джерелі під 989 р. вміщений такий запис: «...и потом пришед из Киева князь в Словенскую землю, и постави град во свое имя Володимер, и постави церковь деревяну святую Богородицу съборную, и спом осыпа, и люди крести, и наместники посади, и прииде в Киев» [82, с.39].

У даному регіоні Київської Русі вже, скоріше за все, була проведена християнізація, що викликала антихристиянське повстання й каральний похід київської дружини й митрополита 992 року. У такому випадку похід князя в Північно - Східну Русь не міг бути викликаний бажанням «охрестити» місцеве населення, на що натякає автор літопису. Швидше за все, у джерелі повідомляється про черговий каральний похід проти повсталих язичників. На користь цього свідчить факт будівництва нового міста - Володимира на Клязьмі, що повинен був стати новим оплотом князівської влади й центром християнізації в регіоні.

Боротьба великого князя і його прихильників з язичниками, скоріше за все, була дуже запеклою. Так, у курганах смоленських і полоцьких кривичів у

тих самих насипах кінця X - XI ст. трупопокладення чергується із трупоспаленням, (трупопокладення в нижній частині поховання, трупоспалення у верхній й навпаки) що красномовно свідчить про те, що періоди лояльного ставлення до християнства в цих землях чергувалися з періодами язичницької реакції. У землях смоленських і полоцьких кривичів обряд трупопокладення замінив обряд трупоспалення лише в першій чверті XI ст. При цьому обряд кремації померлих співіснував з обрядом інгумації небіжчиків приблизно 50 - 80 років [509, с.159-162].

Таким чином, релігійна реформа князя Володимира 988-990 років спровокувала язичеську реакцію. Служителі язичницького культу організували масову втечу населення із середнього Подніпров'я й інших районів, що були піддані насильницькій християнізації, до малонаселених лісистих окраїн Київської Русі. Крім того, антикнязівська язичницька опозиція змогла організувати ряд локальних антихристиянських повстань і спровокувати загострення зовнішньополітичної обстановки, уклавши союз із сусідами Київської Русі.

Разом з тим, в результаті довгого збройного протистояння Володимирові і його прихильникам вдалося охрестити значну частину населення Київської Русі й витиснути східнослов'янських жерців і їхніх прихильників на окраїни своєї землі.

Друга велика хвиля загострення протистояння між київськими князями та язичницькими громадами припала на 20-ті роки XI ст. Жерці, що вкрилися на окраїнах Київської Русі і їхня паства, на початку XI ст. затаїлися, вочевидь, не сміючи відкрито протистояти князівській владі й вичікуючи слушної нагоди для реваншу. У 1018 році після невдалої для русичів битви коло міста Волинь, західні області Київської Русі відійшли до Польщі. Таким чином, частина культових центрів східнослов'янського язичництва, що вціліли виявилися на території країни, керованої владним і фанатичним Болеславом Хоробрим. Очевидно, у цих землях почалася християнізація.

Чергова язичницька реакція вибухнула, відповідно до цілого ряду письмових джерел, у 1024-1025 роках. Вона була спровокована цілим рядом факторів. По – перше, в 1024 році в багатьох областях Русі вибухнув голод. Це повинно було, на думку східнослов'янських жерців, дискредитувати християнського бога. Так, в «Повесті временних літ» повідомляється під 1024 роком про те, що «был мятеж велик и голод по всей стране; и пошли по Волге все люди к болгарам, и привезли хлеба и тако ожили» [61, с.76]. Голод «по всій країні» цілком міг поширитися й на сусідні землі (зокрема польські). По - друге, в 20-х роках XI ст. загострилися стосунки Ярослава з братом Мстиславом, що привело до ряду кривавих міжусобних зіткнень. По - третє, в 1024 році помер польський король Болеслав Хоробрий і в Польщі загострилася боротьба за владу. Таким чином, на думку керівництва східнослов'янського жрецтва, наступив слушний момент для антихристиянського заколоту.

Письмові джерела дуже скупо подають інформацію про дані події. Так, «Повість временних літ» описує повстання в Північно-Східній Русі в такий спосіб: «В год 1024 воставше волсвы волсвы лживие в Суздале, избиваху старую чадь, бабы по диаволову поучению и бесованию, яко сии держат гобино и жито и голод пуцают и бе мятеж велик и глад по всей стране той, яко же мужу своя жена даяти, да ю кормят себя челядником. Услышал же Ярослав про волхвов, пришол у Суздаль. Захватил волхвов, одних изгна, а других казнил глаголя: «Бог за грехи посилает на всяку страну глад и мор, и засуху, или иные казни, человек же не знает, за что» [80, с.76].

Звертає на себе увага те, що Ярослав Мудрий стратив лише призвідників заколоту, тих, хто, вочевидь, брав участь в убивстві людей (старшої чаді), інших волхвів вигнав. Даний факт красномовно свідчить про те, що великий князь побоювався загострювати ситуацію в Суздальській землі, де повстання волхвів, викликало співчуття значної частини населення. Великий інтерес викликає також той факт, що з «Повесті временних літ» випав 1025 рік - час антихристиянського заколоту в Польщі. Це красномовно свідчить про те, що антихристиянські рухи в Київській Русі продовжилися й наступного року.

Згідно з «Житієм Мойсея Угріна», саме тоді спалахнуло потужне антихристиянське повстання в Польщі - «Въ едину убо ноць; Болеславъ даром умре, і бысть мятежь великъ въ всей Лядскои земле, і вѣставше людие избиша епископи своя й боляре своя» [41, с.148].

Польський король Болеслав Хоробрий помер в 1025 році, і, отже, у цьому ж році й спалахнуло антихристиянське повстання. Даний факт підтверджують і польські хроніки. До складу польської держави на той час входила Східна Галичина - область Русі, де перебувала значна кількість уцілілих східнослов'янських городищ - святилищ. Крім того, в середині XI ст. ще функціонували й властиво польські язичницькі городища - святилища, подібні східнослов'янським [663, s. 350].

Цікаво, що до того, як була почата спроба польською владою християнізувати західні землі Київської Русі, ні про які антихристиянські заклоти в Польщі ані східнослов'янські літописи ані польські хроніки не повідомляють. Повстання язичницьких жерців у Польщі, вочевидь, було грандіозним. Не випадково автор житія називає його «великим». Крім того, на користь даного твердження свідчить той факт, що опис подій 1025 року в Польщі потрапив до східнослов'янських «Житій святих» і літописів.

Повідомляє про антихристиянський заколот у Польщі після смерті Болеслава Хороброго й «Повість временних літ». Відповідно до даного джерела, Ярослав Мудрий скористався нестабільною ситуацією в польській землі й повернув до складу своєї держави західні області Русі: «В год 6538 Ярослав Белз взял. В тот же год умер Болеслав Великий в Польше, и был мятеж велик в земле лядской: постали людье перебили епископы и попы, и бояре своя.

В год 6539. Ярослав и Мстислав, собравши воинов многих, и заняли Червеньские города, и повоевали землю Польскую, и многих поляков привели, и поделили их. Ярослав же посади своих поляков по Роси; там они живут и доньне» [61, с.77]. Відповідно до даного джерела похід Ярослава був здійснений у Галицьку землю. Таким чином, і велику кількість поляків привести з полонем великий князь не міг. Швидше за все «полон» великого

князя київського складався з місцевих русинів і біженців із Середнього Подніпров'я. Ярослав, мабуть, продовжив політику свого батька. Він також робив походи на язичників, захоплював їх у полон і селив на південних кордонах своєї держави.

На жаль, вітчизняні літописи не містять жодної інформації про боротьбу Ярослава з язичниками після походу на Польщу. Разом з тим, згідно з археологічними даними, середина XI ст. була дуже плідним періодом у справі християнізації народів Київської Русі. У першій чверті XI ст. припинили своє існування Петровський і Тіміряївський протоміста - великі культові центри Ярославського Поволжя. Поблизу даних населених пунктів перебували найзначніші язичницькі могильники того часу, що припинили своє існування одночасно із протомістами [261, с.71, 83].

У «Сказанні про побудову града Ярославля» подаються дані про те, що м жителі Ведмежого кута (поселення, ідентичного Петрівському, Тіміряївському й Михайлівському протомістам) під час голоду 1024 року відмовилися поклонятися богам Велесу й прийняли християнство.

Таким чином, в добу князювання князя Ярослава продовжилося протистояння між великими київськими князями й жрецтвом. Служителі язичницького культу змогли організувати синхронні антихристиянські виступи на північному сході Русі й Польщі. Разом з тим, серйозних результатів жерці в 1024 - 1025 роках досягти не змогли.

Остання, третя хвиля язичницької реакції наступила наприкінці 60-их – початку 70-их роках XI ст. Поразка жерців у повстаннях 1024-1025 років не змінила ситуацію радикальним чином. На окраїнах Київської Русі служителі культу почували себе досить вільно навіть в середині XI ст. Великим успіхом східнослов'янських жерців став їхній союз із полоцькими князями Брячеславом Ізяславичем і його сином Всеславом Брячеславичем. Імовірно, полоцькі князі бачили в жерцях і їхній пастві союзників у боротьбі з київськими князями.

Ще за життя князь Володимир передав полоцьку землю своєму синові Ізяславу. Згідно з Ніконівським літописом, Ізяслав був слабким і добрим



князем: «Бысть же сей князь тих, и кроток, и смирен, и милостив, и любя зело и почитая священнический чин и иноческий, и прилежаша прочитанию божественных писаний, и отвращаяся от суетных глумлений, и слезен, и умилен, и долготрпелив» [80, с.68].

Можливо, що саме це й стало причиною того, що християнізація в полоцькій землі проходила менш успішно, ніж в інших регіонах Русі. Так, на околицях Полоцька, Мінська і Вітебська X - XI ст. ми зустрічаємо лише кургани зі спаленням [152, с.227].

Лише в XII ст. трупи померлих починають класти в підкурганні ями. Причому на початку століття ями були ще неглибокими [509, с.163]. У полоцьких курганах XI - XII ст. частіше, ніж в інших регіонах східнослов'янського світу зустрічаються поховання зі зброєю [153, с.70-91].

Крім того, можливо, що полоцька земля була центром шанування бога Велеса - Волоса. Саме в даній місцевості зафіксовано найбільше топонімів похідних від імені «скотського бога». Так, уздовж узбережжя Західної Двіни поширені назви для поховальних насипів - «волотовка». Найбільша концентрація таких назв відзначена на околицях Вітебська. На березі озера Лосвидо існує село Волотовка. У низов'ях ріки Лутеськи відзначена назва хутора Волотово й назва дороги - «Волотова гребля». На ріці Березі існує пристань називана Волотова. У цілому ж, термін «волотовка» і топоніми похідні від нього, зустрічаються неодноразово в Полоцькому Подвінні [518, с.69-70]. Відповідно до переказу, капище Волоса перебувало в Полоцьку біля озера Волове [282, с.235].

Після смерті князя Ізяслава Володимировича в 1001 році, і його старшого сина Всеслава в 1003 році, князем полоцьким став син Ізяслава, онук князя Володимира, Брячеслав Ізяславич. Нам невідомі подробиці правління даного князя в Полоцьку, крім того, що він лояльно ставився до волхвів й навіть звертався до них по допомогу.

Так, у Лаврентіївському літописі під 1044 рік подаються наступні дані: «умре Брячеслав, князь полоцкий, и Всеслав, сын его, сел на столе; того

Всеслава мать родила от волхования, и потому когда она родила его, была у него язва голове, и волсви сказали ей: навязи ты на эту язву врлшебную повязку, пусть носит он до смерти своей; Всеслав точно носит ее и ныне; потому он такой кровожадный» [75, стб.67].

Літописець у цьому випадку натякає на якусь особисту проблему князя Брячеслава, що змусила його звернутися по допомогу до волхвів - жерців бога Велеса. Можливо, що даний князь і його дружина якийсь час не могли мати дітей і волхви (які вважалися гарними лікарями) змогли допомогти їхній проблемі. Швидше за все, саме це мав через літописець, коли повідомив, що син Брячеслава Всеслав був породжений «від чаклувань».

В одній з давньоруських билин розповідається про те, що батьком богатиря Волхва Всеславича, прообразом якого був полоцький князь Всеслав Брячеславич, був чарівний змії:

По саду, саду по зеленому,  
 Ходила-гуляла молода княжна Марфа Всеславьевна,  
 Она с каменю скочила на лютова на змея;  
 Обвиваетца лютой змеи  
 Около чебота зелен сафьян,  
 Около чюлочика шелкова,  
 Хоботом бьет по белу стегну,  
 А втапоры княгиня понос понесла,  
 А понос понесла и дитя родила.  
 А в Киеве родился могучь богатырь,  
 Как бы молоды Вольх Всеславьевич [10, с.57].

Після смерті в 1044 році князя Брячеслава полоцьким князем став його син Всеслав Брячеславич. З іменем цього князя була пов'язана безліч легенд. У свідомості сучасників він міг перевтілюватися в різних тваринах, знав майбутнє (мав віщу душу), тобто мав надприродні можливості. Все це наводить на думку, що подібно київським князям – язичникам, Всеслав прийняв титул одного з

верховних жерців і язичницькі поети присвятили йому безліч спеціальних віршів - слав.

Відгомони цих слав дійшли до нашого часу в тексті «Слова о полку Ігоревім». Так, у даному джерелі ми знаходимо наступні рядки: «На седьмом веце Трояни врьже Всеслав жребий о девицю себе любу. Той клюками подпрься, оконися и скочи к граду Киеву, и дотчесь стружием злата стола Киевскаго. Скочи от них лютым зверем в полночи из Белаграда, обесися сине мъгле; утръ отвори врата Новуграду, разшибе славу Ярославу, скочи волком до Немиги с Дудой» [37, с.349].

Чародієм – перевертнем зображує його й билина «Волхв Всеславич:

А и первой мудрости учился —

Обвертоватца ясным соколом,

Ко другои-та мудрости учился он, Волх,—

Обвертоватца серым волком,

Ко третей-та мудрости учился Волх —

Обвертоватца гнедым туром — золотыя рога [10, с.59].

Цікаво, що згідно «Слову о полку Ігоревім», Всеслав усюди подорожував разом з «дудою». Дуда в цьому випадку скоморох - князівський співак, що співає слави на честь князя [377, с.139].

Згідно з Лаврентіївським літописом, Всеслав народився зі страшною виразкою язвою на голові й лікували його ті ж самі волхви, що у свій час допомагали його батькові. Можливо, що Всеслав завдяки своїй хворобі потрапив у залежність від волхвів, відмовився від християнства й став проводити політику, спрямовану на реставрацію язичництва у своїй землі. Археологічні дані свідчать, що в курганах полоцьких кривичів ингумационі поховання на початку XI - середині XI ст. змінилися на кремаційні [509, с.162-163].

Антихристиянська спрямованість політики Всеслава чітко проглядається під час походу цього князя на Новгород в 1066 році: «Въ льто 1066 приде Всьславъ і взя Новгородъ, съ дружинами й съ дьтми; і колоколы съима у

святыя Софіе. велика бяше бѣда въ година тыи; і понекадила снима» [54, стб.4].

Створюється враження, що Всеслав зробив похід на Новгород, щоб осквернити місцеву християнську святиню - Софійський собор. У даному вчинку чітко проглядається вплив язичницьких жерців, як полоцьких, так і новгородських, котрі прийшли в полоцьку землю, рятуючись від князівських воєвод. Вони, вірогідно, бажали помститися новгородцям за відступництво від язичницьких богів і знищення їхніх святинь.

Похід Всеслава на Новгород розпочав довгу й важку громадянську війну князів Ярославичів з жерцями, у яку були залучені й половці, що виступили як союзники князя Всеслава і його прихильників. З початком війни Всеслава Брячеславича проти братів Ярославичів, можна пов'язати початок першої частини язичницької реакції 1066-1071 років. До 1070 року, згідно «Повесті временних літ» язичницькі жерці-волхви не брали явної участі у військовому конфлікті полоцького князя Всеслава із братами - Ярославичами, але їхня побічна допомога не викликає ніякому сумніву. Волхви, швидше за все, організували навалу на Русь кочовиківі-половців і спровокували заколот киян в 1068 році.

Згідно з «Повістю временних літ», похід Всеслава на Новгород викликав жорстку відповідь з боку князів Ярославичів. Останні взяли штурмом столицю володінь князя Святослава Мінськ, винищили все його населення та взяли у полон князя-волхва [61, с.85]. Звертає на себе увага жорстокість князів - Ярославичів. Швидше за все, вона була спровокована жорстокістю Всеслава в Новгороді. Можливо, що причиною такої лютої поведінки синів Ярослава було й те, що значна частина населення Мінська в той час залишалася язичниками. Вбивство язичника в свідомості християнина раннього середньовіччя не вважалося гріхом.

Захоплення в полон Всеслава завдало страшного удару позиціям язичників в Київській Русі. Ярославичі мали поділити між собою землі Всеслава й продовжать християнізацію в полоцьких землях. Навала половців в

1068 році була, до речі, дуже вигідна полоцьким язичникам. Цілком можливо, що кочовики виступили в союз з язичеською опозицією братам Ярославичам. От як описує наступні події «Повість временних літ»: «В лето 1068 приидоша иноплеменници на Рускую землю, Половци мнози; Изяславъ же и Святославъ и Всеволодъ изидоша противу имъ на Альто. И бывши нощи, поидоша противу себе; грехъ же ради наших попусти богъ поганья на ны, и побегоша рустеи князи, и победиша их Половци. Паки же Изяславу со Всеволодом Кыеву прибегшю, а Святославу Черьнигову, и людие киевьстеи прибегоша Кыеву, и створиша вече на торговищи, и реша, пославше къ князю: «се Половци розошлеса по земли; да вдаи, княже, оружие и коне, и еще биемся с ними». Изяславъ же сего не послуша. И начаша людие говорити на воеводу Коснячя; идоша с вечера на гору, и приидоша на дворъ Коснячевъ, и не обретше его, и сташа у двора Брячиславля, и реша: «поидемъ, высадимъ дружину свою ис погреба». И разделишася на двое: половину ихъ иде къ погребу, а половина поидоша по мосту; сии же приидоша на княжь дворъ. Изяславу седящу на сенех с дружиною своею, и начаша претися, другая половина людеи прииде от погреба, отворивше погребъ. И людье же кликнуша, и идоша къ порубу Всеславлю; Изяславъ же, се видевъ, со Всеволодомъ побегоста съ двора князя; и дворъ княжь разграбиша, бещесленое множество злата поимаша и сребра и кунами и скорою. Изяславъ бежа в Ляхы [61, с.87-88].

У даному уривку літопису звертають на себе увагу кілька важливих деталей. По - перше, кияни зібралися «на торговищі», тобто на тому самому місці, де колись стояв ідол бога Велеса й жителі збиралися на віче в дохристиянську добу. Не випадково Ізяслав після повернення до влади «переніс торг на гору», щоб перешкодити киянам збиратися на священному місці. По-друге, після того, як жителі Києва обговорили важливі для себе питання на віче, вони продовжили нараду вже в «дворі Брячеслава», тобто місці, де за торговельними справами зупинялися мешканці Полоцька. Саме в даному дворі, відповідно до джерела, і було ухвалене рішення звільнити з ув'язнення Всеслава і його синів. На думку П. П. Толочко, повсталими в Києві керувало

якесь антиізяславовське угруповання полоцького походження [565, с.87-88]. Найімовірніше, це були не просто полочани, а місцеві волхви, які побоювалися, що з ув'язненням Всеслава їхній духовної влади на північному-заході Русі настане край. Зміна влади була замаскована під народне повстання. Для досягнення своїх цілей волхви використовували той самий інструмент, що й у дохристиянську добу - народне віче, яке жерці раніше використовували для усунення своїх політичних опонентів.

Таким чином, в даному епізоді проглядаються організатори повстання в Києві - полоцькі жерці. Вони скористалися поразкою Ярославичів у битві з половцями на річці Альта, зібрали переляканих киян на віче й спровокували їх на виступ проти князя Ізяслава. Як слушно помітив П. П.Толочко, бунтівники висунули такі вимоги, які неможливо було виконати. У князя Ізяслава на той час не було ані зброї, ані коней [565, с.87]. Організаторам бунту й не потрібно було озброювати київське ополчення. Їхньою метою було загострення відносин киян з їхнім князем, вигнання Ізяслава з Києва й звільнення свого князя Всеслава, який став володарем столиці Київської Русі.

Згідно з «Повістю временних літ», полоцькі жерці блискуче виконали поставлене перед ними завдання - князь Ізяслав побіг зі своєю дружиною в Польщу, а Всеслав був звільнений з «поруба» і став великим князем київським.

Майже семимісячне правління Всеслава в Києві практично неосвітлене в письмових джерелах. Можливо, цей даний факт пов'язаний із внутрішніми реформами князя Всеслава, спрямованими на реанімацію язичництва. Так, у зв'язку з повстанням 1068 р. Автор літопису з обуренням пише про багатолюдні ігрища й спорожнілі храми: «Нь сими диаволь льстить, и другыми нравы, всякыми лєстьми, пребавляя ны от бога, трубами, гусльми, русальями. Видемъ бо игрища утолочена и людии множество на них, яко упихати начнуть другъ друга, позоры деюща от беса замысленаго дела, а церкви стоять поусты [61, с.86-87].

У одному з Новгородських літописів під тим самим 1068 роком знаходимо наступне: «Поиде епископ новгородский Стефан к Киеву, и тамо свои холопи удавиша его; был на епископстве 8 лет» [54, с.89].

Про переслідування християнського духівництва, що мало місце в Києві і його околицях у часи князювання Всеслава, свідчить і «Житіє Феодосія Печерського». Одна із розповідей «Печерського Патерика» має заголовок «О приходе разбойников». Це «прихождение» не було простим злодійством або розбійницьким набігом. «Розбійники» вичікували час, щоб знищити монастирську братію, яка зібралася в церкві, і хотіли захопити монастирські багатства, що зберігалися на церковних хорах. Від цієї небезпеки монастир був урятований нібито чудом [41, с.52].

Повернення князя Ізяслава з великим польським військом згідно з «Повістю временних літ» спровокувало втечу Всеслава і його прихильників спочатку до Белгорода, а потім до Полоцька. Киян же чекала розправа, яку вчинив після повернення до рідного міста князь Ізяслав і його син Мстислав.

У 1070 році, згідно «Повесті временних літ», відновилася війна між Ярославичами й Всеславом: «В лето 1069 поиде Изяславъ с Болеславомъ на Всеслава; Всеславъ же бывши ноши, и утаивъся киянь, бежа из Белгорода Полотъску. Изяслав же взя торогъ на гору; и прогна Всеслава ис Полотъска. В се же лето победы Ярополкъ Всеслава у Голотичьска [61, с.90].

Звертають на себе увагу деякі деталі даного оповідання. По-перше, про перенесення київського ринку «торгу» на інше місце й про вигнання Всеслава з Полоцька в 1070 році автор літопису повідомляє як про взаємозалежні події, що побічно свідчить про те, що до повстання в Києві в 1068 році були причетні прихильники Всеслава Полоцького. По-друге, половці зробили свій черговий набіг саме в той момент, коли Всеслав, зібравши військо, спробував повернути собі Полоцьк. Після 1071 року літопису більше не згадують про долю князя-волхва.

Таким чином, спроба східнослов'янських жерців спертися на підтримку полоцьких князів завершилася невдачею. Київські князі мали набагато більші

людські й матеріальні ресурси, ніж володарі Полоцька. Залучення в протистояння із князями Ярославичами половців повинно було найнегативнішим чином відбитися на авторитеті Всеслава Брючславича й самих жерців.

