

Михайло Козлов

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

<...>

РОЗДІЛ 2.

ПАТРІАРХАЛЬНО-РОДОВА МОДЕЛЬ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

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

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

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

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

Давньослов'янські язичницькі вірування мають довгу історію, вони виникли, вочевидь ще в епоху індоєвропейської єдності, але простежити послідовно за їхнім розвитком практично неможливо. На нашу думку аналіз еволюції східнослов'янського світогляду можливо почати з ІV століття н. е., тобто періода, до якого відносяться перші письмові свідчення, які характеризують вірування та культу давніх слов'ян.

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

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

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

* Михайло Козлов. Язичницький світогляд східних слов'ян: структура, еволюція, трансформація. Монографія / М. М. Козлов. — Севастополь: Видавель Кручинин Л. Ю., 2009. — 288 с. — С. 41–46, 58–63, 128–138.

** Правопис оригіналу збережено. — Ред.



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

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

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

Разом з тим, як свідчать наявні фактологічні матеріали, у наших предків існували складні ритуальні комплекси, які символізували перехід людини з одного життєвого етапу до іншого, пов’язані не лише із символічним перетворенням підлітків на дорослих чоловіків, але й посвяченням немовлят, дітей 6-7 років, весільні ініціації й т. д. Таким чином, на нашу думку більше відповідає реаліям досліджуваної доби визначення Токарева С. О., відповідно до якого “ініціації” це всі ритуали й вірування, пов’язані з віковими обрядами посвячення [530, с. 207].

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

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

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

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

Можливо, що навіть після прийняття християнства представники давньоруської військової еліти деякий час продовжували практикувати якись язичницькі обряди, пов’язані з ініціацією немовлят. Не випадково, давньоруські князі довгий час мали кілька імен – християнське, дане при хрещенні і язичницьке. Член князівського роду повинен був одержати належне ім’я, щоб зайняти своє місце в системі родових і династичних відносин. При цьому далеко не всяким язичницьким ім’ям можна було називати новонародженого князя. Так, навіть в XIV–XVI ст., коло імен, які давалися в родині Рюриковичів, було досить обмежене. Придатними виявлялися лише ті імена, які вже носили предки новонародженого спадкоємця. У домонгольський період, коли родові імена князів були пов’язані зі світом язичництва, називали винятково на честь померлих предків, але існувала строга заборона на повтор імені прямих предків, якщо ті під час появи княжича на світ були ще живі. Іншими словами, не можна було називати дитину Всеволодом Всеволодичем або Олегом Олеговичем, якщо він народився при житті свого батька, не годилося й ім’я живого діда [357, с. 14-15].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<...>

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

Прикладом такого східнослов'янського святилища, що було розташоване на окраїні родового поселення й обслуговувало релігійні потреби однієї родової громади може слугувати язичницьке капище VI-VII ст. в урочище Гнилий Кут на окраїні м. Городок на Поділлі. Святилище складалося з прямокутної площадки (2,3×1,5 м), обкладеної невеликим плоским камінням, і круглого вогнища, розташованого в поглибленні біля східного краю площадки. Серед залишків багаття виявлені обпалені кістки тварин і фрагменти глиняного посуду [482, с. 262-263].

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



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

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

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

Саме поховання повинно було постановити крапку в життєвому шляху людини, але на думку наших предків, смерть не була закінченням існування людини, з часом вона могла повернутися до життя у вигляді немовляти усередині своєї родової громади. Таким чином, знаходить повне підтвердження висновок Поповича М. В. про те, що для східних слов'ян-язичників було притаманне уявлення про циклічність та вічність буття [435, с. 128]. На нашу думку до заключення Поповича М. В. слід додати, що вічне існування усередині сакральної громади повинні були отримати, на думку наших предків, лише успішні люди, тобто ті, хто пройшов крізь всі ініціаційні випробування та етапи людського існування й свідомо вибрали шлях дотримання всіх родових норм. Ті ж, хто самовільно залишав свій рід, порушив родові заборони, або просто з якихось причин не міг пройти крізь всі необхідні життєві випробування втрачали право на вічне життя та майбутнє відродження.

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

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

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

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

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

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

Вірогідно, будь-які статеві відносини між “родичами”, тобто людьми, що входять до однієї родової громади прирівнювалися до інцесту й каралися смертю й ритуальним вигнанням із сакрального “Роду”. Не випадково герої слов'янських казок знаходять собі наречених не у своїй землі, а в

“тридцятому царстві”, що починається відразу за границями родового селища, тобто на території сусідніх родових громад.

