

**РОЗВИДКИ**



**Віктор Петров**

**Том 3**



Світ сучасної літератури!





# Віктор Петров

розвідки. том 3

Упорядкування, Передмова  
та примітки:

*В'ячеслав Брюховецький*

Темпора, 2013

УДК 82.0:316.7«19»  
ББК 83+71  
П 30

Упорядник, автор передмови та приміток: *В'ячеслав Брюховецький*  
Технічна редакція та іменний покажчик: *Леся Марченко*  
Комп'ютерна верстка та дизайн: *Марія Шмуратко*

**Петров Віктор**

П 30 Розвідки. — Т. 3. — К.: Темпора, 2013. — 536 с.

У тритомному зібранні наукових розвідок Віктора Платоновича Петрова (Віктора Бера, Бориса Веріго, Віктора Петренка) представлена значна частина творчої спадщини видатного вченого в царинах літературознавства, фольклористики, етнографії, археології, мовознавства, етнології, історіософії, філософії та релігієзнавства. Уміщено також більшу частину відомих його статей про творчість Григорія Сковороди, Пантелеймона Куліша, Тараса Шевченка.

Людина складної, неоднозначно оцінюваної долі, Віктор Петров зробив вагомий внесок у розвиток різних галузей знання. Його праці розпорошені в малоприсутних періодичних виданнях, деякі приховані за дотепер не розгаданими псевдонімами, виявлені в багатьох архівах світу, але окремі ще й нині можна відшукати у вкритих пилом стосах нерозібраних паперів.

Розвідки В. П. Петрова подано переважно за хронологією їх написання або першодруків. Вони відкривають світ видатного вченого, з ненастанним пошуком наукової істини, із заглибленням у таємниці тисячолітньої історії та осягненням живо-трепетних проблем його сучасності.

Видання зацікавить широке коло гуманітаріїв — науковців, викладачів вищих навчальних закладів, учителів, аспірантів та студентів.

ISBN 978-617-569-115-1  
ISBN 978-617-569-118-2

УДК 82.0:316.7«19»  
ББК 83+71

# Зміст

Зауваги до третього тому .....	1175
Методологічно-світоглядіві напрями в українській етнографії XIX–XX ст. ....	1175
Пережитки передісторичної матеріальної культури .....	1182
Передхристиянські релігійно-світоглядіві елементи. Гене́за народних звичаїв і обрядів .....	1187
Народна усна словесність .....	1198
Зарубинецько-корчуватівська культура Середнього Подніпров'я і синхронні культури суміжних територій (До проблеми класифікації археологічних культур зарубинецького часу) ...	1221
До методики дослідження власних імен в епіграфічних пам'ятках Північного Причорномор'я .....	1246
Про першопочатки Києва (До 1100-річчя першої літописної згадки про Київ) .....	1257
Ранньослов'янські пам'ятки Корчацького типу (до постановки проблеми) .....	1267
Найдавніші назви річок України .....	1281
Давні слов'яни та їх походження (До проблеми слов'янського ентогенеза) .....	1290
Історична топографія Києва (Першопочатки міста) .....	1302
Назви слов'янських (давньоруських) божеств .....	1327
Про зміну археологічних культур на території УРСР у V ст. н. е. ....	1329
Гідронімія верхнього Подністров'я. Стрий .....	1342
Обрядовий фольклор календарного циклу та його общинно-виробничі основи .....	1349
Історична географія та проблеми слов'янського ентогенезу на матеріалах гідронімії (Гідронімія Росі і Надросся) .....	1356
Язык. Этнос. Фольклор .....	1365
До історії вчення про слов'янський ентогенез (О. О. Шахматов, О. І. Соболевський) .....	1427
Письменные источники о гуннах, антах и готах в Причерноморье .....	1436
Археологія та соціологія: Форми соціологічних побудов археології як науки .....	1445
Особа Сковороди .....	1448
Г. С. Сковорода. Спроба характеристики .....	1523
Хазари в Криму. Хазарское и русское письмо VI–IX вв. н. э. ....	1538

Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду .....	1542
З сучасної релігійної літератури .....	1602
Християнство й сучасність .....	1606
З новішої західної філософсько-релігійної та богословської літератури .....	1614
З новішої богословської літератури .....	1630
З новішої богословської літератури .....	1637
Лютер з католицького погляду .....	1641
Християнство, Новий час і сучасність .....	1647
Примітки .....	1659
Тематичний покажчик .....	1670
Іменний покажчик .....	1674

