

ДОКУМЕНТАЛЬНІ РОЗПОВІДІ

Ю. Г. ПИСАРЕНКО (КИЇВ)

Смерть Святогора: відголос передісторії людства в билинах

Билинний образ Святогора відносять до числа кількох так званих старш и х богатирів — титанічних істот, які зберегли на собі сліди язичницьких уявлень, міфів, легенд¹. При цьому, якщо в класичному руському епосі сюжети про загибель героїв одиничні, то два з них нерозривно пов'язані із Святогором. Це — розповіді про те, як богатиря перемогла "тяга земная", що містилась у переметній сумочці, та про те, як за ним зачинається віко труни. У зв'язку з цим В. Я. Пропп писав: "Якщо про одного героя двічі, й до того ж по-різному, говориться про його загибель, це означає, що загибель пов'язана із самою сутністю, з природою цього героя, що в особі Святогора зображується герой прир е ч е н и й . На відміну від загибелі інших героїв, у його загибелі немає нічого трагічного. Його загибель ніби закономірна і у слухачів не викликає співчуття до нього"².

Неодноразове повторення в билинах теми Святогорової смерті приводить до думки про її принципове значення для народної свідомості. Ця смерть описується як певний урок, хоча вже й не зовсім зрозумілий самим оповідачам. Очевидно, з'ясувавши, чому неминуча загибель Святогора, відкриємо загадку початкової актуальності такої розповіді.

Як не парадоксально, але билини дають зрозуміти, що причиною смерті цього богатиря-велетня є саме його сила, котра представлена як надмірна. Святогора "земля на себе через силу носить..."³; "Не ездил он на Святую Русь, / Не носила его мать сыра-земля"⁴. Відповідно, коли в одному з варіантів билини зачинений у труні Святогор через щілину передає Іллі Муромцю, шляхом дихання, свою силу, останній приймає лише її частку чи, взагалі, від неї відмовляється: "Будет с меня силы, больший братец; / Не то земля на себе носить не станет"⁵. Або ж: "Мни твоей-то силушки не надобно, / А мне своей-то силушки достаточно; / Если силушки у меня да прибавится, / Меня не будет носить да мать сыра-земля..."⁶. Сила Святогора чомусь супротивна Матері-землі й несумісна із самим на ній існуванням. Його місце в землі. Як зазначають В. В. Іванов і В. М. Топоров, хоча Святогор і Земля, в певному сенсі, антагоністи, проте цей богатир генетично пов'язаний із Землею, його сила є хтонічною⁷. Отже, поняття "сила" опиняється тісно об'єднаним з поняттям "Мати-земля". Вона є мірою сили, відрізняючи силу "життєву" від "смертельної". Вона ж і джерело сили. Як про це писав О. М. Афанасьєв, титани при всьлякому падінні під час битви, тільки-но торкалися землі, відразу ж поставали із ще більшими силами. Геркулес, щоби перемогти Антея, змушений був підняти його у повітря і, не даючи йому торкатися ногами землі, задушив ослаблого ворога. Руські богатирі набираються "силы-крепости", падаючи на "Мать-сыру землю". У пісні про боротьбу Іллі Муромця з Нахвальщиною (із збірки П. В. Кіреєвського⁸) послизнувся богатир, "пал Илья на сыру землю; (...) Лежучи у Ильи втрое силы прибыло...". У народній казці богатирський кінь двічі вдаряє п'ятою доброго молодця так, що той падає на землю, а потім питає його: "Много-ль силы прибыло?"

"Прибыла сила великая" — відповідає молодець. Щоби стати перевертнями, чаклуни і відьми ударяються об землю⁹. Отже, чому Мати-земля може виступати джерелом сили?

Перше, що спадає на думку, уявлення про аграрну, годуючу функцію землі. Уявлення про землю як джерело сили людини або ж про обмін між ними силою засвідчується у ряді землеробських обрядів. Так, у Білорусі жниці витрачену під час жнив силу повертали собі шляхом качання по землі¹⁰. Аналогічний обмін силою між людьми і землею спостерігався у Росії. С. В. Максимов наводив випадок, коли жінки збили з ніг священика, почали качати його по зеленях й самі перевертатися поряд, примовляючи: "Нивка-нивка, отдай твою силку, пусть уродится долог колос, как у нашего батюшки-попа волос"¹¹. Є. В. Барсов описував жнивний обряд, що практикувався в селі Хмеліне Череповецького повіту Новгородської губернії, у першій частині якого селянки, скінчивши уборку врожаю, провадили магічні дії над невижатим кущиком колосків, що називалося "вертеть бороду Волосу", а у другій — повертали собі від землі "покладену" в ниву під час жнив силу, припадаючи спиною до землі і перекидаючись через голову. Перед цим селянки співали: "Жнива, ты жнива, / Отдай мою силу: Я жала — в тебя силу клала"¹². Дослідник приходив до думки, що саме Волос був володарем "тяги земной", джерела рослинності, життя і всіляких сил¹³. Поняття "тяга земная" — точка прикладення фізичної сили в билинах про Святогора, вчений поширював і на таємні життєві сили землі, які наповнюють конкретним змістом роль Волоса, як бога скотарів і землеробів. Отже, якщо Волоса можна порівняти із Святогором, то це, в свою чергу, не виключає ймовірності аграрних зв'язків останнього. Крім того, епізод смерті Святогора в труні знаходить пряму аналогію із міфологічним сюжетом смерті єгипетського бога рослинності Осіріса¹⁴. Відповідно поняття "сила", а саме вона спричинила смерть Святогора, набирає землеробського відтінку — "достиглість". Це добре узгоджується з полісемією спорідненого з "Волос" кореня "волот"¹⁵. У східнослов'янських мовах "волот-велет" - це велетень, богатир. Водночас "волот, волоть, волотка" тощо — звичайно "стебло трав'янистих рослин разом із плодом, колосом", "верх снопа", "оберемок сіна"¹⁶. З точки зору смерті велетня Святогора цікаве й те, що термін "волот" виявляє також зв'язок із смертю, загробним світом. Згідно з поширеними у східних слов'ян легендами, вологи - це народ, що загинув, пішов у землю¹⁷. У Білорусі та Західній Росії кургани найчастіше називають "волотовками". У багатьох місцевостях Білорусі було прийнято відправлятися весною, на Радуницю (день поминання предків) цілими сім'ями на могили-волотовки, а розповіді про волотів-осилків були традиційними під час аналогічного осіннього свята "дзедов"¹⁸. На нашу думку, полісемія терміну "волот" — велетень, колосся, небіжчик — відбулася у ритуалі, який виконував 1545 р. молодий Іван Грозний під час свята першої борозни "на Коломне". Князь орав першу борозну, сів гречку, ходив на ходулях і одягався в саван, що, на думку Б. О. Рибаківа, становило єдиний аграрно-магічний комплекс: "Збільшення людського зросту ходулями було пов'язане з магічним уявленням про вишину майбутнього колосся, а саван — з культом предків, які лежать у землі й допомагають родючості землі"¹⁹.

