

**"ПОВІСТЬ ВРЕМ'ЯНИХ ЛІТ" ПРО ЗВИЧАЇ ДАВНІХ СЛОВ'ЯН**

*Автор звертається до етнокультурних традицій українського народу, відображених у художній літературі, зокрема в найдавнішому українському літописі "Повісті врем'яних літ". Здійснено аналіз автохтонних обрядових і ритуальних міфів, які використав літописець під час укладання твору. Доведено, що вже за часів Київської Русі східні слов'яни мали яскраво виражений етнічний колорит й певний набір власних звичаїв і традицій.*

Проблема збереження української національної ідентичності є одним із найактуальніших питань сьогодення. Матеріальна та духовна культура, традиції та звичаї, обряди та ритуали – ось неповний перелік напрямків дослідження, необхідних для розкриття та глибокого осмислення питань національної свідомості та ідентичності українського народу. Мета статті полягає у змалюванні перших проявів національної свідомості східних слов'ян, відображених у найдавнішому українському літописі "Повісті врем'яних літ".

Окреслена проблема є предметом дослідження вчених із різних галузей науки: істориків, археологів, етнологів, соціологів, філологів. Останні пов'язують питання національної ідентичності й самобутності українського народу з історією розвитку його мови та літератури. Література, оперуючи цілою низкою виражальних засобів, якнайповніше фіксує у собі усі прояви національної свідомості, а діахронічне вивчення української літератури дозволяє нам простежити її еволюцію. Так, перший крок до цього зробив автор найдавнішого українського літопису – "Повісті врем'яних літ". Літописець широко використовує у своїй розповіді автохтонні обрядові і ритуальні міфи, серед яких виділяються ті, що пов'язані зі вшануванням давніми слов'янами язичницьких богів, волхвуванням, обрядами поховання і шлюбу.

У недатованій частині "Повісті врем'яних літ" автор перераховує племена, що утворилися після розподілу земель між синами Ноя, після чого більш детально зупиняється на описі слов'янських племен. Змалюючи звичаї та ритуали полян і древлян, літописець протиставляє етнічні характери, симпатизуючи полянам: "Имяху бо обычай свои, и законъ отецъ своих и преданья, каждо свой нравъ. Поляне бо своих отецъ обычай имуть кротокъ и тихъ, и стыдѣнье къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ, къ деверемъ велико стыдѣнье имѣху, брачный обычай имяху: не хожаше зять по невесту, но приводяху вечеръ, а завѣтра приношаху по ней что владуче. А древяне живяху звѣринскимъ образомъ, живуще скотьски: убиваху другъ друга, ядыху вся нечисто, и брака у нихъ не бываше, но умыкиваху у воды дѣвица" [1: 30].

Про інші племена, зокрема радимичів, в'ятичів і сіверян, літописець розповідає узагальнено, виходячи зі спільності їх умов проживання та звичаїв. Так, у "Повісті врем'яних літ" читаємо: "И радимичи, и вятичи, и сѣверъ одинъ обычай имяху: живяху в лѣсѣ, якоже и всякий звѣрь, ядуше все нечисто, и срамословье в нихъ предъ отъци и предъ снохами, и браци не бываху въ нихъ, но игрища межю селы, схожахуся на игрища, на плясанье и на вся бѣсовская пѣсни, и ту умыкаху жены собѣ, с нею же кто сѣвѣщашеся; имяху же по двѣ и по три жены" [1: 30]. Радимичів, в'ятичів, сіверян, кривичів та інші язичницькі племена поєднував, як зазначає літописець, ще й обряд поховання померлих – тризна: "И аще кто умряше, творяху тризну надъ нимъ, и по семь творяху кладу велику, и възложашуть и на кладу, мертвеца сожъжаху, и посемь собравше кости вложашу в судину малу, и поставляху на столпѣ на путехъ, еже творять вятичи и нынѣ. Си же творяху обычаи кривичи и прочии поганини, не вѣдуше закона божия, но творяще сами собѣ законъ" [1: 30].