## Зауваги до третього тому

У третьому томі вміщено розвідки В. П. Петрова підсумкового періоду його діяльності, починаючи від таємничого повернення з еміграції. Це був час, коли В. П. Петров обґрунтував свої найплідніші ідеї в археології та етнології (особливо це стосується публікацій 60-х років за відносної ідеологічної відлиги в СРСР). Розташовано їх за хронологією появи друком зі збереженням тодішнього правопису. виправлено лише друкарські помилки, а також упорядковано пунктуацію, особливо, якщо на неї покладена змістоутворююча функція.

Упорядник керувався ідеєю подати ці статті (як, зрештою, і в інших двох томах) у порядку входження їх в культурологічний український дискурс. Це стосується й публікацій праць, які були створені раніше, але через різні причини не вийшли у світ (наприклад, розвідки про Григорія Сковороду) і з'явилися друком уже починаючи з 90-х років ХХ століття. Виняток зроблено для статей теологічно-духовної проблематики, оскільки частина з них подається з архівів, а решта містилася в малотиражних і малоприступних еміграційних українських виданнях 40-х років, тож вони практично не ввійшли в науковий обіг.

Усі пристатейні зноски до текстів належать автору. Зноски, позначені знаками астерікс (\*), подаються в примітках до кожного тому й належать упоряднику. Бібліографічний опис подається в авторській редакції певного часу, якщо інше не зазначено спеціально. В квадратних дужках виправлено очевидні огріхи, вміщено пропущені або виправлені слова, розшифровано більшість ненормативних скорочень, а також вказано на нерозбірливі місця з рукописних текстів.

Тематичний та іменний покажчики до всього тритомника вміщено в третьому томі.



# Методологічно-світоглядові напрями в українській етнографії ХІХ–ХХ ст.

В етнографії ХІХ ст. змінилися два провідні напрями: романтично-етнографічне народництво, провідний методологічно-світоглядовий напрям першої пол. ХІХ ст., і позитивістичне, або реалістичне народництво другої пол. ХІХ ст.

**Романтично-етнографічне народництво першої половини ХІХ ст.** Політично-соціальні й світоглядові течії кінця ХVІІІ і початку ХІХ ст. в центрі доктрини ставлять народ. Станово розчленованому суспільству, яким воно було в ХVІІІ ст., протиставляється безстанова єдність народу, принцип нар[одно]ї спільноти, в основі якої лежить простолюддя, селянство. Згідно з цією політично-соціальною концепцією, народ це і є с е л я н с т в о . Панство вилучається із складу народу, визнається за елемент, що віддалився й відчужився від народу, а тому духово й матеріально є нетворчий і непродуктивний. Лише народ, лише селянство творить і зберігає нац[іональні] духові й матеріальні вартості. Відповідно до цього народознавство — етнографія стає провідною наукою того часу, що їй мають підпорядкуватися інші. В основу наукових ідеологічно-громадських і політично-соціальних течій лягають засади етнографізму, з одного боку, і народности, з другого. Доба оперує такими поняттями, як нар[одна] історія, нар[одна] мова, нар[одна] словесність, нар[одний] письменник, нар[одний] мужицький світогляд, простий здоровий розум народний. Народники-романтики «по селах, по простих хатах, шукали людей духом великих, серцем чистих, поважних, високих», «всякому стало розумно, який справді славетний та величний у своїй простоті той сільський мир». Народники-романтики твердять: «великого стоїть народ наш простий», «диво праведне наші селяни», «глибина несказанна душі простого люду» (П. Куліш). Народ — «цей ісполин самостійного духу», — на погляд народників-романтиків, формується за передісторії, за сивої прадавнини, і відтоді лишається

незмінний. Як незмінна понадчасова, позаісторична даність народ проходить крізь історію. За цією концепцією, не історія творить народ, але народ творить історію. Буття народу — це його самобуття: ознакою народу є його самобутність, безвідносність. Народ — його дух — є завершена, замкнена в собі, безвідносна цілість; він є «єдиний герой історії», «головна вісь», «мета історії». В романтичному народництві історіознавство ототожнюється з народознавством, історія — з етнографією. «Історія є етнографія минулого, а етнографія є історією сучасного» — завважує М. Костомаров. З історії держави й державців, з персоналістичної історії державців, якою була історія за попередньої доби абсолютизму XVII–XVIII ст., вона стає історією народу, нар[одних] рухів, скерованих проти влади, історією не суспільно-панівних, а суспільно пригнічених верств, «творчих страждань нар[одних] мас». «Історія народу не те, що історія царства, або гетьманства» (П. Куліш).