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

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

Вочевидь, у древніх слов’ян існували певні норми поведінки стосовно людей похилого віку й гостей. Серед родових табу, згадуваних літописцем, упоминається образа людей похилого віку. Цікаво, що й пресвітер Гемольд, описуючи звичаї одного з поморських племен, повідомляє наступне: “Руянам притаманна повною мірою гостинність, і батькам вони роблять належну повагу. Серед них ніде не знайти жодного нужденного або жебрака похилого віку, тому, що негаймо ж, як тільки хто-небудь із них слабшає через хворобу або постаріє від віку, його довіряють турботам когось-небудь зі спадкоємців, щоб той з усією людяністю його підтримував. Тому що гостинність і піклування про батьків займають у слов’ян перше місце серед чеснот” [139, с. 17].

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

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

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

Втрачали права на традиційне поховання, як свідчать численні письмові, археологічні й етнографічні джерела не тільки святотатці, що порушили родові звичаї, але й самогубці, а також ті, хто вмер не “своєю смертю” або залишив реальний світ до вступу в шлюб. Стосовно всіх цих небіжчиків наші предки використовували спеціальні поховальні обряди, що символізували “вигнання з роду”. Тіла небіжчиків даних категорій залишали на перехресті доріг, кидали в болота, балки, у воду або вішали на деревах. Найчастіше таких небіжчиків просто завозили в ліс і закладали галузями, звідси й виник термін “заложні небіжчики” [269, с. 62].

На думку наших предків, тіла даних людей не можна було ховати у землі, тому що вважалася, що остання однаково “їх не прийме”. Порушення даного табу у свідомості східних слов’ян-язичників загрозувало стихійними лихами, посухою й неврожаєм.

Незважаючи на сильний тиск з боку православної церкви, що пропагувала загальну рівність всіх померлих християн, східні слов’яни й після релігійної реформи 988-989 ст. продовжували викопувати “підозрілих” мерців з могил, спалювати їх, вивозити в ліс або кидати у воду. Скарги на “сколочення” померлих з могил мають місце в багатьох писемних джерелах XI–XVI ст. Так, наприклад, суворе покарання за викопування небіжчиків з поховань передбачалося в “Уставі князя Володимира” і “Уставі князя Ярослава” – джерелах XI–XII ст. [17, с. 23, 89].

Про існування подібної практики серед сільського населення Київської Русі XII ст. свідчить і “Грамота новгородського князя Всеволода новгородському владіці або Софійського собору” [11, с. 382]. У слові митрополита Серапіона Володимирського “Про маловір’я” – джерелі XIII ст. автор з



великим обуренням пише, що його паства “заповідаєт кто буде удавленника или утопленника погреб, не погубите люди вигребите...” [118, с. 13].

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

<...>

3.2. Служителі язичницького культу в системі світоглядних уявлень східних слов'ян дохристиянської доби

У давніх слов'ян уже в середині I тис. н. е. існувала як суворо регламентована обрядовість поховання, що збереглася у своїх загальних рисах до кінця X ст., так і своєрідна устояна храмова архітектура й атрибутика, чого жодним чином не могло відбуватися без професійних служителів культу – спеціальних жерців, що були носіями язичницьких звичаїв і обрядів.

Справді, важко собі уявити, щоб володар роду або племені – старійшина особисто тримав у належному порядку язичницькі святилища й священні гаї, здійснював контроль за дотриманням всіх язичницьких ритуалів, складав спеціальні календарі й метеорологічні прогнози, лікував свою паству й при цьому ще й залишався фактичним правителем роду або племені. Швидше за все, у цей період часу, уже існувала елітна суспільна група професійних жерців – носіїв духовних традицій, підлеглих родової знаті – племінним і родовим старійшинам.

Про те, що в другій половині першого тис. н. е. в наших предків уже були професійні жерці, свідчать і знайдені в древніх культурних прошарках Ладоги, Любші, Нових Дубровників і деяких інших давніх східнослов'янських поселень спеціальних жертвних ножів з волотоподібною кінцівкою [389, с. 148–152]. Подібні археологічні пам'ятки знаходять і при розкопках слов'янських городищ на території Польщі [484, с. 195].

Про існування у східних слов'ян наприкінці IX – початку X ст. професійних служителів язичницького культу повідомляють і східні автори. Згідно з даними джерелами східнослов'янське жрецтво, що утворилося, було надзвичайно впливовим. Служителі східнослов'янського язичницького культу, за свідченням східних авторів, в ієрархічній системі знаходилися навіть вище князів.