Тризна – це язичницьке поминання небіжчика, що зазвичай закінчувалося військовими іграми, поєдинками, які були символом боротьби життя і смерті. Вірили, що душа покійника ще була поруч, а тому тішилася цими іграми. Визначних осіб ховали з почестями та часто верхи на коні, щоб конем скоріше дістатися до раю. Тому на тризнах відбувалися і кінні змагання. Кінь – хтонічна істота, пов'язана з культом родючості й смертю, символізував перехід людини від смерті до воскресіння. "Повість врем'яних літ" під 945 роком повідомляє, що після смерті князя Ігоря Ольга звертається до древлян, аби вони наготували багато меду: "Се уже иду к вамъ, да пристройте меды многи в градѣ, идеже убисте мужа моего, да поплачюся надъ гробомъ его, и створю тризну мужю своему" [1: 70]. Коли могила була над князем насипана, древяни сіли пити: "И повелѣ людемъ своимъ съсуги могилу велику, и яко соспоша, и повелѣ Ольга отрокомъ своимъ служити предъ ними" [1: 70].

Отже, як бачимо, тризна вчинялася після насипання кургану і полягала в тому, щоб пити мед на честь померлого. Та й за свідченнями інших писемних джерел, після похорону живі п'ють за померлого прощальну чашу і виливають її на могилу. У київських курганах археологи неодноразово натрапляли на численні кістки жертвоних тварин і птахів. Залишками тризни є також знайдені у курганах уламки битого посуду. В. Войтович припускає, що сенс розбивання горщиків по закінченні тризни мав символізувати те, що домашня власність і далі належить своєму господарю [2: 542]. Язичницька тризна за часів християнізації Русі була витіснена панахидою. Панахиду, або молебний спів за небіжчиками, церква творить як до їх поховання, так і після – на третій, дев'ятий, сороковий дні, а також у дні їх народження і смерті.

У наведеному вище уривку з недатованої частини "Повісті врем'яних літ" знаходимо й опис одного зі способів похорону у давніх слов'ян за часів язичництва – спалення померлого й розвіювання його праху. Ще одним основним способом похорону було закопування у землю. Розкопки давніх могил дозволяють нам припустити, що в різних частинах нинішньої України перевага надавалася одному зі способів поховання: на

Лівобережжі померлих переважно спалювали, а на Правобережжі ховали в землю. Обряд спалювання померлого безпосередньо пов'язаний із семантикою самого вогню, його магічною здатністю очищувати. Крім того, язичники вірили, що при спалювання душа скоріше переходить до іншого світу і заспокоюється. У київських язичницьких некрополях небіжчиків розташовували головою на захід. Це безпосередньо пов'язано з давніми віруваннями. У щоденному русі Сонця людина вбачала ціле життя живої істоти, подібне до власного. Сонце народжувалося (схід), поступово старіло і вмирало (захід). Отже, смерть людини уподібнювалася смерті Сонця. Завершивши свій шлях на заході, Сонце згорало. Місце, де воно щезало, уявлялося людині оселею, яка чекає її саму після смерті. Отже, обов'язком живих було допомогти тим, хто вмер, переселитися в цю блаженну країну, тому і вибирали для цього напрямом у бік заходу Сонця. Обряд похорону мав допомогти покійникові спокійно прожити на тому світі.

Літописець у наведеному уривку згадує ще один обов'язковий ритуальний предмет, який використовували під час похорон, – дерев'яну колоду, на яку клали небіжчика. Це була своєрідна домовина – один із важливих атрибутів поховального обряду. Квадратна дерев'яна домовина використовувалася в обох способах поховання: мерця або клали у домовину і спалювали, або ховали в ній у землю. Відповідно до давньої традиції, чотиристороння споруда символізувала упорядковану безконечність світу – чотири сторони світу (Північ, Південь, Захід, Схід), а також чотири стани буття (ранок, день, вечір, ніч), чотири вікові періоди (дитинство, юність, зрілість, старість), чотири фази Місяця тощо.

Автор "Повісті врем'яних літ" пише, що після спалення тіла небіжчика його кістки збирали і клали у горщик, який після цього ставили біля стовпу на перехресті доріг. У цьому продовженні обряду поховання з'являються нові ритуальні предмети – кістки, горщик, стовп і саме перехрестя. Один із найархаїчніших міфологічних символів – кістка – з одного боку, тісно пов'язаний із поховальним обрядом, з культом мертвих, а з іншого боку – з відтворенням життя. Ритуал збирання кісток ще раз наочно ілюструє віру язичників у здатність людини відроджуватися на кшталт Сонця. Недаремно кістки разом із мертвою і живою водою є незмінними "учасниками" казкових перетворень. Зазвичай ритуальні кістки збирали й клали до глиняного посуду (гличика, горщика тощо), що осмислювався нашими пращурами як вмістилище душі і духів та був атрибутом великої кількості магічних обрядів.