Історія народу є історія проявів його духу, духовна історія народу. Дух народу проявляється в мові, поезії й міті (релігії). Романтизм стверджує нар[одний] характер історії, мови, поезії, релігії, спільноти. Проголошується гасло єдиної нар[одної] мови, мовна єдність народу, тожність народу й його мови. Мова («слово»), саме мова простого люду, мова села, селянська мова визнається за головну ознаку, основу нар[одної] особності. Народ — це його мова. В мові розкривається дух народу; в мові і через мову пізнається народ. Тут джерела й спосіб нар[одного] самопізнання, пізнання себе як нації. Так селянська концепція народу, з одного боку, й мовно-літературна, філологічна концепція народу, з другого, послідовно сплітаються. Твердження «народ — це його мова» стає непохитною догмою для всього XIX ст. В записуванні слів з нар[одних] уст, в студіях живої нар[одної] мови, складанні словника живої мови накреслюється основний тип нац[іонально]-політ[ичної] й суспільної акції, що її здійснює романтичне народництво в XIX ст.

Концепція літератури в цей період розкривається в тому ж етнографічно-філологічному пляні. Етнографізується, знароднюється не лише історія, мова, але й письменство. В письменстві стверджується примат народу й нар[одної] усної творчості, примат нар[одних] співців, кобзарства, безіменної колективної творчості. Усна нар[одна] словесність визнається за джерело й зразок для письмової словесности. «Одна нар[одна] поезія стоїть за віковичний взір». «Писана словесність виростає не з якого ґрунту, тільки з самого народу». «Велике діло нашої словесности, що вона не одрізnilась од простого люду». «Укр[аїнська] писана словесність має свій корінь у тому, що народ укр[аїнський] говорить і співає» (П. Куліш). Відповідно до цих засад етнографічна концепція літератури прагне стерти різницю між

індивідуальною творчістю письменника й етнографічними записами з уст народу, намагається етнографізувати літературу, літ[ературні] твори уподібнити етнографічним. Зразком нар[одного] етнографічного письменника вважається письменник, який «говорить не від себе», «не свої мислі об'являє», який «одступився геть назад свого писання, а в писанні його сам народ лицем до лица промовляє до нас словом своїм». Тим то до змісту етнографічних збірок 30–40-их рр. XIX ст. запроваджуються як записи з уст народу, так і подекуди імітації нар[одних] дум, казок і пісень (І. Срезневський).

В романтичному народництві народ, історія, мова, поезія й міт (релігія) ототожнюються. Весь етнографічний набуток відноситься до т. зв. епічного або мітологічного періоду, тобто до передісторії, до історії, коли, мовляв, вона була ще чисто народною, коли вона була прямим і безпосереднім проявом духу народу, коли в народі ще не було чужого йому панства і безпанський, безвладний, нікому не підвладний народ, народ як громада, зберігав свою духову самобутність. Завдання етнографії, за цією концепцією, і полягає в тому, щоб з вивчення народу, його передісторії, його духової творчості, мови, словесности й побуту відтворити основні засади його духової самобутности, пізнати «сільський неписьменний люд з його недрукованою мовою», «вийняти з уст живе слово неписьменного люду». Народність стає об'єктом і метою етнографічних студій. «Нова сила народність; вона нас родичами поміж собою поробила. У братню сім'ю з'єднала і нашу українську суть на віки-вічні утвердила» (П. Куліш). Це час панування в нашій етнографії т. зв. м і т о л о г і ч н о ї школи.