У вітчизняній історіографії існують дві протилежні точки зору щодо існування й значимості давньослов'янського язичницького жрецтва в дохристиянський період. Відповідно до першої точки зору, яка домінувала в дореволюційний період, у східних слов'ян взагалі не було служителів культу, або їх роль була незначною. Цієї думки, зокрема дотримувалися Костомаров М. І. і Грушевський М. С., які вважали, що всі жрецькі функції у східних слов'ян виконували князі й бояри або просто голови родин [330, с. 328]. На думку Нідерле А. на Русі існувало коло богів, але без касти жерців, без великих культових центрів [402, с. 281].

З різкою критикою цієї точки зору виступив польський археолог Ловмянський Г. На його думку, у східних слов'ян на етапі державності, сформувався ієрархічно організований соціальний прошарок язичницьких жерців, який керує релігійним життям всіх східнослов'янських племен [617, с. 159].

Гловайський Д. І. визнавав існування в східних слов'ян дохристиянської епохи жрецького стану, але вважав, що воно не досягло ієрархічного устрою й не мало ніякого впливу на суспільні справи [183, с. 78].

Значні успіхи вітчизняної археологічної науки, зокрема відкриття східнослов'янських городищ-святилищ багато в чому змінили точку зору дослідників післяреволюційної епохи. Так, згідно з думкою Рибаківа Б. О., у наших предків існував досить могутній клас жерців – волхвів, що мав складну структуру ієрархії й статут, керував релігійними обрядами, зберігав давню міфологію й розробляв аграрно-заклинальну символіку [471, с. 5].

Схожу думку до цього висловлював Нікольський М. М. Він вважав, що східнослов'янські язичницькі жерці грали значну роль в житті східних слов'ян майже до кін. XIII ст. [405, с. 29].

З думкою Рибаківа Б. О. та Нікольського М. М. згодні більшість сучасних дослідників. На думку Рички В. М. й Моці О. П. в Київській Русі дохристиянського періоду роль язичницьких жерців була досить значною. Вони на думку даних дослідників на етапі становлення державності вже були структуровані в ієрархічно організований соціальний шар і одержували підтримку від земних влад [399, с. 29]. Цю точку зору цілком розділяють Рапов О. М. та Тимошук Б. О. [452, с. 270], [526, с. 120].

Письмові джерела, що характеризують як язичницький, так і ранньохристиянський період у житті східнослов'янського суспільства свідчать про існування у наших предків досить впливової соціальної групи, пов'язаної з язичницьким культом.

У цілому, всіх представників язичницького культу, які грали певну роль у релігійному житті східних слов'ян раннього середньовіччя, можна умовно поділити на декілька груп. Першу групу складали східнослов'янські професійні служителі культу – жерці, що виступають у літописах під назвою волхвів, хмарогонів, чародіїв. До другої групи можливо віднести кудесників – жерців й шаманів неслов'янських – фінно-угорських і балтійських племен. І, нарешті, третю групу складали скоморохи – професійні музиканти, актори, біснுவаті, поводити ведмедів, які також відігравали певну роль у язичницькому культурі. Вони, вочевидь, були обов'язковими учасниками всіх язичницьких свят, ігрищ і т. д.

Східнослов'янські історики традиційно не ділять служителів язичницького культу на окремі підгрупи. Татіщев В. наприклад, вважав, що волхви, скоморохи й кудесники це одне й те саме [516, с. 58-59]. Тієї ж точки зору дотримувався й Карамзін М. М. [295, с. 58-59].

Грушевський М. С., проаналізувавши епізод із пророкуванням смерті князю Олегу, дійшов висновку, що в язичницьку добу терміни “волхв” і “чародій” були синонімами [227, с. 65]. У радянський час цю гіпотезу відстоював Попов М. Д [434, с. 91].

Сахаров І. П. розподіляв всіх причетних до східнослов'янської язичницької традиції на “чародіїв” – тобто тих, хто накладав чари, “знахарів”, тобто, тих, хто лікував людей і “ворожіїв” – тих, чиєю спеціальністю було гадання [477, с. 47-138]. На думку Забіліна М. “жерці” були у наших предків посередниками між людьми й богами в дохристиянський період, “чаклуни” – після прийняття християнства [260, с. 198].