Міфологізоване уявлення про злиття людини-небіжчика зі збіжжям вгадується також в язичницьких обрядах, зображених "Повістю временних літ" під 1024 р. Тоді, під час голодних заворушень у Суздальщині, волхви вбивали "старую чадь" — дідів, стверджуючи, що це саме вони "держать гобино"²⁰, тобто затримують появу врожаю. Отже, їхня смерть, навпаки, начебто мала цьому врожаю сприяти. Убиті діди ніби самі мали відродитись у вигляді врожаю. Паралель між полісемією коре-

ня "волог", можливим аграрним тлумаченням смерті повного сил Святогора і уявленням про "старую чадь" підкріплюється етимологією російського "старый". М. Фасмер наводить, зокрема, такі споріднені терміни, як литовське *stugas* — "товстий, великий", давньоісландське *stugg* — "великий, сильний, поважний, мужній", давньоіндійське *sthira* — "міцний, сильний"²¹. Докладні дані щодо зв'язку терміну "старий" із поняттям "сили" й, до того ж, авторитету та високого соціального стану, знаходимо у О. М. Трубачова. Відносно розглядуваного нами поняття сили в билинах, цікаве зауваження, що прозивання "старым казаком" Іллі Муромця визначає його силу²². Отже, "старая чадь" має вмерти саме через свою силу, тобто, як і Святогор. Ця "аграрна" необхідність смерті "сильного" якнайпрозоріше тлумачиться російським прислів'ям: "Не старый умирает, а поспелый"²³. Людина, що, за поняттями землеробів, звичайно розумілася як нагіврослина, досягній певного віку, отже сили, достиглості, має своєчасно вмерти -- повернути свою силу землі, через посередництво якої ця сила знову потрапить до людей²⁴.

Аграрно-магічні уявлення про вбивство предків, які ніби оживають у новому врожаї, знаходять відповідність у аналогічному вбивстві царів — первсіних вождів, - - котрі у багатьох давніх традиціях вважалися такими, що шляхом магії можуть забезпечувати родючість. Відповідно у випадку засухи, голоду, люди, вважаючи це наслідками неухажності або зловмисних дій царя, який "затримує" дощ тощо, спрямовували свій гнів проти нього, найчастіше караючи його смертю²⁵. Іншою причиною усунення, як правило, вбивства правителя, могло стати його старіння, котре розглядалося підлеглими як загроза нормальному ходу природних явищ. Люди боялися, що може загинути врожай або почнуть хворіти- і вмирати вони самі й худоба. Єдиним способом відвернути цю небезпеку вважалося — при появі перших ознак занепаду сил — піддати боголюдину смерті й перевести її душу в тіло сильного наступника. Йшлося саме про перші ознаки старості, оскільки плем'я було зацікавлене, аби вождь ще був достатньо здоровий і міць його тіла, а разом з нею і всього довколишнього світу, не прийшла у занепад²⁶. Цими поглядами якнайкраще пояснюються дані про ототожнення у багатьох давніх традиціях держави із плоттю царя²⁷. Яскравим прикладом, що засвідчує магічне ототожнення плоти царя (його фізичної суті) з щастям країни є випадок із захороненням по чотирьох районах Норвегії розчленованого тіла загиблого конунга Хальвдана Чорного. Оскільки роки його правління були найурожайнішими, знатні люди вважали, що такий захід і надалі забезпечить країні врожайні роки²⁸. Це свідчення стоїть серед багатьох інших — про захоронення визначних осіб з тією ж метою²⁹, наприклад, про поховання по кількох містах Єгипту окремих часток тіла Осіріса³⁰.

Цікаво і те, яким чином здійснювався перехід душі старого вождя до його наступника. Так, за даними Д. Д. Фрезера, на індонезійському о. Ніас вождь ще за життя вибирав собі спадкоємця серед своїх синів. "Але для того щоб підтвердити своє право на титул вождя, сину, на якого випав вибір, необхідно ротом або мішком упіймати останній подих, а разом із ним і душу вмираючого вождя"³¹. У деяких народів наслідування престолу незмінно супроводжувалося поїданням наступником якоїсь частки тіла попереднього вождя.

Деякою мірою ці приклади відповідають засобам передачі сили Святогором Іллі Муромцю -- через подих, змашування потом вмираючого, лизання цього поту або білої піни³³. Як з цього приводу зазначав В. Я. Пропп, обидва уявлення -- про те, що можна перейняти силу від живого або вмираючого через його дихання або ж від померлого шляхом прилучення до його останків — мають глибоку доісторичну давність³⁴. Так, могло йтися про вбивство та з'їдання, іноді поховання живими, своїх батьків, що, зокрема, спостерігалось у середні віки у балтійських

слов'ян, наприклад, у велетів, вільців або лютичів³⁵. Геродот писав про массагетів, що стариків, які дожили до глибокої старості, вони вбивали, а м'ясо їх варили разом із м'ясом жертвних тварин і з'їдали. Так померти вважалося за блаженство (I, 216). У ісседонів аналогічно робили з м'ясом того, хто помер сам (IV, 26). Згідно з тим же Геродотом, у індійського племені падайїв було заведено вбивати та з'їдати того, хто занедужав (III, 99)³⁶. За Н. М. Велецькою, "функціональний зміст ритуального з'їдання предків полягає переважно у прилученні до сили предків, утриманні цієї сили в своєму середовищі". Уявлення, що вбивство (смерть) найстаріших або найвищих за соціальним рангом членів суспільства приносить людям врожай, певно, є результатом більш пізнього переосмислення саме цієї ідеї. Отже, шукаючи відповіді, чому має вмерти "сильний", зокрема, билинний Святогор, недостатньо обмежуватися рамками суто землеробських поглядів.