Позитивістичне «реалістичне» народництво приходить з другої половини XIX ст. на зміну романтичному народництву. В його основі лежать: позитивізм, реалізм і еволюціонізм. Позитивістична, антиромантична етнографія другої пол. XIX ст. виступає проти того, щоб ототожнювати етнографію і літературу, проти імітаційного наслідування нар[одних] творів, перенесення в літературу фолклорних жанрів, пісні й казки. Реалістична повість витискає в літературі імітаційно-фолклорні жанри, запроваджені романтизмом. Принцип чіткого розмежування нар[одного] і ненародного лягає в основу методики етнографічного запису. Твори, не записані з уст народу, оголошуються фальсифікатами і послідовно вилучаються з змісту етнографічних збірок. Етнографи-романтики відносили весь етнографічний набуток народу до праісторії, до т. зв. епічного або мітологічного періоду, коли, мовляв, народ, історія, поезія й релігія-міт становили собою єдність. Позитивістична етнографія заперечує це; народ і його етнографічні особливості визнаються за продукт творчості не мітологічного періоду, не мітологічної передісторії, а історії, доби середньовіччя. Фолклор за цією схемою постає не з міту,

а з історії, як відображення історичних фактів, історичної реальної дійсності. Представники т. зв. «історичної школи» (В. Антонович, М. Драгоманів) роблять спробу довести історичну реальність, реально-історичний зміст епічних творів, колядок, билин, дум, балад. Романтики шукали в етнографічно-фолкльорних творах мітологічного змісту, [позитивісти —] прямих відгуків конкретно-історичних подій. Зіставлення билинних і літописних текстів стає провідною методою етнографічних студій цього часу.

Народницький романтизм розглядав середньовічну церковно-релігійну літературу як чужу літературу, літературу чужою мертвою мовою: «поезія не появила ні єдиного животворного слова: зросла там одна бездушня, безсердечня реторика про вжиток деспотам, що туманили простий люд всіма способами і не пускали його до самовзнання» — твердив П. Куліш (Твори, VI, 428). Друга половина XIX ст. висуває концепцію походження усної нар[одної] словесності саме з цієї церковно-релігійної літератури. Дослідники (О. Веселовський, В. Міллер, В. Мансікка) розгортають якнайширші студії, щоб довести, що вся усна нар[одна] словесність, уся система етнографічно-фолкльорної образності становить собою не що інше, як перероблення середньовічних літературних творів. Примат належить не усній словесності, як твердили романтики, а письменству. Не письмова словесність походить з усної, а усна з письмової.

Це твердження відповідало зміні поглядів на народ, на те, хто власне є творець: непросвічені маси, селянство, збірна нерозчленована спільнота, нар[одні] співці, чи вищі й просвічені верстви, індивідуальні співці, «технічна інтелігенція»? Тезі романтиків про творчий характер народу етнографія другої половини XIX ст. протиставила тезу про нетворчий характер народу, про етнографічну несамобутність народу, про ненародність нар[одної] творчості. Народ — не селянство, — твердять представники «соціально-реального» напряму в етнографії. «Пора закинути звичку звати народом тільки селян-хліборобів, а признати народом усіх, хто робить корисну громаді працю» (Драгоманів). Замість говорити про народ і народність, про селянство, проголошувати етнографізм, позаісторизм, мітологізм і самобутність, позитивістичне народництво говорить про ненародні, іншонародні й неселянські, іншостанові коріння етнографії й фолкльору. Творцями пісень, як і дум, визнаються тепер не нар[одні] співці і не народ, не цілість, не селянство, а представники освічених верств, окремі індивіди — автори, мандрівні дяки-пиворізи, спудеї-школярі, «інтелігенція» (П. Житецький). В піснях шукають відображення історичних подій.

Міграціонізм, порівняльництво (компаративізм) і історизм опановують методологічні позиції. Епос трактується як продукт запозичення:

билини Володимирового циклу розглядаються як запозичені твори сх[оластичного] походження (В. Стасов). М. Драгоманив широко розгортає порівняльні студії укр[аїнського] фолкльору, зокрема легенд і казок. «Всі вони вандрівні й міжнародні», — твердить В. Гнатюк про казки, хоч старанно підкреслює самобутні витвори, виходячи тим поза рамки порівняльної школи. Те саме і щодо пісень. За Кулішем «пісні треба вважати найдавнішою скарбівнею живого нар[одного] слова», за Гнатюком «переважна частина їх ненародного походження». За В. Перетцом укр[аїнські] нар[одні] пісні — плід засвоєння й перероблення поетичної творчості часів ренесансу, реформації й барокко.