Жерці в давньоруській мові були загальною назвою всіх професійних служителів культу. Вони вважалися у наших предків головними посередниками між людьми й страшним світом богів, толмачами різноманітних знамень природи, глашатаями волі надприродних сил і передвісниками. Жерці не лише стежили за храмами, що перебувають у їхньому керуванні, і священними роцями, але поволі впливали на всі сторони існування тодішнього східнослов'янського суспільства.

У важливих випадках життя, коли народ, або окремі особи, мали потребу у вказівках богів, жерці приступали до релігійних обрядів: запалювали вогнище, творили молитви, приносили жертви й по її нутрощах, по виду й голосу жертвовної тварини, по полум'ї вогню й по напрямку диму пророкували майбутнє; або виводили присвячених богам тварин і робили висновки по їхній ході, іржанню; їхня поведінка, прийняття або неприйняття корму служили передвістями успіху або невдачі, щастя або лиха.

Відбувалася й безліч інших обрядів, з метою викликати таємничі знамення потойбічних сил. Імовірно, наші предки вірили в те, що істоти вищого порядку – божества іноді вселялися в жерців на більш-менш тривалий строк і виявляли свою надприродну мудрість шляхом здійснення чудес і вірікання пророцтв.

У давньослов'янських джерелах слово “жрець” уживається вкрай рідко. Виключення становить лише “Слово якогось Христолюбца”, у якому повідомляється про знищення “жерця ідольського числом 300” [109, с. 24].

В інших ранньохристиянських джерелах існування язичницьких жерців старанно приховувалося. Літописці уникали цього терміну у літописах та інших писемних джерелах, мабуть бажаючи створити враження, що таких взагалі не існувало. Слово “жрець” (жриця) часто свідомо заміняли на слова – “волхв”, “чаклун”, “ворожей”, “чарівник”.

Сам термін “жрець” (“жриця”) має слов'янське походження й походить від слова “жрять”, “жерети”, тобто приносити жертву божеству. Близькі по звучанню слова означають – “хвалити”, “гарний”, “їсти”, “пиячити” і “пити” [554, с. 63].

Етимологічний аналіз свідчить про головні функції жерців: вихваляння богів, регламентація язичницьких свят й урочистостей, які супроводжувалися в наших предків хмільними бенкетами, приношення жертв, додержання ладу в язичницьких храмах, священних галях і т. п.

Відповідно до повідомлень Ібн-Фадлана, що описав похорони знатного руса, жерцями могли бути не лише чоловіки, а й жінки [28, с. 97]. Дані Ібн-Фадлана підтверджуються даними етимології. У давньоруській мові слово “жриця” вживалося у тому ж значенні, що й жрець [554, с. 63].

В одному з повчань Серапіона Володимирського проти язичництва поряд з “чаклунами” і “волхвами” згадуються й “чарівниці”, які за допомогою бісів впливають на рід людський [119, с. 452].

У Данії (околицях міцності Фюркат) було знайдено поховання жінки – слов'янки, яка при житті виконувала жрецькі функції. Покійна була покладена в кузов від візка. Вона лежала витягнута на спині в оточенні предметів особистого користування – рожена, чаші, кубка, рога для питва, підвісок східнослов'янського типу. Крім того, у могилі була виявлена скринька зі знаряддями праці, залишки свинячої щелепи, жрецький ніж, грудка совиного посліду й купка білени (це насіння використовувалися для куріння і було відомо як складова частина ведмівських мазей) [595, с. 137].

Одною з функцій язичницьких жерців у наших предків було складання спеціальних календарів, в яких вказувався час посадки й жнив ярових хлібів і інших культур, оптимальні строки дощів, для виклику яких передбачалися спеціальні “моління”, розпорядок найважливіших річних свят і т. д.

Складання аграрного язичницького календаря було, безсумнівно, справою спеціальної групи служителів язичницького культу, виділеної із селянських громад, які не приймали участь у громадсь-



ких роботах, та мали можливості спостерігати за природою, акумулювали свої вікові спостереження й співвідносити їх із урожайністю ланів. У свідомості наших предків існувала віра в можливість цих людей викликати дощі або навпаки, припиняти їх за допомогою спеціальних обрядів. Не випадково східнослов'янських жерців наші предки називали “хмарогонами”.

Ритуальні предмети із зображенням давньослов'янських язичницьких календарів, складених спеціальними жерцями були зафіксовані археологами в різних областях слов'янського світу. Зокрема, в 1967 р. Бодяньським О. В. була знайдена судина із двома рядами символічних знаків [174, с. 172-174]. На думку сучасних дослідників ці зображення становили собою стародавній язичницький календар [471, с. 225].