З перемогою Ярополка Ярославича над Всеславом у Голотичеська почалася остання фаза язичницької реакції 1066-1071 років. «Віщий» князь Всеслав був розбитий і остаточно втратив свої землі. У Полоцьку був посаджений рішучий і жорстокий Святополк Ізяславич. Створилися передумови для знищення останніх рухів опору християнізації в східнослов'янських землях. Уцілілі язичники здійснили останню відчайдушну спробу організувати всенародне повстання в східнослов'янських землях й усунути від влади князів - Ярославичів і їхніх синів. Повсталим на руку був голод, що вибухнув на північному сході Русі. Він дискредитував християнського бога й полегшував жерцям завдання налаштувати місцевих жителів проти влади Ярославичів та їх синів. Згідно з «Повістю временних літ», відбулися одночасні виступи волхвів у Києві, Новгороді, Ростові і Ярославському Поволжі.

Першою у даному джерелі описана поява «волхва» у Києві під 1070 роком: «Прииде Волхв прельщен бесом, и пришед к Киеву, глаголаше сице: поведая людем, яко на пятое лето Днепру теци на вспять, 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 насмегахуся, глаголюще: бес тобою играет на пагубу тебе. Се же и бысть ему; во едину убо ночь бысть безвести» [75, стб.174; 76, стб. 174-175].

Хоча літописець і повідомляє про те, що деякі жителі Києва вірили волхвові («невегласи послушаху»), але, вочевидь, проповіді жерця в столиці Русі не зустріли значної підтримки. Кияни ще пам'ятали поспішну втечу Всеслава з Белгорода, тому і більшість жителів столиці Русі «насмегахуся» над словами волхва. Імовірно, це й викликало в нього страшні прокляття про скорий кінець світу. Побачивши, що його спроби втягнути жителів Києва у



повстання проти Ярославичів, не увінчалися успіхом, волхв поспішно залишив місто (ре ж і бысть йому; в едину убо ноць бысть безвести) [61, с.89].

Набагато більше успіху домогся служитель язичницького культу, посланий до Новгороду: «Сице бѣ волхвъ вѣсталъ при Гльбѣ в Новѣгородѣ; глаголашеть бо людемъ, творяся акы богъ, и много прельсти, мало не всего града: глаголашеть бо, яко провѣде вся, и хуляшеть вѣру крестиянскую, и тако глаголаше, яко «преиду по Волхову предъ всѣми людѣми». И бысть мятежъ въ градъ великъ, и вси яша ему вѣру, и хотяху побити епископа Федора. И епископъ же Федоръ, взявши честный крестъ и оболчеся в ризы, и ста предъ народомъ, и глагола им: «аще хочете вѣру няти волхву, тои за него да идет; аще ли вѣруетъ къ кресту, да идетъ к нему». И раздѣлишася на двое: а князь Гльбъ и дружина его сташа у епископа, а людие вси идоша за волхва; и бысть мятежъ между ими. Гльбъ же, вземъ топоръ подъ скуд, и прииде къ волхву, и рече ему: «то вѣси ли, что утро хочеть быти, что ли вечеръ». Он же рече: «провидъ вся». И рече Гльбъ: «то вѣси ль, что ти днесъ хочеть быти». Он же рече: «чюдеса велика створю». Гльбъ же, выимя топоръ, ростя и, и паде мертвъ; и людѣе разидошася. Он же погыбе душею и тѣломъ, предавъся дияволу [54, стб.94].

Як видно з даного джерела, волхвові в Новгороді вдалося залучити на свою сторону велику частину місцевого населення. На боці місцевого єпископа виступив лише князь Гліб і його дружина. Літописець докладно висвітлив лише фінальну частину новгородського повстання - вбивство князем Глібом волхва. Про події, які відбулися до цього, автор джерела коротко повідомляє що «бысть мятеж» і «хотяху убити епископа Федора». Згідно з «Повістю временних літ» у даний період у Північно - Східній Русі був сильний голод. Хліб до Новгороду звичайно завозили саме з даного регіону. Таким чином, можна припустити, що голод в цей час був і в новгородській землі. Волхв цілком міг повідомити, що причиною всьому стала християнська віра і її служителі - зокрема, єпископ Федір. Принаймні, на це натякає літописець, коли повідомляє, що волхв «хуляшеть вѣру хрестиянскую». У релігійній свідомості людей того часу

причиною багатьох нещасть: епідемій, голоду, навал кочовиків уважалася зловмисність служителів культу, в тому числі й представників християнського духівництва. Волхвові цілком вдалося перетворити відчай, і страх більшої частини жителів міста на ненависть до єпископа Федора. Вочевидь, волхв обіцяв надати новгородцям якусь допомогу в боротьбі з голодом. Принаймні, він, згідно, даного джерела, повідомив князю Глібу, що «чудеса створить». Князь використав для боротьби з волхвом старий спосіб дискредитації язичницьких жерців - він запитав волхва про те, яка його чекає доля. Якби волхв відповів, що князь незабаром уб'є його, то цим він узаконив би власне вбивство. Волхв описав свою долю по-іншому, і, забивши жерця сокирою, князь довів всім, що волхв не знав майбутнього, а значить він не «віщий чаклун», а брехун і самозванець. Цим, швидше за все, й пояснюється пасивність жителів Новгороду, які після вбивства волхва спокійно розійшлися по домівках.

Одночасно із приходом волхвів до Києва і Новгороду відбулося повстання жерців у Ярославському Поволжі. Антихристиянський рух у даному регіоні зустрів велику підтримку серед місцевого населення, яке лише недавно прийняло християнство. Причиною того став голод, що вибухнув у Північно-Східній Русі наприкінці 60 – поч. 70 - их років XI ст. Крім того, з 1015 року по 90-ті роки XI ст. навіть у центрі Північно-Східної Русі - Ростові не було князів і управління великим краєм здійснювали намісники, що мало сприяти деякій реанімації язичництва в даному регіоні. Ось як описує повстання волхвів у Верхньому Поволжі Лаврентіївський літопис: «Бывши бо единою скудости в Ростовской области, востаа два Волхва от Ярославля, глаголюще: яко мы свемы, кто обилие держит. И идоста по Волзе и приидоста в погост; ту лучшая жены наричуща, глаголюще: яко сия жито держит, а сия мед, а сия рыбу, а сия скору. И привожаху к ним сестры своя, и матерь, и жена своя; они же в мечте прорезоваша им за плечом, и выимааа любо жито, любо рыбу, любо белку. И убиша многи жены, имения их отнимаху за ся; и приидоста на Белоозеро; и бе у них иних людей триста» [75, с.175-178].

Поведінка ярославських волхвів була свідомо спрямована на дестабілізацію ситуації в регіоні. Князі вже давно, вочевидь, махнули рукою на духовне життя жителів Північно - Східної Русі, закривали очі на вбивство представників християнського духівництва й вигнання місцевих єпископів. Але «кращі жінки», яких убивали волхви: боярині, купчихи, лихварки були тісно пов'язані економічними інтересами з князівськими намісниками й самими князями. Останні не бачили нічого поганого в тому, щоб надавати гроші в борг під відсотки або одержувати відсотки від торговельних операцій. Вбиваючи й грабуючи заможних жінок, волхви вирішували одночасно кілька важливих завдань. По-перше, вони за допомогою спритних трюків демонстрували причетність багатих жінок до голоду, покладаючи на них відповідальність за це нещастя в регіоні. По-друге, демонстрували акти залякування й тим самим сприяли посиленню свого авторитету.

Показовим є той факт, що, погубивши багатьох людей у Верхньому Поволжі, волхви не пішли у свої «ведмежі кути», а відправилися до Белоозера, прекрасно знаючи, що в даному місті в той час перебував воєвода князя Святослава Ян Вишатич. Вочевидь, волхви прагнули дискредитувати представника князівської адміністрації й тим самим завдати удару по авторитету самого Святослава Ярославича в даному регіоні. Волхви були впевнені у своїй перемозі, тонко розраховавши ситуацію. Ян Вишатич збирав податки у місцевості, де був голод, і розраховувати на підтримку місцевого населення не міг. Дружина його була невелика - дванадцять чоловік. Волхви ж прийшли до Белоозера на чолі озброєної юрби (і було в нього людей триста). Таким чином, на думку волхвів, Ян Вишатич, а в його особі й князівська влада в регіоні, повинні були зазнати поразки. Слабкість позиції Яна Вишатича відзначали навіть дружинники воєводи, які не радили йому йти на пряме зіткнення з волхвами, пророкуючи, що останні воєводу «знеславлять», тобто осоромлять.

Ян Вишатич виявив хитрість. Він заявив, що не піде з Белоозера протягом усього літа. Це означає, що жителі міста повинні б були в цьому випадку

годувати воєводу та його дружину тривалий період в умовах голоду. Задум воєводи вдався - побоюючись, що Ян Вишатич виконає свою погрозу, жителі міста привели волхвів до князя.

Далі воєвода князя Святослава використовував традиційний спосіб дискримінації служителів язичницького культу - доказ їхньої некомпетентності. Як і новгородський князь Гліб, Ян Вышатич поцікавився у волхвів їхнім найближчим майбутнім. Ярославські волхви потрапили в ту ж саму пастку, що й жрець, який прийшов до Новгороду. Відповівши, що їх чекає смерть, вони немов би погоджувалися з майбутньою розправою з боку князя. Напроорокувавши собі інше майбутнє, вони виставляли себе брехунами та самозванцями, за вбивство яких не потрібно було мстити. Волхви загрозували воєводі князя Святослава прокляттям і заявили, що незабаром стануть перед судом князя Святослава. Тим самим вони розв'язали Яну Вышатичу руки, і він без особливих наслідків міг розправитися з бунтівниками. Згідно з «Повестю минулих літ» Ян Вишатич обмежився катуванням волхвів, очевидно, демонструючи перед усіма їхню безпорадність і некомпетентність.

Звинувативши волхвів у брехні й некомпетентності, воєвода свідомо підняв ще одну актуальну в цей момент проблему - легітимність кривної помсти волхвам з боку родичів вбитих ними жінок. Якщо, відповідно до архаїчного світогляду, волхви могли позбавити людину життя заради порятунку громади від голоду, то вбивство самозванцями безневинних людей було неприпустимо й повинно було викликати помсту з боку найближчих родичів убитих.

Таким чином, волхви предстали перед своїми недавніми прихильниками беззахисними самозванцями, й розправа над ними родичів забитих ними жінок виглядає закономірним закінченням даного інциденту. Воєвода з невеликою дружиною зміг придушити виступ ярославських волхвів, відновив у краї владу свого сюзерена Святослава. При цьому він зміг розправитися з організаторами повстання чужими руками й тим самим зменшити ризик народного обурення.

Глухі відгомони якогось антихристиянського повстання в Ростові містяться в «Житті святого Леонтія, єпископа ростовського». Відповідно до

даного джерела, проти ростовського єпископа на початку 70-их років XI ст. піднялося зі зброєю все місцеве населення [326, с.15].

У «Посланні єпископа Семена Полікарпові» святий Леонтій названий третім руським мучеником після варягів Іоанна й Федора: «Первый — Леонтий - епископ Ростовский, великий святитель, его же Богъ прослави нетльем, и се бысть первый престолникъ, его же невърнъе много мучивше, бивше, и се третий гражданин бысть Рускаго мира, съ онъма Варягома вьнчася от Христа., его же ради пострада» В некоторых редакциях данного источника утверждается, что язычники убили Леонтия «много мучивше, убиша» [41, с.102].

У зв'язку із цим, цілий ряд вітчизняних дослідників висунули досить обґрунтовану гіпотезу, відповідно до якої Леонтій постраждав від язичників під час керованого волхвами народного повстання, що охопило всю північ Русі в 70-іх роках XI ст. [211, с.22-23; 242, с.16].

Наступнику Леонтія - єпископові Ісаї, що прийшов до Ростова вже в 1077 році, для остаточного затвердження християнства в Ростові довелося вдатися до допомоги дружини князя Святослава Ярославича. У «Житті Ісаї» стверджується, що в Ростовській області він знайшов людей новохрещених, «незатверджених» у вірі, «яко новосаджений виноград [242, с.146].

Таким чином, у 70-тих роках XI ст. жерці змогли організувати велике антихристиянське повстання, яке охопило майже всю північ Київської Русі. Східнослов'янським князям та їх воєводам довелося використати свої дружини для відновлення своєї влади у регіоні.

На жаль, вітчизняні літописи майже не подають інформації про служителів язичницького культу після 70-их років XI ст. Можливо, що східнослов'янські жерці припинили свої спроби поновити свій вплив у великих містах Київської Русі й пішли в малодоступні сільські окраїни країни.

Одним з напрямків втечі жерців, що вціліли і їхньої пастви стали землі літописних в'ятичів і Муромська земля. Даний регіон перебував під юрисдикцією чернігівських князів. Віддаленість від князівської ставки і

малонаселеність даного регіону сприяли тому, що християнізація у цих місцевостях проходила досить повільно. Літописи взагалі довгий час не згадують про великі міста даного регіону: Рязань і Муром.

У письмових джерелах не повідомляється про які-небудь антихристиянські рухи наприкінці XI ст. в даному регіоні, але в «Історії руської церкви» подаються дані про велику кількість «розбоїв» по ріках Волга й Ока в даний період. При цьому центром розбійників став літописний Муром: - «У ті ж часи були по Волзі й Оці розбої, і багатьох болгар торгуючих пограбували й побили. Болгари ж надіслали до князя Олега й брата його Ярославова просити допомоги проти розбійників, але, не одержавши управи, прийшли з військами, Муром взяли й пограбували, а села попалили» [546, с.98-99].

Згідно з «Житієм Костянтина Муромського», наприкінці 80-их років X ст. Муром вийшов з підпорядкування Києву, й всі спроби князя Гліба вирішити проблему силою успіхом не увінчалися. Автор «Житія» звинуватив у запустінні Мурому «невірних людей». Цілком можливо, що він мав на увазі язичників, що грабували болгарських купців і спровокували волзьких болгар на погром міста [519, с.100-101].

Імовірно, це пов'язане з тим, що в цей період християнське духівництво ще не встановило контроль над землями в'ятичів і їхніх сусідів. Християнство поширювали на свій страх і ризик проповідники - одинаки, на кшталт ченця Києво-Печерського монастиря преподобного Кукши, вбитого язичниками наприкінці XI ст. [41, с.110-111].

Таким чином, плани східнослов'янських жерців з усунення і відсторонення від влади князів - Ярославичів і їхніх прихильників у 1071 році не були здійснені в силу слабкості їхнього авторитету в східнослов'янських землях. Більшість населення, хоча й вдавалася час від часу до допомоги служителів язичницького культу, щиро вважало себе християнами.

Як свідчать відомі у наш час письмові джерела й дані археології після хвилі християнізації, що прокотилася східнослов'янськими землями у кінці X - початку XI ст. у Київській Русі збереглися язичницькі 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 язичницькі капища й невеликі святилища, шановані населенням одного 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 града 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 поганяя веры — языцы, зли сущи». Язичники займалися скотарством, а також грабували тих, хто пересувався по шляхах та вшановували Велеса: «Идол, ему же кланястася 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 больших — и от человек. Сей волхв, яко пестун диавола, мудрствуя силою исконного врага, по исходящу воскурению жертвеннаго разумева и 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 жребию 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 человек, и тако сии человецы жиша мнози леты» [98, 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 язичницьким богам, як і в дохристиянський період, приносили продукти харчування, худобу й, зрідка, людей.

Імовірно, язичницькі громади довгий час зберігалися й у багатьох містах. Їхні представники відкрито або таємно, у залежності від поточної ситуації, продовжували вшановувати язичницьких богів. Громади язичників підбурювали місцеве населення проти християнського духівництва, брали активну участь у всіх антихристиянських повстаннях у Київській Русі.

Так, згідно з «Житієм Авраамія Ростовського», у вже християнізованому Ростові Чудський куток продовжував поклонятися богові Велесу [26, с.224]. Про те, що в Новгороді ще кілька століть продовжували таємно відзначати язичницькі 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 міхи (ємкості для вина) [495, с.305]. Як видно з даного джерела, майже до середини XIII ст. у Новгороді існувало святилище Велеса, якого вшановувала громада язичників, і жерці даного божества-волхви, які повинні були виступати головними розпорядниками язичницьких урочистостей. Можливо, що таємна громада язичників існувала навіть у Києві. Принаймні, київських волхвів - служителів Велеса середини XI ст. згадує «Житіє Спиридона Проскурника й Олімпія Іконника» [41, с.174].

Святилище присвячене Велесу археологи знайшли у 1996 році у місті Плєск Івановської області Росії. Основу сакрального комплексу складала глибока (до одного метра) яма правильної, квадратної форми, 2,3 завдовжки та 2,1 м завширшки, чітко зорієнтована за сторонами світу. Недалеко від головної ями з північно-східної сторони, була знайдена ще одна, менша за розмірами. Вона була прямокутної форми 1,3 завдовжки, 1,5 м завширшки та глибиною 0,2 м. У першій ямі були знайдені перепалені кістки тварин, принесених у жертву богу підземного світу, уламки навмисно розбитого глиняного посуду, зв'язка з тринадцяти ключів, навісний замок, гвоздь, залізний шлак. На одному з уламків



глиняного посуду археологи зафіксували зображення ящера – одного з уособлень Велеса. На думку археологів, святилище існувало в межах давнього міста у XII - XIII ст., тобто в період християнізації краю [576, с.52-53].

Поряд з невеликими периферійними капищами й таємними міськими святилищами, збереглися й великі городища - святилища - релігійні центри цілих областей Київської Русі. Особливий інтерес серед пізніх східнослов'янських городищ - святилищ викликає Збруцький культовий центр, який, на думку сучасних дослідників, виник наприкінці X ст. і, прийнявши на себе функції ліквідованих язичницьких святилищ Києва й інших великих східнослов'янських міст, став своєрідним язичницьким заповідником. Тут могли знаходити притулок служителі язичницьких богів, що перебували на вищих щаблях жрецької ієрархії [556, с.117]. Усі 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 (кап'ю) і жертвником. Друга частина городищ-святилищ одержала назву «суспільної». На ній перебували так звані «довгі будинки» - «требища», де проводилися збори, бенкети й зберігалося майно святилищ. На суспільній частині городищ-святилищ розташовувалися й житла священнослужителів [556, с.111].

На відміну від звичайних житлових будинків, досліджених у навколишніх поселеннях, ці житла були менш упорядкованими 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 будинки у поселеннях входили до складу садиб, і біля них розташовувалися наземні й поглиблені господарські будівлі й ремісничі майстерні. На думку дослідників, мешканці жител, розташованих у суспільній частині святилищ, не господарювали і їхня діяльність була пов'язана з обслуговуванням святилища, вони були служителями культу – жерцями [556, с.115-116].

Одночасно з 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, які займали їхні безпосередні околиці, мало зручні для життя - схили пагорбів, віддалені від джерел питної води.

Так, поселення Замчище, яке межувало з святилищем Звенігород, було розташовано на високому плато, і його жителям доводилося ходити за водою по крутому схилу гори. Прикладом щодо цього може послужити садиба хлібороба, до складу якої входили звичайні для сільських пам'яток 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 з двома господарськими ямами в середині (комора). На садибі знайдений жорнов й залізний серп. Поруч з поселенням перебувало орне поле, межі якого визначаються за скупченням каміння, прибраного з його поверхні. Крім будинків, на території поселення досліджені також дві ремісничі майстерні [556, с.118-119].

За головними ознаками (розташування на високому плато поруч з городищем, наявність 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, усім необхідним (продуктами харчування, ремісничими виробами), виконувати інші повинності [556, с.118-119].

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 [556, с.118-119]. Можливо, що під час свят на святилища приходили мешканці із широкої округи, у тому числі й городяни-таємні прихильники язичницької релігії

Найбільш священна частина Звенигорода, як і в Богіті, була оточена валами й ровами. На вершинах валів і на дні ровів горіли вогні, і в деяких місцях на площадках-вівтарях були покладені речі. Вали в трьох місцях прорізані проходами, до яких вели шляхи, вимощені камінням. Шляхи починалися коло підніжжя городищ й вели крізь свячені джерела води нагору, до капищ. Дорогами проходили врочисті обрядові процесії, а на шляху їхнього проходження розташовувалися жертвні приміщення й довгі суспільні будинки. Релігійні церемонії проходили під керівництвом і за особистої участі жерців. Їхні житла були розташовані в особливій частині городища, відділеної від капищ валом. Роль жерців, вочевидь, не обмежувалася релігійною діяльністю.

Звенигород 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 центру. Можна припустити, що таким центром було саме святилище. Таким чином, у 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, усе це разом складало маленькій окремий язичницькій світ.

Можливо, що Збруцький культовий центр становив собою самостійну від князівської влади громаду, керовану жерцями, подібну до тієї, 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 віддано понад усяку міру ідолопоклонству. Вони змушували навколишні народи приносити данину їхньому храму. Управляв руянами не князь, а верховний жрець. Військо своє вони направляли туди, куди вказувало їм ворожіння, а здобувши перемогу, золото й срібло відносили до скарбниці бога свого, інше ж ділили між собою» [141, 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 і земель. Святилища на Збручі відвідували й представники панівних класів, які приносили в дар 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 священики, яким належали розкішні хрести - енкалпіони й кадило [490, 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 язичницькими 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 Говду.

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 центру. 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 [556, с.117-118].

Усі дані факти свідчать про те, що жерці, які мешкали в місті-святилищі Звенігород, перебували в більш комфортних умовах і, імовірно, займали більше високе місце в жрецькій ієрархії.

Крім жерців - правителів, парафіян і мешканців навколишніх селищ, можливо, що в Збруцькому культовому центрі знаходилися і раби, яких використовували на найважчих роботах і приносили в жертву язичницьким богам. Рабів, імовірно, приводили з військових походів, а також і купували у християн. Так, у «Великій Хроніці про Польщу, Русь і їхніх сусідів XI-XIII ст.» розповідається про те, як у XII ст. після битви одного з польських королів з галицькими князями безліч знатних поляків потрапило у полон і було продано русам - язичникам, де вони «найжальюгіднішим чином закінчили своє життя» [11, с.105].

Сакральну частину городищ - святилищ оточували культові рови. За межами цих ровів з їхньої зовнішнього боку 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 з цих западин була розкопана й виявилася котлованом звичайної слов'янської напівземлянки розмірами 3х3 м. Житло опалювалося піччю-кам'янкою. Уздовж однієї з його сторін, де звичайно в слов'янських житлах перебували нари, був залишений кам'яний материковий останець, що міг бути обшитий деревом і служити місцем для спання. Житла простих язичників розташовувалися звичайно за межами городищ - святилищ, на території городищ - супутників. Будинки служителів язичницького культу перебували, за даними археології, у суспільній частині городищ - святилищ. Таким чином, розташування всіх цих западин - жител уздовж культового рову на незручних для життя схилах дозволяє припустити, що вони призначалися для спеціальної сторожі, яка охороняла святилище [490, с.97].

Про існування в пізніх слов'янських городищах-святилищах спеціальних воїнів, які охороняли сакральну частину святилища, повідомляють германські хроністи. Так, за словами Тітмара Мерзебурзького, місто – святилище полабських слов'ян Ретра охоронялося спеціальною вартою з місцевих воїнів [140, s.483].

Після язичницької реакції кінця 60 – поч. 70-их рр. 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 язичницьких святилищ припинили своє існування [487, с.53].

Язичницькі святилища, що вціліли потроху занепадали. Так, уже в середині XII ст. були залишені житла служителів язичницького культу в городищах - святилищах Збруцького культового центру, стало завмирати життя в навколишніх поселеннях. Усе 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 [489, 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 або на прикордонні з ними землі. За даними археології після монгольської навали саме в східнослов'янських землях, які межували з балтійськими та фінно-угорськими народами була зафіксована найбільш значна кількість оберегів та символів язичницьких богів. Прикладом у цьому відношенні може стати прикордонне з Литвою давньоруське місто Любомль, при розкопках якого сучасні археологи

знаходять кістяні обереги та свинцеві сокирки-амулети у зрубках навіть XIV—XV ст. [287, с.67,69].

Можливо, що частина язичників після християнізації Східної Русі також відправилася далі на схід, до місцевих фінно-угорських народів. Так, у XV ст. один з православних просвітителів Стефан Пермський застав вже навіть у західносибірських землях «невернии человецы и еще некрещени соуще, собравшеса 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 Пермьския земля, иже хотяху разъвращати веру христьянскую» [28, с.127].