В етнографії поч. ХХ ст. ще більше загострюються ці тези про інтернаціональний і запозичений, ненародний і несамобутній характер усього етнографічного набуtku. Проголошується теза: «народ не творить, а репродукує». Висувається ідея «проводу», «провідної верстви» як творчого чинника, що веде нетворчі маси, зокрема селянство. Ганс Навманн проголошує тезу про «спускання культурних вартостей». «Фінська школа» (Анті Аарне, В. Андерсен), також Лібреخت, Больте, Ю. Полівка удосконалюють порівняльну методику. Концепція фолкльору все ширше й ширше підпорядковується універсалістичній концепції «примітивної культури» в тій або в тій її інтерпретації («магізм», «тотемізм», «прамонотеїзм» і т. д.).

Окрему позицію в методології укр[аїнської] етнографії займає група дослідників, згуртованих в Етнологічній Комісії НТШ, що вийшла з порівняльної школи, але старалася в усіх продуктах нар[одної] творчості дошукуватися своїх власних первнів. Зокрема, І. Франко, тримаючись взагалі порівняльної методи, старанно вирізнявав нац[іональні] питомі елементи, стежив за їх розвитком і своїми та чужими нашаруваннями, притягаючи до цього і формальний бік творчості, що раніше був занедбаний. За словами Франка, завдання етнографії «вдрізнити нац[іональне] від інтернаціонального», «показати, як вона (нац[іональна] література) засвоює собі... чужі форми і що вносить свого в загальну скарбницю літературних тем і форм». Висліди праці цієї групи, до якої належать, м[іж] ін[шими], також В. Гнатюк і Ф. Колесса, зібрані в десятках томів «Етнографічного Збірника» і «Матеріалів до укр[аїнської] етнології», а, зокрема, в таких працях, як корпус приповідок І. Франка і його ж «Студії над укр[аїнськими] нар[одними] піснями», — дали змогу М. Грушевському побудувати в «Історії укр[аїнської] літератури» (тт. I і IV) нову концепцію теорії укр[аїнської] нар[одної] літератури і обрядности, яку треба вважати оригінальним завершенням дослідів. М. Грушевський робить при цьому спробу прикласти до укр[аїнського] етнографічного матеріалу засаду соціологічної школи Дюркгема й досліджує пережитки

примітивної культури на Україні, соціальну праісторію і нар[одну] творчість у соціологічному освітленні.

В 20-их рр. XX ст. супроти еволюціоністичного історизму XIX ст. поширюється в етнографії й фолклористиці антигенетизм, антиеволюціонізм і антиісторизм; фолклор вивчається не як продукт еволюційного розвитку, а як «феноменологічне явище», досліджується морфологічна структура фолклорних творів і етнологічних явищ. Вивчається не міграція казок, а їх внутрішня сюжетологічна будова (Р. М. Волков, В. Пропп). О. Нікіфоров застосовує цю методологічну засаду до вивчення нар[одного] календаря. В етнографічних студіях міграціонізм поступається місцем принципові автохтонности. На наступному етапі в 30–40-их рр. робляться перші спроби заступити цей антиеволюціоністичний антиісторизм і формалістичний антигенетизм 10–20-их рр. антиеволюціоністичним історизмом, застосувавши до студій фолклорних і етнографічних явищ принцип історичної епохи з чітким розмежуванням окремих історичних ступенів і стадій. Жадне фолклорне й етнографічне явище не вивчається ізольовано, а в своєму зв'язку з епохою, з її структурою і з її світоглядом. До фолклорних студій послідовно застосовується теза О. Потебні, згідно з якою «за зв'язком образів треба добачити зв'язок уявлень».

# Пережитки перед-історичної матеріяльної культури

Успіхи археології за останні 50 років дозволили внести ясність у досі мало досліджену й покищо не підсумовану історичну етнографію України. Від неоліту на Україні тривають кліматично-ляндшафтні умови, які не відрізняються істотно від сучасних. За наявності цього ляндшафту на Україні вже в добу неоліту складається той тип матеріяльної культури, який відтоді в певних своїх рисах (осадництво, хліборобство, скотарство, ремесло і т. д.) історично стає вихідною базою для розвитку матеріяльної культури наступних епох.