Очевидно, у первісному світогляді існують уявлення про якусь надіндивідуальну силу, що належить колективі або ж уособлюється колективом. Окрема людина ніби виступала її тимчасовим користувачем, на схилі віку повертаючи її громаді співплемінників. При цьому зберігається загальний принцип - старий має покінчити з життям або треба йому в цьому допомогти ще до того, як організм одряхліє, сила вичерпається і нічого буде передавати.

Розуміння сили, як невід'ємної ознаки колективу, етносу, відбилося в тому, що і слов'яни, і ряд інших народів для позначення "велетня" традиційно залучали етноніми. Характерні, наприклад, польське *obrzum* (давньопол. *obrzum*), верхньолуж. *hobrg*, чеське *obrg*, словацьке *obug* і словенське *ubar* — "велетень", пов'язані з аварами, обрами³⁸. Цьому відповідає характеристика обрив у "Повісті временних літ": "Бьшіа бо обьре теломь велици..."³⁹. Руське "исполин", "сполин" виводять від племені спадів, згадуваних Плінієм Старшим (I ст. н. е) на Дону та Йорданом (VI ст.) у Причорномор'ї. Термін "чудь", більш відомий як етнонім, у давньоруських рукописах іноді у формі "шудь", згадується як позначення "велетня". Давньонімецьке *hьne* — "гігант" походить від етноніму "гунн"⁴⁰. Іншу тенденцію, коли з уявленням про велетенську силу пов'язувалася самоназва народу, зустрічаємо у випадку західнослов'янського племінного об'єднання велетів, від слов'янського кореня **vel* - (великий), їх називали також лютичами, вільцями, вульцями (тобто — вовками), в чому, напевно, відобразилися риси тотемізму. На думку хроніста XI ст. Адама Бременського, лютичами називали сильних людей. Саме велети, вільці, лютичі поїдали своїх предків⁴¹.

Згідно з висновками В. М. Топорова, повноправний член давньослов'янського суспільства позначався терміном **velijb*. Водночас позначення самої соціальної ланки, до якої він належав, а також її власності, встановлюється ним у праслов'янському **volstb*. Обидва терміни зіставляються з іменем божества "Велес-Волос"⁴². Цікаво, що в іншому місці вчений писав, що джерело слов'ян **velijb*, **velikb*, російськ. "велики й" могло колись позначати й небіжчика⁴³. Це збігається із зробленими нами висновками, що "велет-волот" було колишнім позначенням небіжчика-предка. При цьому, очевидно, не має дивувати збіг назв повноправного члена общини і небіжчика. У родовому мисленні "царство мертвих" — це звичайно місце предків, прабатьківщина. Живі, мертві й ненароджені виступали у суцільній єдності, як члени одного колективу⁴⁴.

У світлі пропонованих зіставлень російське прислів'я, що характеризує общину, — "Мир — велик человек"⁴⁵, дістає конкретний вираз в уявленні про рід, общину, народ, етнос як велетня.

Чудовим підтвердженням того, що належність до народу, рівноправне членство в родовому колективі асоціювались із володінням фізичною силою, як і того, що джерелом цієї "етнічної" сили (відтак і основою

поняття етнічності, розуміння єдності роду) виступало уявлення про Землю, територію, є наступний приклад. Нам уже неодноразово доводилося звертатися до співвідношення між зображеннями підземного божества на Збруцькому ідолі та народно-правового обряду клятви з дерном на голові⁴⁶.

Ім'я показаного на "збруцьких рельєфах" "держателя землі" встановлюється Б. О. Рибаківим як "Велес-Волос", на підставі визначеного лінгвістами зв'язку кореня *vel — із світом предків, які лежать у землі⁴⁷. Як бачили, з іншого боку, цей корінь має значення "сили"⁴⁸. Саме божество виступає володарем надзвичайної, велетенської сили, "волотом", що підтверджує вже висловлену думку про спорідненість волотів з Волосом, як за ім'ям, так і за функціями⁴⁹. Зображення Волоса на Збруцькому ідолі засвідчує, що підняти і вдержати Землю (тягу земную), самому стоячи на ній, чудовому велетню (Святогору) не під силу. Це можливо, лише опинившись під нею.

Цікавою паралеллю "збруцькому держателю землі", Волосу є обряд клятви з дерном на голові. Він, по суті, виступає ритуальною основою міфа про Велеса. Цей обряд опостерігався у Росії до кінця XIX ст. у селеннях селян про межі. Селянин, оспороюючи важко контролювану межу покосу, виривав шматок дерну із травою, клав собі на голову і клявся перед присутніми, що коли покіс не належить йому, то покарає його Мати-сира земля. Вперше цю клятву згадує давньослов'янський переклад слів Григорія Богослова XI ст., "Беседа Григорія об избиении града" у переліку слов'янських язичницьких забобонів: "...Овь же дрънь въскроушь (викраєний. — Ю. П.) на главе покладая, присягоу творить..."⁵⁰. Найцікавіше, що пізньому значенню клятви • доводити право на користування ділянкою землі передувало дещо інше -- доведення належності до землі людини. Ця обрядовість мала засвідчувати ідентичність людини, саме її існування, повноправність, які в архаїчному суспільстві отримували вираз у зв'язку людини з родом, рідною землею-територією общини. Земля фактично виступала еквівалентом належності людини до колективу, що засвідчується й іншими, похідними від клятви з дерном обрядами, ніяк не пов'язаними з доказом земельної власності. Такими є обряди укладення договору, підтвердження статусу, котрі за своєю формою можуть вважатися варіантами клятви з дерном. Зокрема, це обряд укладення побратимства у скандинавів. Вирізали довгу смугу дерну, встромляли в землю списа і клали на нього цю смугу так, щоб обидва кінці звисали по сторонах до землі. Побратими проходили під дерном, кололи собі подошву або руку, щоб кров змішалася із землею, потім падали на коліна і клялись у взаємній вірності⁵¹. На Запорозькій Січі, коли обирали кошового отамана, сипали йому на голову пісок або ж мазали маківку грязюкою, мовляв, для того, щоб "він не забував про своє низьке походження і не прагнув би до підвищення над усім товариством"⁵². Згідно з Тітмаром Мерзебурзьким (XI ст.), лютичі, затверджуючи договір, обрізували верхівку волосся, змішували з травою або шматком дерну і били по руках. Останній варіант може бути визнаний посереднім між клятвою з дерном і пострижинами, котрі також символізували введення у статус, набуття повноправності, шляхом тимчасової смерті — жертвування частки волосся Землі, замогильному світу⁵⁴.