Таким чином, християнізація Русі була дуже складним і довготривалим процесом. У 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 до малонаселених лісистих районів Західної, Північної та Північно-Східної Русі.

Служителі язичницького культу та їхні прихильники у період становлення християнства змогли зберегти певну частину своїх язичницьких святилищ у багатьох великих містах і поселеннях Русі, а також створити у малонаселеному Галицькому Пониззі свою незалежну від князівської влади релігійну громаду, в якій знайшли притулок вищі служителі язичницького культу на чолі з правителем жерцем. Збруцькі святилища шанувалася не тільки жителями округи, але й всіма східнослов'янськими язичницькими громадами, а також, можливо, язичниками Польщі й помор'янками.

Збруцький культовий центр становив собою незалежну від князівської влади громаду, керовану служителями язичницького культу, на чолі з верховним жерцем. Жерцям підкорялися мешканці навколишніх поселень, а також раби, яких приводили з походів або купували в сусідів - християн.

Увесь комплекс мав дуже складну структуру й значні розміри. Язичницькі 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 поминання померлих, якісь обряди були пов'язані й з колодязями, вибитими в скелях. Усередині городищ - святилищ перебували також і професійні воїни - варта, яка, імовірно, грала роль збройних сил язичницької 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 фінно-угорських народів.



## 4.2. Світоглядні уявлення пізніх язичників

Християнізація східнослов'янських земель, ціла низка антихристиянських повстань не могли не позначитися на світогляді наших пращурів даної епохи. У Київській Русі виникли дві великі релігійні громади. У кожній з цих громад окремо почався процес формування власного світогляду, відмінного від дохристиянських моделей світосприйняття.

Структура світогляду представників язичницьких громад Західної Русі кін. X - сер. XIII ст. 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 горизонтальні яруси, кожний з яких символізував один зі "світів" у свідомості наших предків.

Верхній ярус, що позначає «небесний світ», складається з 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 давньої пам'ятки мистецтва, підтримує собою верхні яруси. Четверта грань не має ніяких зображень [509, 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., можна припустити, що пізні язичники успадкувати

уявлення про структуру Всесвіту від своїх попередників язичників дохристиянської епохи.

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 [489, с.155]. Таким чином, можливо, що найпочесніше місце композиції Збруцького ідола відводилося Матері й Дочці Рожаницям. Переважна більшість жертвоприносин у язичницьких городищах - святилищах кін. X - середини XIII ст. були пов'язані з вшануванням предків берегинь та їхніх антропоморфних уособлень - Рода й рожаниць. На це вказує звичай принесення жертв (у тому числі й людських) печам - одному з символів померлих предків і домашнього вогнища, у яких випікали хліб на території давньоруських городищ - святилищ. Так, поблизу жертовної площадки городища - святилища Звенігород археологи зафіксували оригінальну хлібну піч. Навколо неї були розкладені частини туш корів і сім коров'ячих черепів. Неподалік лежав кістяк чоловіка з відрубаною головою [487, 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 і людей [490, с.97].

Зафіксована хлібна піч східнослов'янського типу також у насипі вала, який оточував третє городище святилище Збруцького центру Говда. Перед нею була влаштована жертвна площадка, на якій знайдені кістки людей, здебільшого дітей, й уламки посуду XI- XII ст. [556, с.117].

У свідомості східних слов'ян язичницького й ранньохристиянського періодів печі, мабуть, вважалися оберегом. Сучасні археологи зафіксували в підлозі давньоруських будинків ями з спеціально заритими там фрагментами печей. Даний язичницький звичай був зафіксований дослідниками, зокрема, під час розкопок давньоруських поселень біля села Григор'ївка, урочищах Попове

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 Підтополеве, наприклад, знайдене поглиблення прямокутної форми з рештками давньоруської печі, яке знаходилося під дерев'яною підлогою. Саме житло загинуло від пожежі в сер. XII ст., тому обгорілі дерев'яні частини його конструкції законсервували деякі деталі інтер'єра житла. Яма з 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 з 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 з цим житлом, появи ями із частинами печі. Фрагменти печей у всіх випадках належали до зруйнованих печей. Це видно з характеру й розміру уламків, деякі з них мали поламану поверхню. Печі в згаданих будинках не мали слідів штучних ушкоджень [341, с.58].

Відповідно до свідчень східнослов'янських етнографів східні слов'яни навіть у XIX-XX ст., вважали, що земля з-під печі мала магичні властивості. Її зашивали у торбинку-ладанку, коли вирушали в мандрі. При переїзді зі старого будинку цю землю переносили до нового [168, с.145].

Звертає на себе увагу також той факт, що досить часто в пізніх східнослов'янських городищах - святилищах рештки людей, принесених у жертву були посипані зерном, поблизу них археологи фіксували серпи. Прикладом щодо цього можуть послужити рештки 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 [489, с.56].

Аналогічні обряди відбувалися у святилищах Польщі кінці X - XIII ст. Так, у святилищі Вишеграда кругла площадка була оточена рядом великих каменів, серед яких стояв вівтар, складений з сімох кам'яних плит, а також знайдене пласке каміння-жертвник. Тут знаходився також кістяк людини з пробитим черепом, поблизу його були зафіксовані два серпи й другий кістяк вбитої людини. За знахідками кераміки дослідники відносять комплекс до X - XIII ст. [487, с.57].

Можливо, з символікою відродження був пов'язаний звичай, зафіксований на території пізніх східнослов'янських городищ-святилищ вбивати дітей під час поховання чоловіків похилого 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. [490, с.91-92].

Людьми похилого віку, тіла яких поховані в пізніх східнослов'янських язичницьких святилищах, не були дружинники - воїни. По - перше, у ранньосередньовічній Русі воїни зрідка 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 Гньоздово, Тіміряєво, Шестовиць, некрополів давнього Києва, Ладоги, Чернігова дослідники досить часто разом з трупами воїнів - дружинників фіксують рештки молодих жінок. Звичай ховати маленьких дітей з рештками воїнів - дружинників у даних могильниках не був зафіксований [153, с.71].

Нічого не повідомляють про поховання маленьких дітей з померлими воїнами-дружинниками й письмові джерела. Виняток становить лише повідомлення Лева Диякона, якій у своїй «Історії» описав поховання русами воїнів, що загинули у Доростольській битві. Відповідно до даного джерела, після ритуального вбивства полонених і кремації своїх полеглих воїнів, руси втопили у водах Істра кілька немовлят і півнів [48, с.78].

Аналізуючи повідомлення Лева Диякона, потрібно враховувати той факт, що вбивство дітей збіглося за часом з хвилею язичницької 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 візантійцям від імені язичницького бога Велеса). Таким чином, факт принесення в жертву немовлят був, імовірно, пов'язаний зі звичаєм поховання жерців, які загинули в битві, а не професійних воїнів - дружинників.

В східнослов'янських городищах-святилищах кінця X - сер. XIII ст. швидше за все з маленькими дітьми (як основою майбутнього відродження) ховали служителів язичницького культу, які обслуговували 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 язичницькому храмі села Зелена Липа Хотинського району Чернівецької області. У центрі язичницького храму було знайдене поховання сер. X ст. чоловіка 50-60 років. Витягнутий на спині кістяк лежав зі складеними на грудях руками і був орієнтований головою на захід. Біля кістяка знайдені уламки посуду сер. X ст. Останки дітей поблизу поховання дослідники не зафіксували [552, 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 язичницьким богам. У свідомості наших предків даної епохи, імовірно, діти були одним з символів відродження й

приносилися в жертву божествам Роду й рожаницям - уособленням померлих предків і родючості землі. Так, згідно з даними археології, жертвоприносини дітей відбувалися в одному з капищ святилища Звенігород. Знайдено кістки більш ніж 30 розчленованих дитячих кістяків, складені в ями з супроводжуваним матеріалом [489, с.155].

Гіпотеза, висунута І. П. Русановою та Б. О.Тимощуком про те, що в даному язичницькому капищі приносили в жертву дітей-первістків, не витримує жодної критики [489, 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 з дружинами східнослов'янських князів і православним духівництвом, так і з польськими королями, що також активно насаджували християнство. Язичники не тільки оборонялися, але й самі робили набіги на землі християн, убиваючи чоловіків й уводячи в полон жінок з дітьми. Швидше за все, з числа цих дітей і вибиралися жертви язичницьким богам.

Звичай принесення у жертву померлим предкам дітей як символу відродження й родючості землі існував у наших предків ще у праслов'янську епоху. Так, у городище Бабина Гора із зарубинецьким культурним шаром знайдено 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. [389, с.108-109].

Візантійський автор VI ст. Псевдо-Кесарій стверджує у «Відповідях на питання», що давні слов'яни у важкі для них часи вбивали за спільною трапезою дітей, розбиваючи їх об камені, подібно до мишей [72, 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 з 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 Васильєві археологи виявили саркофаг, що складався з окремих кам'яних брил. У ньому лежала дерев'яна труна з рештками поховання чоловіка віком 30-40 років. Біля кісток, що лежали в 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 [586, с.212].

Вочевидь, бажаючи зберегти християнський храм, який дав тріщину мешканці Васильєва виконали цілком язичницький 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 Туровський у своїй проповіді «На Фоміну неділю» писав: "Отселе бо не приемлеть ад тебе, заколаемых отцы младенець, на смерть почесты преста бо идолослужение и пагубное бесовское насилие" [158, с.238].

Інший східнослов'янський автор, поч. XII ст., перекладаючи грецьке джерело «Слово Григорія Богослова про ідолів» і намагаючись зробити його більш зрозумілим для співвітчизників раптом змінив 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» [286, с.44]. Як слушно помітив Б. О. Рибаків, автор «Слова Григорія про ідолів», поставив поруч

ритуальне вбивство дітей і культ страшної хтонічної Гекати, оточеної «страшними й похмурими примарами» і душами померлих [498, с.361].

Коментуючи «Слово святого Григорія», давньоруський автор додав до виписки про Гекату доповнення з власне місцевих реалій: «Діву і Мокошь чтуть». Дуже важливим є те, що давньоруський автор пов'язав традиції принесення людей у жертву богині Гекаті з традицією дитячих жертвопринесин східнослов'янським богиням Діві й Макоші.

Таким чином, головним об'єктом шанування серед язичників ранньохристиянської епохи, як і раніше, залишалися предки-берегині й народні божества Род і рожаниці - божества родючості землі.

Разом з тим, у пізніх язичницьких 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 жертovníках пізніх язичницьких 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 язичницькі громади, які знаходилися на території теперішньої Західної України - у Подністров'ї й Прикарпатті, вшановували Велеса у 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 [98, с.7-8]. Велеса, згідно з «Житієм Авраамія Ростовського» шанувала і язичеська громада Ростова [26, с.224]. У XI ст. служителі Велеса - волхви були добре відомі в Києві, Новгороді. Саме вони змогли організувати повстання в Новгороді, Ростові, Суздальській і Білозерській землях. Можливо, що полоцькі волхви були причетні до державного перевороту в Києві 1068 року [75, стб.174], [76, стб.174-175].



Воскресенський й Софіївський літописи повідомляють про те, що в 1071 році волхв - адепт Велеса закликав киян до повстання від імені п'яти язичницьких божеств: «Приде Волхв прельщений бесом, и пришед в Киев, говоря яко пришло от пяти богов» [78, стб.178], [84, стб. 126]. Даний факт свідчить, по-перше, про існування на східнослов'янських землях на той час якогось жрецького союзу, який поєднував служителів п'яťох язичницьких божеств і їхніх прихильників. По-друге, можна припустити, що саме волхви - служителі Велеса очолювали цей союз. Є підстави припустити, що й західні язичницькі 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 з усіх районів східнослов'янського світу. Таким чином, і божества, зображені на Збруцькому ідолі, повинні були шануватися всіма східнослов'янськими язичницькими громадами того часу.

Цілком можливо, що нижнє божество, зображене на Збруцькому ідолі, було літописним Велесом. На користь даної гіпотези свідчить факт існування на території пізніх городищ-святилищ звичаю приносити в жертву якомусь хтонічному підземному божеству черепів свійських тварин і людей. Так, у Звенігороді на дні жертовної ями № 3 в один ряд були покладені розрубані частини корів (черепи, хребці з ребрами, таз, стегові 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 [487, с.55]. Черепи свійських тварин 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. [556, с.115].

Звичай принесення в жертву черепів тварин і людей якомусь підземному божеству зафіксований дослідниками в пізніх язичницьких святилищах

західних слов'ян. Так, у культурному шарі городища - святилища Гросс-Раден були виявлені скупчення різноманітних речей і предметів IX-XII ст. разом з людськими кістками й черепами [487, 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. Усе поглиблення було перекрито кам'яною вимосткою [487, 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 на повернення до реального світу. Володарем померлих людей і тварин у підземному світі вважався у східних слов'ян Велес. Від нього нібито залежала родючість землі, здоров'я й благополуччя тварин і людей. Таким чином, цілком можливо, що одним з найшановніших божеств у городищах - святилищах Західної Русі, як і Північно-Східної Русі, був «скотячий» бог Велес.

Важливу роль у пантеоні східнослов'янських язичницьких громад грали також старі родові культу берегинь - сонця й вогню. На зворотній 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 [489, с.153].

Гіпотезу про вшанування сонця в пізніх язичницьких городищах святилищах підтверджує й той факт, що більшість з них розташована на високих місцях, звернених у бік сонця, що сходить. Прикладом щодо цього може виступити городище - святилище X-XII ст., відкрите археологами поблизу селища Кулішівка Сокирянського району Чернівецької області [552, с.167]. Крім того, на території городищ-святилищ кін. X - сер. XIII ст. знайдена значна кількість скляних браслетів - символів сонця й відродження. Зокрема уламки скляних браслетів у великій кількості зафіксовані дослідниками на території городища - святилища Звенігород [487, 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 дитячій 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 [556, с.154].

Таким чином, не випадково невідомий автор XII ст. східнослов'янської вставки до апокрифічного твору «Ходіння Богородиці по муках» звинувачує своїх співвітчизників – язичників у тому, що вони «сонце» на бога звернули [133, 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, з пласким дном, на якому також багаторазово розпалювалися багаття, поміщені часто на спеціально влаштованих кам'яних вимостках. Тут перебували, імовірно, «палаючі жертovníки». У багаття кидали м'ясо жертovníх тварин і фрагменти спеціально розбитого посуду [552, с.172].

Зокрема, на валах і ровах Кулишівського святилища були обладнані спеціальні місця, де розпалювали ритуальний вогонь. Язичницький храм у городищі - святилищі в с. Рудники Снятинського району Івано-Франківської області був оточений ровом, у якому на кам'яних вимостках багаторазово розпалювався вогонь [552, с.167-169].

Вшановували язичницькі громади кінця X - сер. XIII ст. і духів водних джерел. Про це свідчить наявність у пізніх городищах-святилищах священних колодязів, вибитих у скелях. Так, при розкопках городища - святилища Богіт поруч з одним з довгих будинків зберігся колодязь прямокутної в плані форми (3,2X3,2 м). Він був вибитий у скелі, його сучасна глибина 3,8 м. Інший

подібний колодязь знаходився 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, були відкриті на багатьох святилищах. Наприклад, на святилищі Зелена Липа він сягає 14,5 м. завглибшки. Всі ці колодязі не доходять до рівня води й, вочевидь, використовувалися в ритуальних цілях [490, с.96-97]. Вочевидь, подібні ритуальні спорудження були пов'язані з шануванням віл - 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 під час розкопок пізніх східнослов'янських городищ - святилищ виразно проглядаються культуи 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., подібним до восьми виїмок - пелюсток Периньського святилища в Новгороді й шести пелюсток Київського святилища, побудованих Володимиром [490, с.90].

Крім того, при розкопках пізніх східнослов'янських городищ - святилищ фіксується зброя, у тому числі й сокири - символи Перуна. Про шанування язичницькими громадами Західної Русі наприкінці кін. X - середини XIII ст. божеств - заступників воїнів і князівської влади свідчить і зображення воїна на одній з 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 знаходимо зображення коня.

Таким чином, у 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 уже родових культів духів-берегинь і народних божеств додалися культи дружинних богів, які також знайшли своє поважне місце у пантеоні язичників, що вціліли. До того ж, не піддається жодному сумніву, що на тлі довгого військового протистояння язичницький культ у пізніх східнослов'янських громадах став більш жорстким.

Християнізація, яка супроводжувалася наругою над язичницькими святинями, вигнанням, а можливо, й убивством служителів язичницького культу, привела до істотної зміни у ставленні східних слов'ян - язичників і до 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 язичницьким громадам. Вони повсюдно переслідували їх, руйнували їхні селища і язичницькі святилища, а людей, які, відмовившись від прийняття християнства, з Середнього Подніпров'я й інших християнізованих областей східнослов'янського світу втікали до Північно-Східної Русі, Подністров'я й Галицької землі, силоміць повертали назад і силоміць хрестили. При цьому новоспечені християни часто не церемонилися зі своїми співвітчизниками - язичниками, вважаючи, що вбивство, грабіж або насильство над язичниками не є злочином перед богом і навіть угодно йому.

Надзвичайно важливими представляються «Записки грецького топарха» - джерело, автором яких був візантійський військовий, який випадково став свідком карального походу Володимира проти язичників Наддністрянщини. У даному джерелі розповідається про війну правителя, «який царював на півночі від Дунаю», з «варварами», які жили поряд з Климатами в гирлі 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 місян. 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 бурею було охоплено, ні в чому не винні виявилися у владі рук і мечів» [29, с.193].

Подібним чином насаджувалося християнство й серед слов'ян Помор'я. Так, один з князів балтійських слов'ян на ім'я Яромир, 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 звірчою люттяю, будучи від природи жорстоким» [141, s.15-17].

Таким чином, громади слов'ян - язичників перебували в стані постійної війни зі своїми співвітчизниками – християнами. І ця війна, вочевидь, ніколи не припинялася. Особливо складним було становище язичницьких громад у західних районах Русі, де язичники змушені були відбиватися не тільки від східнослов'янських князівських дружин і православного духівництва, але й протистояти польській владі й католицьким проповідникам.

Селища - супутники городищ - святилищ, які утворилися наприкінці X ст., будувалися часто в малоприсадатній для проживання лісистій (іноді болотистій) місцевості. Ґрунт у тих землях, де знайшли свій притулок громади язичників, був неродючим, кам'янистим. Крім того, у пізніх городищах - святилищах проживало набагато більше священнослужителів, ніж було необхідно для здійснення релігійних функцій. Усе 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 і 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 язичницьких богів, які вимагали, щоб їхні шанувальники помстилися за наругу над ними. Таким чином, убивства, грабежі, взяття у полон співвітчизників - християн у свідомості східних слов'ян - язичників стало повсякденною справою, якої бажали ображені боги.

В «Повісті временних літ» повідомляється про те, що після хрещення східнослов'янських земель «сильно умножились разбои, и сказали епископы Владимиру: «Живяше Володимиръ въ страсъ божи и умножишася разбоевъ; и рьша епископи Володимеру паки: «умножишася разбоиниць; почто не казниши». Он же рече: «боюся грѣха». Они же рьша ему: «то поставленъ еси от бога на казнь злымъ. а на милование добрымъ; достоить ти казнити разбоиника, нь съ испытаниемъ». Володимиръ же отвергъ вѣры, нача казнити разбоинику»[61, с.65]. У «Сказанні про побудову града Ярославля» також розповідається про те, що мешканці Ведмежого Кута були розбійники й грабували своїх сусідів. Гнів богів, на думку пізніх язичників, можна було змити лише людською кров'ю. Тітмар Мерзенбурзький, характеризуючи вірування слов'ян - язичників XI ст. відзначив, що відповідно до їхніх уявлень, «найбільший гнів богів зм'якшується кров'ю людей» [140, s.482].

Інший германський хроніст Гемольд, характеризуючи вірування й культу сучасних йому слов'ян - язичників, стверджував, що особливу радість язичницьким слов'янським божествам доставляє принесення в жертву християн: «коли жрець, за вказівкою ворожінь, 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 Святовиду - божеству слов'ян острова Рюген: «Серед безлічі слов'янських божеств головним є Святовид, бог землі райської, тому що він – найпереконливіший у відповідях. Поруч з ним усіх інших вони немов би напівбогами вважають. 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 нутрощі й навертали на палю, розпинали їх на хрестах, знущаючись з цього символу нашої віри. Найбільших, 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 не знає, і уявити собі може» [141, s.12-13].

Особливу ворожість служителів язичницького культу і їхньої пастви викликали представники християнського духівництва - головні натхненники християнізації. Саме вони організовували військові походи 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 до Північно-Східної Русі 992 року автор Никонівського літопису зненацька дає йому наступну характеристику: «Бысть же сей митрополит учителей зело, и премудр премного, и житием велик и крепок зело, родом сирий, тих убо бе, и кроток, и смирен, и милостив премного; иногда же страшен и свиреп, егда время требоваше» [80, 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 тієї жорстокої епохи, якщо християнський літописець назвав митрополита Михайла страшним і лютим.



Повідомлення Никіновського літопису знаходить підтвердження також в «Житії» 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».

«Житіє» Михайла першого митрополита Київського схожим чином описує «навчання» першого київського митрополита і в інших східнослов'янських містах: «непокоривых же, затвердевших в идолопоклонении сурово наказывал». Самого митрополита автор житія характеризує у такий спосіб: «бысть же сеи митрополит Михаил вельми оучителен и мудростью доволен, но строг и грозен, егда время требо ваше» [25, с.271-273].

Язичники, у свою чергу, виявляли жорстокість стосовно представників християнського духівництва, які потрапляли до них у полон. У «Посланні єпископа Семена Полікарпові», наприклад, розповідається про те, що язичники міста Ростова довго знущалися з місцевого єпископа Леонтія перш ніж позбавити його життя: «много мучивше, убиша» [41, с.102]. Проповідника Кукшу, що згідно з «Житієм священномученика Кукші й Пимона Постника», проповідував у в'ятичів, язичники «во многих муках усекли с учеником своим» [41, с.110-111].

Можливо, що процедура страти представників християнського духівництва в язичницьких 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 паплюжать християнські символи.

Так, слов'яни Мекленбурга, піднявши у 1001 р. 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 [141, s.23].

Голову високопоставленого ворога поморські слов'яни найчастіше відрубували й потім зберігали у своїх язичницьких храмах. Гемольд, наприклад, повідомляючи про повстання мекленбурзьких слов'ян-язичників в 1056 році, описав убивство місцевого католицького єпископа в такий спосіб: «Єпископові Іоаннові, старцеві, якого схопили з іншими християнами в Магнополі, тобто в Мекленбурзі, 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 на знак перемоги. Усе це відбувалося в столиці слов'ян, Ретрі, у четверті іди листопада». Правителеві Гамбурга, графові Готфрїду, який викликав особливу ворожість слов'ян, у 1110 році язичники відрубали голову, щоб покласти її як особливо цінний трофей до свого храму [141, s.29, 38].

Подібне робили з ворогами: католицьким духівництвом і воїнами - лицарями й сусіди слов'ян - представники язичницьких громад балтійських і фінно-угорських народів. Так, у 1203 році під час одного з антихристиянських повстань балтійського племені лівів мешканці Гольма схопили свого священика Іоанна, відрубали йому голову і віднесли в хащу, а тіло порізали на шматки [14, с.43].

Таким чином, можна припустити, що численні черепи й розчленовані кістяки людей, зафіксовані археологами на території пізніх східнослов'янських городищ - святилищ - це рештки представників християнського духівництва й князівської адміністрації, яких взяли у полон і принесли в жертву в місцевих святилищах.

Діти, кістки 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 писемних джерел не повідомляється про те, що язичники приносили в жертву язичницьким богам дітей з власної громади.

Таким чином, в епоху християнізації світогляд східних слов'ян – язичників піддався певній трансформації. Співвітчизники – християни стали сприйматися язичниками як, чужинці, носії небезпеки. Головних ворогів представники язичницької громади бачили у представниках християнського духівництва.

Найбільшою пошаною серед пізніх язичників, як і раніше, користувалися 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.

