

«TRAYAN» RAMPARTS OF THE MIDDLE DNIESTER AREA

The study of the so-called «Trayan» ramparts of the middle Dniester area has shown that this title was given in literature to all longitudinal ramparts which lacked any data of their origin. They are attributed to relics of different types and periods and include even floor ramparts of some dwelling sites. One stable type of ramparts with an inner wooden supporting wall intended for creation of the maximal height of earthen embankment is identified. Ramparts of this type are met in the Ternopol, Khmelnytski and Chernovtsy Regions of Ukraine. In that territory they may be conditionally treated as «Trayan» ramparts. They are dated, supposedly, from the Early Iron age. «Ramparts of Trayan» are concentrated mainly in the North-Western Black Sea area (the Dniester-Prut interfluvium and lower Danube territory). Their genuine name «tryons» had probably stemmed from ternary ramparts known in the Romania territory, then that title was given as a common one to other longitudinal ramparts. Historians have identified the term «tryons» with the name of Roman emperor Trayan and created a version on his participation in construction of ramparts.

Одержано 12.04.1992

КЛЯТВА З ДЕРНОМ НА ГОЛОВІ (ОБРЯД І МІФ)

Ю. Г. Писаренко

Аналіз клятви з дерном на голові демонструє взаємозв'язок народно-правового обряду і міфу та дозволяє заповнити деякі прогалини в наших уявленнях про міфологію східних слов'ян.

Як вже зазначалось у науковій літературі, юридичні обряди до- і ранньокласових суспільств у своїй термінології та символіці виявляють риси, пов'язані зі сферою міфології та релігії¹. Цей факт можна пояснити тим, що «право було лише одним із аспектів єдиного недиференційованого світогляду і поведінки — аспектом, який виділяє сучасна аналітична думка, але який у реальному житті давніх людей був тісно і безпосередньо пов'язаний з їхніми космологією, віруваннями, міфом»².

Архаїчне людство великою мірою залежало від природи. Норми суспільного життя, пристосовані до умов навколишнього середовища, в свою чергу, зводились у ранг всесвітніх законів. Право вважалося невід'ємною рисою світопорядку, правопорядок і світопорядок були майже синонімами³. Правовий же обряд, що оформлював певні юридичні установки, не міг сприйматись інакше, ніж такий, що одночасно оновлював світопорядок, наочно втілюючи в собі викладене у міфі.

Зв'язок між правовим обрядом і міфом, очевидно, був окремим випадком загальновіданого співвідношення міфу і обряду. Згідно з визначенням С. О. Токарева, обряд становить немовби інсценізацію міфу, а міф виступає як пояснення або обґрунтування обряду, його тлумачення⁴. Значення багатьох символів у правовому обряді може бути реконструйоване за даними міфології. Водночас, завдяки такій кореляції слідів міфу та змісту обряду можна знайти ланки, яких бракує в ланцюгу міфу. Останнє особливо цінне у вивченні міфології слов'ян, що майже не збереглася.

Дана робота присвячена розгляду конкретного правового обряду, що застосовувався в Росії до кінця минулого століття при вирішенні межових су-

перечок,— клятві (обходу межі) з дерном на голові,— здатному пролити світло на один фрагмент слов'янської міфології. Оpubліковані в літературі матеріали про ці обряди свого часу узагальнив М. П. Павлов-Сільванський⁵.

Один з таких обрядів наводить М. М. Макаров: «Поблизу Сапожка (місто Рязанської Губернії) я бачив простолоудина, який, оспорожуючи приналежність луки, з відчаєм вирізав д е р н и н у, поклав її собі на голову й, перехрестившись, клявся перед сперечальниками та свідками, що в тому разі, коли покіс не належить йому; тоді сама мати рідна земля прикриє його на віки!»⁶.

Г. Соколов у 1878 р. описав вирішення суперечок про межі сіножаті у Каргопольському повіті Олонецької губернії: «Трапляється, що хазяї двох суміжних пожин, забувши граничну рису, заведуть спір про межу. (...) Для вирішення суперечки, в декотрих селах Каргопольського повіту вибирають у судді між собою мати сир у землю. Один із суперечників говорить іншому: «нехай розсудить нас мати сира земля». Якщо на це вийде згода іншого суперечника, то один з них вириває шматок дерну з землею, кладе його на голову й іде по тому місцю, де, на його думку, повинна бути справжня гранична межа покосів⁷. Цікаве і зауваження спостерігача про те, що, коли той, хто несе на голові дерн, обходячи межу, захопить край пожини сусіда, з яким веде суперечку, «останній не ображається й добровільно віддає своєму супротивникові всю обійдену ним землю, примовляючи тільки, хрестячись: «З Богом! Бери, що обійшов: так розсудила нас мати сира земля»⁸.

Найдавніше згадування клятви з дерном містить слов'янський переклад слів Григорія Богослова (XI ст.) — «Бесіда Григорія Богослова про градобій». Переклад доповнює грецький оригінал переліком слов'янських язичницьких забобонів, серед яких називається й присяга під дерном: «...овь же дрънь въскроушь (викраений.— Ю. П.) на главѣ покладая, присягоу творить...»⁹.

М. П. Павлов-Сільванський зазначав, що у XVI ст. Російська держава та церква, викорінюючи язичницькі вірування, вживають заходів до заміни ходіння з дерном на ходіння з образом — «конне ходіння». Та, в результаті, присутність ікони (як правило — Богородиці) тільки доповнила старі язичницькі обряди з дерном¹⁰.