Забезпечення належних погодних умов і, отже, гарного врожаю, скоріше за все було однією з головних обов'язків східнослов'янських язичницьких служителів культу. В “Уставі князя Володимира”, “Уставі князя Ярослава” і наступних зводах законів XI-XII ст. століть категорично забороняється звертатися до волхвів у випадку посухи або повинні [35, с. 381-383].

Разом з тим практика звертання до язичницьких служителів культу, вочевидь, продовжилася й у більш пізній період. Наприклад, вже в XIII ст. єпископ Серапіон у своєму “Слові про маловір'я” докоряв свою паству в тім, що “...волхвам веру имеют,... где се есть в Писании, еже человек владеет обильем или скудостью? Вызывает дождь или теплоту” [118, с. 452-453].

В іншому повчанні Серапіона знаходимо наступне – “Молитесь вы колдунам и чтите их и жертвы приносите им – пусть правят общиной, ниспущат дожди, тепло принесут, земле плодит повлияют” [119, с. 450].

Після прийняття християнства наші предки вимагали забезпечення належних природних умов і від християнського духівництва. Наприклад, коли в 1230 році в Новгородській землі вибухнув голод, то почалося ремство на вище духівництво, а архієпископа Арсенія вигнали з міста за те, що “було тепло довго” [51, стб. 67-71].

Ченці Києво-Печерського монастиря пишалися тим, що один з них – Кукша в землях вятичей зміг “дождь съ небес съведе, и озеро иссъсуши, и многа чудоса сотворив” [38, с. 110].

Жерці, вочевидь, були обов'язковими розпорядниками поховальних і поминальних обрядів. Так, у давньослов'янській Кормчій книзі XII ст., наприклад, категорично забороняється бути присутнім “кудесникам” і “волхвам” на похованнях і поминках, створювати “крики” і “плачі” [98, с. 1104]. У грамоті новгородського князя Всеволода новгородському владіці або Софійському собору згадуються “чаклування у сватовстві” [11, с. 382].

Вочевидь, протягом декількох століть після прийняття християнства присутність на простонародних весіллях було привілеєм не християнських священнослужителів, а язичницьких жерців. Не випадково в XII в. митрополит Іоанн скаржився Якову Чорноризцю – “По боярах токмо й князем венчание, а простые люди поймают с плясанием, гудением и плесканием” [372, с. 382].

Язичницькі жерці вважалися гарними лікарями. Вони добре знали властивості багатьох трав і мінералів, акумулюючи свої знання протягом століть. Не випадково арабські автори IX-X ст. називають їх волхвами-лікарями. Деякі рядки вітчизняних літописів і повідомлення закордонних авторів дозволяють дійти висновку, що східнослов'янські жерці знали й використовували у своїх цілях наркотичні речовини. Так, Ібн-Фаддан у своїх “Записках мандрівника” повідомляє про те, що дівчина, призначена в жертву померлому “знатному русу”, під час похорону “сміялася й співала” [28, с. 97].

Під час поминальних обрядів на честь загиблого князя Ігоря в Києві, жертви, яких несли до місця, де їх повинні були поховати живцем, також згідно “Повісті временних літ” “веселилися гордяшеся” [59, с. 29].

У похованні жриці – слов'янки в Данії були виявлені насіння білени, що мають наркотичні властивості [595, с. 137].

Гіпотезу про те, що язичницькі жерці вважалися гарними лікарями, підтверджують багато вітчизняних джерел. У давньослов'янській кормчій книзі кін. XI ст забороняється категорично призвати волхвів, які “у допомогу себе бесов призивают в оуставления страдания й немочи” [98, с. 1106]. Про те, що подібна практика існувала в XI ст. навіть у Києві, свідчить “Житіє Спиридона Проскурника й Олімпія Іконика”. Відповідно до даного джерела якийсь київський вельможа (у період правління князя Всеволода Ярославовича) занедужав проказою й неодноразово звертався за медичною допомогою до київських волхвів [38, с. 174].

Відомі випадки, коли в християнську епоху за допомогою до волхвів зверталися й давньоруські князі. Так, відповідно до першого Новгородського літопису, до язичницьких жерців звертався половецький князь Брючеслав. Його син Всеслав вважався породженим від “чаклування” Крім того, на голові в нього була язва “язвена”, що лікували язичницькі жерці – волхви. Зокрема, відомо, що саме волхви одягли на його пов'язку й наказали не знімати до кінця життя [59, с. 151].