До традиційних уже родових культів духів-берегинь і народних божеств додалися культу дружинних богів, які також знайшли своє поважне місце у пантеоні язичників, що вціліли.

### 4.3. Вплив язичницьких громад на світогляд східних слов'ян ранньохристиянської епохи

Збройне протистояння між християнським населенням Русі і язичницькими 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 язичницьких громад, але й лютих ворогів русичів - степових кочовиків. Убивство язичника у свідомості наших предків стало сприйматися не як злочин, а як подвиг, угодний богові й всьому «люду православному».

Особливу ворожість і страх у східних слов'ян - християн викликали служителі язичницького культу, які набули демонічного 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 з 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 одному з центральних шляхів «прямоїзжих» зі Східної Русі до Києва улаштовували засідки й грабували і 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, вирушаючи на службу до князя Володимира до Києва, зустрів в дорозі Солов'я - розбійника, який вбивав і грабував самотніх подорожан, взяв його в полон і відвіз до князя Володимира у 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 обвернуться черными воронами  
И бросалась молода жена Соловьева  
А и молится-убивается:  
«Гой еси ты, удалой доброй молодец!  
Отпусти Соловья-разбойника [22, с.186-187].

Місце розташування супротивника Іллі Муромця в даній билині показано невиразно - десь у лісах полоцьких та брянських на «семи дубах». Згідно з даними археології у могильниках Полоцька та Брянська взагалі не зафіксовано трупопокладень кінця X - початку - XI ст. [152, 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 світу, 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 з християнізованих районів Русі. Соловей - розбійник у даному джерелі сичить по-змійному, гавкає по собачому, мукає як тур і т.д. Усі ці тварини вважалися звірячими 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 на «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» [587, с. 284, 309].

Житло розбійника за описом нагадує язичницьке капище - якийсь «двір» оточений з усіх боків огорожею, на яку насадженні людські голови. Подібні язичницькі капища в дохристиянську епоху були відомі в усіх 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 В. Татищева, міститься інформація про те, що закоренілі язичники, які не прийняли хрещення в Києві, ішли до лісів й пустель із прокльонами [546, с.54].

У «Повісті временних літ» згадується й один з язичницьких 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 теши на вспять, а землям прийти на иная места, яко стати Греческой земли на Русской, а Русской на Греческой, и прочим землям изменитися, его же невелики послушаху, вернии же насмеяхуся, глаголюще: бес тобою играет на пагубу тебе. Се же и бысть ему; во едину убо ночь бысть безвести» [61, 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» [61, с.143].

Православне духівництво категорично забороняло спілкуватися своїй пастві з язичниками. У східнослов'янських Кормчих книгах і церковних статутах містилися заборони на вступ до шлюбу не з православними людьми, торгівлю й навіть спільне прийняття їжі з язичниками. Так, у «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 статуты 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 имения или скотоловства 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 хулится! (правило 29)» [135, с.228-229].

Прокльони язичницьких 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 язичницьким божествам і померлим предкам. Так, народна традиція звичайно пов'язує відьом і чаклунів з Лисими горами, «чортовими беремищами», берегами рік, озер, тобто місцями де колись відбувалися язичницькі обряди.

У народній свідомості відьми й чаклуни завжди ворожі християнам. Їм, подібно до давніх упирів, приписували можливість насилати голод, мор, висушувати землю, зурочувати худобу. Людські жертвоприносини в пізніх язичницьких храмах, а особливо ритуальні вбивства дітей перетворили язичників свідомості наших предків - християн на людоджерів, що харчуються людською кров'ю, особливо охоче дитячою.

На думку східних слов'ян - християн, язичники, подібно до жерців старих часів, 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 [587, с.283-284].

Іноді до язичників, як носіїв «таємного» знання, християни зверталися з проханням пророчити майбутнє або вирішити яку-небудь побутову проблему. Наприклад, вилікувати від хвороби, знайти річ, що вкрали, «приворожити» когось або захистити від впливу інших «відьом і чаклунів».



Але у випадку голоду або іншого нещастя з чаклунами й відьмами, які вважалися винуватцями проблем, поводитися так само, як і з «упирями» у язичницький період. Так, у Новгородському першому літописі під 1227 роком знаходимо наступне: «В лето 6735 (1227) ижгоша вълхвы четыре - творяхуть е потворы деюще. А бог весть! И съжгоша их на Ярославли дворе» [54, стб. 65]. Подібну інформацію знаходимо також у Псковських літописах під 1411 роком: «псковичи сожгоша 12 жонок вещей» [77, стб. 136].

Існування практики 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 пожигаете огнем неповинные человеки» [122, с.450, 453].

Таким чином, у свідомості наших предків ранньохристиянської епохи служителі язичницького культу і їхні прихильники стали асоціюватися з надприродними демонічними істотами: упирями, відьмами, чаклунами, Солов'єм-розбійником і т.д.

Одночасно з трансформацією уявлень про служителів язичницького культу та їхню паству змінилося й уявлення про самих язичницьких богів. Зі «своїх» покровителів вони перетворилися на «чужих», ворогів. Показовим щодо цього виглядає уривок зі «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 монголів. Так, на початку «Сказання» ми знаходимо імена богів, які нібито допомагали хану Мамаю у битві з русичами: «Перун, Гурс, Мокош, Соловат, и Раклея» [62, с.71].

Таким чином, не випадково під час знищення язичницьких 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 ««повель кумиры испроврещи, и ови иссъщи, и другыя огневи преда; Перуна же повель привязати коневы къ хвосту и влещи с горы по Бирицеву на Ручаи, и 12 мужа пристави бити жезлиемъ» [61, с.62].

Подібним чином проводилося «осміяння» Перуна й інших язичницьких божеств і в Новгороді: «И прииде къ Новуграду архиепископъ Аким Корсунянинъ, и требища разруши, и Перуна посъче, и повель влещи въ Волхов; и поверзьше ужи, влечаху его по калу, биюще жезлъемъ; и заповѣда никому же нигдѣ же не прияти» [54, стб.207].

Після такого демонстративного знуцання з колишніх святинь наші предки стали боятися помсти повалених богів. Виникла безліч легенд про прокльони, які посилали ідоли тим, хто відмовився від них. Так, у новгородській літописі 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! Достался немилостивым сим рукам! И вринуша его в Волхов. Он же, пловя сквозе великий мост, верже палицю свою 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» [54, стб.207]. Про те, що ідол Перуна ридав і проклинав мучителів повідомляють і пізні джерела, наприклад «Синописис» Інокентія Гізеля [93, с.42].

Згідно зі «Сказанням про побудову града Ярославля» після того, як у поселенні Ведмежий кут було зруйновано святилище Велеса, а самого ідола розтропили, скривджене божество ще довгий час мстилося своїй колишній пастві: «(Велес -Авт) чини им мнозии страхования на месте, идеже некогда стояще Волос: ту и сопели и гусли и пение многажды раздавашесея и плесание некое невидимо бываше; скотии же, егда на месте сем хождаху, необычно

худобе и недугу предавашеся. И о сем человеци сии велие скорбя, поведи 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» [98, с.9].

У деяких пам'ятках церковної літератури розповідається про те, що ідоли язичницьких божеств створюють чудовиськ, які шкодять людям, негативно впливають на врожай, насилають хвороби. Так, у «Житії Авраамія Ростовського» автор прямо вказує на те, що в ідолі Велеса, якому поклонялися язичники Ростова, «злый бес живяше, мечты и страшилища творящее» [26, с.226].

Імовірно, представники князівської адміністрації й християнське духівництво свідомо домагалося створення атмосфери страху перед помстою язичницьких богів, щоб у новонавернених християн не виникало спокуси повернутися до старої віри. На користь даної гіпотези свідчить той факт, що подібним чином поводитися з язичницькими 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 майстерністю й відрізнялися великим розміром. Після того, як їм відрубали руки й ноги, викололи очі, вирвали ніздрі, їх вивезли через міст для спалення» [23, с.387].

Не дивно, що у свідомості східних слов'ян колишні язичницькі божества набули демонічних рис 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 язичницьких чудовиськ: змія Горинича й Коція Безсмертного. Ідолище, згідно з цілим рядом билин, жило в дрімучих лісах і дібровах, займалося розбоєм, брало християнський люд у полон і відчувало сильну ворожість до християнських храмів і ікон. В одній з билин «Ілля Муромець і Ідолище» розповідається про те, як дане чудовисько і

слуги його намагалися знищити все світове християнство [10, с.145]. Цікаво, що Ілля Муромець перемагає Ідолище за допомогою київського ченця, який відвів удар від головного героя чернечим клубуком [10, с.149].

У свою чергу й традиційні східнослов'янські чудовиська набули деяких рис язичницьких 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 язичницький звичай принесення людей в жертву людям язичницьким божествам.

Таким чином, вірування та культу східнослов'янської язичницької громади залишили свій помітний відбиток на світогляді наших предків - християн ранньохристиянської епохи. Відгомони давніх 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 переселилася на окраїни східнослов'янських земель - до лісистих, малонаселених районів Західної, Північної й Північно-Східної Русі.

Пізні язичницькі 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 з 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 велику релігійну громаду, керовану вищим жрецтвом. Жерцям підкорялися селяни й ремісники, які проживали в селищах - супутниках городищ - святилищ. Язичницькі святилища захищали професійні воїни - сторожа, частина яких розташовувалися недалеко від язичницьких капищ. Існували в Збруцькому культовому центрі й раби, яких приводили з походів або купували в християн.

Основними об'єктами поклоніння в пізніх язичницьких 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 язичницьких святилищах було масове принесення в жертву людей, особливо дітей, що переконливо свідчить про посилення жорсткості культу наприкінці X-XIII ст.

Збройне протистояння між східнослов'янськими християнами і язичниками привело до того, що у свідомості представників обох релігійних партій іновірці стали сприйматися як чужинці, вороги, які 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.

Язичники кінця X - середини XI ст. стали також сприйматися християнами як демонічні істоти - відьми, чаклуни. У вигляді страшних демонів залишилися у народній пам'яті давньослов'янські жерці і язичницькі божества.

## ВИСНОВКИ

– 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 незважаючи на те, що деякі окремі аспекти теми, поставленої в даному дослідженні, стали об'єктом уваги вчених різних напрямків: істориків, археологів, етнографів, комплексного монографічного дослідження еволюції східнослов'янського язичницького світогляду у вітчизняній гуманітарній науці не існує.

Проблема динамічного розвитку східнослов'янських світоглядних язичницьких уявлень дохристиянської й ранньохристиянської епох 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.

Використання результатів останніх археологічних досліджень, зокрема матеріалів розкопок городищ святилищ на території теперішньої Західної України дозволяє переглянути сучасну концепцію метафізичності, незмінності східнослов'янського язичницького світогляду протягом VI-XIII ст., дослідити головні етапи його розвитку.

– Проведене в дисертації дослідження з використанням методів гуманітарних наук дозволило дійти висновку, що східнослов'янський язичницький світогляд мав складну структуру та складався з кількох світоглядних моделей, які сформувалися в різний час в різних суспільно-економічних умовах.

– Язичницький світогляд східних слов'ян протягом VI-XIII ст. пройшов два етапи, під час яких суттєво трансформувався. Перший етап розвитку східнослов'янського язичницького світогляду проходив у дохристиянську епоху, тобто з VI - по кін. X ст. В цей час у свідомості східних слов'ян і три світоглядні моделі: стара родова, збережена в більшій або меншій мірі в різних регіонах східнослов'янського світу, традиційна, народна, яка виникла в добу

розкладення родових відносин, і дружинна, що сформувалася одночасно з народною у середовищі східнослов'янського військового прошарку. Другий етап еволюції східнослов'янського світогляду почався після офіційного прийняття християнства в Київській Русі й продовжився майже до кін. XIII ст. в середовищі пізніх язичників.

– В свідомості східних слов'ян родової родової епохи існувало соціоморфне сприйняття навколишнього всесвіту. Певна частина навколишньої природи: вогонь, вода у криницях - сприймалися як місце перебування тотемних звірів, птахів-берегинь і померлих доброзичливих предків-родичів. Інша ж частина навколишньої природи: ліс, море, річки, озера та болота – вважалися місцем перебування ворожих «чужих» духів і тварин, які нібито не перебували з нашими предками у споріднених відношеннях і, отже, сприймалися як джерело небезпеки.

В системі найархаїчнішої родової моделі світогляду існування людини 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, крізь 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 процесу виховання у лісовому будинку, де навчали новачка мистецтву виживання – володіти зброєю, полювати, рибалити, обробляти землю.

По закінченню навчання у лісовому будинку 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.

Найбільшою 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.

Історичні джерела свідчать, що у східних слов'ян родової епохи існували певні родові 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 серед неодруженої молоді 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 посиляли 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 давніх 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



давніх слов'ян існували особливі тотеми, яких уважали не доброзичливими предками, а ворожими по відношенню до людини упирями.

В системі найархаїчнішої родової моделі світогляду 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 навь'ями. В зловмисних діях упирів та навь'їв древні слов'яни бачили причини всіх негативних явищ свого життя.

– В середині першого тис. н.е. в східнослов'янських землях почався процес розкладу родових відносин. Суттєво 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 світоуяви 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. На всій східнослов'янській території виник культ декількох жіночих божеств, називаних 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 давніх слов'ян у дохристиянську добу 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 Східній Європі існували громади - шанувальників Діви, якими керували незаймані жриці. Антиподом великої богині-матері у наших предків рахувалася Мара – Морена, яка вважалася символом старості, зими, смерті та потойбічного світу.

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.

В системі традиційної, народної моделі світогляду існував культ немовляти-сонця – Коляди. Бог Коляда асоціювався у наших предків з початковим періодом людського існування й тому дане божество вважалася 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.

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. Він став вважатися одночасно «своїм та чужим світом», місцем перебування, своїх небіжчиків-берегинь та богів-покровителів й чужих богів та мерців - упирів. Володарем підземного світу та судією 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 і ритуали (весільні, похоронні й поминальні обряди), лікували наших предків, пророкували майбутнє.

Найбільш впливовою 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 чародії – професійні служителі язичницького культу, чиєю спеціалізацією було

забезпечення належних природних умов (у першу чергу регулювання опадів) а також родючості землі. Чародії 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 фінно-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, поводитирі ведмедів, поети - оповідачі. 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 привели до знищення старих родових вірувань та культів. В більшості областей східнослов'янського світу збереглися родові культу упирів та берегинь, предків-тотемі

– Наприкінці першого тис. н.е. з'явився досить впливовий соціальний прошарок - воїни-дружинники, які групувалися навколо свого вождя (князя). Східнослов'янські князі та їхні дружини розповсюдили свою владу на великі території, та створили великі племена, спілки племен і, згодом, державу. 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, культовій системі, ієрархії східнослов'янських богів.

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 воїни-бояре. Давньоруські князі й бояри були вищими жерцями бога Перуна - патрона князівської влади й відігравали значну роль у системі східнослов'янського жрецтва.

Трансформації у свідомості представників східнослов'янської військової еліти піддалася й ієрархія язичницьких божеств. Частина колишніх предків-берегинь, які уособлювали ініціаційні випробування перетворилися на богів-покровителів давньоруської дружини та сакральні символи князівської влади. Місце прабатька богів і людей Рода-Сварога зайняв Перун, культ якого був тісно пов'язаний з князівським правом.

В давньоруському дружинному пантеоні поважне місце зайняв також інший покровитель князівської влади Хорс – небесний воїн, прабатько полян та древлян, захисник людей від нечистої сили. Культ Хорса був пов'язаний з тотемістичним культом вогненного птаха - півня.

Внаслідок симбіозу давньослов'янських родових уявлень про синтетичних предків берегинь та культу іранського Сенмурва у східнослов'янському дружинному середовищі виник бог Семаргл – уособлення озброєного добра та провідник в царство мертвих.

В дружинній моделі світоглядних уявлень певній трансформації піддалися й уявлення про зловмисних упирів. На зміну родовим культам упирів-уособлень чужого ворожого світу прийшов культ дружинних темних богів - Чорнобога й Стрибога.

Дружинна модель світоуяви існувала довгий час ізольовано серед мешканців великих міст та військових поселень, значну частину яких становили професійні воїни-дружинники. Остаточний розвиток вона отримала після релігійної реформи князя Володимира 980 року. Пантеон східнослов'янських дружинних богів отримав статус державної релігії. Сформувався складний офіційний культ з великими храмами на честь дружинних богів та регулярними людськими жертвоприносами.

Після релігійної реформи 980 року князь став верховним жерцем в своїй державі, а його намісники та бояри зайняли вищі ступені 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.

– Наприкінці X ст. під впливом християнства почався процес трансформації східнослов'янського світогляду, який виявився досить складним та довготривалим. В деяких східнослов'янських місцевостях релігійна політика Володимира викликала збройний опір. Певна частина східнослов'янського суспільства не сприйняла нову віру 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 на східнослов'янських землях змогли зберегти певну частину своїх язичницьких святилищ у багатьох великих містах і поселеннях Русі, а також створити у малонаселеному Галицькому Пониззі свій великий язичницький осередок, на території якої знайшли притулок вищі служителі язичницького культу на чолі із правителем жерцем. Язичницький комплекс шанувався не тільки жителями округи, але й всіма східнослов'янськими язичницькими громадами, а також можливо язичниками Польщі й поморянами.

Збруцький культовий центр становив собою незалежну від князівської влади, релігійну громаду, керовану служителями язичницького культу, на чолі з верховним жерцем. Жерцям підкорялися мешканці околишніх поселень, а також раби, яких приводили з походів або купували в сусідів - християн.

Увесь комплекс, мав дуже складну структуру й значні розміри. Язичницькі 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 язичницької держави.

Починаючи з другої половини XII ст. під тиском християнського духівництва та 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 фіно-угорських народів.

Процес християнізації привів до виникнення в східнослов'янських землях двох великих релігійних громад – новоспечених християн та язичників в середовищі яких продовжився розвиток суто 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. До традиційних вже родових культів духів-берегинь та народних божеств, яких вшановувала більшість населення Київської Русі у дохристиянську добу додалися культи 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 християнах 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. Вшановували в пізніх язичницьких громадах й дружинних богів.

– Після знищення останніх притулків пізніх язичників на східнослов'янських землях їхні вірування та уявлення не зникли остаточно, а, певною мірою вплинули на світогляд наших предків - християн ранньохристиянської епохи. Відгомони давніх 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.

Результати дослідження дають змогу аргументовано та більш адекватно оцінити існуючі на сьогодні знання про релігійне та суспільно-економічне життя східних слов'ян домонгольської епохи, відтворити явища та процеси, що сягають глибин національної історії та духовності українського народу.



## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### 1. Архівні матеріали

#### Науковий архів Інституту археології НАН України

1. Ф. 20. Розкопки на Старокиївській горі. Оп. 1. Спр. 32. Т. М. Мовчанівський. Щоденник розкопок на Десятинній садибі у Києві. Щоденник №2, 1936, 25 арк.
2. Ф. 20. Розкопки на Старокиївській горі. Оп. 1. Спр. 38. Т. М. Мовчанівський. Щоденник Київської археологічної експедиції 1936 р. на території коло Десятинної церкви. 2-й період роботи. 19.07 – 28.08, 1936, 72 арк.

#### Науковий архів Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім.

#### В. І. Вернадського

3. Ф. 320. Особистий архів М.Ю. Браїчевського. Оп. 1. Спр.1769. Браїчевський М.Ю. Велична пам'ятка давньоруської культури (Слово о полку Игоревім), 1957, 34 арк.
4. Ф. 340. Особистий архів А.Я. Гаркаві Оп. 2. Спр. 4000. А.Я. Гаркаві. Киев и киевляне в скандинавской и арабской литературах, 1910, 312 арк.

### 2. Опубліковані джерела

5. Адам Бременский. Хроники архиепископов Гамбургской церкви /Адам Бременский // Латиноязычные источники по истории Древней Руси. Германия: IX – первая половина XII вв. /Под. ред. М. Б. Свердлова. – М. – Л.: Наука, 1989. – С.1-327
6. Аль-Масуди. Золотые луга / Аль-Масуди // 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.
7. Беда Достопочтенный. Церковная история / Беда Достопочтенный. [пер. В.В. Эрлихмана]. – М.: Алетейя. – 2001. – 750 с.

8. Беседа трех святителей // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. – М.: Наука, 1990. – С. 262-266.
9. Беседа святого Григория Феолога об избиении града // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. / Под ред. А. Буслаева. – М., 1861. – Стб. 321-325.
10. Былины. – М.: Наука, 1989. – 560 с.
11. Великая Хроника о Польше, Руси и их соседях XI-XIII вв./под ред. В.Л.Янина [перевод Л. М. Поповой]. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 264 с.
12. Вопрошания кирика Новгородского епископу Нифонту // Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины // Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских при Императорском Московском университете. – 1912. – Т.3. – Стб. 1-27.
13. Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польских / Галл Аноним [перевод Л. М. Поповой]. – М.: Наука, 1961. – 135 с.
14. Генрих Латвийский. Хроники Ливонии / Генрих Латвийский // Сборник материалов и статей по истории Прибалтийского края [перевод Е. В. Чешихина-Ветринского]. – Рига, Т.1. – 1876. – С. 65-285
15. Герберштейн Сигизмунд. Записки о Московии / Герберштейн Сигизмунд. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 429 с.
16. Грамота новгородского князя Всеволода новгородскому владыке или Софийскому собору // Макарий (Архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб. – 1868. – Т.2. – С. 380-383.
17. Даниила Заточника моление к своему князю Ярославу Всеволодовичу по списку XVI в. // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. / Под ред. А. Буслаева. – М., 1861. – Стб. 625-632.
18. Деяния церковные и гражданские от рождества Христова до половины пятого на десять столетия, собранные Георгием Кедриним

- и другими, переведенные с эллино-греческого на русский язык. - М. - 1874. - Ч.2. - 874 с.
19. Длугош Ян. Грюндвальская битва / Длугош Ян [пер. Г. А. Стратановского]. - М. - Л.: Изд-во АН СССР, 1962. - 214 с.
  20. Домострой Сильвестровского извода / Под ред. Чудинова А. Н. - СПб. - 1902. - 141 с.
  21. Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. / Под ред. Щапова Я. Н. - М.: Наука, 1976. - 240 с.
  22. Древние российские стихотворения, собранные Киршей Даниловым. - М.: Наука, 1977. - 735 с.
  23. Жизнеописания Оттона Бамберзского // А. А. Котляревский. Собрание сочинений в 3-х т. - СПб., 1893. - Т.3. - С. 331-402.
  24. Житие Константина Муромского // Памятники старинной русской литературы, изданные Н. И. Костомаровым. - СПб., 1860. - Т.1. - С. 229-235.
  25. Житие Михаила первого митрополита Киевского // Жития святых в XII книгах. - К.: Изд-во Киево-Печерской Лавры, 1855. Книга 11. - С.270-278
  26. Житие преподобного отца нашего Авраамия архимандрита Ростовского // Жития святых в XII книгах. - К.: Изд-во Киево-Печерской Лавры, 1855. - Кн.2. - С. 224-227.
  27. Житие Федора и Иоанна по списку Троицево-Сергиевой Лавры // Жития святых в 2-х томах. - СПб., 1915. - Т.2. - С. 44-46
  28. Житие святого Стефана Пермского // Памятники старинной русской литературы. - СПб. - Выпуск 4. - С.119-171
  29. Записки греческого топарха // Василевский В.Г. Труды. - СПб., 1915. - Т.2. - Ч.2. - С. 187-193
  30. Иаков Мних. Память и похвала Владимиру / Иаков Мних // Богуславский С. А. К литературной истории «Памяти и похвалы

- Владимиру» // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.29. – Ч.2. – С. 141-153.
31. Ибн-Даста. Книга драгоценных сокровищ / Ибн-Даста // 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.
  32. Ибн-Фадлан. Записки / Ибн-Фадлан // 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.
  33. Ибн-Хаукаль. Книга облика земли / Ибн-Хаукаль // 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.
  34. Из потаенных книг о вознесении Еноха Праведного // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. – М.: Наука, 1990. – С. 266-275.
  35. Известия Аль-Бекри и других авторов о Руси и славянах. – СПб.: Изд-во АН, 1878. – Ч.1. – 192 с.
  36. Иоанн Менеций. О языческих обычаях прусов, ливов и других языческих народов / Иоанн Менеций // Шафарик П. Славянские древности. – СПб., 1837. – Т.2. – С. 149-153.
  37. Ироническая песнь о походе на половцев удельного князя новгород-северского Игоря Святославича. – М. - 1800. - 22 с.
  38. Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г.) / Под ред. Джаксон Т. Н. – М.: Наука, 1993. – 304 с.
  39. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. / Под ред. А. Буслаева. – М., 1861. – 1124 стб.
  40. Калеки переходные. Сборник стихов и исследования П. Бессонова. – М., 1864.-532 с.