Такий самий, як і в Росії, обряд присяги під дерном у суперечці про межу зустрічається в одному угорському акті 1360 р.: «Хома й Михайло Хапи, роззувшись і розперезавшись й поклавши на голову скибу землі, за існуючим звичаєм клястися землею, поклялись, що та сама земля, яку вони обійшли та відвели вищевказаними межами, від перших до останніх, є земля володіння їхнього «Полянка» й до неї належить»¹¹. Найцікавіший, з нашої точки зору, варіант присяги з дерном практикувався у Сілезії в XVI ст. Опельнський земський статут 1562 р. наказував приносити присягу на межах за давнім звичаєм: «селяни повинні роздягтися до сорочки, стати на коліна в ямі, виритий на один лікоть в глибину, держати на голові дерн, не мати при собі ні ножа, ні зброї, і в такий спосіб промовляти присягу»¹². Згідно з висновком М. П. Павлова-Сільванського, обидва останні свідчення не відносяться ні до угорців, ні до німців. «Сілезія була споконвік слов'янською землею. Угорський же акт про межі «Полянки» (Polianka) й про позов між «Михайлом і Хомою Хапами» також, напевно, стосується слов'ян (де-небудь на кордоні Чехії або Галичини)»¹³. Два останні приклади, що свідчать про більш широке знайомство слов'ян із зазначеною клятвою, дозволили М. П. Павлову-Сільванському впевнено відкинути версію про її можливе запозичення руськими, зокрема, від скандинавів. Вчений писав, що відоме останнім символічне використання дерну значно відрізнялось від руського¹⁴. На його думку, як обряди з дерном, так і весь символізм руського давнього права не запозичені, а лише споріднені з германськими за спільною арійською (тобто, у сучасному розумінні, — індоєвропейською) прабатьківщиною слов'ян і германців¹⁵.

Визначати можливою належність обрядів з дерном вже праіндоєвропейцям, водночас не можна замовчати одного факту. За даними П. Матвеева (1878 р.), звичай обходити спірну межу з дерном на голові був також відомий

і часто використовувався у Грузії¹⁶. Грузини ж до числа індоєвропейських народів не належать. Разом з тим, як зазначають Т. В. Гамклерідзе та В. В. Іванов, народ, що утворював картвельську (південнокавказьку) мовну спільність (зокрема, предки грузинів) впродовж IV тис. до н. е., знаходився у тісному спілкуванні з праіндоєвропейцями¹⁷. Можна припустити, що до числа запозичень, з того або іншого боку, належав обряд обходу межі з дерном на голові.

Переклад слів Григорія Богослова зазначає язичницький характер клятви з дерном, що само по собі свідчить про походження обряду із архаїчного, первісно-родового суспільства. На користь цього ж говорить і згадування в клятві відомого язичницького божества Матері-сирої землі¹⁸. Таке визначення землі, що підкреслює її генетичне злиття з людиною, було зумовлене високим ступенем залежності суспільства від природи, характерним саме для первісності. У той же час, розглядуваний обряд пов'язаний із суперечками про землю. Чи сумісні вони з нашим уявленням про родове суспільство?

Власне для цього укладу прийняття землі як органічного продовження самого землероба виключало існування у відношенні до неї права власності, адже ще було відсутнє протиставлення суб'єкта права (індивідуального або колективного) об'єкту права — землі¹⁹. Що ж до приватної власності на землю, то вона не могла виникнути за умов, коли сама особа суцільно поглиналась колективом — родом, общиною, великою сім'єю. У докласовому суспільстві відношення окремої людини до землі було опосередковане родовою групою, до якої ця людина належала²⁰. Земля початково була «спільною матір'ю» для всього колективу кровних родичів і символом його цілісності. Це виключало будь-які суперечки про землю.

Згідно висновку А. Я. Гуревича, мова про виключні права на певні простори землі не заходила доти, доки не приходили у зіткнення два колективи (племені, поселення), що претендували на одну й ту саму землю²¹. Аналізуючи причини появи індивідуальних претензій на землю, вчений зазначав: «Питання про взаємні права сусідів на землі та про розмежування цих прав, про їхнє урегулювання виникало тоді, коли зростала чисельність населення й жителів села ставало тісно, а нових угідь не вистачало»²².

Висновки, що стосуються головним чином ранньосередньовічної Європи, напевно, багато в чому прийнятні й до більш ранніх періодів історії. Так, наприклад, вищезазначена наявність у грузинів способу вирішення межових спорів, подібного до слов'янського (індоєвропейського), говорить про існування територіальних суперечок вже у період сусідства картвелів та праіндоєвропейців. Ці суперечки виникали за умов родо-племінної організації. Дані вивчення мови дозволяють ученим зробити висновок, що праіндоєвропейські поселення утворювали племена і роди, основані на принципі дуально-екзогамної організації. Кожне з таких поселень у своїй огорожі об'єднувало групу домів, що належали «великим сім'ям» патріархального типу²³. Очевидно, первинним осередком системи землекористування була ділянка землі (орної та пасовища), що перебувала у розпорядженні «великої сім'ї» і межувала з ділянками інших сімей. Можна припустити, що існував і періодичний перерозподіл цих угідь. Масові земельні суперечки (на всіх рівнях — від общинного до міжплемінного), напевно, були явищем, попереднім широкому розселенню індоєвропейців за межі первинного району їхнього проживання. Головною причиною залишення ними гористої «прабатьківщини» була швидко зростаюча після неолітичної революції густота населення²⁴. Уже сам по собі процес розростання «великої сім'ї», що приводив її до роздрібнення на окремі сім'ї²⁵, повинен був зробити суворішими правила землекористування і супроводжуватись певними незгодами вже серед вихідців з однієї «великої сім'ї», не кажучи про можливі спори між окремими «великими сім'ями» й парними сім'ями, що вийшли з сусідніх «патронімії». Гадаємо, тоді й могла виникнути потреба у клятві з дерном. Її використання можна припустити й у конфліктах між поселеннями²⁶. Чи вживались ці обряди для замирення з неіндоєвропейськими племенами? Якщо — так, то, очевидно, не відпочатково. Уявлення про єдину Мати-землю не повинно було виходити за рамки однієї мовної спільності. Тому використання такої клятви

у вирішенні міжетнічних проблем здається ймовірнішим у зонах більш-менш тривалого сусідства.

З вищенаведеного випливає, що нема ніяких протиріч у поєднанні клятви Матір'ю-землею з територіальними претензіями. Вони також могли виникати вже у первісно-родовому суспільстві й при цьому не мали нічого спільного ні з колективною, ні з приватною власністю на землю. Земля була необхідною умовою існування людства. Вона належала оброблювачам, але і останні не-мовби належали їй²⁷.