Думка про те, що належність до землі, яка доводилася клятвою з дерном, дорівнювалася належності до роду, дістає підкріплення у висновках В. П. Петрова, що погляд на "землю", як на "мати", являє собою в фольклорі ранньо-класових суспільств стадійно більш пізню деформування більш ранньої тотожності "матері//місця", "родової общини//місця поселення (села-жила)"⁵⁵. "В материнському родовому суспільстві, тобто в суспільстві, в якому рід ґрунтується на материнському

праві, — пише вчений, — ідея "зв'язку всього" була ідеєю "родового кровного зв'язку", причому основою зв'язку була мати. (...) Мати уявлялась "зв'язком всього", "причиною" і "місцем" буття. "Материнствувати" це означало "бути", бути в матері та через мати, в роді й через рід, "мати//рід". (...)

Мова родового суспільства не відрізняє назви роду від назви місця, — момент, що заслуговує особливої уваги, оскільки для нас особливо важко уявити собі тотожність "істоти" і "місця". Наявність нерозчленованого уявлення "матері//місця", "народжуючої//місця", веде за собою наявність уявлення про "народжуюче місце"; мати є "місце", "передумова", "причина" народження, тобто, інакше кажучи, є деяке місце, що народжує. Топогентільне уявлення матері-роду, просторове уявлення "народжуючої", уявлення — характерне для ранніх стадій давнього родового суспільства" ⁵⁶.

Незважаючи на вірну спрямованість міркувань про те, що появи поняття "Мати-земля" передувало уявлення про народжуюче місце, їх деталі викликають сумніви. Наприклад, з думкою В. П. Петрова про те, що із тотожності "матері//місця", "народжуючої//місця" походить уявлення про "народжуюче місце", не узгоджується наведений ним приклад: "Коли Спенсер і Гіллен розповідають про австралійців, що у них є розщілина в землі й камінь, що там лежить the Eratipa Stone, звідки виходять діти, — і жінки, які бажають мати дітей, здійснюють паломництво до цього каменя, — ми маємо дуже яскравий приклад такого топогентільного уявлення" ⁵⁷. Тобто, як не дивно для нашого сучасника, але цей приклад цілком чітко дає зрозуміти, що людина спочатку уявлялася такою, що приходить із землі ⁵⁸, й мати переймає народжуючу функцію від місця на землі. На наш погляд, первинність саме такого уявлення підтверджує також приклад із історії Давньої Русі.

Згідно з Іпатіївським літописом, 1173 р. дружина Рюрика Смоленського, супроводжуючи чоловіка з Новгорода до Смоленська, у місті Лучині народила сина. Його зв'язок з князівським родом був підкреслений присвоєнням йому двох "дідніх" імен • християнського • Михайло і княжого -- Ростислав. Батько подарував йому місто Лучин, а на місці, "где ся родшгъ", поставив церкву св. Михайла ⁵⁹. В. Л. Комарович, шукаючи відповіді, чому саме "на тому місці", а не де-небудь поруч, робив висновок, що це з'ясовується з міжнародних даних про шанування матері-землі: вмираючого клали неодмінно на землю в переконанні, що душа саме там, де його покладено, повернеться у материнське земляне лоно. Так само зворотний перехід до новонародженого душі померлого предка, — найчастіше діда, — з-під землі уявляли собі можливим тільки там, де сталися пологи ⁶⁰. Таким чином, місцонародження Ростислава-Михайла сприймалося як місце повернення з-під землі його діда, що й ознаменувала побудова церкви. Бачимо, що у світлі цих поглядів, мати Ростислава у її народжуючій, материнській функції повністю "зникає" на тлі більш давніх уявлень про появу дитини з місця на землі, пов'язаного з її родом, її предками.

У своїй книзі "Как возникло человечество" Ю. І. Семенов, розширюючи традиційне визначення роду як колективу людей, що ґрунтується на кровноспоріднених зв'язках, показав, що рід це, насамперед, організація, з якої, шляхом введення екзогамії повністю витіснені біологічні, статеві відносини, тобто це чисто соціальне, виробниче об'єднання ⁶¹. Вчений пише, що після виникнення дуально-родового шлюбу, внаслідок його дисекономічності та дислокальності, людина могла належати тільки до того колективу, до якого входила його мати. Рід практично був материнським, але ця обставина на тій стадії ніяк не усвідомлювалась і не відігравала ніякої ролі. Не було ніякого рахування спорідненості, у тому числі й материнського. Формою усвідомлення єдності початкового роду, як і формою усвідомлення єдності пізнього

первісного стада, був тотемізм⁶². Уже в рамках проміскуїтетного стада, разом із виникненням тотемізму, була проведена різка грань між членами даного колективу, тотемного стада, і всіма іншими людьми⁶³. Надалі заборона на статеві стосунки в межах кожної з груп, що становили дуально-стадну, згодом — дуально-родову організацію, насамперед, передбачала усвідомлення чітких територіальних рамок кожного із двох стад, пізніше — родів. Рід — виробнича, екзогамна організація, передусім, обмежена територія. Отже, приналежність людини, її родинні зв'язки зумовлювалися спочатку належністю до території колективу — стада, роду. Ця територія, очевидно, залежно від історичної стадії "набувала" то рис тотема, то, вже значно пізніше, жінки-матері.

Очевидно, усвідомлення людством, що формувалося, саме свого генетичного зв'язку з територією стада, землею вже склалося у середньому палеоліті, добу мустьє, що відбилося в появі практики штучних поховань у землі, інгумації. Той факт, що ці поховання, як правило, робились у місцях помешкання, печерах, супроводжувались якоюсь часткою харчових припасів та знаряддями праці, свідчить про те, що кожен померлий і після смерті продовжував вважатися членом колективу⁶⁴. Таке поводження з небіжчиками, згідно з Ю. О. Смирновим, було можливим лише при сталому усвідомленні єдності первинної, соціально малої групи і, в свою чергу, вело до ще більшого зміцнення цієї єдності⁶⁵. За Ю. І. Семеновим, "турботу про мертвих, що проявлялася неандертальцями, не можна пояснити, якщо не припустити, що небіжчиків розглядали як повноправних членів колективу — первісного стада. Але усвідомлення зв'язку між мертвим членом колективу і колективом неможливе без усвідомлення зв'язку між всіма живими членами колективу, без усвідомлення єдності колективу. Виникнення поховань, таким чином, з безперечною говорить про те, що на початок пізнього мустьє вже відбулося усвідомлення єдності всіх членів первісного стада, що до цього часу завершилось становлення тотемізму — першої форми усвідомлення єдності людського колективу"⁶⁶.