Не випадковим було і місце, куди приносили посуд із кістками померлого. Перехрестя, або роздоріжжя, здавна вважалося особливим місцем. Пращури вірили, що саме на перехресті доріг збирається нечиста сила. Символічність роздоріжжя полягає також у вирішенні проблеми вибору життєвої дороги. Дорога в свою чергу тлумачиться як символ єднання й блукань. Вона співвідноситься із життєвим шляхом, шляхом душі у потойбічний світ. Саме ця символіка дороги найбільше проявляється у місцях перехрещення двох або більше доріг. Стовп символізує Дерево життя, центр світу й вічний вогонь. У народній символіці стовп має різноманітне значення, в тому числі смерті. Отже, приносячи останки померлого до стовпа на перехресті доріг, язичники вірили, що таким чином вони наближують душу померлого до центру Всесвіту, спонукають її до нового життя.

Таким чином, автор "Повісті врем'яних літ" на початку твору окреслює один із різновидів язичницьких вірувань давніх племен – поклоніння силам і явищам природи. Про це йдеться й у промові Філософа, вміщеній літописцем під 986 роком. У ній сказано, що люди здавна шанували явища навколишньої природи: "По дьяволу научению ови рощениемъ, кладеземъ и рѣкамъ жряху, и не познаша бога" [1: 106]. І тільки пізніше вони почали поклонятися кумирам: "Посемъ же дьяволь в болшее прельщенье вверже челоуѣки, и начаша кумиры творити, ови древяны, ови мѣдяны, а друзии мрамаряны, а иные златы и серебряны; и кланяхуся имъ, и привожаху сыны своя и дъщери, и закалаху предъ ними, и бѣ вся земля осквернена" [1: 106]. Отож, літописець розрізняє два великі періоди еволюції язичництва: період культу природи і період творення ідолів (кумирів).

З другим періодом язичництва – періодом творення кумирів – пов'язане явище політеїзму, притаманне багатьом індоєвропейським народам. Про характер і особливості образів давньоукраїнського політеїзму, окрім археологічних досліджень і численних етнографічних і фольклорних матеріалів, свідчать і літописні повідомлення. Широко відома розповідь "Повісті врем'яних літ" про київський пантеон Володимирових богів: "(...) и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усь златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симарьгла, и Мокошь. И жряху имъ, наричюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, и оскверняху землю требами своими" [1: 94].

Згадка про пантеон Володимира цілком достовірна: київські археологи другої половини ХХ століття розкопали кам'яний фундамент капища, де колись були встановлені язичницькі боги. Цікавим є питання кількості одібраних до пантеону божеств, яких нараховується шість. Незрозуміло, чи є така кількість кумирів невідповідною, і за яким принципом відібрано "кандидатів" до пантеону: племінні боги чи покровителі різних професій. У першому випадку число "шість" співпадало б з кількістю племен, що входили до складу Русі того часу: їх літописець перераховує в розповіді про слов'янську грамоту (поляни, древліяни, сіверяни, дреговичі, кривичі полоцькі та словени новгородські). Але в цей час, напевно, виключно племінний зв'язок із божествами вже було втрачено, і всі вони отримували і якість функціональне значення.

Одну із особливостей теїстичного типу надприродного становить єдиносуща двоїстість змісту образів богів. Це стосується й українського політеїзму, в якому уявлення про богів складаються із специфічно сприйнятого людиною її ставлення не лише до природного класу речей, а й до суспільних явищ, до самої себе як соціально визначеного індивіда. Таким уявляли київські язичники усіх богів, починаючи з найдавніших – Рода і Білобога. Таким був і один з найголовніших богів Вирію – Сварог (ймовірно від санскриту "свар" – небо; інша гіпотеза: сва-рог – той, що все породив). Сварог – бог неба і вогню, а також ремесел, ковальської справи і ковалів. Сварог