Про збереження такого відношення до землі навіть у членів пізнішої, сусідської, общини свідчить застосування клятви з дерном у середньовіччі та новий час. Приклад цих архаїчних поглядів демонструють вже наведені відомості про вирішення межового спору в Каргопольському повіті Олонецької губернії останньої чверті XIX ст. Селянин прощає суперникові перехоплену ним при обході межі з дерном на голові зайву смугу, вірячи, що так розсудила сама Мати-земля. Мірою правоти індивіда, його суддею продовжує виступати вся земля, населена общиною. Над почуттям господаря домінує родова свідомість. Водночас необхідно пам'ятати, що опосередковане колективом відношення людини до землі походить з родового ладу. Для общини сусідської ці уявлення є похідними, оскільки в основі даної спільності лежать уже не родинні, а територіальні зв'язки.

Переконавшись в архаїчному характері клятви з дерном, можемо перейти до нашого головного завдання — розкриття її відношення до міфологічної картини світу слов'ян.

Найконкретніше слов'янський міфологічний космос представлений у композиції Збруцького ідола, що датується IX ст.²⁸ Чотири грані цієї статуї відповідають сторонам світу, а її вертикальний триповерховий поділ відбиває уявлення про триярусність Всесвіту²⁹. Верхній рівень займають чотири боги, лики яких, під однією шапкою, ніби утворюють одне божество, що визначається Б. О. Рибаківим як Род-Святовит. Середній ярус зображує світ людей, які, узавшись за руки, стоять на плоскій земній поверхні. У нижньому ярусі, на трьох гранях скульптури — передній і бокових — показано бога, який стоїть на колінах, і головою та руками підпирає землю (рис.). Цей персонаж Б. О. Рибаків інтерпретує як Велеса-Волоса, переконливо пояснюючи це

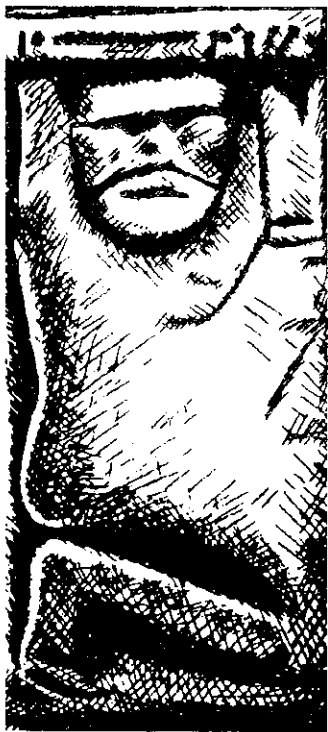


Рис. Одне з трьох зображень Велеса.

тим, що один із семантичних відтінків кореня «вел» пов'язаний із замогилимим світом, померлими предками, які лежать у землі³⁰. Триликість цього бога споріднює його з Триглавом балтійських слов'ян і, очевидно, також втілює єдність усіх ярусів світу³¹. Волос виступає як надійна опора для землі, населяючих її людей і всього космосу.

Уже на перший погляд, клятва з дерном зовнішньо нагадує зображення Волоса на Збруцькому ідолі. На користь цього зближення свідчить існування варіантів обряду в Сілезії, а також, згідно з М. П. Павловим-Сільванським, десь на кордонах колишньої Угорщини з Чехією або Галичиною, тобто не так далеко від місця знахідки Збруцького ідола. Щодо сілезького варіанту, в якому присягаючий з дерном на голові стояв на колінах у виритій ямі, то він взагалі тотожний «збруцьким» зображенням Волоса. Цікаве також і те, що поряд із згадуванням клятви на Рязанщині, в діалектній рязанській мові зустрічається слово *в е л е с* — «повелитель, розпорядник, укажчик»³².

З цього зіставлення попередньо видно,

що символ дерну на голові мав не тільки утилітарне, а й концептуальне значення. Виходячи за межі земельного позову, він займав важливе місце в уявленнях про світову картину в цілому.

Сама по собі зовнішня схожість клятви з дерном і «збруцьких» зображень Волоса дозволяє зробити ряд цікавих висновків, адже за цією подібністю впізнається співвідношення міфу і обряду. Тому безперечно, що: 1) селянин, який виконує обряд, уподібнюється Волосу; 2) Мати-сира земля, відома як язичницьке божество, повинна була розумітись не тільки як мати селянина, який приносив клятву, але і самого Волоса. Таким чином, для цього міфологічного персонажа уперше вдається встановити частку родоводу³³. 3) Волос, який вважався сином Землі нарівні з людиною, повинен був виступати старшим, а отже виконувати роль першопредка, що узгоджується з його замогильною функцією; 4) Клятва з дерном підтверджує раніше висловлену В. М. Топоровим думку про зв'язок Волоса з соціальною організацією³⁴. Оскільки обряд оберігає цілісність суспільства, конкретніше — общини, Волос наче захищав общинний устрій.

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

Ситуація, в якій знаходиться той, хто присягає (відводить межу) з дерном на голові, може характеризуватися як порубіжна. Вважалось, що він піддає себе іспиту, який міг коштувати йому життя. Згідно із зауваженням І. Т. Посошкова, до практики обрядів з дерном у XVIII ст., «много и того случаетца, еже отъводя землю и неправедную межу полагаая, и умирали на меже»³⁵. Коли зіставимо це із схематичною структурою космосу на Збруцькому ідолі, то побачимо, що земна площина на ній служить межею між підземним світом (мертвих) і наземним — живих людей. Тому селянин, який кладе дерн на голову, ніби пересуває цю лінію, символічно опускаючись під землю. Якщо після такого «самопоховання» він все ж залишається живим, то значить по праву претендував на ділянку землі, а якщо вмирає, то цього права не мав. Очевидно, така смерть уважалась ганебною і не могла прирівнюватись до смерті рівноправного члена суспільства. Напевно, за уявленнями сучасників, на цю людину чекало посмертне ізгойство, рабство за гробом. Наприклад, за текстом договору Ігоря з греками (під 945 р.), смерть і рабство «въ весь вѣкъ в будущий» — найтяжчі й майже тотожні кари для клятвопорушника³⁶. Звідси випливає, що правдива клятва, навпаки, — повинна була підтверджувати повноправність. Це зауваження особливо важливе у зв'язку з розглядом клятви з дерном на голові — клятви Матір'ю-землею³⁷!