Ю. О. Смирнов доходить висновку, що "виникнення поховальної практики породило, напевно, одну з найранніших (і одну з найфундаментальніших) космологічних моделей, тобто дозволило людині вперше створити свій власний, цілком штучний світ мертвих ("світ інший" — так зване потойбічне царство) і таким чином стати на шлях остаточного виходу за межі власне біологічної еволюції, почати творити нову культуру, власну "міфологізовану" історію"⁶⁷. Оскільки цей "початок обживання підземного світу" був наслідком усвідомлення колективізму, то, вочевидь, і сам включався у "концепцію" стадної спорідненості. Принаймні, можемо припустити, що перші поховання у землі, які виникли у рамках тотемістичної стадної організації середнього палеоліту, відповідали появі уявлення про реінкарнацію, відродження (народження) із землі, вже нами представленого на давньоруському прикладі.

Здається, походження уявлення про народжуючу функцію території, місця з епохи первісного тотемізму підтверджується характеристикою образу язичницького руського божества — Волоса. Вище зазначалося, що клятва з дерном на голові, показуючи приналежність людини до землі — її смерть і нове народження, як символ її входження в общину, рід, одночасно є ритуалізацією міфа про Волоса — предка-покровителя соціальної організації. Водночас, Волос згадується писемними джерелами як "скотій бог" і виявляє зв'язок з "вовкулацькою" обрядовістю святка — "велесових днів"⁶⁸. Саме ознакою тотемістичного світогляду може вважатися співіснування у Волоса функцій "бога худоби" і покровителя самих людей. Такий збіг знаходить відповідність у первісних уявленнях про нерозрізненість колективу людей і вида тварин. Наприклад, дані етнографії щодо мисливських народів свідчать, що у них

ведмідь іменується "дідом", ведмедиця — "матір'ю", або "бабою", ведмежа — "онуком" ⁶⁹. Як писав С. О. Токарев, "тісний, суто матеріальний зв'язок людської групи із своєю територією, з мисливськими угіддями, з тваринами і рослинами усвідомлюється як кровноспоріднений зв'язок. Тварини і рослини знаходяться між собою і з людськими групами (родами) у відносинах тієї ж кровної спорідненості, як і люди між собою" ⁷⁰. Згідно з дослідником, в цьому ж полягала основна ідея тотемізму.

Цікавий приклад того, як уявлення про родові зв'язки збігалося зі ставленням до худоби і землі демонструє обряд пострижин у поляків: "Пострижини робив сам батько мідним ножом, тримаючи дитину у себе на колінах. Мати перед пострижинами клала на голову дитині кілька житніх колосків та кропила свяченою водою. Острижене волосся поляки клали у горщик з гноєм бика, а потім, разом з горщиком, закопували у землю" ⁷¹. Змішування символів людини (волосся) і тварини (гній), поперше, може тлумачитися як магічна дія, спрямована на забезпечення неофіту майбутнього достатку, по-друге, свідчить про єдність людства (даного роду) і худоби на рівні світу предків, вказуючи на існування родового тотемічного предка, напівлюдини-нагівбика, очевидно, того ж Волоса, присутність якого у польській міфології припустив О. Брюкнер, а згодом В. Шафранський ⁷². Отже, даного разу, бог, якого можна було б визнати "скот'ям", одночасно виступає покровителем соціальної організації. Додамо, що, згідно із тлумаченням пострижин, як ремінісценції обрядовості з дерном, поховання волосся, як символу (тимчасової) смерті людини, разом із гноєм тварини, ніби стверджує відносини "побратимства", своєрідного договору між худобою — биком і людиною, а головне — символізує соціальну повноправність людини, її вступ у суспільний договір. Ідентичність людини, її належність до роду, мислилася через її зв'язок із землею і худобою — через її залученість (посвячення себе) до землі, ототемлення. Ці висновки якоюсь мірою перехреснують з висновками Д. Д. Фрезера, що "обряди ініціації, що полягають в імітації смерті й воскресіння, по суті, зводились до обміну життєвою енергією (або душею) між людиною та її тотемом" ⁷³.

Багато хто з вчених чи не найважливіше в усій тотемістичній системі місце приділяє процедурі спільного поїдання людською групою м'яса тварини-тотема. Так, Ю. І. Семенов зазначає: "М'ясо тварини вида, що був головним об'єктом полювання даного колективу, було основним видом їжі його членів. Це не могло не призвести до переконання, що у всіх членів колективу і всіх тварин даного вида одна плоть і одна кров, що всі вони істоти одного "м'яса", "однієї породи" ⁷⁴. Як писала О. М. Фрейденберг, "і кров тотема належить усьому колективі, і кров колективу — тотемові. Вони і він єдині. Це ще не договір, але потенціал до нього — ідея взаємної спільності" ⁷⁵. "В епоху, що не знала кровної спорідненості, участь у колективному розриванні тотема розумілась у вигляді родинного зв'язку, у вигляді спільної належності до одного тотема. На цьому згодом виросла ідея причастя" ⁷⁶. З. Фрейд, аналізуючи основні положення праці У. Робертсона-Сміта "Про релігію семітів", в якій обговорюється роль обряду поїдання тварини у тотемізмі, зазначав: "Ми чули вже, що у пізніші часи спільна їжа, участь у тій же субстанції, котра проникає у їх тіло, утворює священний зв'язок між членами общини; у більш давні часи таке значення мала, напевно, лише участь у субстанції священної тварини. (...) Безумовно, реалістичне розуміння спільності крові, як тотожності субстанції, пояснює необхідність час від часу оновлювати її фізичним процесом урочистої трапези" ⁷⁷.