– аналог давньогрецького Гефеста, який також був богом вогню і ковальства. На підтвердження цієї думки укладачі першого тому праці "Історія релігії в Україні" наводять роздуми І. Огієнка. Дослідник, характеризує цей образ, звернув увагу на те, що в Іпатському літописі під 1114 роком літописець, подаючи уривок з візантійського хронографа VI-VIII століть Іоана Малали про Гефеста і його сина Геліоса, перекладає ім'я першого іменем Сварог, а другого Дажбог – адже Дажбог був сином Сварога [3: 114]. Серед інших версій автори згадуваної вище праці вбачають в образі Сварога опікуна шлюбу та родинного щастя, пов'язуючи з його іменем боротьбу за моногамну родину [3: 114]. Отже, й тут володар Неба й саме Небо, що посиляє світло й дощ, дає життя, Сварог постає водночас й у соціальній ролі.

Привертає Сварог увагу й іншими важливими рисами. Він, ймовірно, божество ще за часів Кия, коли влада князів та дружинників ще не стала такою "високою". Тому Сварог близький до престолу, живе серед нього і піклується про нього. Побуває думка, що образ бога Сварога був своєрідним прототипом християнського бога, у якого слов'яни почали вірувати пізніше. До речі, Сварог – також вмираючий і воскресаючий бо: він гине в полум'ї, запаленому Змієм, як звичайна людина і воскресє як триєдиний бог Неба – Світу – Сонця, спільний усім індоєвропейцям. У свій час давні українці вважали Сварога головним богом, господарем їхнього Олімпу. Про це посередньо свідчить, зокрема, запис у договорі князя Ігоря з греками 945 року щодо тих, хто насмілиться порушити договір: "И иже помыслишь от страны Руския разрушити такую любовь (...) да не имуть помощи от бога, ни от Перуна..." [1: 60]. Виходить, що русичі вірили як у Перуна, так і в Бога, окремого від нього. В подальшому, з прийняттям християнства, Сварогове опікунство над вогнем і залізом перейшло на православних святих Кузьму і Дем'яна.

Із зміцненням князівської влади та дружинництва його головної функції все більше перебирає Перун, який мав загальноіндоєвропейське і загальнослов'янське значення, але культ якого виявився сильнішим на Подніпров'ї – ближче до центру могутньої Київської держави. Перуна уявляли богом дощу, вогню і блискавки, а водночас і богом війни та воїнів. Він багато в чому нагадував Зевса, який був божеством дощу й родючості, а також грізною караючою силою, бо кілька разів знищував недосконалий людський рід. У X столітті в уяві київської людності, передусім князівсько-дружинницьких верств, Перун виходить на перше місце серед решти богів. Показово, до речі, що в язичницькому пантеоні князя Володимира уже не знайшлося місця Сварогові, тоді як Перун стоїть на чолі княжих кумирів, і саме йому воїни поклали свою зброю.

Не випадкове й піднесення автором "Повісті врем'яних літ" Перуна над іншими богами. Так, уже князь Олег зі своїми воїнами, складаючи в 907 році присягу на вірність миру з греками, клялися зброєю і Перуном: "Царь же Леонъ со Олександромъ миръ сотвориста со Олгом, имшеся по дань и ротѣ заходивше межы собою, целовавше сами крестъ, а Олга водивше на роту и мужи его по Рускому закону, кляшася оружьемъ своим, и Перуном, богомъ своим, и Волосомъ, скотьемъ богомъ, и утвердиша миръ" [1: 46]. Пізніше князі Ігор та Святослав, їхнє оточення та дружина присягають іменем Перуна, погрожують тим, хто відступиться від слова, знову ж, прокляттям Перуна та вічним рабством у загробному житті: "Заутра призва Игоръ слы, и приде на холмъ, где стояше Перунъ, и покладоша оружье свое, и щиты и золото, и ходи Игоръ ротѣ и люди его, елико поганыхъ руси (...) Аще ли от тѣхъ самѣхъ прежереченыхъ не съхранимъ, азъ же и со мною и подо мною, да имѣемъ клятву от бога, въ его же вѣруемъ – в Перуна и въ Волоса, скотья бога, и да будемъ золоти, яко золото, и своимъ оружьемъ да исѣчени будемъ" [1: 68, 86].