Повноправний статус, правоздатність члена архаїчного суспільства визначались його належністю до родової групи³⁸. У свою чергу, тільки як член останньої він був пов'язаний із землею. Отже, відношення індивіда до землі ("матері") дорівнювалось його зв'язку із своїм родом і символізувало всю повноту його прав, його вільний статус. Втрата зв'язку із землею, як і втрата повноправ'я³⁹, була рівна смерті.

Слід гадати, що у пізніший час селянин, апелюючи у клятві з дерном до Матері-землі, хоча і боровся за індивідуальну ділянку, але за традицією доводив свій зв'язок з більш широким і давнішим поняттям — «рідною землею», родом, тобто також відстоював свій повноправний статус.

Про те, що в докласовому суспільстві клятву з дерном застосовували не тільки в земельних суперечках, але і як клятву взагалі, у значенні символу повноправності, честі, свідчить принципово схожий обряд — затвердження мирного договору лютичами, коли обрізувалась верхівка волосся, змішувалась з травою або шматком дерну і відбувалось рукобиття⁴⁰. Складається враження, що цей варіант клятви, зовні спрощений відносно клятви з дерном на голові, за призначенням передував їй. Доказ володіння ділянкою до клятви з дерном додається ніби побіжно. З точки зору власне родового світогляду це могло б сприйматись як «тавтологія», доводячи повноправність індивіда повноправного уже в силу його належності до даного роду, що живе на даній землі.

Як різновид клятви з дерном може сприйматися цікавий обряд, що суп-

роводжував обрання кошового отамана на Запорозькій Січі. Старі козаки по черзі підходили до новообраного й сипали йому на голову пісок або мазали маківку грязюкою, щоби, мовляв, «він не забував про своє низьке походження і не прагнув би до підвищення над усім товариством»⁴¹. Яким умовним не є це тлумачення, у даному обряді явно помітний зв'язок соціального стану з рідною землею і колективом. Цей приклад віддалено вказує на можливість використання подібного обряду при виборах ватажків осередків первісного суспільства.

Про те, що клятва з дерном у слов'ян могла грати роль визначнішу, аніж у вирішенні межових суперечок, побіжно свідчать способи використання дерну в обрядовості давніх германців. Так, у скандинавів спільне проходження під дерном й подальше змішування крові з землею робило людей побратимами. Цей обряд був відомий скандинавам поряд з іншим — очисним іспитом *jardarmenn*: від землі відділяли смугу дерну і піднімали так, щоб її кінці були прикріплені до землі, а під смугою могла пройти людина, яка випробовувалась. Особа вважалась очищеною від звинувачення, якщо дерн на неї не завалувався⁴². В обох наведених випадках статус людей поєднується з уявленням про рідну землю, а там, де мова йде про побратимство, до цих понять додається ідея співдружності, колективізму⁴³.

Звідси випливає, що клятва з дерном, клятва землею⁴⁴ це, передусім, не доказ права на землю, а утвердження чесного імені, рівноправності людини (що, очевидно, демонструє нам справжнє значення будь-якої клятви взагалі), які у первісному суспільстві визначались її зв'язком з родовим колективом, рідною землею⁴⁵.

Як згадувалось, людина з дерном на голові, підтверджуючи свій рівноправний статус, ніби на деякий час символічно сходила у замогильний світ.

Приклад зв'язку ідей смерті-відродження і рівноправності члена архаїчного суспільства знаходимо у первісних обрядах ініціації, посвячення⁴⁶. Як писав С. О. Токарев, у цьому випадку ідея смерті й воскресіння є своєрідним релігійно-магічним виразом того факту, що неофіт, переходячи до групи повноправних членів племені, ніби знову народжується і починає нове життя⁴⁷.

У слов'ян, як і у багатьох інших народів світу, характер ініціації мали пострижини⁴⁸. Як традиційне введення у статус (або його доведення), пострижини символізували тимчасову смерть: зрізана частка волосся падає на землю, змішуючись з нею, іноді спеціально ховається у ній, отже, ніби лишається замогильному світу⁴⁹. Пострижини нагадують обряд «договору лютичів», через посередництво якого їх можна порівняти із клятвою з дерном на голові (підкреслимо, правдивою⁵⁰), а також із «збруцькими» зображеннями Волоса. Про зв'язок пострижин з останнім свідчить вже саме співзвуччя «в о л о с (волосся) — В о л о с», а також те, що пострижини входили до функцій волхвів⁵¹, ім'я яких теж пов'язується з Волосом⁵².

Обряд пострижин, як і взагалі ініціації, повинен був мати міфологічне обгрунтування. Так, згідно висновку В. Я. Проппа, те, що переживав юнак при посвяченні, відбивало міфологічні уявлення про події, які відбувалися з предком, фундатором роду⁵³. Вище, на основі схожості клятви з дерном (Матір'ю-землею) і «збруцького» Волоса, ми дійшли висновку, що останній виступав предком людей, народженим Землею. Тому те, що діялось з хлопцем при пострижинах або з людиною, яка підтверджувала свій статус клятвою з дерном, а саме — тимчасове «опускання» в землю з наступним «відродженням» з неї, мало відбуватися з Волосом у міфі⁵⁴. Отже він не був постійним мешканцем підземного світу. Фактично Волос, як предок, повинен був народжуватись, вмирати і знову воскресати в історії кожної людини⁵⁵.

Постає цілком природне питання, чи збереглися хоча б які-небудь сліди міфу про Волоса і Землю?