На перший погляд, обряд причащення м'ясом тварини, як процедура скріплення договору, здається пріоритетнішим, ніж вже наведеш обряди з землею, в яких ідея спорідненості стверджується перебуванням

під дерном. Втім, вважаємо, що кожен з цих обрядів по-своєму інтерпретує одне і те саме уявлення. Зокрема, пострижини у поляків, крім поєднання людського (волосся) і тваринного (гній) елементів (що, власне, може дорівнюватися поїданню м'яса тотемної тварини), засвідчують й саме місце, де відбувається це злиття, — землю, підземний світ. Отже, в уявленні про "ототемлення", як вступ у суспільний статус, договір, не менш важлива роль належала також землі. Хоча в обрядах поїдання ця роль начебто не помітна, проте дикий звір, пізніше свійська тварина, що поїдається, завжди є образом хтонічним. Шкура (шуба), на яку саджають молодожонів або дітей під час втаємничувальних обрядів (пострижин, хрестин), що також символізувало введення у суспільний статус, залучення у общинний зв'язок⁷⁸, натякає на ототемлену ділянку, символізує територію, зайняту тотемічним колективом. Нам доводилося писати, що через полювання князя встановлювався його зв'язок з територією⁷⁹. Власне, це мало брати витоки у тотемістичній мисливській добі. Замогильний, отже підземний, світ у казках дуже часто є саме теріоморфним, звіроподібним⁸⁰. Згідно з загальноіндоєвропейським уявленням, загробний світ — це підземне пасовище, де душі людей нероздільні з худобою⁸¹.

Отже, між обрядами з дерном (землею) і обрядністю поїдання тварини ніякої ідейної суперечності немає. Наприклад, побратимство у скандинавів встановлювалося проходженням ними під дерном і змішуванням своєї крові з землею. Такий самий смисл спільного поїдання тварини-тотема. Люди також ставали братами по крові, цього разу — через посередництво тварини, яка відповідно ніби символізувала ту саму землю, територію, населену тотемічним колективом. Отже, слід гадати, що ритуальна роль території, землі, що відобразилася вже у перших, мустьєрських похованнях, з самого початку була складовим елементом тотемізму.

Висловлена думка про первинно "територіальне" розуміння спорідненості знаходить відповідність у висновку О. М. Фрейденберг, що нерозчленованості уявлень найдавніших людей про природу взагалі відповідав деякий особливий просторовий план: "...Первісна людина уявно жила в особливому світі, не нашому реальному. Це не був ні той світ, ні цей. Суб'єкт ("я") і об'єкт ("він") одночасно, він являв собою особливий план, особливий сценарій природи-людини, ареатний, сполучення життя і смерті. Він метафорично виявлявся в горизонті, який уявлявся і небом і підземністю. Як назвати цей сценарій, де він? Це не життя і не смерть, а метафорично "країна", "місцевість": можливо, найкраще назвати його "місце появи" (і "місце зникнення" тим самим). Якщо придивитися, таке "місце появи" уявляється у міфі небом, світилом. (...) Але у побуті, в житті це незмінно виявляється могилою, кладовищем, які й виникають завдяки такій метафористиці. (...) Те, що ми називаємо смертю, те у первісної людини щось таке, що відповідає нашому життєвому плану. (...)... міф будує природу і людину у вигляді нерозчленованого цілого десь на горизонті неба-землі, з сильним забарвленням того, що ми називаємо хтонізмом"⁸².

Ці спостереження дослідниці підтверджуються зіставленням змістової сторони обрядів з дерном і — поїдання тварини-тотема. Якщо поїдання тварини, як процедура укладення договору, дорівнювало обряду з дерном (залученню до землі), то, очевидно, як і останній, мало відбивати ідею тимчасової смерті своїх учасників (обидва моменти - злиття з твариною і "смерть-поховання" — сполучені в обряді пострижин у поляків). Взагалі, оскільки у первісному суспільстві будь-які індивідуальні дії не визнавалися, то і смерть могла усвідомлюватися лише як с п і в у м и р а н н я . Що і спостерігаємо, адже обидва обряди, котрі відповідають ідеї "смерті" (клятва землею і трапеза), водночас передають уявлення про колективність, договір. Тому, власне

кажучи, смерть дійсно не є смертю, у нашому розумінні, а лише прилученням до якоїсь "загальнородової", колективної субстанції (користуючись терміном З. Фрейда). Це відбувається в одному випадку через символічне занурення у землю, або ж — змішування крові з землею, в іншому — через суспільне поїдання тварини. Отже, ця субстанція мислилась у вигляді землі, населеної території, яка повністю зливалась із самими людьми, тваринами і рослинами, які на ній існували, що, до речі, показує усю умовність прийнятого нами терміну "територіальна спорідненість", адже ця "територія" виступає своєрідним конгломератом. З іншого боку, доходимо висновку, що ухід у землю, саме поховання людини — "одноплемінника" мало дорівнюватися поїданню "одноплемінника"-тотема. Появу перших поховань пов'язують з відмовою стадних людей від канібалізму⁸³. Але, ймовірно, насправді йшлося про переосмислення останнього. Вище згадувалося, наприклад, що балтійські слов'яни, лютичі своїх старих або живими закопували у землю, або ж, убивши, з'їдали. Отже, практично, для тотемістів велетів, вільців або лютичів — нащадків Люта або вовка — їсти предка і ховати його у землі це — одне й те саме — прилучати його і одночасно прилучатися самим до усе тієї ж родової (=земляної, територіальної) субстанції. Напевно, взагалі суспільне поїдання звіра — ілюзійного члена колективу — або людини (ніби тієї ж тварини-тотема) дорівнювалося похованню⁸⁴. Це однаково було прилученням до суспільного, територіального зв'язку і, одночасно, його оновленням.