Звичайно Перун, князівсько-дружинний опікун, мав значення і загального, зокрема хліборобського, культу, бо весною він відмикав небо, пускав на землю тепло, давав дощ. І набуття ним домінуючого значення серед інших богів не слід пояснювати лише статусом князівського опікуна. На думку авторів праці "Історія релігії в Україні", у звеличенні Перуна можна вбачати зародки в київському язичництві монотеїстичної тенденції, перерваної християнством, а в свій час викликаної до життя бурхливим розвитком Києва, господарських та культурних зв'язків Київської Русі [3: 116].

Своєрідна функціональна двоїстість характерна й іншим київським богам, серед яких особливо примітний Дажбог. Він як син Сварога, син Неба, уявлявся язичникам богом сонця, який на зиму ховає свої промені, а весною знову посиляє їх на землю, чим несе благо, саме життя. Тому він і зображувався у вигляді антропоморфного Сонця. І. Огієнко у праці "Дохристиянські вірування українського народу" саме ім'я бога пояснює так: воно походить від наказового давньоукраїнського "дажь", тобто "дай" та "бог" – благо, добро, тобто подавець добра, дарівник. Звідси Дажбог – це бог добра, світла й життєвої сили [4]. Але Дажбог – також князівсько-війське божество, яке, уособлюючи привілейований стан князівсько-дружинних верств, уявлялося також суддею людей. Він не тільки зігріває землю, а й стежить за тим, як на ній виконується встановлений його батьком Сварогом правопорядок [3: 117].

Сварог, Дажбог і Перун – головні боги у Володимирівському пантеоні, яких характеризує розвинута функція владності, широта охоплення впливом явищ природи і суспільного буття, опікунство над воїнством. Звичайно, не всі язичницькі боги наділялися суддівськими та військовими функціями, але всі вони були розпорядниками природних явищ і покровителями виробничої діяльності й опікунами побуту людини. Такою видавалася Мокоша – одне з небагатьох жіноче божество, чи не найдавніше серед язичницьких персонажів. Автори першого тому праці "Історія релігії в Україні", систематизуючи роздуми дослідників з приводу походження цього божества, згадують дослідження Б. Рибаківа і М. Слободянюка, які в імені й самому образі Мокоші вбачають відлуння тих далеких часів матриархату, коли мудра, досвідчена жінка була Матір'ю коша – розпорядницею в громаді [3: 118]. Образ Мокоші був поширений серед багатьох слов'янських народів і спершу пов'язувався з опікуванням водами, врожайністю льону та окотом овець. В українців Мокоша також вважалася покровителькою пологів і породіль; іншими словами, вона була богинею плідності. З часом в образі Мокоші все

виразніше проявляється представництво соціально визначених явищ – богиня постає як покровителька дому, сім'ї, життєвих благ і достатку, як добродійниця вівчарства і прядіння.

Що стосується згаданого у пантеоні князя Володимира Хорса, образу не зовсім ясного за своїм походженням, то більшість дослідників вважає його за божество сонячного світла. Але в такому разі виходить, що у Володимировому пантеоні були два боги сонця – Дажбог і Хорс. Можливо Хорс вважався богом "нічного світла" – Місяця. Так чи інакше, Хорс був божеством небес і доповнював Дажбога, що дарував людям живильну силу, різні блага, перемогу добра над злом. Не суперечить ідеї двоїстості й відсутній у Володимировому пантеоні один із головних язичницьких богів – Велес (або Волос), який був захисником худоби, покровителем скотарства й торгівлі, а можливо – й плідності чи творення взагалі. З якоїсь причини Велес зникає із пантеону кумирів. Функції Велеса достатньо визначені: він бог багатства, покровитель торгівлі та навіть поезії (наприклад, Боян – "внук Велеса" у "Слові о полку Ігоревім"). Відсутність Велеса у пантеоні може бути пов'язана з якимось конфліктом всередині Києва. Цей бог не згадується і в договорі Ігоря, хоча у Святослава він знову з'являється. Автор книги "Падіння Перуна" А.Г. Кузьмін припускає, що торговельно-ремісничий Поділ (назва низинної частини міста, що прилягала до Дніпра) залишався на боці Ярополка. Протириччя ж між "горою", де розташовувалися князівські будівлі, і зазвичай розташованим ближче до води посадом простежуються у всіх давньоруських містах [5: 12].