Очевидно, фрагменти цього міфу можуть міститись у билинах про Святогора, там, де розповідається про його передчасну смерть, тобто, в історіях про тягу земну й про те, як Святогор лягає в труну⁵⁶. Існує точка зору, що в образі Святогора знайшов відбиття міфологічний мотив велетня-предка⁵⁷.

За контекстом билин, які дійшли до нас, смерть цього героя сприймається

як безповоротна. Але, стосовно розглянутих нами обрядів, це відповідало б фальшивій клятві з дерном й втраті повноправності, тобто, рабству. Тому, очевидно, слід припустити, що за рамками міфологічного фрагменту, викладеного в билині, прототип Святогора (Волос?), як і селянин, який присягає з дерном по правді, і хлопець, який проходить посвячувальний обряд, вслід за короткочасною смертю, повинен був воскреснути.

У свій час В. Я. Пропп, уважаючи розповіді про «переметну суму» і про труну Святогора відпочатково властивими для нього сюжетами, писав, що ці билини викликають почуття закономірності смерті Святогора⁵⁸. Поряд з цим, вчений, на наш погляд, поспішно відхилив зроблені до нього спроби зіставити епізод із труною Святогора з міфом про Осіріса. Останній також лягає в приготувану для нього скриню-труну, віко якої зненацька закривають⁵⁹. В. Я. Пропп гадав, що «аналогія ця хибна: Осіріс, бог рослинності, лягає в труну, щоби навесні з рослинами знову воскреснути. Його смерть — смерть тимчасова. Смерть Святогора є смерть назавжди. Він іде з життя тому, що його пора прийшла»⁶⁰.

Але чому саме прийшла пора смерті повного сил Святогора, билина не пояснює. Така неконкретність, як нам здається, чужа жанру міфології взагалі. Тому, очевидно, не можна порівнювати будь-які билини і міфи безпосередньо. Билина вже підпорядкована іншим законам і, гадаємо, просто зберігає натяки на міф, якому наслідує. Припустима лише паралель, а не тотожність.

Подібність між руським Святогором і єгипетським Осірісом, у свою чергу, спонукає нас уважніше подивитись на руського ж Волоса, який, напевно, також вмирав і воскресав. Загальновідомий як «скотий бог», він відповідав за плодючість і у більш широкому розумінні — був божеством врожаю. Жменю колосся залишали щороку на полі «Волосу на бородку»⁶¹. Отже, Волос виступав у тій же ролі, що й Осіріс. Крім того, як головні дні Волоса⁶², так і народження Осіріса⁶³ припадали на період зимового сонцестояння — моменту повороту природи до весни. Отже, на основі цієї схожості, можна припустити, що прообразом Святогора, історія якого нагадує фрагмент міфу про бога єгиптян, був Волос.

Для Волоса, який освячував устрій общини, функція забезпечення її добробуту (продуктами землеробства і скотарства) була цілком природною. Що стосується його зв'язку, як вмираючого і воскресаючого бога рослинності, із символічними смертю та відродженням, зокрема, у клятві з дерном, то він також цілком можливий. Саме чергування природних явищ, необхідних общині у її господарській діяльності, уявно ставилось в залежність від вчасної «смерті» її членів в одному статусі і «воскресіння» в іншому. Так, «занадто довге» життя дідів ніби затримувало зростання хлібів. Але ті, хто своєчасно перейшли до рангу предків, мовби прискорювали цей процес⁶⁴ — «воскресали» у вигляді врожаю. Гадаємо, що ідея впливу суспільних порядків на природу і навпаки повною мірою була притаманна культурі Волоса.

Окрім клятви з дерном на голові, про зв'язок Волоса із законами суспільства свідчать також згадування бога в договорах Русі з Візантією під 907 та 971 рр.⁶⁵ Поряд з богом війни Перуном, він, напевно, виступає як бог миру, порядку, договору. Ця ж функція Волоса відбилася в «Сказанні про збудування града Ярославля» (датується XVIII ст., але вміщує ще давніші джерела). Язичники північного сходу Русі «клятвою у Волоса обеща Князю (Ярославу Мудрому.— Ю. П.) жити в согласии...»⁶⁶. Одночасно Волос виступав і покровителем світопорядку, адже, згідно з рельєфами Збруцького ідола, саме на ньому тримається світ.

Клятва з дерном на голові відкриває шлях до реконструкції зв'язку Волоса із суспільною організацією. Відстоюючи цією клятвою свій повноправний статус, людина підтверджувала свою належність до родового колективу, а також наслідувала предку (в даному випадку — Волосу), який був народжений Матір'ю-землею і сам став фундатором роду. Доводячи власні права, індивід одночасно ніби відтворював встановлений Волосом порядок у суспільстві і нерозривно пов'язаний з останнім світопорядок.

Отже, клятва з дерном на голові виступає як дзеркало всієї первісної общини — взаємин у ній, її міфологічного бачення світу.