41. Кисво-Печерський патерик / Під ред. Д. І.Абрамовича. – К.: Час, 1991 [Репрентне відтворення 1931 р.]. – 230 с.
42. Кирило Туровский. Притча о человеческой душе и о теле и нарушении божьей заповеди и воскресении тела человеческого и о страшном суде и мучении / Кирило Туровский // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. – М.: Наука, 1990. – С. 183-202.
43. Кирило Туровский Слово о мудрости / Кирило Туровский // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. –Т.3. – Вып. 2. – С.371.
44. Козьма Пражский. Чешская хроника / Козьма Пражский [пер. Г. Э. Санчука] – М.: Наука. –1962. –189 с.
45. Константин Багрянородный. Об управлении империей /Константин Багрянородный [пер. С. П. Кондратьева]. – М.: Изд-во АН СССР, 1989. –337 с.
46. Константин Багрянородный. О церемониях византийского двора / Константин Багрянородный // Известия Государственной академии истории материальной культуры. – М. - Л. – 1934. – Вып. 91. – С.48-54.
47. Корнелий Тацит. О происхождении германцев и местоположении Германии // Корнелий Тацит. Собрание сочинений. – СПб.: Наука. – 1993. – С. 337-356
48. Лев Диакон. История / Лев Диакон [примечания и перевод К. А. Осиповой]. – М.: Наука, 1988. - 239 с.
49. Летописец Переяславля Суздальского // Поленов Д. В. Обзорение летописца Переяславского // Ученые записки второго отделения Императорской Академии наук. – 1854. – Кн. 1. – Отд.3. – С. 59-98;
50. Маврикий Стратег. Тактика и Стратегия [перевод с лат. А. С. Цыбышева]. / Маврикий Стратег. – СПб, 1903. – 214 с.
51. Максим Грек. Сочинения. – Т.3./ Максим Грек. – Казань, 1862. – 271

- с.
52. Митрополит Киприан. Слово об исходе души / Митрополит Киприан // Срезневский И. И. Памятники древнерусского письма и языка. – ИОРЯС. – Т.8. – Вып. 3. – С. 173-174
  53. Моисей настоятель Выдубицкого монастыря. Слово о ротах и клятвах / Моисей настоятель Выдубицкого монастыря // ПЛДР. – XII ст. – С.409
  54. Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. – М. - Л.: Наука, 1950. – 356 стб.
  55. 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.
  56. О Левиотике // Истрин В.М. Сведенья и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках И.И.Срезневского // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.12. – Ч.1. – С.314-316.
  57. Описание рукописей Воскресенского первоклассного именуемого новый Иерусалим, монастыря, писанных на пергаменте и бумаге // Известия Императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности. – 1859. – Т.8. – Вып. 2. – С. 117-152.
  58. Памятники древнерусского письма. / Под ред. С. Пономарева. – СПб., 1868. – Т.3. – 279 с.
  59. Песни южных славян. – М.: Наука, 1976. – 450 с.
  60. Письмо св. Бонифация к английскому королю Этибальду // Котляревский А.А. Собрание сочинений в 3т. – Т.3: Погребальные обычаи древних славян. – СПб. – 1893. – С. 46.
  61. Повесть временных лет. / Под ред. и с пред. В. П. Адриановой-Перетц. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 239 с.

62. Повести о Куликовской битве. – М.: Наука, 1959. – 214 с.
63. 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.
64. Послание преподобного Феодосия Печерского к князю Изяславу о вере варяжской // Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб. – 1868. – Т. 2. – С. 337-342.
65. Поучение святого Панкратия о жилище небесном. Писано Феодосием Мнихом // Известия Императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности. – Т.1. – Вып. 1. – Стб. 99-100.
66. Поучения философа - епископа Белгородского // Соболевский А. И. Два русских поучения с именем Григория // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.12. – Кн.1. – 1907. – С.254-260
67. Поучение христианам // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков / Под ред. А. Буслаева. – М., 1861. – Стб. 530-531.
68. Поучение Кирилла Философа // Покровский Ф.И. Слова из святых книг собранные. Четыре сборных поучения с русскими вставками // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.12. – Кн.1. – 1907. – С.232-254
69. Поучение святого Иллариона о пользе души // Поучения святого Иллариона по списку Новгородской Софийской библиотеки // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.5. – Кн.4. – 1856. – С.223-224.
70. Поучение митрополита Даниила // Памятники литературы древней Руси. – конец XV- пер. пол. XVI ст. – С. 318-322.
71. Приложения к протоколам к запискам о Русском Хронографе. А.М Лазаревского // Известия Императорской Академии наук по

- отделению русского языка и словесности. – СПб, 1860. – Т. 9. Вып. 2. – Стб. 112-117.
72. Псевдо-Кесарий. Ответы на вопросы / Псевдо-Кесарий //Свод древнейших письменных известий о славянах. М.: Наука, 1991. – Т.1. –с.251-264.
73. Правило Кирилла – Митрополита Русского // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. / Под ред. А. Буслаева. – М., 1861. – Стб. 391-392.
74. Прокопий из Кесарии. Война с готами. О постройках/ Прокопий из Кесарии [пер. С. П. Кондратьева].- М.: Аркос, 1996. – 513 с.
75. ПСРЛ – Т.1.: Лаврентьевская и Суздальская летописи по Академическому списку. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 472 стб.
76. ПСРЛ – Т.2.: Ипатьевская летопись. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 938 стб.
77. ПСРЛ. – Том 4. Часть 5.: Псковские летописи. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 756 стб.
78. ПСРЛ. – Т.7.: Летопись по Воскресенскому списку. Ч.1. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 345 стб.
79. ПСРЛ. – Т.8.: Продолжение летописи по Воскресенскому списку. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 345 стб.
80. ПСРЛ. – Т.9.: Русская летопись по Никонову списку. – Ч.1. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 734 стб.
81. ПСРЛ. – Т.15.: Летописный сборник именуемый Тверской летописью. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 503 стб
82. ПСРЛ. – Т. 26.: Летопись Авраамки. – М.: Изд-во АН СССР. – 1962. – 245 с.
83. Родник златострунный. Памятники болгарской литературы IX - XVIII ст. – М.: Наука, 1990. – 527 с.
84. Российская летопись по списку Софийскому великого Новгорода. –



- СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, 1795. – Ч.1. – 372 стб.
85. Рукописный Синописис XVII столетия Ундольского СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, 1795. – Ч.1. – 357 с.
86. Русская жизнь XVI в. по Стоглаву. Материалы московского Стоглавого собора // Покровский М. Н. Русская история. – СПб.: Изд-во Мир, 1867. –Т.3. – Приложения. – С. 232-302.
87. 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.
88. Русские древности в памятниках искусства издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаковым. – Выпуск 6.: Памятники Владимира, Новгорода и Пскова. – СПб. – 1899. – 186 с.
89. Сага о Тидрике Бернском // Веселовский А. Н. Русские и вильтины в саге о Тидрике Бернском // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.11. – Кн.3. – СПб. – 1906. – С. 5-190.
90. Сага об Одде сыне Офейга // Сокровище Нифлунгов. Предания Скандинавских народов средневековой Европы в пересказах Е. Балобановой и О. Питерсон. – М.: Аргус, 1996. – С.392-368
91. Сага о Стурлауге Трудолюбивом // Исландские викингские саги о Северной Руси (тексты, перевод, комментарий). – М.: Ладомир, 1996. – С.364-389
92. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках изданных И.И.Срезневским // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб., 1836. – Т. 12. – Ч. 1. – С. 243-314.
93. Синописис Київський // Жиленко І. В. Синописис Київський. Лаврський альманах / Ред. рада: В. М. Колпакова – К. : ВІПОЛ, 2002. – С.5-111.
94. Сказание, об Индийском царстве // Истрин В. М. Сказание, об

- индийском царстве вошедшее в состав Александрийского и Латинского текстов // Труды славянской комиссии Императорского Московского Археологического общества. – М., 1895. – Т.1. – Стб. 1-75.
95. 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.
96. Сказание о русалиях святого Нифонта // Художественная проза Киевской Руси X-XIII веков. – М.: Наука, 1957. – С. 207-209.
97. Сказание Черноризца Храбра о письменах // Сказание о начале славянской письменности. – М.: Наука. – 1981. – С.102-105.
98. Сказание о построении града Ярославля // Лебедев А. Н. Храмы Власьевского прихода в Ярославле. Ярославль, 1877. – С.8-11.
99. Сказания о святых Борисе и Глебе. Сильвестровский список XIV века. – СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, 1860. – 147 с.
100. Славяно-Молдавские летописи XV-XVI вв. – М.: Наука, 1976. – 241 с.
101. Славянская Кормчая книга XII ст. // Качановский В. В. Славянская Кормчая книга // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.2. – Кн.4. – С. 1068-1108
102. Слово блаженного Ефрема Сирина о том, как возвращаются вспять на языческие дела // Сведенья и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках И. Срезневского // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – 1867. – Т.1. – Вып.1. – Стб. 30-36.
103. Слово о законе, данном через Моисея и Благодати и истине Митрополита Илариона / Митрополит Илларион // Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков. – М.: Наука, 1990. – С. 106-122.
104. Слова святого Григория об огне // Летописи русской литературы. – М., 1961. – Т.4. – С.97

105. Слово Григория Богослова о том, как поганые суще языцы кланялися идолам // Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. – СПб., 1914. – С. 380-385.
106. Слово истолковано мудростью // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков / Под ред. А. Буслаева. – М. – 1861. – Стб. 530.
107. Слово Кирилла Туровского в новую неделю по Пасце, о поновлении Воскресения и о Фомине испытании ребре Господне // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. / Под ред. А. Буслаева. – М., 1861. – Стб. 355-357.
108. Слово Моисея – настоятеля Выдубицкого монастыря о ротах и клятвах // ПЛДР. – XI-XII ст. – С.402.
109. Слово о ведре и казнях божьих // Источник поучения, внесенного в Повесть временных лет и приписанных Феодосию Печерскому // Сборник отделения русского языка и словесности. – Т.1. – Вып. 3. – Стб. 34-43.
110. Слово к Анастасию яко неразрешимы суть небеса и о жилище небесном // Христианская типография Козьмы Индикоплова // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – 1867. – Т.1. – Вып. 1. – Стб. 127-157.
111. Слово о царе Никифоре // Яцимирский А. И. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам// Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.16. – Кн.2. – 1911. – С.333-338.
112. Слово о наказании Григория Черноризца // Соболевский А. И. Из церковно-славянской учительной литературы // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.15. – Кн.2. – 1911. – С.50-51

113. Слово некоего Христолюбца ревнителя истинной веры // Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. – СПб. – 1914. – С. 374-380.
114. Слово некоего отца к сыну своему // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. / Под ред. А. Буслаева. – М., 1861. – Стб. 48-34.
115. Слово о клятвах и суевериях // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. / Под ред. А. Буслаева. – М., 1861. – Стб. 503-531.
116. Слово игумена Панфила к наместнику города Пскова о дне Иоанна Предтечи // Памятники литературы древней Руси.- кон. XV - пер. пол. XVI вв. – С. 318-322
117. Слово о посте // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков / Под ред. А. Буслаева. – М., 1861. – Стб. 503-504.
118. Слово о твари и дни рекомых неделя // Сведенья и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках И. Срезневского // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – 1867. – Т.12. – Вып.1. – Стб. 31-32.
119. Слово о царях и о князьях, и о властителях// Покровский Ф.И. Словеса из святых книг собранные. Четыре сборных поучения с русскими вставками // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.12. – Кн.1. – 1907. – С.227-232
120. Слово святого отца нашего Иоанна Златоуста о том, как первые поганые веровали в идолов // Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. – СПб. – 1914. – С. 89-90.
121. Слово Серапиона Владимирского о маловерии // Серапион Владимирский. Русский проповедник XIII века // под ред. Е.

- Петухова. – СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, 1888. – С.13-15.
122. Слова Серапиона Владимирского // Памятники литературы древней Руси. – XIII ст. – С. 440-456.
123. Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх / Софонович Ф. – К.: Наук. думка., 1992. – 334 с.
124. Сочинения святого Дмитрия митрополита Ростовского. – Т.4. – Летопись. – М., 1840. – 284 с.
125. Спиридон Иеромонах. История во кратце о болгарском народе словенском / Спиридон Иеромонах. – София.: Изд-во Златарски, 1900. – 132 с.
126. Стурлусон Снорри. Круг Земной / Стурлусон Снорри. – М.: Наука, 1980. – 687 с.
127. Стязание с латиной митрополита Григория // Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб., 1868. – Т.2. – С. 339-340.
128. Суд Ярослава Владимировича. Правда Русская // под ред. А.А. Зимина. – М.: Наука, 1982. – С.357-358
129. Устав князя Святослава Ярославовича // Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб., 1868. – Т.2. – С.83-86.
130. Феофилакт Симмокатта. История / Феофилакт Симмокатта. [примечания и перевод К. А. Осиповой]. – М.: Наука, 1957. – 435 с.
131. Флетчер Джильс. О государстве Русском / Флетчер Джильс // Россия XVI века. Воспоминания иностранцев. – Смоленск: Русич, С.14-152
132. Фотомеханическое воспроизведение Радзивиловской (Кенигсбергской) летописи. – СПб., 1902.-123 Стб.

133. Хождения Богородицы по мукам // Срезневский И. И. Памятники древнерусского письма и языка. – СПб., 1863. – С. 170-171.
134. Хроника русская (Летописец вкратце) // Русские летописи, изданные Н. П. Никифоровым. – М., 1897. – Ч. 1-2. – С. 9-27.
135. Церковное правило митрополита Иоанна Якову Черноризцу //Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви. – СПб., 1868. – Т. 2. – С.228-229.
136. Чешские Глоссы в Mater Verborum / Под ред. И. И. Срезневского// Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т. 19. – Вып. 2. – Стб. 1-125.
137. Эдда. Скандинавский эпос / Под ред. С. Свириденко. – М., 1917. – 377 с.
138. Эймундова сага. – СПб., 1834.-321 с.
139. Dlugosz Jan. Roczniki czyli kroniki slawnego krolewstwa Polskiego / Dlugosz Jan. – Warszawa.,1962. – 543 s.
140. Thietmari. Chronikon Slavorum / Thietmari. – Lublin, 1902. – 1018 s.
141. Helmhaldi.Chronika Slavorum, editio Bangerti /Helmholdi. – Lublin, 1862. – 197 s.
142. Sakso Grammatikus. Historia Danica / Sakso Grammatikus. – Т.1. – Havniae, – 1839. – 789 s.
143. Strykowski M.O. Kronika polska, litewska, zmodska i wszystkiei Rusi /Strykowski M.O. – Warszawa, – Т.1. – 1897. – 143 s.

### **3. Монографії, наукові збірники, статті**

144. Аверинцев С. С. София. Логос. Словарь / С. С. Аверинцев / под редакцией Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. – М.: Наука. – 2005. – 868 с.

145. Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской / С. С. Аверинцев // Из истории русской культуры. – Т. 1. – Древняя Русь. – М.: Языки русской культуры. – 2000. – С.520-552
146. Абаев В. И. Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки / В. И. Абаев. – М.: Наука, 1979. – 374 с.
147. Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы / В.И. Абаев. – М.: Наука, 1965. – 317 с.
148. Адрианова-Перетц В. П. "Слово о полку Игореве", "Задонщина" / В. П. Адрианова-Перетц // Слово о полку Игореве - памятник XII века. Сборник статей. – М.; Л., 1962. – С. 131-168
149. Агафонова Т. А. Архаїчні елементи в духовній культурі болгар південної Бессарабії XIX-XX століть (за матеріалами оберегів в одязі породіль та немовлят) / Т. А. Агафонова // Матеріали IV Міжнародної конференції студентів і молодих вчених. – Київ: Національний університет Києво-Могилянська академія, 1996. – С. 47-48
150. Азбелев С. Н. К изучению Иоакимовской летописи / С. Н. Азбелев // Новгородский исторический сборник.- СПб., 2003. - Вып.9. - С.5-27
151. Алексеев М. П. К сну Святослава в «Слове о полку Игореве» / М. П. Алексеев // Слово о полку Игореве. Сборник статей. – М-Л.: Наука, 1962. – С. 226-248
152. Алексеев Л. В. Полоцкая земля в IX-XIII вв. Очерки истории северной Белоруссии / Л. В. Алексеев. – М.: Наука. – 1966. – 432 с.
153. Алешковский М. Х. Курганы русских дружинников XI-XII веков / М. Х. Алешковский // Советская археология. – 1960. – №1. – С. 70-91.
154. Алешковский П. М. Языческий амулет-привеска из Новгорода / П. М. Алешковский // Советская археология. – 1980. – №4. – С. 284-287.
155. Амфитеатров А. В. Старое в новом / А. В. Амфитеатров. – СПб.,

1907. – 267 с.
156. Амброз А. К. Дунайские элементы в раннесредневековой культуре Крыма (VI-VII вв.) / А. К. Амброз // Краткие сообщения Института славяноведения. – 1968. – Вып 113. – С. 10-23
157. Аничков Е. В. Весенняя обрядовая поэзия на Западе и у славян. От обряда к песне / Е. В. Аничков. – СПб., 1903.- 976 с.
158. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь / Е. В. Аничков. – СПб., 1914. – 386 с.
159. Анучин Д. Н. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда / Д. Н. Анучин // Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских при Императорском Московском университете. – Т.14. – М., 1890. – С. 132-157.
160. Арциховский А. В. Археологическое изучение Новгорода / А. В. Арциховский // Материалы и исследования по археологии СССР. – 1956. – №55. – С. 7-43.
161. Асов А. И. Тайны «Книги Велеса» / А. И. Асов А.И. – М.: Наука. – 2001.- 256 с
162. Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово / А. Н. Афанасьев. – М.: Советская Россия, 1988. – 508 с.
163. Афанасьев А. Н. Народные русские легенды / А. Н. Афанасьев. – Новосибирск: Наука, 1990. – 266 с.
164. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. / А. Н. Афанасьев. – М., 1865. – Т.1. – 800 с.
165. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. / А. Н. Афанасьев. – М., 1868. – Т.2. – 784 с.
166. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. / А. Н. Афанасьев. – М., 1869. – Т.3. – 840 с.
167. Афанасьев А. Г. Происхождение мифа, метод и средства его изучения // Дерево жизни: Избранные статьи. / А. Г. Афанасьев. – М.:



- Советская Россия, 1988. – С.21-75.
168. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. – Л.: Наука, 1983. – 192 с.
169. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 321 с.
170. Баландин А. И. «Мифологическая школа» / А. И. Баландин // Академические школы в русском литературоведении. – М.: Наука, 1975. – С. 15-99.
171. Бантке Георг Самуил. История Государства Польского / Бантке Георг Самуил. – М., 1830. – Т.1. – 344 с.
172. Баран В. Д. Етнокультурні процеси в міжріччі Дніпра і Вісли в першій половині I тис. н.е. / В. Д. Баран //Український історичний журнал. – 1970. – №10. – С.44-51
173. Баран В. Д. Ранні слов'яни між Дністром та Прип'яттю / В. Д. Баран. – К.: Наук. думка, 1972. – 142 с.
174. Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции / О. В. Белова. – М., 2005. – 412 с.
175. Беляев Л. А. Общеевропейские элементы в древнерусском искусстве. X—XII вв. // Из истории русской культуры. – Т.1. Древняя Русь / Л. А. Беляев. – М.: Языки русской культуры. – 2000. –С. 732-766
176. Беляшевский Н. Сани в похоронном обряде / Н. Беляшевский // Киевская старина. – 1893. – №4. – С. 143 – 148.
177. Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованиям народа / И. Беньковский // Киевская старина. – 1896. – №9. – С. 24 – 37.
178. Бернштам Т. А. Обряд «расставания с красотой». К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде / Т. А. Бернштам // Памятники культуры народов

- Европы и Европейской части СССР. – Л.: Наука, 1982. – С. 43 – 66.
179. Бессонов П. Калеки переходные / П. Бессонов. – М., 1861. – 453 с.
180. Бліфельд Д. І. Давньоруські пам'ятки Шестовиці / Д. І. Бліфельд. – К.: Наук. думка, 1977. – 233 с.
181. Бодянский А. В. Результаты раскопок Черняхівського могильника в Надпорож'ї / А. В. Бодянский // Археологічні дослідження на Україні у 1967 р. – К.: 1968. – Вип. 2. – С. 172-174.
182. Болебрух А. Світосприйняття давньоруських людей / А. Болебрух // Київська старовина. – 2002. – №6. – С.56-80.
183. Болсуновский К. В. Памятники славянской мифологии / К. В. Болсуновский. – Вып. 2. – Перунов дуб. – К., 1914. – 17 с.
184. Бондарець О. В. Інвентар Автуницького могильника як релікт дохристиянського світогляду / О. В. Бондарець // Матеріали ІV Міжнародної конференції студентів і молодих вчених. Київ: Національний університет Києво-Могилянська академія, 1996. – С. 181-182
185. Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян / Я. Е. Боровский Я.Е. – К.: Наук. думка, 1982. – 103 с.
186. Боровский Я. Е. Концепции язычества и христианства в буржуазной историографии и данные археологии / Я. Е. Боровский, А. П. Моця // Славяне и Русь в зарубежной историографии. – К.: Наук. думка. - 1987. – С. 121-139.
187. Брайловский С. Малорусская похоронная причеть и мифическое ее значение / Брайловский С. // Киевская старина. – 1885. – №9. – С. 73-84.
188. Брайчевский М. Ю. Утверждение христианства на Руси / М. Ю. Брайчевский М.Ю. – К.: Наук. думка, 1989. – 294 с.
189. Брайчевський М. Ю. Суспільно-політичні рухи в Київській Русі. Історична думка в Київській Русі / М. Ю. Брайчевський. – К.: Наук.

- думка, 2004. – 719 с.
190. Бубик Т. Религия на пересечении философии, истории и антропологии / Т. Бубик // Вісник Сев.НТУ. – №103. – С.118-121.
  191. Буганов В. И. Отечественная историография русского летописания / В. И. Буганов В.И. – М.: Наука, 1975.– 342 с
  192. Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Г. О. Булашев. – К.: Довіра, 1993. – 414 с.
  193. Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства / Ф. И. Буслаев. – СПб. – 1861. Т. 1. – 234 с.
  194. Буслаев Ф. И. Общие понятия о русской иконописи / Ф. И. Буслаев // Общество древнерусского искусства при Московском публичном музее. – М., 1866. – Т.5. – С.13-121.
  195. Буслаев Ф. И. Сравнительное изучение народного быта и поэзии СПб. / Ф. И. Буслаев // Общественное знание. – 1850. – № 10. – Отд. 5. – С. 31-58.
  196. Вагнер Г. К. Грифон во Владимиро-Суздальской фасадной скульптуре / Г. К. Вагнер // Советская археология. – 1962. – № 3. – С. 78-91.
  197. Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира / М. А. Васильев. – М.: Индрик, 1999. – 328 с.
  198. Васильев М. А. «Хорс жидовин» древнерусское языковеденье в контексте проблем Khazaro-Slavica / М. А. Васильев // Славяноведение. – 1995. – №2. – С.12-21
  199. Вей М. К этимологии древнерусского Стрибог / М. Вей // Вопросы языкознания. – 1957. – № 2. – С.34-35
  200. Велецкая Н. Н. О генезисе происхождения древнерусских змеевиков / Н. Н. Велецкая // Древности славян и Руси. – М.: Наука, 1988. – С.