Не випадають з ідеї двоїстості змісту богів також образи Стрибога та Смаргла, також присутні у пантеоні Володимира. Версія про східне, ірансько-середньоазійське або сармато-аланське походження Смаргла видається досить переконливою. Його можна пов'язати із міфічним птахом давньоіранської міфології Сенмурвом і зі священним крилатим собакою Сенмурвом, якому зороастрійський Ахурамазда доручив охороняти небесне дерево, на якому є насіння всіх корисних рослин. Саме тому Смаргла вважають охоронцем земних плодів, посівів, урожаю. За народними віруваннями, Смаргл – охоронець коріння Дерева життя, посередник між верховними богами неба і духами землі. Окрім того, В. Войтович зазначає, що деякі дослідники вважають Смаргла Сонцем, яке проходить сім зодіакальних сузір'їв та весняно-осіннє півріччя [2: 472]. Для книжників XII-XIII століть ім'я цього божества вже було незрозумілим, писалося по-різному, а іноді ділилося на дві частини.

Язичницький бог Стрибог завжди розглядається у порівнянні зі Сварогом у співвідношенні "зло – добро". Це підтверджує і пояснення першої частини його імені: "стри" походить від "стрити" – нищити. Отже, Стрибог, на противагу Сварогу, руйнівник. За народними віруваннями, Стрибог – батько вітрів, владики грози, бурі, урагану. Вітри допомагають богу-громовику в його війні з демонами і користуються його вогненними стрілами. За його розпорядженням із чотирьох сторін світу дмуть чотири велетні Сівер, Літник, Стрига та Вітрило. Котрий з них дме сильніше – з того боку і вітер. На думку Б. Рибаківа, для розуміння значення Стрибога можна згадати слова "стрий", що означає брата батька; і "стий" – батьківський. У такому випадку Стрибог є не стільки власним ім'ям, скільки епітетом, визначенням цього божества як отця Всесвіту [6: 432, 454, 603].

Українському, як і всякому іншому політеїзму, притаманні також уявлення про ієрархію надприродних сил. Саме під дією цього фактора численні боги-"господарі", кожен з яких опікував певне родоплемінне об'єднання, відтісняються на другий план володарями природи й суспільності – богами неба, землі, ремесел, війни, плідності тощо. Такими й були глава князівського пантеону Перун і найперші Дажбог та Стрибог, і середульша добра Мокоша, і бог-посередник, посланець Смаргл, і доповнюючий інших богів Хорс, і помічники "матері врожаю" Лель і Лада.

Показовим є й те, що місця богів на східцях до неба цілковито залежали від земного буття людей та їхніх уподобань. Так, князем і дружиною представлені були в офіційному пантеоні аж три боги, наділені військовими функціями, тоді як широко шанованому селянами й ремісниками Велесу місця на Горі не знайшлося – його кумир стояв на Подолі. А ось у стосунках з Візантією ставлення князівсько-дружинних верств до Велеса, як бога достатку, торгівлі та опікуна купців, різко змінюється – його підносять до рівня Перуна. В опису обряду присяги на вірність угоді 907 року читаємо в "Повісті врем'яних літ": "Царь же Леонъ со Олександромъ миръ сотвориста со Олгом, имшеся по дань и ротъ заходивше межы собою, целовавше сами крестъ, а Ольга водивше на роту и мужи его по Рускому закону, кляшася оружьемъ своим, и Перуном, богомъ своим, и Волосомъ, скотьемъ богомъ, и утвердиша миръ" [1: 46]. Поява тут Велеса зовсім не випадкова, адже він був захисником худоби, "скотим" богом (від старослов'янського "скот" – багатство) і покровителем торгівлі, яка так цікавила Візантію в її стосунках з багатою Київською державою.

У передхристиянські часи у літописних слов'ян та давніх українців культові відправи здійснювалися духовною верствою – волхвами, кудесниками, жерцями, а також чарівниками, відунами, віщунами, потворниками, знахарями. У слов'ян існувала своєрідна ієрархія жерців: кожне поселення мало свого волхва. Очоловав усіх головний волхв чи жрець, який був близький до князя. Вірогідно, що всі важливі справи в князівстві вирішувалися на князівських радах, в яких брали участь найшановніші волхви. Були й жінки-волхвині: у фольклорі часом зустрічається назва "волхва" (жіночий рід). Жінок, які вміли лікувати, чарувати, передбачати майбутнє, називали потворами, потворницями. Негативного відтінку це слово набуло лише після християнізації, а згодом воно стало означати бридку істоту взагалі.