Примітки

- ¹ Гуревич А. Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе.— М., 1970.— С. 100, 101, 112, 113.
- ² Гуревич А. Я. Аграрный строй варваров // История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма.— М., 1985.— Т. 1.— С. 106.
- ³ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.— М., 1972.— С. 143.
- ⁴ Токарев С. А. Обряды и мифы // Мифы народов мира (Энциклопедия).— М., 1988.— Т. 2.— С. 235.
- ⁵ Павлов-Сильванский Н. П. Феодализм в России.— М., 1988.— С. 46, 47, 486—492.
- ⁶ Макаров М. Древние и новые божбы, клятвы и присяги русские // Труды и летописи ОИДР.— М., 1828.— Ч. IV.— Кн. 1.— С. 197.
- ⁷ Соколов Г. Судья-земля. Обычай, существующий в Каргопольском уезде Олонецкой губернии // Сборник народных юридических обычаев / Под ред. П. Матвеева.— СПб., 1878.— Т. 1.— С. 17, 18 (Записки Императорского Русского географического общества по отд. этнографии; Т. VIII).
- ⁸ Там же.— С. 18.
- ⁹ Цит за: Анничков Е. В. Язычество и Древняя Русь // Записки Историко-филологического факультета С.-Петербургского университета.— СПб., 1914.— Вып. 117.— С. 94; див. також: Будилович А. XIII слов Григорія Богослова в древне-славянському перекладі за рукопису Імператорської публічної бібліотеки XI століття.— СПб., 1875.— С. 243.
- ¹⁰ Павлов-Сильванский Н. П. Указ. соч.— С. 487, 488.
- ¹¹ Там же.— С. 488.
- ¹² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу.— М., 1865.— Т. 1.— С. 149; див. також: Павлов-Сильванский Н. П. Указ. соч.— С. 489.
- ¹³ Павлов-Сильванский Н. П. Указ. соч.— С. 489.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же.— С. 47, 506.
- ¹⁶ Матвеев П. Заметка к предшествующей статье // Сборник народных юридических обычаев / Под ред. П. Матвеева.— Т. 1.— С. 20.
- ¹⁷ Гамклеридзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы.— Тбилиси, 1984.— Кн. 2.— С. 890 і сл. Періодом знаходження індоєвропейців на їхній «первинній прабатьківщині» (до якої входив і Південний Кавказ) до початку інтенсивних міграцій (III тис. до н. е.) вважається V—IV тис. до н. е. (Там же.— С. 895). Загальнокартвельська мова, а отже, й сама спільність, що нею розмовляла, очевидно, існувала у IV—III тис. до н. е., після чого зазнала диференціації (Там же.— С. 880, 881.— Прим. 2).
- ¹⁸ Смирнов С. И. Древнерусский духовник (исследование по истории церковного быта) // Чтения в ОИДР.— М., 1913.— Кн. 2.— С. 262 і сл.; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.— М., 1981.— С. 599, 600; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси.— М., 1987.— С. 439, 447.
- ¹⁹ Гуревич А. Я. Проблемы...— С. 28, 30; Удальцова З. В., Бессмертный Ю. Л., Гуревич А. Я. Некоторые итоги изучения генезиса феодально-зависимого крестьянства в Европе // История крестьянства в Европе.— Т. 1.— С. 559.
- ²⁰ Гуревич А. Я. Проблемы...— С. 28.
- ²¹ Там же.
- ²² Гуревич А. Я. Аграрный строй...— С. 110. Процес внутрішнього зростання населення общин й зовнішні територіальні спори, очевидно, були нерозривно пов'язані.
- ²³ Гамклеридзе Т. В., Иванов В. В. Указ. соч.— С. 885.
- ²⁴ Там же.— С. 886.— Прим. 1.
- ²⁵ Там же.— С. 772.
- ²⁶ Існування таких суперечок доводиться більш пізніми прецедентами. Так, у Писцових книгах, наданих у 1625 р. Сольвичегодському Вологодській єпархії Коряжемському монастирю на пожнини або покоси, обхід меж з землею на голові двічі зафіксовано в суперечках між селянами й ченцями монастиря (Митрополит Евгений. О разных родах присяг у славяноруссов // Труды и записки ОИДР.— М., 1826.— Ч. III.— Кн. 1.— С. 85—87).
- ²⁷ Удальцова З. В., Бессмертный Ю. Л., Гуревич А. Я. Указ. соч.— С. 559.
- ²⁸ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси.— С. 236, 243, 244.
- ²⁹ Там же.— С. 241; Фаминцын А. С. Божества древних славян.— СПб., 1884.— Вып. 1.— С. 138.
- ³⁰ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.— С. 421, 427, 408.— Прим. 140; Рыба-

ков Б. А. Язычество Древней Руси.— С. 243—244, 247. Докладні дані про зв'язок загальноіндоєвропейського кореня *uel- і самого Велеса із замогилим світом див.: *Гамклеридзе Т. В., Иванов В. В.* Указ. соч.— С. 824; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей.— М., 1974.— С. 71—73 та ін.; *Петров В. П.* Фольклор і проблема балто-слов'янської спільності // *Слов'янське літературознавство і фольклористика*.— К., 1970.— Вип. 5.— С. 67; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей.— М., 1982.— С. 56—64 та ін.

³¹ *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси.— С. 244.

³² *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Указ. соч.— С. 54, 74.

³³ *Загальновідомо*, що міфологічним чоловіком Землі виступало Небо і обоє вважались батьками людей (*Смирнов С. И.* Указ. соч.— С. 262, 263). Отже, можна припустити, що батьком Волоса було саме небесне божество, наприклад, небо-Сварог або ж Род. «Батьківські права» останнього щодо людей підтверджуються антиязичницькою реплікою з рукопису XV—XVI ст. під умовною назвою «О вдуновении духа в человека»: «то ти не Родъ, с'Вдя на въздуъ мечеть на землю груди и въ томъ раждаются Дѣти» (Цит. за: *Бестужев-Рюмин К.* Русская история.— СПб., 1872.— Т. 1.— С. 24. Див. також: *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— С. 448, 449).

³⁴ *Топоров В. Н.* Фрагмент славянской мифологии // *КСИС*.— М., 1961.— Вип. 30.— С. 31, 32.

³⁵ *Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве / Ред., вступ. статьи и примеч. Б. Б. Кафенгауза.— М., 1937.— С. 262.

³⁶ *ПВЛ*.— М.— Л., 1950.— Ч. 1.— С. 35, 38.

³⁷ *Якщо дерн це* — символ всієї землі, то клятва є ніби випробовуванням фізичної сили людини — мотив, присутній і в зображеннях Волоса на Збруцькому ідолі. Сила людини, таким чином, прирівнюється до її статусу. З точки зору схожості цих понять, цікаве позначення повноцінного рівноправного члена давньослов'янського колективу — *velijь, етимологічно пов'язане з іменем Велеса (*Топоров В. Н.* Указ. соч.— С. 31, 32; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Указ. соч.— С. 74). Отже, повноправний член суспільства був подібний до Велеса.

³⁸ *Гуревич А. Я.* Проблемы...— С. 116.

³⁹ *Там же*.— С. 115, 121, 196.