Зауважимо, що ідея тимчасової смерті у сполученні з колективною трапезою була притаманна як поховальному, так й іншим перехідним обрядам, які відзначали життєвий шлях людини — народження, повноліття, шлюб. Таке різностороннє застосування ритуальної їжі знаходить відповідність у полісемії зоофагічного тотеміко-оргіастичного свята первісності, в якому були поєднані ідеї смерті-відродження звіра, поминок членів колективу, розмноження людей і тварин⁸⁵. Ясно, що це тотемічне торжество зосереджувало у собі весь комплекс вірувань давніх мисливців, зміст яких, втім, зводився лише до однієї ідеї — періодичного оновлення-прилучення до спільної територіальної субстанції, що обіймала і людей, і тварин, і загальну умову життя - землю. Що ж до шляху, яким здійснювалося це прилучення, центральної дії зазначених свят - поїдання м'яса тотемної тварини, то він, насамперед, показує, який універсальний зміст мала процедура поїдання. Звір, що вмирає (поїдається), але згодом має відродитись, одночасно є вмираючим і воскресаючим звіро-колективом, злитим з усією територією. Остання ніби і є втіленням поїданням: все на ній взаємопроникає так, ніби поїдається. Таким чином, процес їжі в ідеальній свідомості найдавніших людей виступає не як "втамування нагальної фізичної потреби", а як спосіб осягнення нерозчленованої в їхньому уявленні реальності, як ритуалізація сценарію їх ілюзійного сприйняття природного зв'язку. Все, що є на поверхні землі та у її надрах, - "змішані" з землею люди, тварини, рослини тощо - все це причетне до землі, причащене землею, земля ототемлена усім цим, але і все це ототемлене землею.

(Далі буде)

¹ Былины / Сост., автор предисл. и вводи, текста В. И. Калугин. М., 1986. — С. 29; Калугин В. И. Герои русского эпоса: Очерки о русском фольклоре. М., 1983. — С. 56.

² П р о п в В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955. — С. 73.

³ Былины. — С. 37.

⁴ Там же. - С. 42.

⁵ Там же. — С. 41.

⁶ Там же. — С. 34.

⁷ И в а н о в В. В., Т о п о р о в В. Н. Святогор // Мифы народов мира (Энциклопедия). М., 1988. - Т. 2. — С. 421.

- ⁸ Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1868. — Вып. 1. — С. 51.
- ⁹ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. Репринт издания 1868 г. М., 1994. — Т. 2. — С. 678.
- ¹⁰ Ненадавец А. М. Каму пакланялися продкі. Мн., 1996. — С. 44—45.
- ¹¹ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. — С. 227.
- ¹² Барсов Е. Критические заметки об историческом и художественном значении "Слова о Полку Игореве" // Вестник Европы. Пг., 1878. Октябрь. — С. 803—804.
- ¹³ Там же. — С. 804—805.
- ¹⁴ Афанасьев А. Н. Указ. соч. Т. 1. С. 582; Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1983. — С. 341—343. Не переконує заперечення аналогії Святогора з Осірісом у В. Я. Проппа (Пропп В. Я. Указ. соч. — С. 81).
- ¹⁵ Потебня А. А. О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. — С. 262; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. — С. 63.
- ¹⁶ Словарь русских народных говоров. Л., 1970. — Вып. 5. — С. 64—66; Словник української мови. — К., 1970. — Т. 1. — С. 317; 732—733; Зинкявичюс З. Польско-являжский словарь? // Балто-славянские исследования (далі - БСИ) 1983. М., 1984. — С. 19—20.
- ¹⁷ Веселовский А. Н. Русские и Вильтины в саге о Тидреке Бернском (Веронском) // Известия Отделения Русского языка и словесности Импер. АН (далі — ОРЯС) 1906. СПб., 1906. Т. XI. Кн. 3. — С. 17.
- ¹⁸ Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. — К., 1997. — С. 60; Браг Л. Г. "Асілки" белорусских сказок и преданий (к вопросу о формировании восточнославянского эпоса) // Русский фольклор. — М.; Л., 1963. Вып. VIII (Народная поэзия славян). — С. 38—39.
- ¹⁹ Рыбак в Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. — М., 1974. — № 1. — С. 28.
- ²⁰ Повесть временных лет. (Далі — ПВЛ). — М.; Л., 1950. — Ч. 1. — С. 99; Іларіон, митрополит, Дохристиянські вірування українського народу. К., 1992. — С. 345—346; Белецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 1978. — С. 65—67.
- ²¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с немец. и дополн. О. Н. Трубачева. — М., 1971. — Т. 3. — С. 747; див.: Белецкая Н. Н. Указ. соч. — С. 67. Прим. 41.
- ²² Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. — М., 1959. — С. 178—179.
- ²³ Велецкая Н. Н. Указ. соч. — С. 81; Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. В 2-х т. — М., 1984. — Т. 1. — С. 276.
- ²⁴ Писаренко Ю. Г. Назв. праця. — С. 66—68.
- ²⁵ Фрэзер Д. Д. Указ. соч. — С. 87—89.
- ²⁶ Там же. — С. 254—262.
- ²⁷ Романов В. Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве // Вестник древней истории. — М., 1978. — № 4(146). — С. 26—33; Антонова Е. В., Раевский Д. С. "Богатство" древних захоронений (к вопросу о роли идеологического фактора в формировании облика погребального комплекса) // Фридрих Энгельс и проблемы истории древних обществ. Сб. научн. трудов. — К., 1984. — С. 162.
- ²⁸ Стурлусон С. Круг Земной. М., 1980. — С. 42.
- ²⁹ Фрэзер Д. Д. Указ. соч. — С. 354—356.
- ³⁰ Там же. — С. 343.
- ³¹ Там же. — С. 280.
- ³² Там же. — С. 280—281.
- ³³ Онежские былины. Подбор былин и научн. редакция текстов акад. Ю. М. Соколова / Подг. текста, примеч. и словарь В. Чичерова // Летописи. М., 1948. — Кн. 13. — С. 72 (№ 1); 859 (№ 269); Печорские былины. Записал Н. Ончуков // Записки Импер. Русского Географического Общества по Отд. этнографии. СПб., 1904. — Т. XXX. — С. 256—257 (№ 61).
- ³⁴ Пропп В. Я. Указ. соч. — С. 82.
- ³⁵ Котляревский А. А. Славянские древности. Древности юридического быта балтийских славян. Опыт сравнительного изучения славянского права // Сборник ОРЯС. СПб., 1895. — Т. 1. — (Сочинения А. А. Котляревского). — С. 142—143.
- ³⁶ Геродот. Історія в дев'яти книгах / Переклад, передмова та примітки А. О. Білецького. — К., 1993. — С. 77, 186; 163—164.
- ³⁷ Велецкая Н. Н. Указ. соч. — С. 63.
- ³⁸ Писаренко Ю. Г. Назв. праця. — С. 174.
- ³⁹ ПВЛ. — Ч. 1. — С. 14.
- ⁴⁰ Писаренко Ю. Г. Назв. праця. — С. 174—175.
- ⁴¹ Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. — М., 1982. — С. 205, 339; Соболевский А. И. Заметки по славянским древностям // Известия ОРЯС 1926 года. — Л., 1926. — Т. 31. — С. 2; Веселовский А. Н. Указ. соч. — С. 20; Котляревский А. А. Указ. соч. — С. 142; Топоров В. Н. Вокруг "Лютого зверя" (голос в дискуссии) // БСИ 1986. — М., 1988. — С. 252—253; Писаренко Ю. Г. Назв. праця. — С. 59—60.
- ⁴² Топоров В. Н. Фрагмент славянской мифологии // Краткие сообщения Ин-та славяноведения АН СССР. — М., 1961. — Вып. 30. — С. 29—32.