Практика запрошення волхвів у випадку хвороби когось зі членів родини збереглася аж до кін. XVII ст. Вже в грамоті Михайла митрополита білгородського й обоянського 1673 року до Никодима архімандрита Курського Знаменського монастиря зазначено: “Многие люди волхвов и чародеев в дом к себе к малым детям и к больным младенцам призывают, а они всякое волхование чинят” [477, с. 28].

Після вигнання більшої частини волхвів, функцію лікарів взяли на себе іноземці й християни – ченці. Так, в “Житті Агапіта – лікаря” розповідається про якогось ченця Києво-Печерського монастиря на ім’я Агапіт, який з успіхом лікував як ченців свого монастиря, так і хворих, що приходили до святині, – “Бъсть никто от Юрьева пострижесе, именем Агапите, при бляженъм отце нашем Антони, ...онъ же великий, покрыва свою святость, болныа исцъляше от своая яди: мняся тъм т врачевное зелье подаваа, и тако здрави бываху молитвою его; тако и сии блаженный Агапите... помагаше болным...” Пацієнтом” Агапіта згідно з “Житієм” став і князь Володимир Всеволодович Мономах [38, с. 128-130].

У даному джерелі згадується і якийсь лікар-вірмен, що також лікував людей, які жили у Києві та його околицях. В “Житті святого Миколи – князя Чернігівського” згадується лікар-“сірієць”, що стежив за здоров’ям князя-ченця [38, с. 113–119].

Важливою функцією слов’янських жерців було гадання. Наші предки ставилися до нього дуже серйозно. Без нього вочевидь не обходилася жодна важлива справа.

Сам термін “жрець” близький до терміна “жереб” у змісті “подальше життя, доля”. Словосполучення “мій жереб” мало означати “моя доля” [507, с. 163].

Воля жерців, які вважалися посередниками між людьми й богами, вважалася священною. Принаймні, літописець, що описував пророкування волхвами й кудесниками князеві Олегу смерть від свого коня, не бачить нічого незвичайного в наступному виконанні пророцтва. В оповіданні немає а ні тіні співчуття до князя а ні недовіри до пророкування жерців. Все пересказане їм описується як щось, що саме собою зрозуміле. Якщо християнські літописці з побоюванням ставилися до пророкувань жерців, то що ж говорити про простих людей.

Навіть у XI ст. автор давньослов’янського глоса до “Слова Григорія Богослова про ідолів” обвинувачує своїх співвітчизників, у тому, що вони “чтят яко бога волхование” [152, с. 384].

Кирило II також в одному зі своїх повчань обвинувачує своїх сучасників у тому, що яку б справу вони не задумали, завжди слухають птахів або “течуть до волхвів” [506, с. 242-243].

Таким чином, давньослов’янські жерці мали колосальний вплив на свідомість наших предків дохристиянської епохи. Вони тримали в порядку священні гаї і язичницькі храми, вихваляли богів і померлих предків. Східні слов’яни бачили в язичницьких жерцях посередників між світом людей і світом богів і приписували професійним служителям язичницького культу надприродні можливості – можливість впливати на погоду, родючість землі й майбутній врожай. Жерці-віщуни на думку наших предків знали майбутнє й могли пророкувати його своїм пастві.

Давньослов’янські письмові джерела свідчать про те, що у східних слов’ян дохристиянської епохи домінували декілька найбільш впливових груп язичницького жрецтва. Серед них особливо виділяються – волхви й чарівники.

На думку Рибаківа Б. О. волхвами наші предки називали жерців Велеса (“волхв” від “волохатый”, “волохатий”, тобто одягнений у ведмежу шкіру). Ведмежий культ в наших предків на думку Рибаківа Б. О. був тісно пов’язаний з культом Велеса-Волоса [472, с. 407]. У давньоруській мові “волхв” – “волохатый”, “кошлатый”, “волоха” – “шкура”, “волух” – “коров’ячий пастух”. Волхвування було пов’язано зі “чаклуванням”, тобто звертанням до води (волозі, “вологе”), яким займалися волхви – жерці – “облакогонители”, що нібито мали змогу впливати на дощові хмари за допомогою чарівництва – “священної чари” [553, с. 345].