⁴⁰ *Фортинский Ф. Я.* Титмар Мерзебургский и его хроника.— СПб., 1872.— С. 173; *Котляревский А. А.* Славянские древности. Древности юридического быта балтийских славян. Опыт сравнительного изучения славянского права // *Сборник ОРЯС (Сочинения А. А. Котляревского*.— Т. IV).— СПб., 1895.— Т. 50.— С. 198.

⁴¹ *Яворницький Д. І.* Історія запорозьких козаків: у 3-х т.— К., 1990.— Т. 1.— С. 167.

⁴² *Гуревич А. Я.* Проблемы...— С. 103; *Павлов-Сильванский Н. П.* Указ. соч.— С. 47, 489.— Прим. 19.

⁴³ *Це* нагадує значення слова «земляк», що відображує спорідненість людей за ознакою їх походження з однієї місцевості (*Афанасьев А. Н.* Указ. соч.— С. 150).

⁴⁴ *Варіантами* клятви землею можуть вважатись також згадуваний у руських казках звичай, приносячи клятву, їсти землю або ж відоме на Україні цілування землі (*Афанасьев А. Н.* Указ. соч.— С. 146, 147).

⁴⁵ *У зв'язку* з таким «розширенням» значення клятви з дерном, підкреслимо, що її найдавніше згадування у переказі «Бесіди Григорія Богослова про градобій» XI ст. не називає конкретних обставин її застосування.

⁴⁶ *Левинтон Г. А.* Инициация и мифы // *Мифы народов мира*.— М., 1987.— Т. 1.— С. 543, 544.

⁴⁷ *Токарев С. А.* Ранние формы религии.— М., 1990.— С. 213.

⁴⁸ *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // *ТОДРЛ*.— М.— Л., 1960.— Т. 16.— С. 89; *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор.— Л., 1991.— С. 143, 144. Згідно з літописами, на Русі обряд пострижин провадився на 2—3 році життя. За висновком Л. Нідерле, обряд позначав перехід дитини з-під опіки материнської у батьківську, під чим розумілося також, що дитина — хлопчик — був у потенції зрілим чоловіком (*Нидерле Л.* Славянские древности.— М., 1956.— С. 184). Ймовірно відношення цього обряду до числа ініціацій, які, за етнографікою багатьох народів, здійснювались у більш пізньому віці, підтверджується висновками С. О. Токарева про те, що багато обрядів прийняття в релігійну общину, в розвинених релігіях пов'язаних з раннім віком, за походженням є одночасно пережитками ініціацій (обрізання в іудаїзмі й мусульманстві, таїнство хрещення в християнстві) (*Токарев С. А.* Ранние формы...— С. 225, 226).

⁴⁹ *Разом* з обрядовим похованням зрізаного дитячого волосся ніби вмирала одна істота і народжувалась інша (*Еремина В. И.* Указ. соч.— С. 144). «Поховання» першого волосся спостерігалось і на Україні (*Воропай О.* Звичай нашого народу (*Етнографічний нарис*).— К., 1991.— Т. 2.— С. 350). З цієї ж точки зору цікавий опис своєрідних на вигляд пострижин у поляках: «Пострижини робив сам батько мідним ножом, тримаючи дитину у себе на колінах. Мати перед пострижинами клала на голову дитини кілька житніх колосків та кропила свяченою водою. Острижене волосся поляки клали у горщик з гноєм бика, а потім, разом з горщиком, закопували у землю» (*Там же*.— С. 353). Про зрізане волосся як символ смерті свідчить те, що у деяких казках герою у тридцятому царстві (на іншому світі) обтинають пасмо (*Пропл В. Я.* Историче-

ские корни волшебной сказки.— Л., 1986.— С. 300). Б. А. Успенський пише, що відповідний ритуал спостерігається у траурних та поховальних обрядах і, напевно, знаменує символічну смерть, залучена до світу мертвих як обителі Волоса (*Успенский Б. А. Указ. соч.— С. 78*). Про спеціальний зв'язок волосся з поховальним обрядом див.: *Там же.— С. 167; Афанасьев А. Н. Указ. соч.— С. 117; Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ.— Л., 1933.— №5—6.— С. 83.*

⁵⁰ Відповідно схожість з варіантом обманної клятви з дерном, що вела до ув'язнення під дерном і позбавлення всіх прав, знаходимо в обрядах з волоссям, які були спрямовані на ущемлення свободи особи, її образу або покарання. Саме так можуть сприйматися два наведених у літописах випадки насильницького позбавлення волосся. Це — обстриження Мстиславом Ростиславичем посла Андрія Боголюбського у 1173 р. та, століттям раніше, виривання Яном Вишатичем борід ярославських волхвам (*Комарович В. Л. Указ. соч.— С. 85, 86*). У значенні втрати, а не набування прав слід розуміти й обряд покладення дерну на голову при продажу селян у холопство (очевидно, йшлося саме про покладення дерну, а не клятву з дерном, як гадав М. П. Павлов-Сільванський) (*Павлов-Сильванский Н. П. Указ. соч.— С. 490*). Учорапшій общинник переходив у особисту залежність від феодала як-раб. Тому, напевно, вірною є думка, згідно якій обряд з дерном при самопродажу селян у холопи був «символом, що позначав громадянську смерть, ніби поховання похолопшованого...» (*Яковлев А. Холопство и холопы в Московском государстве XVII в.— М.— Л., 1943.— С. 43*).

⁵¹ В одному тексті XVIII ст. з Румянцевського зібрання говориться: «Волси и еретици и богомѣрски бабы кудесницы и иная множайшая волшебствуют (...) и съ робятъ первыя волосья стригуть» (*Востоков А. Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музеума.— Спб., 1842.— С. 551*).

⁵² *Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч.— С. 54.*

⁵³ *Пропп В. Я. Указ. соч.— С. 354—355.*

⁵⁴ Ідея ініціації — пострижин, як смерті й воскресіння, у відношенні до історії самого Волоса — патрона людей, знаходить цікаву паралель у християнстві. Обряд хрещення, як форма давнього символічного ритуалу смерті і воскресіння (*Токарев С. А. Ранние формы...— С. 225—226*), відповідає головній ідеї образу самого Христа.