У літописах зустрічаємо фрагменти висміювання традиційної віри, звичаїв, які називаються "срамними" або "бісовськими". Досі слово "біс" пояснювалося тільки через призму християнського мислення: "чорт", "нечиста сила" тощо. Більш давнє значення (індоєвропейське) – "блищати", "світити". Мабуть, у давні часи бісами називали волхвів, які світили (запалювали) ритуальне вогнище на жертovníку. Споріднені слова "біситися", "біснутися" первісно могли означати ритуальний шал жерця під дією наркотичного ритуального напою, що

супроводжувалося пророкуванням чи якимись магiчними заклинаннями. З часом бiсами стали називати всiх iновiрцiв (мусульман, iудеiв): бусурман, бусурманин.

У "Повiстi врем'яних лiт" автор неодноразово звертається до теми волхвiв, щоразу супроводжуючи її моралiзаторським коментарем. Так, пiд 912 роком лiтописець розповiдає про смерть князя Олега (Вiщого), яку йому в свiй час напроорокував кудесник. Лiтописець проводить думку про покарання князя за те, що вiн не прислухався до слiв вiщуна й висмияв його: "Олег же посмiвся и укори кудесника, река: "То ти неправо глаголють волхсви, но все то лъжа есть: конь умерль, а я живъ" (...) И вьступи ногою на лобъ; и выникнувши змиа изо лба, и уклону в ногу. И с того разболъся и умре (...) се же не дивно, яко от волхвовання собывается чародъйство" [1: 52, 54]. Далi лiтописець продовжує тему волхвiв розповiддю про вiдомого в давнi часи волхва Аполонiя Тiанського, який мандрував свiтом й творив чудеса. Закiнчує лiтописець свою розповiдь риторичним запитанням: "Кто убо что речеть о творящихся волшвеным прелщением дъблех?" [1: 54]. Автор "Повiстi врем'яних лiт" з погляду християнина розмiрковує сам i спонукає всiх задуматися над тим, як слiд ставитися до волхвiв, iхнiх пророцтв i чудес.

Отже, вже за часiв Киiвської Русi схiднi слов'яни мали певнi звичаї i традицiї, що вiдображалися на iх побутi й свiдомостi. Слов'янськi племена, якi пiзніше стали свiвiдноситися з певним народом (українцями, росiянами, бiлорусами тощо), мали свiй яскраво виражений етнiчний колорит, розгалужену парадигму звичаїв й культурних надбань.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. Вступит. статья Д.С. Лихачёва. Сост. и общая ред. Д.С. Лихачёва и Л.А. Дмитриева. – М.: Худож. лит., 1978. – 413 с.
2. Войтович Валерій. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
3. Історія релігії в Україні: у 10 т. / Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1996-1998. Т. 1: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства / За ред. Б. Лобовика. – 384 с.
4. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. моногр. – К., 1992. – 424 с.
5. Кузьмин А.Г. Падение Перуна: (Становление християнства на Руси) / Худож. В.Б. Тихомиров. – М.: Мол. гвардия, 1988. – 240 с.
6. Рыбаков Б. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 608 с.

Матеріал надійшов до редакції

#### ***Вышина М.Ю. "Повесть временных лет" о традициях древних славян.***

*Автор обращается к этнокультурным традициям украинского народа, зафиксированным в художественной литературе, в частности в самой древней украинской летописи "Повести временных лет". Проанализированы аутентичные обрядные и ритуальные мифы, использованные летописцем при написании произведения.*

*Доказано, что уже во времена Киевской Руси восточные славяне имели свой ярко выраженный этнический колорит и определённый набор обычаев и традиций.*

#### ***Vyshyna M.Y. "The Story of Past Years" about the Customs of Ancient Slavs.***

*The author appeals to ethnocultural Ukrainian traditions that are displayed in the Ukrainian literature, specifically in the oldest Ukrainian annals "The Story of Past Years". The autochthonous ceremonial and ritual myths which the chronicler used during creation of the annals are analyzed. It is proved that East Slavs had a brightly expressed ethnic colour and a certain number of own customs and traditions already in the Age of the Kiev Russia.*