- ⁴³ Т о п о р о в В. Н. Заметки по похоронной обрядности (К 150-летию со дня рождения А. Н. Веселовского) // БСИ 1985. — М., 1987. — С. 17— 18.
- ⁴⁴ П с т р о в В. П. Опыт стадийного анализа "охотничьих игр" (к постановке вопроса) // Советская этнография. — М.; Л., 1934. — № 6. — С. 152; Петров В. П. Фольклор и проблема балто-славянської спільності // Слов'янське літературознавство і фольклористика. — К., 1970. — Вип. 5. — С. 65.
- ⁴⁵ Пословицы русского народа. — С. 315.
- ⁴⁶ Писаренко Ю. Г. Назв, праця. — С. 77— 90.
- ⁴⁷ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 421, 424, 427, 463, 408. Прим. 140.
- ⁴⁸ Писаренко Ю. Г. Назв, праця. — С. 59.
- ⁴⁹ Уявною функцією самих небіжчиків (волотів) було тримати на собі землю. Згідно із свідченням М. О. Максимовича, в Україні під час поминок на кладовищі мертвим бажали "легко лежати і землю держати, а на тім світі царство небесне!" (Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина // Максимович М. А. Собрание сочинений. К., 1877. — Т. 2. — С. 480). З уявленням, що небіжчик має витримати на собі тягар землі, пов'язане звичайне при похороні побажання: "земля тобі пухом" (Смирнов С. И. Древне-русский духовник (исследование по истории церковного быта) // Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских при Императорском Московском университете, 1914 год. — М., 1913. — Кн. 2. — С. 272.
- ⁵⁰ Цит.: Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. — С. 94.
- ⁵¹ Павлов-Сильванский Н. П. Феодализм в России. — М., 1988. — С. 489, 47. Варіантом може вважатися скандинавський же обряд укладення побратимства через змішування крові у зробленому в землі заглибленні (Кулиш М. И. Очерки сравнительной этнографии и культуры. — СПб., 1887. — С. 102).
- ⁵² Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків: у 3-х т. — К., 1990. — Т. 1. — С. 167; див.: Кулиш М. И. Указ. соч. — С. 179; 181.
- ⁵³ Котляревський А. А. Указ. соч. — С. 198; Вгьскнег А. Mitologia słowiańska i polska / Wstęp i opracowanie St. Urbarczyk. Warszawa, 1985. — S. 145.
- ⁵⁴ Писаренко Ю. Г. Назв, праця. — С. 86.
- ⁵⁵ Петров В. П. Опыт стадийного анализа... — С. 150. Прим. 1.
- ⁵⁶ Там же. — С. 149- 151.
- ⁵⁷ Там же. — С. 151.
- ⁵⁸ Чи не звідси загальносвітове уявлення, що людину створено із землі, як наприклад, біблійного Адама. Від землі й сама назва людини (євр. "адам" - людина від "адама" земля) (Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете. — М., 1985. — С. 14— 28). Аналогічно — лат. homo — людина від humus — земля.
- ⁵⁹ Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. СПб., 1843. — Т. 2. — С. 107.
- ⁶⁰ Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского дома) АН СССР. — М.; Л., 1960. — Т. 16. — С. 103- 104.
- ⁶¹ Семенов Ю. И. Как возникло человечество. — М., 1966. — С. 518— 519.
- ⁶² Там же. — С. 512- 513.
- ⁶³ Там же. — С. 345- 346.
- ⁶⁴ Там же. — С. 386.
- ⁶⁵ Смирнов Ю. А. Мусьерские погребения Евразии. — М., 1991. — С. 7.
- ⁶⁶ Семенов Ю. И. Указ. соч. — С. 386.
- ⁶⁷ Смирнов Ю. А. Указ. соч. — С. 8.
- ⁶⁸ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — С. 428—431.
- ⁶⁹ Петров В. П. Опыт стадийного анализа... — С. 148.
- ⁷⁰ Токарев С. А. Ранние формы религии. — М., 1990. — С. 70.
- ⁷¹ Воропай О. Звичаї нашого народу (Етнографічний нарис). — К., 1991. — Т. 2. — С. 353.
- ⁷² Вгьскнег А. Mitologia... — S. 244- 245; Szafranski W. Siady kultu bozka Welesa u plemion wczesnopolskich // Archeologia Polski, 1959. Т. III; zeszyt 1. — S. 159— 165.
- ⁷³ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. — С. 646, 654.
- ⁷⁴ Семенов Ю. И. Указ. соч. — С. 332.
- ⁷⁵ Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. "Я" и "Оно". Труды разных лет / Перевод с немецкого. В 2-х кн. Тбилиси, 1991. — Кн. 1. — С. 327.
- ⁷⁶ Семенов Ю. И. Указ. соч. — С. 441; Воропай О. Назв, праця. — С. 350; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. — М., 1982. — С. 103— 104; Еремина В. И. Ритуал и фольклор. — Л., 1991. — С. 143.
- ⁷⁷ Писаренко Ю. Г. Назв, праця. — С. 101, ін.
- ⁷⁸ Пророп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1986. — С. 286— 287; 355.
- ⁸¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. О древнеславянских этнонимах (Основные проблемы и перспективы) // Славянские древности. — К., 1980. — С. 25.
- ⁸² Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. "Я" и "Оно". Труды разных лет / Перевод с немецкого. В 2-х кн. Тбилиси, 1991. — Кн. 1. — С. 327.
- ⁸³ Семенов Ю. И. Указ. соч. — С. 383- 384.
- ⁸⁴ Возможно, тут лежать корені пізнішого уявлення, що земля поїдає людей (Смирнов С. И. Указ. соч. — С. 272- 273).
- ⁸⁵ Семенов Ю. И. Указ. соч. — С. 435— 442.