⁵⁵ Зокрема, існували уявлення про відродження померлих у вигляді нащадків або у молодій прорості хлібів (*Смирнов С. И. Указ. соч.— С. 263—264; Еремина В. И. Указ. соч.— С. 29—31*). Згідно поглядам на смерть будь-якої чесної людини як тимчасову, кожного померлого повинні були ув'язати людиною «з дерном на голові». Можливо, цим підтверджується раніше зроблене припущення щодо символіки слов'янського кургану: це ніби слід від голови предка-волога, якою той знизу підтримує землю (*Писаренко Ю. Г. К вопросу о символике кургана в славянской культуре // Духовная культура древнего населения Украины. Тез. докл. научно-практич. конф.— К., 1989.— С. 11*). Ймовірно, з цим пов'язана особлива роль обкладання дерном могил предків. Див.: *Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч.— С. 69.*

⁵⁶ *Былины / Сост., автор предисл. и ввводн. текст. В. И. Калугин.— М., 1986.— С. 48—50, 53—55.*

⁵⁷ *Левинтон Г. А. Великаны // Мифы народов мира.— Т. 1.— С. 228.*

⁵⁸ *Пропп В. Я. Русский героический эпос.— Л., 1955.— С. 72, 73.*

⁵⁹ *Фрззер Д. Д. Золотая ветвь.— М., 1983.— С. 340—343.* Цікаво і те, що сестра і дружина Осіріса Ісіда на знак трауру зрізає пасмо свого волосся (*Там же.— С. 341*).

⁶⁰ *Пропп В. Я. Русский...— С. 81.*

⁶¹ *Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч.— С. 62, 63.*

⁶² *Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.— С. 428—431.*

⁶³ *Рождество Христово // Атеистический словарь / Под ред. М. П. Новикова.— М., 1983.— С. 424.*

⁶⁴ *Писаренко Ю. Г. Могилы волотів на Русі // УІЖ.— 1988.— №5.— С. 128.* Докладніше про відповідні цим уявленням ритуальні вбивства дідів див.: *Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов.— М., 1978.— 239 с.*

⁶⁵ *ПВЛ.— Ч. 1.— С. 25, 52.*

⁶⁶ *Лебедев А. Храмы Власьевского прихода в г. Ярославле.— Ярославль, 1877.— С. 7.* У зв'язку з висновками про Волоса як бога договору, а також про паралель між Волосом і Осірісом, цікавий епітет останнього — «правдиворечивий» (*Фрззер Д. Д. Указ. соч.— С. 344*). Про зв'язок Волоса з договором свідчить і те, що сама наявність волосся, бороди вважалась ознакою благочестя. За даними XVII ст., слову бородатої людини в Росії вірили більше, ніж безбородої (*Успенский Б. А. Указ. соч.— С. 174*). Таке відношення до бороди пояснює трагічне сприйняття стрижки борід за наказом Петра I.

КЛЯТВА С ДЕРНОМ НА ГОЛОВЕ (ОБРЯД И МИФ)

Клятва с дерном на голове — клятва Матерью-землей (впервые упоминается в XI в.) обнаруживает внешнее сходство с изображениями Волоса — «держателя земли» на Збручском идоле. Это свидетельствует о связи понятий правопорядка и миропорядка в мировоззрении древних славян, кроме того, позволяет сделать вывод, что сам мифологический персонаж — Волос считался сыном божества по имени «Мать-сыра земля» и выступал по отношению к человечеству первопредком.

Клятва с дерном первоначально служила не доказательству прав на спорную землю, а подтверждению полноправного статуса члена архаического общества. В самом обряде это осуществлялось посредством временного символического погружения в загробный (подземный) мир и последующим возрождением из него. Вывод о связи идеи смерти и воскресения со статусом полноправного члена первобытного коллектива подтверждается на примере обряда инициации, посвящения, пережитком которого у славян, очевидно, были постриги.

По известным представлениям, инициации повторяли то, что якобы происходило с предком, основателем рода, то есть, в рассматриваемом случае, очевидно, с Волосом. Следовательно, смерть и возрождение, подтверждающие статус при постригах и в клятве с дерном, — это то, что в мифе должно было происходить с Волосом. Следы этого мифа, вероятно, сохранили былины о смерти Святогора.

Анализ представлений, касающихся клятвы с дерном на голове, позволяет прийти к заключению о существовании мифа о Волосе и Земле и об отношении этого мифа, как и образа самого Волоса, к социальной организации древних славян.

Yu. G. Pisarenko

AN OATH WITH A SOD ON THE HEAD (A RITE AND A MYTH)

An oath with a sod on the head, i. e. an oath of Mother-land (first is mentioned in the 11th cent.), has resembled externally an image of Volos, «land holder», depicted on the Zbruchian idol. This confirms a relation between notions of law and order and law and universe that existed in the world outlook of ancient Slavs. Besides, this permits concluding that the very mythological hero, Volos, has been considered a son of a deity named «Mat'syra zemlya» (Mother — damp-land) and was an original ancestor of the mankind.

At first the oath with a sod on the head served not as a proof of rights for a disputable land, but a confirmation of a full and equal status of the member of the archaic society. In the rite itself it was made by means of symbolic submergence for a time into the next world (the underground world) and subsequent rebirth from it. A conclusion on the connection of the idea of death and resurrection with the status of the equal member of the primitive community is confirmed by a rite of initiation, consecrating (its survival in Slavs was, apparently, represented by consecrating a monk or a nun).

As known, initiations repeated what, probably, had happened to an ancestor, a founder of the kin, i. e. in this case to Volos, most probably. So, the death and rebirth confirming the status when taking monastic vows and oath with a sod are those things which had to happen to Volos in the myth. Traces of this myth are, probably, retained by bylinas (Russian epics) about the death of Svyatogor. An analysis of ideas concerning the oath with a sod on the head permits making a conclusion that there exists a myth on Volos and on the Earth and both that myth and the character of Volos himself have relation to the social organization of ancient Slavs.

Одержано 19.08.1991