Не випадково, термін “волхв” близький до давньоруських слів “віщун”, “віщий”. Відповідно до думки вітчизняних філологів слова “віщати” і “відати” одного походження, вони мають тотожне значення з європейськими термінами німецьким “vettar” готтським “vitan”, англосаксонським “witan” скандинавським “vita”, які означають “мудрець, розумна людина”. У слов’янських мовах слова, що утворилися від кореня “вед”, означають поняття передбачення, прорікань, надприродного знання, чарівництва, лікування. Віче (вечать замість віщати) – народні збори, суд; вещьба вживалося не тільки в змісті чаклувань і поезії, але мало ще юридичний зміст [157, с. 256-257].

Етимологічну близькість термінів, “волоха” (у змісті “воляча шкіра”), “волос” (волосатий, волохатий) до слів “волхв”, “волхва” відзначають і Іванов В. В. і Топоров В. Н. [282, с. 53-54].

Забилін М. дотримувався точки зору, відповідно до якої термін “волхв” походить від ім’я давньослов’янського язичницького бога Волхова, якому в стародавні часи поклонялися давні слов’яни [260, с. 200].

Трохи іншої точки зору дотримується Брайчевський М. Ю., який вважав, що термінами “вълхвъ”, “вълхвы” наші предки іменували всіх язичницьких жерців, протиставляючи їх християнському духівництву [182, с. 258]. Схожої думки дотримувався й Грушевський М.С. На його думку термін “волхв” походить від слів “віщий”, “відающий” і означає всіх служителів давньоруського язичницького культу [227, с. 328].

На думку Соловйова С. М. спочатку волхвами називали фінських жерців і сам інститут волхвів був перейнятий від фінських племен, оскільки волхви з’являються лише на фінській півночі [501, с. 108].



Найбільше підтверджень знаходить гіпотеза Рібакова Б. О. У цілому ряді писемних джерел жерці Велеса названі волхвами. Так, наприклад, в “Житті Авраамія Ростовського” розповідається про існування в Ростові кін. X ст. кам'яного ідола бога Велеса, до якого були приставлені волхви [22, с. 224].

Схожі дані знаходимо в порівняно пізньому, але дуже важливому джерелі “Сказани про построение града Ярославля”. Відповідно до даного джерела, недалеко від Ростова, на берегах Волги в кін. X ст. перебувало поселення “Ведмежий кут”, мешканці якого вшановували бога Велеса. Цьому богові згідно “Сказанню”, був присвячений ідол і “волхв приставлений”. У цьому ж джерелі знаходимо наступне: “Приде волхв-жрець ідола Волос в селище Медвежий угол” [95, с. 7-8].

У жодному з давньоруських писемних джерел волхвами не названі жерці інших східнослов'янських язичницьких богів. Наприклад, Густинський літопис, що повідомляє деякої деталі функціонування язичницьких храмів Перуна, називає місцевих жерців “служащими иериями” не вживаючи терміна “волхв” [74, стб. 257]. Уникає подібного терміна й Дмитро Ростовський у своєму “Літописі”, називаючи adeptів Перуна жерцями [121, с. 28].

Разом з тим, у деяких давньоруських текстах словами “волхв”, “волхви” називаються іноземні язичницькі жерці. Наприклад, “лютим волхвом” названий іноземний “чарівник” Аполонитяник, що нібито творить чудеса у Візантії” [73, стб. 40]. Імовірно, давньоруські автори називали іноземних жерців волхвами, бо бачили в них аналог вітчизняних служителів Велеса, що вважалися у східних слов'ян також чарівниками й провісниками. Не випадково до цього літописець повідомляв про прокування волхвами загибелі князеві Олегу.

На жаль, більшість писемних джерел нічого не повідомляють а ні про ієрархію волхвів – жерців бога Велеса, а ні про їхній устав, а ні про джерела фінансування східнослов'янських храмів Велеса і їхніх служителів. Лише в Іоакимовському літописі має місце неясний натяк на те, що й у жерців Велеса була певна ієрархія. У даному джерелі згадується якийсь Богоміл Соловей – голова всіх язичницьких слов'янських жерців, що очолив опір проти введення християнства в Новгороді. Богоміл Соловей не міг бути главою жерців Перуна, так, як цей культ очолював сам Володимир. До того ж, відповідно до літопису, новгородці під керівництвом цього жерця захищали язичницькі храми в самому місті (храм Перуна перебував за містом, біля сучасного поселення Підба в урочище Перинь і літопис нічого не повідомляє про опір новгородців у цьому районі).

Побічним доказом великого впливу культу Велеса в Новгороді є те, що після введення християнства й побудови на цьому місці християнського храму святого Власія в цій церкві служив піп Ілля, що став першим архієпископом Новгорода [51, стб. 37].