- 206-211.
201. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Велецкая. – М.: София, 2003. – 237 с.
202. Веселовский А. Н. Собрание сочинений. – Т.16. – Сравнительная мифология и ее метод / А. Н. Веселовский. – М.: Изд-во Императорской Академии наук, 1838. – 368 с.
203. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха / А. Н. Веселовский // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – 1889. – Т. 46. – Кн. 6. – С. 283-311.
204. Веселовский А. Н. Русские и вильтины в саге о Тидрике Бернском / А. Н. Веселовский // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – 1906. – Т.11. – Кн.3. – С. 5-190.
205. Вилкул Т. Л. Люди и князь в древнерусских летописях середины XI-XIII вв./ Т. Л. Вилкул. – М.:Квадрига. – 2009. – 231 с.
206. Винников А. З. Славянские курганы лесостепного Дона / А. З. Винников. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1984. – 192 с.
207. Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы / Н. Виноградов // Живая старина. – 1909. – Вып. 2. – С. 41-56
208. Винокур И. С. Раннеславянское поселение на реке Смотрич / И. С. Винокур, О. М. Приходнюк // Вестник древней истории. – 1974. – №4. – С.227-241.
209. Владимиров П. В. Южнорусское житие св. Владимира XVII в. / П. В. Владимиров // Киевская старина. – 1886. – №2. – С. 11-20.
210. Волошина Т. А. Языческая мифология славян / Т. А. Волошина, С. Н. Астапов. – Ростов: Феникс, 1996. – 448 с.
211. Воронин Н. Н. К вопросу о начале ростово-суздальского летописания

- / Н. Н. Воронин // Археографический ежегодник за 1964 год. – М., 1965. – С. 22-23.
212. Вундт В. Миф и религия / Вундт В. – СПб., 1875. – 409 с.
213. Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума / А. Х. Востоков. – СПб., 1842. – 371 с.
214. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси / Н. М. Гальковский. – Харьков, 1913. – Т. 1. – 346 с.
215. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси / Н. М. Гальковский. – Харьков, 1915. – Т.2. – 354 с.
216. Гегель В. Ф. Наука логики. – Т.3. /Гегель В.Ф. – М.:Мысль. – 1972. – 375 с.
217. Гедеонов С. Варяги и Русь / С. Гедеонов. – СПб., 1876. – Ч.1. – 395 с.
218. Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада /Гене Бернар [пер. с французского Е. В.Баевской]. – М., 2002. – 496 с.
219. Гензель Витольд. Культура и искусство польского Поморья в эпоху раннего средневековья (VI-XI ст.) / Гензель Витольд. // Славяне и скандинавы. – М.: Прогресс, 1986. – С.313-338.
220. Георгиевский В. Т. Город Владимир на Клязьме / В. Т. Георгиевский. – Владимир, 1927. – 425 с.
221. Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи / Ф. Гиляров. – М., 1878. – 456 с.
222. Гири П. Использование археологических источников в истории религии и культуры / Гири Патрик // Одиссей. Человек в истории. 1998. – М.: Наука, 1999.– С. 386- 392.
223. Глотов Б. Б. Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу / Б. Б. Глотов. – Донецьк: Моноліт, 2002. – 218 с.
224. Глинка Г. Древняя религия славян / Г. Глинка // Мифы древних славян. – Саратов: Надежда, 1993. – С. 89-140.
225. Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду

- наших предків / В. М. Гнатюк // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С. 383-407.
226. Голубева Л. А. Конские погребения в курганах Северо-Восточной Руси VIII- XI вв. / Л. А. Голубева // Советская археология. – 1981. – №4. – С. 87-99.
227. Голубинский Е. Е. История русской церкви / Е. Е. Голубинский. – М., 1913. – Т.1. – 986 с.
228. Гончаревський В. Е. Цивілізаційний підхід до історії: сучасний український досвід (1991 –2009) / В. Е. Гончаревський. – К.: Логос, 2011. – 220 с.
229. Гордиенко Н. С. Крещение Руси: факты против легенд и мифов / Н. С. Гордиенко. – Л.: Лениздат, 1986. – 286 с..
230. Гордиенко Н. С. Н.М. Никольский и его «История русской церкви» / Н. С. Гордиенко // Вступ. стаття к кн. Н. М. Никольский «История русской церкви».– М.: Изд-во политической литературы, 1988. – С. 5-20.
231. Горский А. Ветви славянского дерева. "Славинии" раннего Средневековья: как складывались государства у славян / А. Горский // Родина. – 2001. – № 9. – С. 22-23.
232. Горський В. С. Біля джерел: нариси з історії філософської культури України / В. С. Горський. – К.: Вид. Києво-Могилянська академія, 2006. – 258 с.
233. Горский В. С. Срединный слой картины мира в культуре Киевской Руси / В. С. Горский // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 169-176.
234. Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К.: Абрис, 1994. – 169 с.
235. Гостева С. Художественные памятники Древней Руси как отражение ее истории и традиций / С. Гостева. – М.: Наука, 2003. – 765 с.

236. Гревс Роберт. Мифы древней Греции / Гревс Роберт. – М.: Прогресс, 1993. – 618 с.
237. Греков Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – М.: АСТ, 2004. – 671 с.
238. Грушевський М. С. Історія України - Руси / М. С. Грушевський. – К.: Наук. думка, 1991. – Т.1. – 648 с.
239. Грушевський М. С. Історія української літератури / М. С. Грушевський. – К.: Либідь, 1993. – Т.1. – 271 с.
240. Гуляев В. И. Погребальная обрядность: структура, семантика и социальная интерпретация / В. И. Гуляев // Российская археология. – 1993. – №1. – С. 76-77.
241. Гупало К. Н. Подол в древнем Киеве / К. Н. Гупало. – Киев: Наук. думка, 1982. – 126 с.
242. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 350 с.
243. Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа / В. И. Даль. – М.: ЭКСМО, 2003. – 733 с.
244. Даль В. И. Пословицы русского народа / В. И. Даль. – М.: ЭКСМО, 2003. – 776 с.
245. Даль В. И. Толковый словарь русского языка / В. И. Даль. – М.: ЭКСМО, 2003. – 733 с.
246. Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.): Курс лекций / И. Н. Данилевский. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 399 с.
247. Даркевич В. П. «Градские люди» Древней Руси: XI—XIII вв. / В. П. Даркевич // Из истории русской культуры. – Т.1. Древняя Русь: М.: Языки русской культуры. – 2000. – С.640-691
248. Даркевич В. П. Народная культура Византии / В. П. Даркевич. – М.: Наука, 1988. – 341 с.
249. Даркевич В. П. Происхождение и развитие городов древней Руси (X-

- XIII вв.) / В. П. Даркевич // Вопросы истории. – 1994. – №10. – С.43-60
250. Даркевич В. П. Подвиги Геракла в декорации Дмитриевского собора / В. П. Даркевич // Советская археология. – 1984. – №3. – С.100-107
251. Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве / В. П. Даркевич // Советская археология. – 1961. – №4. – С. 91-101.
252. Даркевич В. П. Старорязанский клад 1966 г. / В. П. Даркевич, А. Л. Монгайт // Советская археология. – 1967. – №2. – С. 207-225.
253. Даркевич В. П. Старорязанские клады (раскопки 1979 г.) / В. П. Даркевич, В.Г. Пуцко // Советская археология. – 1982. – №2. – С. 196-210.
254. Демченко В. П. Староукраїнське свято Різдво-Коляда на Гуцульщині. / В. П. Демченко // Матеріали IV Міжнародної конференції студентів і молодих вчених. Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996. – С.52-53
255. Джаксон Т. Н. Бьярмия, Древняя Русь и «земля незнаемая». Несколько замечаний о методике анализа сведений исландских саг / Т. Н. Джаксон // Скандинавский сборник. Вып. XXIV. – Талин, 1979. – С.312-332.
256. Джаксон Т. Н. К методике анализа русских известий исландских королевских саг / Т. Н. Джаксон // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. – М., 1978. – С. 126-141.
257. Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г.) / Т. Н. Джаксон. – М.: Наука, 1993. – 342 с.
258. Джаксон Т. Н. Скандинавский конунг на Руси (о методике анализа сведений исландских королевских саг) / Т. Н. Джаксон // Восточная Европа в древности и средневековье. – М., 1978. – С.281-288.
259. Добрушкин Е. М. К вопросу о происхождении сообщений «Истории Российской» В. Н. Татищева / Е. М. Добрушкин // Исторические



- записки. – Т.97. – 1976. – С.200-236
260. Долгов В. В. Очерки истории общественного сознания Древней Руси XI-XIII вв. / В. В. Долгов. – Ижевск: Изд-во Удмуртского университета, 1999. – 250 с.
261. Дубов И. В. Новые источники по истории Древней Руси / И. В. Дубов. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. – 176 с.
262. Дубов И. В. Спорные вопросы этнической истории Северо-Восточной Руси IX—XIII веков / И. В. Дубов // Вопросы истории. – 1990. – №5. – С.15-28.
263. Дуйчев К вопросу о языческих жертвоприношениях в Древней Руси / И. К. Дуйчев // Культурное наследие Древней Руси. – М.: Наука, 1966. – С. 46-89.
264. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь / Г. Дьяченко. – М. – 1900. – 543 с.
265. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Ж. Дюмезиль. – М., 1986. – 321 с.
266. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология / Ж. Дюмезиль. – М., 1976. – 213 с.
267. Ефименко П. С. О Яриле, языческом божестве русских славян / П. С. Ефименко. – СПб., 1869. – 768 с.
268. Енуков В. В. Псковские и смоленские длинные курганы (по данным погребального обряда) / В. В. Енуков // Советская археология. – 1992. – №1. – С. 57-67.
269. Еремин И. П. «Повесть временных лет»: проблемы ее историко-литературного изучения / И. П. Еремин. – Л., 1946. – 92 с.
270. Еремина В. И. Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. – Л.: Наука, 1991. – 207 с.
271. Жарнов Ю. Е. Животные в погребальном обряде / Ю. Е. Жарнов // Советская археология. – 1991. – №2. – С. 76-90.

272. Живов В. М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси / В. М. Живов // Из истории русской культуры. – Т.1. Древняя Русь. – М.: Языки русской культуры. – 2000. – С. 586-618
273. Жуковская Л. П. Поддельная докириллическая рукопись / Л. П. Жуковская // Что думают ученые о "Велесовой книге". Сборник статей под ред. А. А. Алексеева. – СПб. – 2004. – С.31-38.
274. Забылин М. Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / М. Забылин. – М.: Автор, 1992. – 605 с.
275. Забелин И. История русской жизни с древнейших времен / И. Забелин. – М., 1876. – Ч. I. – 647 с.
276. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М.: Наука, 1991. – 507 с.
277. Зеленин Д. К. Древнерусский языческий культ “заложных” покойников / Д. К. Зеленин // Вестник АН СССР, 1917. – Т.11. – №7. – С. 399-414.
278. Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Выпуск 1. Умершие неестественной смертью и русалки / Д. К. Зеленин. – Прага., 1916. – 312 с.
279. Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов / Д. К. Зеленин. - М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1937. – 78 с.
280. Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие Владимира по древнейшему списку / А. А. Зимин // Краткие сообщения Института славяноведения. – М., 1963. – Вып.37. – С. 53-69.
281. Золотарев А. Пережитки тотемизма у народов Сибири / А. Золотарев. – Л., Наука, 1934. – 263 с.
282. Золотов Ю. М. Изваяния языческих богов на Руси / Ю. М. Золотов // Советская археология. – 1985. – №4. – С. 234-236
283. Зотов Б. И. Кто он – автор «Слова о полку Игореве»? / Б. И. Зотов // Вопросы истории. – 1989. – №1. – С.118-125.

284. Зубарь В. М. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси / В. М. Зубарь., Ю. В. Павленко Ю.В. – К.: Наук. думка, 1988. – 203 с.
285. Зубов М. І. Лінгвотекстологія середньовічних повчань проти язичництва / М. І. Зубов. – Одеса. – 2004. – 241 с.
286. Зубов Н. И. Женская теонимия в древнерусском толковании XXXIX Слова Григория Назианина / Н. И. Зубов // Вопросы ономастики. – 2004. – №1. – С.40-48
287. Златогорський О. Є. Дослідження давньоруського Любомля / О. Є. Златогорський., С. Д. Панишко // Археологічні дослідження в Україні 2008 р. – К.: ІА НАН України, 2009. – С. 67-69.
288. Зоценко В. М. Дослідження у Києві по Ярославському пров.1/3 у 2008 році // В. М. Зоценко., С. П. Тараненко., В. О. Бітковський., С. Є. Чорновол., В. Г. Івакін // Археологічні дослідження в Україні 2009 р. – К.: ІА НАН України, 2010. – С. 157-160.
289. Ивакин Г. Ю. Священный дуб Перуна / Г. Ю. Ивакин // Древности Среднего Поднепровья. – К.: Наук думка, 1981. – С. 124-136.
290. Івакін В. Г. Християнські поховальні пам'ятки давньоруського Києва / В. Г. Івакін . –К.: Кит, 2008.-272 с.
291. Івакін Г. Ю. Архітектурно-археологічні дослідження Десятинної церкви 2009 р. / Г. Ю. Івакін., О.М. Іоаннісян., Д. Д. Йолшин., Ю. В. Лукомський // Археологічні дослідження в Україні 2009 р. – К.: ІА НАН України, 2010. – С. 164-168.
292. Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губ. / Н. А. Иваницкий // Сборник сведений для изучения крестьянского быта населения России. – М., 1890. – Вып. 2. – С.100-145
293. Иванов В. Язык как один из источников этногенетических исследований и проблематика славянских древностей / В. Иванов // Советское славяноведенье. – 1973. – №4. – С. 69-71.

294. Иванов И. В. О древних славянских этнонимах (Основные проблемы и перспективы) / И. В. Иванов., В. Н. Топоров // Из истории русской культуры. - Т.1. Древняя Русь: М.:Языки русской культуры. – 2000. – С.413-441
295. Иванов И. Культ Перуна у южных славян / И. Иванов // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.8. – Кн.4. – С. 140-174.
296. Иванов П. Из области малорусских народных легенд. Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда Харьковской губернии / П. Иванов // Этнографическое обозрение. – 1891. – №2. – С.127-153
297. Иванов В. В. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян / В. В. Иванов., В. Н. Топоров // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных германцев. Методология и историография. – М.: Наука, 1976. – С. 109-129.
298. Иванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период) / В. В. Иванов., В. Н. Топоров. – М.: Наука, 1965. –247 с.
299. Иванов В. В. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов / В. В. Иванов., В. Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с.
300. Иловайский Д. И. Становление Руси / Д. И. Иловайский. – М.: АСТ, 2003. – 860 с.
301. Иловайский Д. И. Начало Руси / Д. И. Иловайский. – М.: АСТ, 2004. – 629 с.
302. История культуры Древней Руси. Домонгольский период / под редакцией М. Ф. Лаврова. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – Т.1. – 546 с.

303. История ментальности в Европе. Очерки по основным темам. – Штутгарт: Издание Российского государственного гуманитарного университета, 1993. – 478 с.
304. История Киева в 3-ох томах. – К.: Наук. думка, 1982. – Т.1. – 406 с.
305. Історія релігії в Україні. Том перший. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства // під редакцією Б. Лобовика. – К.: Наук. думка, 1996. – 383 с.
306. Історія релігії в Україні. Том другий. Українське православ'я // під редакцією П. Л. Яроцького. – К.: Наук. думка, 1997. – 376 с.
307. Іларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу / Іларіон Митрополит. – К.: Акц. товариство Обереги, 1992. – 424 с.
308. Кабо В. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности / В. Кабо. – М.: Восточная литература, 2007. – 328 с.
309. Кагаров Е. Г. Религия древних славян / Е. Г. Кагаров. – М., 1918. – 167 с.
310. Кайсаров А. Славянская и российская мифология / А. Кайсаров // Мифы древних славян. – Саратов: Надежда, 1993. – С. 23-84.
311. Камчатнов А. А. А. Потебня и А.Ф. Лосев о внутренней форме слова / А. А. Камчатнов // Русский филологический вестник. 1998, № 1. – С.34-41.
312. Карамзин Н. История государства Российского / Н. Карамзин. – СПб., 1818. – Т.1. – 221 с.
313. Кареев Н. Главные антропоморфические боги славянского язычества / Н. Кареев. – Воронеж, 1872. – 321 с.
314. Каргер М. К. Древний Киев / М. К. Каргер. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – Т.1. – 579 с.
315. Каргер М. К. Археологические исследования древнего Киева. Отчеты и материалы (1938-1947 гг.) / М. К. Каргер. – К.: Изд-во АН УССР. – 1950. – 252 с.

316. Карпов А. В. Язычество, христианство, двоеверие. Религиозная жизнь Древней Руси в IX-XI вв. / А. В. Карпов. – СПб.: Алетейа, 2008. – 435 с.
317. Касторский М. Начертания славянской мифологии / М. Касторский. – СПб. –1841. – 182 с.
318. Килиевич С.Р. Строительное дело / С. Р. Килиевич // Новое в археологии Киева. – К.: Наук. думка. – 1981. – С. 334-340.
319. Килиевич С. Р. До питання про будівельну справу в Києві в X ст. / С. Р. Килиевич // Археологія Києва. Дослідження і матеріали. – К.: Наук. думка. – С. 11 -18.
320. Кириленко С. О. Причорноморсько-Азовська Русь: історіографічний нарис / С. О. Кириленко // Український історичний журнал. – 2004. – №3. – С.39-47
321. Кирпичников А. Н. Древнерусское святилище у Пскова / А. Н. Кирпичников // Древности славян и Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 34-38.
322. Кирпичников А. Н. Ладога и Ладожская волость в период раннего средневековья / А. Н. Кирпичников // Славяне и Русь (На материалах восточнославянских племен и Древней Руси). Сборник научных трудов. – К.: Наукова думка, 1980. – С. 111-130.
323. Киселева М. О. Мера и вера / М. О. Киселева // Вопросы философии. – 1995. – №8. – С. 103-123.
324. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества / Л. С. Клейн. – СПб.: Евразия, 2004. – 342 с.
325. Ключевский В. О. Курс русской истории в IX т. / В. О. Ключевский. – М.: Мысль, 1987. – Т.1. – 432 с.
326. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник / В. О. Ключевский. – М.: АСТ, 2003. – 395 с.

327. Козак Д. Н. Сакральные памятники Юго-Восточной Европы в I тыс. н.э. / Д. Н. Козак // Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период. – К.: Наук. думка, 1990. – С.13-24
328. Козак Д. Н. Святилища восточных славян / Д. Н. Козак., Я.Е. Боровский // Обряды и верования древнего населения Украины. – К.: Наук. думка, 1990. –С.84-101
329. Козловський А.О. Археологічні дослідження у Києві по вул. Артема // А.О Козловський., М. М. Ієвлев., В. О. Крижановський // Археологічні дослідження в Україні 2008 р. – К.: ІА НАН України, 2009. – С. 136-137
330. Козловський А. О. Археологічні дослідження у Києві по вул. Десятинній, 11-А / А.О. Козловський, М.М. Ієвлев, В.О. Крижановський // Археологічні дослідження в Україні 2008 р. – К.: ІА НАН України, 2009. – С. 138-142.
331. Коваленко В. П. Дослідження в Шестовиці 2009 р. / В. П. Коваленко., О. П. Моця., Ю. М. Ситий // Археологічні дослідження в Україні 2009 р. – К.: ІА НАН України, 2010. – С. 192-193.
332. Козлов М. М. Грифони в язичницькій свідомості давніх слов'ян / М. М. Козлов // Гілея. 2009. – Вип.18. – С.162-168.
333. Козлов М. М. До проблеми існування давньослов'янських язичницьких жерців в VI - VII ст. / М. М. Козлов // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 45. – С. 52-56
334. Козлов М. М. Життєвий устрій служителів язичницького культу та їхніх прибічників в епоху християнізації Русі (кінець X - середина XIII ст.) / М. М. Козлов // Гілея. – 2009. – Вип.20. – С.193-200.
335. Козлов М. М. Місце та роль богині Макоші та її служителів чародіїв в духовному житті східних слов'ян дохристиянської епохи / М. М. Козлов // Гілея. 2009. – Вип.21. – С.131-137.
336. Козлов М. М. Місце та роль служителів язичницького культу в

- релігійному та політичному житті східних слов'ян (IX-XI ст.) / М. М. Козлов. – Миколаїв: Видавництво МДГУ ім. Петра Могили, 2007. – 360 с.
337. Козлов М. М. Повстання волхвів. Віщий князь Всеслав / М. М. Козлов // Пам'ять століть. – 2007. – №6. – С. 55-70
338. Колодний А. М. Релігієзнавство в його дисциплінарних виявах // А. М. Колодний // Українське релігієзнавство. – 2009. – № 52. – С.9-15
339. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красников. – М.: Академический проспект, 2007. – 238 с.
340. Красников. А. Н. У истоков современного религиоведения / А. Н. Красников // Классики мирового религиоведения. Онтология. Минск: Канон, 1996. – С.17-30
341. Козюба В. К. Про язичницькі пережитки в побуті давнього населення України за матеріалами давньоруського житла Середнього Подніпров'я) / В. К Козюба // Матеріали IV Міжнародної конференції студентів і молодих вчених. Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996. – С. 57-59.
342. Комарович В. Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI – XIII веков / В. Л. Комарович // Труды отдела древнерусской литературы при Императорской Академии наук. – М.-Л., 1960. – Т.16. – С. 84-104.
343. Комар А. Збручський ідол: пам'ятник епохи романтизму? / А. Комар., Н. Хамайко // Ruthenica. – №10. – С.11-24
344. Конча С. В. Чи існує «Іоакимів літопис»? / С. В. Конча // Український історичний журнал. – 2007. – №2. – С. 171-185.
345. Корзухина Г. Ф. Из истории игр на Руси / Г. Ф. Корзухина // Советская археология. – 1963. – №4. –С. 85-103.
346. Корш Ф. Владимировы боги / Ф. Корш. - Харьков: Изд-во



- Харьковского историко-филологического общества.- 1909.- 676 с.
347. Костомаров М. И. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики і літературознавства / М. И. Костомаров. – К.: Либідь, 1994. – 384 с.
348. Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI-XVII столетиях / Н. И.Костомаров. – Смоленск: Русич, 2002. – 560 с.
349. Котляревский А. А. Собрание сочинений в 3-х т.: Т.1.: Скандинавский корабль на Руси / А. А. Котляревский. –СПб, 1893. – 572 с.
350. Котляревский А. А. Собрание сочинений в 3-х т.: Т.3.: Погребальные обычаи древних славян / А. А. Котляревский. – СПб, 1893. – 493 с.
351. Котляр Н. Ф. Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах / Н. Ф. Котляр. – К.: Наук. думка, 1986. – 157 с.
352. Котляр М. Ф. Структура і джерела Київського літопису XII ст./ М. Ф. Котляр // Український історичний журнал. – 2007. – №5. – С.4-18
353. Краткая энциклопедия славянской мифологии под редакцией Н. С. Шапаровой. – М.: Астрель, 2004. – 765 с.
354. Кушинська Л. А. Жреці Київської Русі / Л. А. Кушинська // Пам'ять століть. – 1997. – № 4. – С.80-84
355. Кузьмин А. К. Крещение Руси / А. К. Кузьмин. – М.: Алгоритм, 2004. – 416 с.
356. Кузьмин А. К. Был ли В. Н. Татищев историком? / А. К. Кузьмин // Русская литература. – 1971. – №1. – С.53-63.
357. Кузьмин А. М. «Варяги» и «Русь» на Балтийском море / А. М. Кузьмин // ВИ. – 1970. – №10. – С. 1-32.
358. Кызласов И. Л. Мировоззренческая основа погребального обряда / И. Л. Кызласов // Российская археология. – 1993. – №1. – С. 98-112.