Найімовірніше, саме капища Велеса захищали новгородці в першу чергу. Таким чином, і Богоміл Соловей представляв давньоруських волхвів-адептів Велеса. Подальша доля голови культу Велеса невідома. В жодному з писемних джерел він більше не згадується. Можливо, що після розгрому язичницьких храмів і вигнання жерців Соловей пішов зі своїми прихильниками з Новгорода в лісову глухомань. У давньоруському фольклорі збереглося неясне згадування боротьби одного із дружинників Володимира Іллі Муромця з якимось Солов'єм – розбійником і його синами [5, с. 114, 121].

У письмових джерелах немає ніяких даних про процедуру посвячення в жерці у давніх слов'ян. Храми західних слов'ян згідно з даними західних місіонерів тримали в порядку спеціальні жерці, обрані із числа мешканців за допомогою жереба [138, s. 136].

На жаль, вітчизняні письмові джерела жодної інформації щодо даної проблеми не подають. Виняток становить лише “Сказание о построении града Ярославля”, у якому мають місце дані про те, що жерця Велеса громада вибирала зі свого середовища за допомогою жереба у випадку порушення попереднім волхвом жрецького уставу: “И вельми почтен бысть сей волхв у языцев. Но люто и истязуем бываше, егда огонь у Волоса преста: волхва по тем же дне и часе реши кермети, и по жребию избра иного, а сей закла волхва и, ражже огонь, сожига в сем труп его, яко жертву точию дьяволу возвеселити сего грозна бога” [95, с. 7-8].

Дане джерело трохи побічно висвітлює інший дуже важливий аспект існування служителів язичницького культу деталі спеціального жрецького статуту. На жаль, до нашого часу не дійшов повний текст статуту східнослов'янських волхвів. У ряді письмових джерел мають місце неясні натяки на суворі покарання представників східнослов'янського жрецтва у випадку їхньої недбайливості.

Усі ці дані добре погоджуються з відомостями німецьких хроністів про жерців західних слов'ян, які вели відокремлене й цнотливе життя, а за порушення звичаїв їх спалювали [550, с. 176].

Таким чином, у східнослов'янських жерців Велеса напередодні прийняття християнства існував дуже жорсткий статут.

Можливо, що жерців “скотьего бога” утримувала громада, що поклонялася даному божеству. Так, згідно даним археології після прийняття християнства й масового сходу язичників на територію теперішньої Західної України в даній місцевості з'явилися великі міста – святилища, де знаходилися язичницькі храми й мешкали служителі язичницького культу. У будинках жерців не виявлено було ніяких сільськогосподарських або інших знарядь праці; що може свідчити про те, що жерці виконували лише релігійні функції. З містами – святилищами межували поселення простих селян, населення яких і годувало жерців [526, с. 115-116].

З тексту “Сказания про построение града Ярослава” також логічно випливає, що волхв, який обслуговував капище одержував певну частину туш принесених у жертву Велесу. Крім того, жерці в давніх слов’ян були головними розпорядниками народних свят і торжеств, керували поховальними й поминальними обрядами, стежили за погодою, лікували свою паству, ворожили про майбутнє. За здійснення всіх релігійних функцій вони, імовірно, також одержували певну платню.

Вочевидь, у давніх слов’ян дохристиянського періоду існувала та ж система фінансування рядових служителів культу, що й у представників християнського духівництва вже в християнській період. Так англійський комерсант Джильс Флетчер подає наступні дані щодо існування сільських священиків в XVI ст.: “Що стосується до платні, яку одержували священики, то в них немає звичаю давати священику десятину хліба або чогось іншого, але він повинен залежати від ретельності своїх парафіян і збирати, як уміє, на прожиток доходи від молебнів, сповідей, шлюбів, поховань, і так званих молитов за живих і покійних, тому що, крім загальної служби в церквах, кожній приватній особі священик звичайно читає ще особливу молитву по якому б те не було приводу або справі, чи збирається він куди їхати, іти, пливти водою або орати землю – словом, при всякій його справі. Молитви ці не пристосовані до обставин діла, але обираються випадково зі звичайних молитов церковних, однак їх уважають святішими, коли вони вимовляються священиком, ніж коли читаються ким-небудь самим” [128, с. 114].

Таким чином, служителі Велеса – волхви були найвпливовішим з жрецьких кланів на Русі в ранньосередньовічний період. Вони мали свій досить жорсткий статут і певну ієрархію. Волхви регламентували похоронні й поминальні обряди, пророкували майбутнє.