359. Лавровский П. А. Исследование о летописи Якимовской / П. А. Лавровский / Учёные записки второго отделения Императорской академии наук. – Санкт-Петербург. – 1856. – Кн.2. – Вып.1. – С.75-93
360. Лазарев В. Н. Фрески Софии Киевской / В. Н. Лазарев // Византийское и древнерусское искусство. Статьи и материалы. М.: Наука, 1978. – С.65-115.
361. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура / Е. Е. Левкиевская. – М., 2002. – 214 с.
362. Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа / Е. Е. Левкиевская. – М.: Астрель, 2003. – 526 с.
363. Левицкий О. Старинные воззрения на самоубийство и отголосок их в народных обычаях / О. Левицкий // Киевская старина. – 1891. – №12. – С. 345-360.
364. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М., 1994. – 754 с.
365. Леви-Стросс К. Путь масок / К. Леви-Стросс. – М., 2000. – 435 с.
366. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М., 1983. – 254 с.
367. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление Психология мышления / Л. Леви-Брюль. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 376 с.
368. Леже Л. Славянская мифология /Л. Леже. – Воронеж. – 1908. – 523 с.
369. Ленчевский Л. Похоронные обряды и поверья в Староконстантиновском уезде Волынской губернии /Л. Ленчевский // Киевская старина. – 1899. – №7. – С. 70-78.
370. Леонид, архимандрит. Несколько новых замечаний к нашей статье «Откуда родом была св. великая княгиня Ольга» / Леонид, архимандрит // Киевская старина. – 1889. – №10. – С. 1-8.
371. Линниченко Н. А. Краледворская рукопись и Иоакимовская летопись

- / Н. А. Линниченко / Журнал министерства народного просвещения. - 1883. – Октябрь. – С.247-257.
372. Литаврин Г. Г. Состав посольства Ольги в Константинополе и «дары» императора / Г. Г. Литаврин // Византийские очерки. Труды советских ученых к XVI международному конгрессу византинистов. – М., 1982. – С. 81-89.
373. Литаврин Г. Г. Записка греческого топарха (документ о русско-византийских отношениях и конце X в.) / Г. Г. Литаврин // Из истории средневековой Европы (X-XVII вв.). – М., 1957. – С.117-128
374. Литаврин Г. Г. Русско-византийские связи в середине X века / Г. Г. Литаврин // Вопросы истории. – 1986. – №6. – С.41-52
375. Литвина А. Ф. Глава из истории выбора имен у Рюриковичей: князя тезки и их национальные святые / А. Ф. Литвина., Ф. Б. Успенский // Вопросы ономастики. – 2004. – №1. – С.14-33.
376. Лихачев Д. С. Монументально-исторический стиль древнерусских литератур / Д. С. Лихачев // Славянские литературы. VIII международный съезд славистов. – М., 1978. – С. 119-150.
377. Лихачев Д. С. Скоморох Всеслава и ток на Немиге / Д. С. Лихачев // Древности славян и Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 138-140.
378. Лихачев Д. С. Слово о полку Игореве и скептики // Д. С. Лихачев // Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. – М.: Современник, 1980. – С.294-409.
379. Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3 т. – Т.2. – Великое наследие. Смех в Древней Руси / Д. С. Лихачев. – Ленинград: Наука., 1987. – 496 с.
380. Лихачев Д. С. Русские летописи / Д. С. Лихачев / Литература и искусство. – М.: Наука, 1947. – С. 132-143.,
381. Лозко Г. С. Українське язичництво / Г. С. Лозко. – К.: Фотовидеосервіс, 1994. – 120 с.

382. Ломоносов М. В. Полное Собрание Сочинений / М. В. Ломоносов. – М.: Наука, 1952. – Т.6. – 453 с.
383. Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV-XV вв. / Я. С. Лурье. – М.: Наука, 1976. – 286 с.
384. Лютий Т. В. Юродство як втілення феномену святого блаженства / Т. В. Лютий // Наукові записки національного університету Києво-Могилянська Академія. Серія філософія та релігієзнавство. – К., 2005. - Т.37. – С. 40-44.
385. Ляпушкин И. И. Славяне восточной Европы накануне образования древнерусского государства / И. И. Ляпушкин // Материалы и исследования по археологии СССР. – 1968. – №152. – 192 с.
386. Мавродин В. В. Образование Древнерусского государства и формирование древнерусской народности / В. В. Мавродин. – М.: Наука, 1971. – 543 с.
387. Макаров Н. А. Древнерусские амулеты-топорики / Н. А. Макаров. – Советская археология. – 1992. – №2. – С. 48-49
388. Максимов Е. Бродячая Русь / Е. Максимов. – СПб.: Общественная польза, 1877. – 466 с.
389. Максимов Е. В. Зарубинецкая культура на территории УССР / Е. В. Максимов. – К.: Наука, 1982. – 367 с.
390. Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви / Макарий (архиепископ Харьковский). – СПб., 1994. – Т.1. – 598 с.
391. Макарий (архиепископ Харьковский). История русской церкви / Макарий (архиепископ Харьковский). – СПб 1994. – Т.2. – 383 с.
392. Макаров Н. А. Древнерусские амулеты-топорики / Н. А. Макаров // Российская археология. – 1992. – №2. – С. 41-56.
393. Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян / Т. С. Макашина // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 83-101.

394. Малышевский И. Происхождение русской великой княгини Ольги святой / И. Малышевский // Киевская старина. – 1889. – №7. – С. 1-27.
395. Маркович Я. Записка о Малороссии, ея жителях и произведениях // Я. Маркович. – СПб., 1798
396. Марр Н. Я. Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси / Н. Я. Марр // Известия Государственной академии истории материальной культуры. – Л, 1928. – Т.3. – С.207-284.
397. Матвеев А. А. К вопросу об археологических исследованиях в южной России / А. А. Матвеев. – Одесса, 1884. – 49 с.
398. Медынцева А. А. Новгородские находки и дохристианская письменность на Руси (письменные известия и устные предания) / А. А. Медынцева // Советская археология. – 1985. – №4. – С. 49-62.
399. Мезенцева Г. Г. Канівське поселення подолян / Г. Г. Мезенцева. – Київ.: Вид-во Київського ун-ту. – 1965. – 326 с.
400. Мезенцева Г. Г. Древнеруське місто Родень. Княжа гора / Г. Г. Мезенцева. – К.: Вид-во Київського ун-ту, 1968. – 372 с.
401. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки / Е. М. Мелетинский. – Происхождение образа. М.: Наука, 1958. – 314 с.
402. Мельник В. И. Погребальный обычай и погребальный памятник / В. И. Мельник // Российская археология. – 1993. – №1. – С. 94-98.
403. Мельникова Е. А. Древнескандинавские письменные источники по истории Европейского региона СССР / Е. А. Мельникова., Г. В. Глазырина., Т. Н. Джаксон // Вопросы философии. – 1985. – №10. – С.36 – 53.
404. Мельникова Е. А. Формирование сети раннегородских центров и становление государства (Древняя Русь и Скандинавия) / Е. А. Мельникова., В.Я. Петрухин // История СССР. – 1986. – № 5. – С. 63-77

405. Менгес К. Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве» / К. Г. Менгес. – Л.: Наука, 1979. – 265 с.
406. Миллер Всеволод. Очерки арийской мифологии. Асвины - Диоскуры / Миллер Всеволод. – М.: 1867. – 356 с.
407. Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии / В. П. Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К.: Либідь, 1991. – С. 407-430.
408. Милуков В. В. Древнерусские апокрифы / В. В. Милуков. – СПб. – Наука. – 1999. – 896 с.
409. Минасян Р. С. Железные ножи с волютообразным навершием / Р. С. Минасян // Проблемы археологии. – Л. – 1978. – С. 148-152
410. Мирон. Сожжение упырей в с. Нагуевичах. / Мирон // Киевская старина. – 1890. – №4. – С. 101-120.
411. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу / Митрополит Іларіон. – К.: Обереги. – 1994. – 424 с.
412. Мифы народов мира. Энциклопедия. / под ред. С. А. Токарева. – М.: Изд-во БРЭ, 1998. – Т.1. – 756 с.
413. Мифы народов мира. Энциклопедия. / под ред. С. А. Токарева. – М.: Изд-во БРЭ, 1999. – Т.2. – 719 с.
414. Михайлов К. А. Киевский языческий некрополь и церковь Богородицы Десятинная / К. А. Михайлов // Российская археология. – 2004. – С.35-45.
415. Михайлина Л. П. Нові дані про могильники і поховальну обрядовість південно-західної групи східних слов'ян напередодні утворення Давньоруської держави / Л. П. Михайлина // Минуле і сучасне Волині. – Луцьк. – 1988. – С. 92–94.
416. Михайлина Л. П. Слов'яни VIII—X ст. між Дніпром і Карпатами / Л. П. Михайлина. – К.: Інститут археології НАН України, 2007. – 300 с.

417. Москаленко А. Н. Славяне на Дону (Борщевская культура) / А. Н. Москаленко. – Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1981. – 197 с.
418. Моця О. П. Київська Русь і країни Європи: характерні риси східнослов'янської державності, рівні міжнародних відносин та напрями контактів / О. П. Моця // Український історичний журнал.- 2007. – №1. – С. 4-20
419. Моця А. П. Некоторые сведения о распространении христианства на юге Руси по данным погребального обряда / А. П. Моця // Обряды и верования древнего населения Украины. – К.: Наук. думка, 1990. – С. 65-71.
420. Моця А. П. Погребальные памятники южнорусских земель IX-XIII вв. / А. П. Моця. – К.: Наук. Думка, 1990. – 154 с.
421. Моця А. П. Скорченные захоронения древнерусских некрополей // Древности среднего Поднепровья / А. П. Моця. – К.: Наук. думка, 1981. – С. 101-105.
422. Моця О. П. Київська Русь від язичництва до християнства / О. П. Моця., В. М. Ричка. – К.: Глобус, 1996. – 272 с.
423. Мугуревич Э. С. Восточная Латвия и соседние земли в X-XIII вв. / Э. С. Мугуревич. – Рига: Наука, 1965. - 432 с.
424. Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX-XII вв. / А. В. Назаренко. – М.: Языки русской культуры, 2001. – 784 с.
425. Назаренко А. В. О язычестве эльбо-одерских славян / А. В. Назаренко // Религии мира. – 2002. – С.8-16
426. Нечуй-Левицький І. С. Світогляд українського народу / І. С. Нечуй-Левицький. - К.: Обереги, 1993. – 84 с.
427. Нидерле Любомир. Славянские древности / Нидерле Любомир. –

- Прага, 1914. – Т.1. – 257 с.
428. Нидерле Любомир. Славянские древности / Нидерле Любомир. – Прага, 1914. – Т.2. – 251 с.
429. Никольский Н. М. Дохристианские верования и культы днепровских славян / Н. М. Никольский. – М.: Атеист, 1929. – 36 с.
430. Никольский Н. М. История русской церкви / Н. М. Никольский. – М.: Изд-во политической литературы, 1988. – 446 с.
431. Никольская Т. Н. Земля вятичей / Т. Н. Никольская. – М., Наука, 1981. – 324 с.
432. Новосельцев А. П. Киевская Русь и страны Востока / А. П. Новосельцев // Вопросы истории. – 1983. – №5. – С.17-32
433. Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI - XI ст. / А. П. Новосельцев // Древнерусская держава и ее международное значение. – М., 1965. – С. 391-419
434. Носова Г. А. Язычество в православии / Г. А. Носова. – М.: Наука, 1975. – 150 с.
435. Ольховский В. С. Погребальная обрядность. (Содержание и структура) / В. С. Ольховский // Российская археология. – 1993. – №1. – С. 78-93.
436. Описание обитающих в российском государстве народов. – СПб., 1799. – Ч.3. – 116 с.
437. Осипова О. С. Славянское языческое миропонимание (философское исследование) / О. С. Осипова. – М.: Наука, 2000. – 60 с.
438. Павлова Р. Жития русских святых в южнославянских рукописях XIII–XIV вв. / Р. Павлова // Славянска филология. – София, 1993. – Т.21. – С.87-112.
439. Пархоменко В. А. Начало христианства на Руси. Очерки по истории Руси IX-X вв. / В. А. Пархоменко. – Полтава. – 1913. – 574 с.
440. Павленко Ю. В. История мировой цивилизации / Ю. В. Павленко. –



- К.: Феникс. – 2004. – 759 с.
441. Павленко Ю. В. Теоретико-методологічні засади дослідження етногенезу східнослов'янських народів у цивілізаційному контексті / Ю. В. Павленко // *Ruthenica*. – Т.1. – 2001. – С. 9-25
442. Пашуто В. Т. Русско-скандинавские отношения и их место в истории раннесредневековой Европы / В. Т. Пашуто // *Скандинавский сборник*. – Вып. XV. –Талин, 1970. – С.254-263.
443. Первухин Н. Эскизы сказаний и быта инородцев Глазовского повету / Н. Первухин. – Вятка, 1886. – 609 с.
444. Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси в IX-XI вв. / В. Я. Петрухин. – Смоленск: Русич, 1995. – 320 с.
445. Петрухин В. Я. О функциях космологических описаний в погребальном культе / В. Я. Петрухин // *Обычаи и культурно – дифференцирующие традиции у народов мира*. – М.: Наука, 1979. – С. 3-16.
446. Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ, князья, религия / В. Я. Петрухин // *Из истории русской культуры*. – Т.1. Древняя Русь: М.:Языки русской культуры. – 2000. - С.13-413
447. Петрухин В. Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов / В. Я. Петрухин. - М.: АСТ: Астрель, 2010. - 416 с.
448. Петрухин В. Я. Мифы финно-угров / В. Я. Петрухин. – М.: Транзиткнига. – 2003. – 463 с.
449. Петрухин В. Я. «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция / В. Я. Петрухин // *Язык культуры: семантика и грамматика*. – М.: Наука. – 2004. – С. 248-255.
450. Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі / Ю. Г. Писаренко. – К.: Вид-во Ін-ту археології НАНУ, 1997. – 239 с.
451. Писаренко Ю. Г. Міфологічні та історичні риси “Легенди про смерть Олега від коня” / Ю. Г. Писаренко // *Український історичний журнал*.

- 1986. – №11. – С. 127-136.
452. Пивоваров С. В. Середньовічне населення межиріччя Верхнього Пруту та Середнього Дністра (XI - перша половина XIII ст.) / С. В. Пивоваров. – Чернівці: Зелена Буковина, 2006. – 300 с.
453. Подскольски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237) / Г. Подскольски // Под редакцией К.К. Арсеньева [перевод А.В. Назаренко]. – СПб: Византинороссика. – Subsidia Byzantinorossica. – Т. 1. – 572 с.
454. Покровский М. Н. Русская история с древнейших времен / М. Н. Покровский. – М., 1911. – Т.3. – 232+72 с.
455. Покровский Ф. И. Слова из святых книг собранные. Четыре сборные поучения с русскими вставками / Ф. И. Покровский // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – Т.12. – Кн.1. – 1907. – С. 219-249
456. Полевой П. Н. История русской словесности в 3.т. / П. Н. Полевой. – СПб, 1900. – Т. 3. – 655 с.
457. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре / Э. В. Померанцева Э.В. – М.: Наука, 1975. – 192 с.
458. Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опахивания / Э. В. Померанцева // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 25-36.
459. Пономарьов А. П. Царина народної уяви та її класичні розробки / А. П. Пономарьов // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.– К.: Либідь, 1991. – С. 1-7.
460. Попандуполо-Керамес А. П. Собрание сочинений / А. П. Попандуполо-Керамес. – Т.10. Русь и патриарх Фотий. – СПб. – 1903. – 765 с.
461. Попов А. И. Следы времен минувших / А. И. Попов. – Ленинград: Наука, 1981. – 206 с.

462. Попович М. В. Мировоззрение древних славян / М. В. Попович. – К.: Наук. думка, 1985. – 167 с.
463. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – К.:Артект, 1998. – 727 с
464. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А. А. Потебня. – М., 1865. – 310 с.
465. Потебня А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М., 1989. – 198 с.
466. Приселков М. Д. Очерки церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. / М. Д. Приселков. – СПб., 1913. – 365 с.
467. Приселков М. Д. История русского летописания XI – XV вв. / М. Д. Приселков М.Д. – Л.: Просвещение, 1940. – 188 с.,
468. Приходнюк О.М. Слов'яни на Поділлі (V-VII ст. н.е.) / О. М. Приходнюк. – К.: Наук. думка, 1987. – 324 с.
469. Приходнюк О. М. Археологічні пам'ятки Середнього Придніпров'я VI-IX ст. н.е. / О.М. Приходнюк. – К.: Наук. думка, 1980. – 150 с.
470. Прицак О. Ким і коли було написано «Слово о полку Ігоревім» / О. Й. Прицак О. – К.: Обереги. – 2008. – 60 с.
471. Прицак О. Й. Походження Русі / О. Й. Прицак. – К.: Обереги. – 1997. – 1080 с.
472. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. - Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. – 365 с.
473. Пропп В. Я. Русский героический эпос / В. Я. Пропп. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1955. – 552 с.
474. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне) / В. Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 1999. – 288 с
475. Пронин Г. А. Курганы X-XI вв. с сожжениями и каменными конструкциями у деревни Боково / Г. А. Пронин // Советская археология. – 1990. – №2. – С.234-248

476. Прошин Г. Второе крещение / Г. Прошин // Как была крещена Русь. – М.: Наука, 1989. – С.9-169.
477. Пугачева Н. Т. София Киевская как источник реконструкции модели древнерусской культуры / Н. Т. Пугачева // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 119-125.
478. Работкіна С. В. Вияви двовір'я в християнських культурах і обрядах Києворуської доби / С. В. Работкіна // Історія релігій в Україні. –Кн.2. – 2011. – С.379-387.
479. Равдина Т. В. Погребения с древнерусскими серебряниками / Т. В. Равдина // Советская археология. – 1979. – №3. – С. 91-101.
480. Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII вв. Принятие христианства / О. М. Рапов. – М.: Наука, 1988. – 416 с.
481. Раппопорт П. А. Зодчество Древней Руси / П. А. Раппопорт. – Ленинград: Наука, 1986. – 81 с.
482. Ресдаль Эльза. Язычество, христианство и международные связи /Эльза Ресдаль // Славяне и скандинавы. – М.: Прогресс, 1986. – С. 134-139.
483. Ричка В. М. “Київ – Другий Єрусалим” (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) / В. М. Ричка. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – 243 с.
484. Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского / Ф. М. Россейкин. – Сергиев Посад, 1915. – 280 с.
485. Русанова И. П. Археологические памятники второй половины I тис. н.е. на территории древлян / И. П. Русанова // Советская археология. – 1958. – №4. – С. 33-47.
486. Русанова И. П. Культовые места и жертвоприношения славян-язычников / И. П. Русанова //Истоки русской культуры. Археология и

- лингвистика. – М.: Наука, 1997. – С. 164-199.
487. Русанова И. П. Культурные места и языческие святилища славян VI-XIII вв. / И. П. Русанова // Российская археология. – 1992. – №4. – С. 50-68.
488. Русанова И. П. Территория древлян по археологическим данным / И. П. Русанова // Советская археология. – 1960. – №4. – С. 63-70.
489. Русанова И. П. Во времена Збручского идола / И. П. Русанова., Б. А. Тимошук // Вопросы истории. – 1990. – №8. – С.153-157
490. Русанова И. П., Збручское святилище (предварительное сообщение) / И. П., Русанова., Б. А. Тимошук // Советская археология. – 1986. – №4. – С.90-100
491. Русское православие: вехи истории. / Под ред. Я.Н. Шапова. – М.: Наука, 1989. – 719 с.
492. Рыбаков Б. А. Город Кия / Б. А. Рыбаков // Вопросы истории. –1980. – №5. – С. 31-48.
493. Рыбаков Б. А. Древности Чернигова. Материалы и исследования по археологии древнерусских городов / Б. А. Рыбаков // Материалы и исследования по археологии СССР. –1949. – Т.1. -№11. – С.123-248.
494. Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1982. - 342 с.
495. Рыбаков Б. А. Культура средневекового Новгорода / Б. А. Рыбаков // Славяне и скандинавы. – М.: Прогресс, 1986. – С. 298-312
496. Рыбаков Б. А. Первые века русской истории / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1964. – 240 с.
497. Рыбаков Б. А. Русалии и бог Семаргл-Переплут / Б. А. Рыбаков // Советская археология. – 1967. – №2. – С. 91-116.
498. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1987. – 783 с.
499. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука,

1981. – 608 с.
500. Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия в IX-XIV вв. (Материалы и исследования) / Е. А. Рыдзевская. – М., 1978. – 668 с.
501. Рябинин Языческие привески – амулеты Древней Руси // Древности славян и Руси / Е. А. Рябинин. – М.: Наука, 1988. – С. 50-57.
502. Сабурова М. А. Погребальная древнерусская одежда и некоторые вопросы ее типологии / М. А. Сабурова // Древности славян и Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 266-272.
503. Сахаров И. П. Русское народное чернокнижье / И. П. Сахаров. – М.: Эврика, 1991. – 256 с.
504. Сахаров И. П. Сказания русского народа / И. П. Сахаров. – М.: Наука. – 1989. – 397
505. Сахаров А. М. Дипломатия Святослава / М. Б. Сахаров. – М.: Наука. – 1982. – 245 с.
506. Свердлов М. Б. Генезис и структура феодального общества в Древней Руси / М. Б. Свердлов. – Ленинград: Наука, 1983. – 352 с.
507. Седакова О. А. Поминальные дни и статья Д.К. Зеленина «Древнерусский языческий культ заложенных покойников» / О. А. Седакова // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения Д.К. Зеленина). – Л.: Наука, 1979. – С. 123-130.
508. Седакова О. А. Тема “доли” в погребальном обряде (восточно-южнославянский материал) / О. А. Седакова // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. – М.: Наука, 1990. – С. 54-63.
509. Седов В. В. Восточные славяне в VI-XIII вв. / В. В. Седов. – М.: Наука, 1982. – 327 с.
510. Седов В. В. Еще раз о вкладе балтов в культуру восточных славян / В. В. Седов // Советская археология. – 1973. – №3. – С. 54-71.
511. Седов В.В. Племена восточных славян, балты и эсты /Седов В.В. //

- Славяне и скандинавы. – М.: Прогресс, 1986. – С. 175-187.
512. Седов В. В. Следы восточнославянского погребального обряда в курганах древней Руси / В. В. Седов // Советская археология. – №2. – С. 103-122.
513. Седов В. В. Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья / В. В. Седов // Материалы и исследования по археологии СССР. – 1970. – №163. – С.63-73.
514. Седов В. В. Новые данные о языческом святилище Перуна / В. В. Седов // Краткие сообщения Института археологии. – 1954. – Вып. 53. – С. 105-109
515. Седов С. Т. Языческие святилища смоленских кривичей / С. Т. Седов // Краткие сообщения Института археологии. – М., 1962. – Вып. 87. – С. 57-64.
516. Семенцова Р. В. Зображення морської істоти в північній башті Софії Київської / Р. В. Семенцова // Матеріали IV Міжнародної конференції студентів і молодих вчених. Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996. – С. 211.
517. Сендерович С. Я. Метод Шахматова, раннее летописание и проблема начала русской историографии / С. Я. Сендерович // Из истории русской культуры. – Т.1. Древняя Русь. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С.461-500
518. Сергеева З. М. Народные названия курганов на северо-востоке Белоруссии / З. М. Сергеева // Древности славян и Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 68-71.
519. Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития / Н. Серебрянский – М., 1915. – 413 с.
520. Синявский А. Иван-дурак: очерк русской народной веры / А. Синявский А.М.: Аграф, 2001. – 464 с
521. Скопа Л. А. Традиції язичницької символіки у творах

- середньовічного християнського мистецтва / Л. А. Скопа., Г. Н. Скопа-Друзюк // Матеріали IV Міжнародної конференції студентів і молодих вчених. Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996. – С.235-237.
522. Славянская мифология: энциклопедический словарь. – М.: Международные отношения, 2002. – 510 с.
523. Смирнов К. А. Новые данные о почитании топора древними славянами / К. А. Смирнов // Советская археология. – №3. – 1977. – С.289-290.
524. Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды / И. М. Снегирев. – М., 1839. – 723 с.
525. Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям / А. Н. Соболев. – Сергиев-Посад, 1913. – 261 с.
526. Соболев П. М. Введение в изучение русской родной словесности / П. М. Соболев. – Орехово-Зуево, 1922. – 189 с.
527. Соболев Н. А. Проблема изданий-фальсификаторов / Н. А. Соболев // Что думают ученые о "Велесовой книге". Сборник статей под ред. А. А. Алексеева. – СПб. – 2004. – С.176-198.
528. Соболевский А. И. Два русских поучения с именем Григория / А. И. Соболевский // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб. – 1907. – Т.12. – Кн.1. – С.254-260.
529. Соколов М. И. Новый материал для объяснения амулетов называемых змеевиками / М. И. Соколов // Труды славянской комиссии Императорского Московского Археологического общества. – М., 1895. – Т.1. – С. 134-202.
530. Соловьев С. М. История России с древнейших времен в восемнадцати книгах / С. М. Соловьев. – Книга 1. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1-2. – 798 с.



531. Сперанский М. Н. История древней русской литературы / М. Н. Сперанский. – СПб.: Лань. – 2002. – 678 с.
532. Срезневский И. И. О языческом веровании древних славян в бессмертие души / И. И. Срезневский // Журнал министерства народного просвещения. – 1847. – №2. – С. 42-51.
533. Срезневский И. И. Роженицы у славян и других языческих народов / И. И. Срезневский. – СПб., 1855. – 245 с.
534. Срезневский И. И. Исследование о языческом богослужении древних славян / И. И. Срезневский. – СПб, 1848. – 312 с.
535. Срезневский И. И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян / И. И. Срезневский. – Харьков: Изд-во Харьковского ун-та, 1846. – 107 с.
536. Срезневский И. И. Словарь русского языка / И. И. Срезневский. – М.: Книга, 1989. – Т.1. – Ч.2. – 845 с.
537. Срезневский И. И. Словарь русского языка / И. И. Срезневский. – М.: Книга, 1989. – Т.3. – Ч.1. – 530 с.
538. Срезневский И. И. Словарь русского языка / И. И. Срезневский. – М.: Книга, 1989. – Т.3. – Ч.2. – 979 с.
539. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам / И. И. Срезневский. – СПб.: Изд-во Императорской Академии. – Т.1. – 1893. – 1420 стб.
540. Срезневский И. И. Памятники древнерусского письма и языка / И. И. Срезневский. – СПб., 1863. – 934 с.
541. Сумцов Н. Ф. Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен / Н. Ф. Сумцов. – К., 1888. – 161 с.
542. Сымонович Э. А. Поселения VI-VII ст. на Черниговщине / Э. А. Сымонович // Краткие сообщения Института археологии. – 1969. – Вып. 120. – С.64-68
543. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – М.: Изд-во

- политической литературы, 1989. – 573 с.
544. Таланин В. И. У истоков Руси: Очерки истории IX-XI ст. / В. И. Таланин. – Запорожье: Изд-во ЗГИА, 2001. – 343 с.
545. Татищев В.Н. История Российская. - В 3-х томах / В. Н. Татищев.- М.: АСТ, 2003. – Т.1. – 571 с.
546. Татищев В. Н. История Российская. В 3-х томах / В. Н. Татищев. – М.: АСТ, 2003. – Т.2. – 735 с.
547. Творогов О. В. К спорам о "Влесовой книге"/ О. В. Творогов // Что думают ученые о "Велесовой книге". Сборник статей под ред. А.А. Алексеева. – СПб. – 2004. – С.6-30.
548. Тимощук Б. А. Начало классовых отношений у восточных славян (по материалам поселений украинского Прикарпатья) / Б. А. Тимощук // Советская археология. – 1990. – №2. – С. 62-77.
549. Тимощук Б. А. Об археологических признаках восточнославянских городищ-святилищ / Б. А. Тимощук // Древние славяне и Киевская Русь. – К.: Наук. думка, 1989. – С. 78-96.
550. Тимощук Б. А. Второе Збручское (Крутиловское святилище) / Б. А. Тимощук., И.П. Русанова // Древности славян и Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 78-87.
551. Тимощук Б. А. Во времена Збручского идола / Б. А. Тимощук., И. П. Русанова // Вопросы истории. – 1990. – №8. – С.153-157.
552. Тимощук Б. А. Славянские святилища на среднем Днестре и в бассейне Прута / Б.А. Тимощук, И. П. Русанова // Советская археология. – 1983. – №4. – С. 161-174.
553. Тимощук Б. А. Итоги изучения славянских памятников Северной Буковины / Б. А. Тимощук., И. П. Русанова, Л. П. Михайлина // Советская археология. – 1981. – №2. – С. 80-94
554. Тимощук Б. О. Східні слов'яни VII-X ст.: полюддя, язичництво початок держави / Б. О. Тимощук Б.О. – Чернівці.: Прут, 1999. – 174

- с.
555. Тимощук Б. О. Слов'яни північної Буковини V-IX ст. / Б. О. Тимощук. – Київ, 1976. – 421 с.
556. Тимощук Б. А. Языческое жречество Древней Руси (по материалам городищ-святилищ) / Б. А. Тимощук // Российская археология. – 1993. – №4. – С.110-122.
557. Тимощук Б. А. Древнерусские города Северной Буковины / Б. А. Тимощук // Древнерусские города. – М.: Наука, 1981. – С.116-136
558. Тихомиров М. Киевская Русь / М. Н. Тихомиров // Древняя Русь. – Сборник статей. – М.: Наука, 1975. – С. 22-42
559. Тихомиров М. Н. Крестьянские и городские восстания на Руси XI-XIII вв. / М. Н. Тихомиров // Древняя Русь. Сборник статей. – М.: Наука, 1975. – С. 42-233
560. Тихомиров М. Н. Начало христианства на Руси / М. Н. Тихомиров // Древняя Русь. Сборник статей. – М.: Наука, 1975. – С.261-274
561. Токарев С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 621с.
562. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX вв. / С. А. Токарев. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – 163 с.
563. Толстой М. В. История русской церкви / М. В. Толстой. – Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1991. – 736 с.
564. Толочко П. П. Древний Киев / П. П. Толочко. – К.: Наук. думка, 1989. – 326 с.
565. Толочко П. П. Древняя Русь. Очерки социально-политической истории / П. П. Толочко. – К.: Наук. думка, 1987. – 245 с.
566. Толочко П. П. Давньоруські літописи й літописці X-XIII ст. /

- П. П. Толочко. – К.: Наук. думка, 2005. – 243 с.
567. Толочко П. П. Теоретичні проблеми вивчення історії України / П. П. Толочко // Археологія. – 2005. – № 2. – С. 3 – 11
568. Толочко П. П. Язичницьке капище в «городі» Володимира / П. П. Толочко., Я. Е. Боровський // Археологія Києва. Дослідження і матеріали. – К.: Наук. думка. – 1979. – С. 3-10.
569. Толочко П. П. Розкопки Києва у 1969-1970 рр. / П. П. Толочко., К. М. Гупало // Стародавній Київ. – К.: Наук. думка. – 1975. – С. 5-27.
570. Толочко А. Л. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия / А. Л. Толочко. – М.: 2005. – 243 с.
571. Толстой Н. И. Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» / Толстой Н. И. // Из истории русской культуры. – Т.1. Древняя Русь. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С.441-448
572. Толстой Н. И. Заметки по славянскому язычеству / Н. И. Толстой, С. М. Толстая // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 49-83.
573. Томк В. История чешского королевства / В. Томк В. – СПб., 1868. – 841 с.
574. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией “мирового дерева” / В. Н. Топоров // Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 284. Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. – Т. 5. – С. 9-62.
575. Травкин П. Н. Портрет провинциального волхва (графическое изображение из Плеса) / П. Н. Травкин // Плесский сборник. Плесь, 1995. – Выпуск 2. – Часть 1. – С.45-49
576. Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции / П. Н. Травкин. Малый город. – Иваново, 2007. – 857 с..
577. Тревер К. В. Сэнмурв-Паскудж. Собака-птица / К. В. Тревер. – Л.:

- Изд-во Государственного Эрмитажа, 1937. – 71 с.
578. Третьяков П. Н. Восточнославянские племена / П. Н. Третьяков. – М.: Наука, 1948. – 250 с.
579. Третьяков П. Н. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге / П. Н. Третьяков. – М. – Мысль, 1996. – 143 с.
580. Третьяков П. Н. По следам древних славянских племен / П. Н. Третьяков. – Ленинград: Наука. – 1982. – 141 с.
581. Українські міфи, демонологія, легенди. – К.: Наук. думка, 1992. – 117 с.
582. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского) / Б. А. Успенский. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1982. – 245 с.
583. Успенский Б. А. Заветные сказки А. Н. Афанасьева / Б. А. Успенский // Избранные труды. В 2-х томах. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1994. – Т.2. – С. 129-150
584. Успенский Б. А. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б. А. Успенский. – М.: Наука, 1994. – 251 с.
585. Фаминцын А. С. Божества древних славян / А. С. Фаминцын. – СПб., 1884. – 357 с.
586. Фантух А. Ю. Будівельні жертви як залишки язичницьких вірувань населення Буковини XII-XIII ст. / А. Ю. Фантух // Матеріали IV Міжнародної конференції студентів і молодих учених. – Київ: Видавництво Національного університету Києво-Могилянська академія, 1996. – С. 211-213
587. Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка / Макс Фасмер Макс. – М.: Прогресс, 1964. – Т.1. – 573 с.
588. Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка / Макс Фасмер Макс. – М.: Прогресс, 1971. – Т.2. – 672 с.

589. Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка / Макс Фасмер. – М.: Прогресс, 1971. – Т.3. –827 с .
590. Фасмер Макс. Этимологический словарь русского языка / Макс Фасмер. – М.: Прогресс, 1971.- Т.4. –827 с .
591. Федотов Г. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / Г. Федотов. – М.: Гнозис. – 1991. – 192 с.
592. Фехнер М. В. Тимиревский могильник / М. В. Фехнер // Ярославское Поволжье X-XI вв. – М.: 1967. – С. 5-18.
593. Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории / И. Я. Фроянов. – Л.: Наука, 1980. – 256 с.
594. Фрейд Зигмунд. Тотемы и табу // Зигмунд Фрейд. – Я и Оно. – М.: Изд-во ЭКСМО-ПРЕСС, 2002. – С.363-529
595. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. Исследования магии и религии / Д. Д. Фрезер. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.
596. Фрезер Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете / Д. Д. Фрезер. – М: Изд-во политической литературы, 1990. – 542 с.
597. Хайтун Д. Е. Тотемизм, его сущность и происхождение / Д. Е. Хайтун. – М.: Наука, 1958. – 352 с.,
598. Хамайко Н. Древнерусское «двоеверие»: происхождение, содержание и адекватность термина / Н. Хамайко // Ruthenica. – 2007. – Т.6. – С.86-114.
599. Хапаев В. В. До історії вивчення так званих “Записок грецького топарха» / В. В. Хапаев // Культура народів Причорномор'я. – 2009. – №172. – Т.2. – С.10-16.
600. Херман Иоахим. Славяне и скандинавы в ранней истории балтийского региона / Иоахим Херман // Славяне и скандинавы. - М.: Прогресс. – 1986. – С. 8-129.
601. Херман Иоахим. Ободриты, лютичи, рюане / Иоахим Херман // Славяне и скандинавы. – М.: Прогресс. – 1986. – С.338-363

602. Хвойко В. В. Древние обитатели среднего Поднепровья и их культура в доисторические времена / В. В. Хвойко. – Киев. – 1913. – 103 с
603. Хлобыстина М. Д. Древнейшие могильники нижнего Поднепровья как памятники социальной истории / М. Д. Хлобыстина // Советская археология. – 1979. – №3. – С. 48-62.
604. Цалкин В. И. Древнее животноводство племен Восточной Европы и Средней Азии / В. И. Цалкин // Материалы и исследования по археологии СССР. – 1966. – №135. – С. 1-175.
605. Чайкина Б. И. Именование мужского населения Вологды и Воронежа в первой половине XVII вв. / Б. И. Чайкина // Вопросы ономастики. – 2004. – №1. – С.33-40.
606. Черепнин Л. В. «Повесть временных лет», ее редакции и предшествующие ей летописные своды / Л. В. Черепнин // Исторические записки. – 1948. – Т.25. – С. 293 – 333.
607. Чернецов А.В. Древнерусские изображения кентавров / А. В. Чернецов // Советская археология. – 1975. – №2. – С. 100-120.
608. Чернецов А. В. К изучению эволюции архиерейского посоха и его символики / А. В. Чернецов // Советская археология. – №3. – 1991. – С.84-98.
609. Чистов К. В. Причитания у славянских и финно-угорских народов / К. В. Чистов // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 101-114.
610. Чистяков В. А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX-XX вв. / В. А. Чистяков // Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 114-127.
611. Чмыхов Н. А. Истоки язычества Руси / Н. А. Чмыхов. – К.: Либідь, 1990. – 381 с.
612. Чулков М. Д. Абевега русских суеверий / М. Д. Чулков // Сказания о

- чудесах. – Т.1. – М.: Наука, 1990. – С. 201-218
613. Шамбаров В. Е. Русь; дорога из глубины тысячелетий: Когда оживают легенды / В. Е. Шамбаров. – М.: Наука. – 1999. – 312 с.
614. Шарлемань Н. В. Природа в «Слове о полку Игореве» / Н. В. Шарлемань // Слово о полку Игореве. Сборник статей. – М.-Л.: Наука, 1962. – С. 212-217.
615. Шафарик П. И. Славянские древности / П. И. Шафарик. – М.: Типография Московского ун-та, 1837. – Т.1. – Кн.3. – 282 с.
616. Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах / А. А. Шахматов. – СПб, 1908. – 686 с.
617. Шахматов А. А. Обзорение русских летописных сводов XIV-XVI вв. / А. А. Шахматов. – М.: Изд-во АН СССР. – 1938. – 374 с.
618. Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира / А. А. Шахматов. – СПб. – 1906. – 765 с.
619. Шахматов А. А. Общерусские летописные своды XIV-XV веков / А. А. Шахматов // Журнал министерства народного просвещения. – 1900. – Ноябрь. – С. 183-187.
620. Шахматов А. А. Повесть временных лет / А. А. Шахматов. – М.: Наука, 1967. – 240 с.,
621. Шевчук В. О. Георгій Булашев та його праця про український народ / В. О. Шевчук // Вступна. стаття до кн. Булашев Г.О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: Довіра, 1993. – С. 5-15.
622. Ширинский С. С. Курганы X в. у деревни Пересаж / С. С. Ширинский // Краткие сообщения Института археологии. – Вып. 120. – 1969. – С. 100-106.
623. Шмидт Е. Л. Длинные курганы у деревни Цурковки в Смоленском районе / Е. Л. Шмидт // Советская археология. – 1958. - №3. – С. 162-170.



624. Шмидт Е. Л. Об этническом составе населения Гнездова / Е. Л. Шмидт // Советская археология. – 1970. - №3. – С. 102-109.
625. Шеллинг Ф. В. Введение в философию мифологии. Сочинения в 2 т. / Ф. В. Шеллинг. – М.: Наука, 1989. – Т.2. – С.159-386.
626. Щапов Я. М. Брак и семья в Древней Руси / Е. Н. Щапов // Вопросы истории. – 1970. – № 10. – С.216-219
627. Щапов Я. М. Церковь в системе государственной власти Древней Руси. Десятина и ее происхождение / Е. Н. Щапов // Древнерусское государство и его международное значение. – М, 1965. – С.297-325.
628. Щербак В. О. Основні етапи генези козацького Покликання / В. О. Щербак // Збірник праць на пошану професора Юрія Мицика. – К., 2009. – С.34-42.
629. Щепкин Д. Об источниках и формах русского богословия / Д. Щепкин. – М., 1861. – Вып. 2. – 180 с.
630. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Академический Проект, 2000. – С. 181-187.
631. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том первый: от каменного века до элевсинских мистерий / М. Элиаде. – М.: Критерион, 2002. – 743 с.
632. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии / М. Элиаде. – М.: Изд-во Ваклера, 1996. – 287 с.
633. Этерлей Е. Н. О семантике слов с корнем яр и связи с наименованием славянского божества Ярилы / Е. Н. Этерлей // Диалектная лексика. – 1975. – №4. – С. 102-114.
634. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. – М., 1992. – Вып. 19. – 324 с.
635. Юдин А. В. Справочно-библиографический комментарий // “А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу”. Справочно-библиографические материалы / А. В. Юдин. – М.:

- Индрик, 2000. – С. 104-187.
636. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов / К. Г. Юнг. – Минск: Харвест, 2004. – 397 с.
637. Юнг К. Г. Ответ Иову / К. Г. Юнг. – М.: Реабилитация, 2001. – 382 с.
638. Янин В. Л. Древний Новгород в свете 50-летних исследований / В. Л. Янин // Вестник АН СССР. – 1983. – №2. – С.127-135.
639. Янин В. Л. Происхождение Новгорода (к постановке проблемы) / В. Л. Янин, М. Х. Алешковский // История СССР. – №2, М.-Л., 1971. – С. 32-61
640. Янин В. Л. Летописные рассказы о крещении новгородцев (о возможном источнике Иоакимовской летописи) / В. Л. Янин // Русский город. Исследования и материалы. – Москва, 1984. – Вып. 7. – С.40-56
641. Яцимирский А. И. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам. Хроника Летовника Амартола / А. И. Яцимирский // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – 1911. – Т.16. – Кн.2. – С.233-344
642. Bylina Stanisław. Człowiek i zaświat u wizje kar posmiertnych w Polsce sredniowiecznej / Stanisław Bylina. – Warszawa, 1992. – 220 s.
643. Bylina Stanisław. Słowianski swiat zmarłych u shyłku poganstwa wyobraze nia przestrzenne / Stanisław Bylina. – Warszawa, 1994. – 298 s.
644. Bruckner A. Mitologia polska / A. Bruckner. – Krakow, 1918. – 300 s.
645. Bozivoi Dostal. Slovanske kultovni misto na Pohansku u Breclavi / Dostal Bozivoi // Vlastivedny Vestnik Moravsky. – Brno. – 1968. – №7. – S. 3-25.
646. Weibu11 L. Kn'tiska undersokningar i Nordens historia omkring ar 1000 / L. Weibu11. - Stockholm, 1911. - 754 s.
647. Witczak Krzyszof Tomasz. Ze studiow nad religia praslowian / Krzyszof

- Tomasz Witczak. – Warszawa, 1993. – 105 s.
648. Gayek J. Kogut w worzeniach lydowych / J. Gayek. – Lwow, 1934. – 105 s.
649. Gimbutas Maria. The Goddesses and Gods of Old Europe. Myths and Cult Images / Maria Gimbutas // Thames and Hudson. – 1992. – S.234-239.
650. Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse / E. Durkheim. – 1912. – 143 s.
651. Duczko Wladyslaw. Rus wikingow. Historia obecności skandynawów we wczesnosredniowiecznej Europie wschodniej / Wladyslaw Duczko. – Warszawa, 2007. – 252 s.
652. Ivanits Linda. Russian Folk Belief / Linda Ivanits. – New York: 1989. – 765 s.
653. Kozman M. Zmierzch Perkuna, czyli ostatni poganie nad Bałtykiem / M. Kozman. – Warszawa, 2003. – 389 c.
654. Laszlo G. Etudes archeologiques sur l'histoire de la société des avars / G. Laszlo. – Budapest, 1955. – 296 s.
655. Lowmianski H. Religia Słowian i jej upadek / H. Lowmianski. – Warszawa, 1979. – 159 s.
656. Lewicki T. Les rites funéraires des slaves occidentaux et des anciens Russes Diapores les relations – des voyageurs et des écrivains avertis / T. Lewicki // Folia Oriental. – 1963. – Vol. 5. – 58 s.
657. Margul T. Metody i kierunki w badaniach nad religiami / T. Margul. – Kraków, 1983. – 214 s.
658. 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 / Natalie Moyle // Slavica Publishers, Inc, 1987. – S. 221-238
659. Narbutt T. Dziejność starożytnego narodu litewskiego / T. Narbutt. – Wilno, 1835. – T.1. – 342 s.

660. Rosik S. Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku: (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold) / S. Rosik. – Wrocław, 2000. – 368 s.
661. Profantova N. Encyclopedie slovanskych bohu a mytu / N. Profantova Praha. – Libri., 2000. – 260 s.
662. Панчовски И. Г. Пантеонът на древните славяни й митология / И. Г. Панчовски. – София, 1993. – 280 с.
663. Słunecki Palweł. Archaeological sources and written sources in studying symbolic culture (exemplified by research on the pre-Christian religion of the Slavs) / Palweł Słunecki. – Warszawa, 1992. – 366 s.

#### 4. Автореферати дисертацій

664. Вілкул Т. Л. Віче в Давній Русі у другій половині XI-XIII ст.: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук: спеціальність 07.00.01 – “Історія України” / Т. Л. Вілкул. – К., 2010. – 15 с.
665. Глотов Б. Б. Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу: автореф. дис. на здобуття ступеню доктора історичних наук: спеціальність 09.00.03 – “Соціальна філософія та філософія історії” / Б. Б. Глотов. – Дніпропетровськ. – 2008. – 31 с.
666. Гончаревський В. Е. Цивілізаційний підхід в сучасній українській істріографії (1991 - 2009): автореф. дис. на здобуття ступеню кандидата історичних наук: спеціальність 07.00.06 – “Історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни” / В. Е. Гончаревський. – К., 2010. – 16 с.
667. Киричок О. Б. Засади дружинної етики в культурі Київської Русі: автореф. дис. на здобуття ступеню кандидата філософських наук: спец. – 09.00.05 “Історія філософії” / О. Б. Киричок. – К., 2003. – 16 с.
668. Коберська Т. А. Структурно-функціональний аналіз міфологічно-релігійних уявлень і вірувань українців та їх інкорпорація в

- монотеїзм: автореф. дис. на здобуття ступеню кандидата філософських наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Т. А. Коберська. – К., 2003. – 18 с.
669. Лашенко С. К. Ритуальний сміх: досвід тлумачення смислових витоків (за матеріалами української традиції): автореф. дис. на здобуття ступеню доктора мистецтвознавства: спец. 17.00.01 – «Теорія та історія культури» / С. К. Лашенко. – К., 2006. – 18 с.
670. Мисько Ю. В. Язичницькі та християнські старожитності Верхнього Попруття і середнього Подністров'я VIII –першої половини XIII ст.: автореф. дис. на здобуття ступеню кандидата історичних наук: Спеціальність 07.00.04 – «Археологія» / Ю. В. Мисько. – Київ – 2003. – 22 с.
671. Михайлина Л. П. Слов'яни VIII-X ст. між Дніпром і Карпатами (райковецька культура): автореф. дис. на здобуття ступеню доктора історичних наук: Спеціальність 07.00.04 – “Археологія” / Л. П. Михайлина. – Київ – 2008. – 31 с.
672. Работкіна С. В. Феномен двовір'я у вітчизняній релігійній культурі: автореф. дис. на здобуття наукового ступеню кандидата філософських наук: спец. 09.00.11 – «Релігієзнавство» / С. В. Работкіна. – К., 2007. – 18 с.
673. Ткач М.М. Генезис персонажів української міфології: автореф. дис. на здобуття наукового ступеню кандидата історичних наук: спец. 07.00.01 – Історія України / М.М. Ткач. – К., 2003. – 18 с.
674. Фатюшіна Н.Ю. Історіософський аналіз уявлень про надприродне у віруваннях слов'янського населення давньої України: автореф. дис. на здобуття наукового ступеню кандидата філософських наук: спец. 09.00.11 – «Релігієзнавство» / Н. Ю. Фатюшіна. – К., 1999. – 18 с.