**Скотарство.** Степова і лісостепова смуга України, яка зонально прилучається до степових і лісостепових просторів Євразії, давала пашу для великої і дрібної рогатої худоби. Недослідженість кінцевих етапів мезоліту й початкових етапів неоліту не дозволяє покищо визначити початкові етапи приручення худоби. В кожному разі за доби Трипілля [...] процес приручення диких степових тварин був уже завершений. Скотарство в сполученні з хліборобством визначають основну форму господарства цього періоду. Стадо складається переважно з великої рогатої худоби. Щодо способу утримання худоби, то Коломи[й]щина І біля Халеп'я [...] вказує на селищно-загінний спосіб плекання худоби: житла селища розташовуються колом, і вільна площа-майдан у середині селища править за загін для стада, як це робиться і в інших степових смугах Афреєвразії (село-загін, крааль). Породи, плекані в цей період, — бики круторогі й короткорогі, *bos primigenius*. Наприкінці Трипілля (2 тисячоліття до Хр[иста]) місце скотарства в загальній системі господарства, склад стада й спосіб плекання худоби зазнають істотних змін. Якщо за часів Трипілля скотарство було міцно зв'язане з хліборобством з перевагою хліборобства над скотарством в загальній системі господарства, то за нової доби скотарство набуває переважного й самостійного госп[одарського] значення; розвивається спеціалізоване молочне господарство; в складі стада місце вола-корови займає кінь, замість великої рогатої худоби на перший план виступає дрібна рогата худоба (вівця); табунне скотарство заступає

селищно-загінне. Ці зміни в складі стада відбуваються одночасно як на півдні в степовій причорноморській зоні (Усатове), так і на півночі, в лісовій смузі (Райки, Городське). Кінь, якого не знає «клясичне» Трипілля, стає характеристичною властивістю обох суміжних діб, доби енеоліту-бронзи (передскитської доби) й доби раннього заліза (скитська доба). Наступна антична епоха (V–IV ст. до Хр[иста] — IV–V ст. по Хр[исту]) знову знаменує встановлення зв'язку скотарства з хліборобством із перевагою в загальній системі господарства хліборобства над скотарством, як за Трипілля; в складі стада переважає дрібна рогата худоба, вівця й коза, а також свиня; у зв'язку з поширенням орного хліборобства мало зрости також плекання тяглової худоби. Доба великого переселення народів (IV–V ст.), яка приносить руйнацію культури попередньої, античної, епохи, приводить до занепаду скотарства. В наступні століття велику рогату худобу слов'яни здобувають купівлею у степових кочовиків. За звітками письмових джерел для цього слов'янського періоду кінь не характеристичний. За повідомленням Лева Диякона, лише в битві під Доростолом слов'яни виступили як кіннотники, виявивши при цьому недосвідченість і невірність. Ця відсутність коня й взагалі тяглової рогатої худоби в слов'янський період (VI–IX ст.) знаходить собі очевидне пояснення в системі тодішнього хліборобства як підсічно-лісового, отже безорного і тим самим безтяглового. Згадкою Володимира Мономаха на Долобському з'їзді про «смерда», який «оре конем», стверджується роля коня в дрібному селянському господарстві XI–XII ст. Розкопи городищ XI–XIII ст. (Райки) засвідчують склад стада, який не відрізняється від сучасного етнографічного (велика рогата худоба, кінь, вівця, свиня).

**Хліборобство** з'являється на Україні з неолітом, хоч сьогодні важко вирішити, чи було неолітичне хліборобство городницько-мотичне, чи вогневе на лісових і степових пагорбах («випалах» або «погарах»). В обох випадках воно було безтяглове. Щодо знарядь з рогу й кости, які звичайно визначаються в літературі як «мотики» й уживалися в неоліті, то вони були придатні тільки для примітивного обробітку землі. Чорноземні терени й райони заселення трипільської людности збігаються. За доби бронзи вага хліборобства супроти скотарства зменшується. За історичними згадками, орне хліборобство властиво належить до скитських часів, коли його госп[одарське] значення особливо зросло в зв'язку з розвитком експорту збіжжя (пшениця, ячмінь) до країн середземноморського світу. В V–IV ст. до Хр[иста] продукція збіжжя набуває поважного значення; це зумовлює чимале поширення хліборобської площі й тим самим скорочення площі лісів і пасовищ. Хліборобство, високо розвинене за античної доби,



в слов[’янський] період (VI–IX ст.) дуже деградує. Спустошення, що їх зазнала країна в століття великого переселення народів, зумовили знелюднення країни, зростання лісової площі, загальний занепад рівня матеріальної культури (т. зв. «Роменські городища»), отже й занепад хліборобства. Збіжжя втратило своє товарове значення. Змінилася система хліборобства; замість орного хліборобства прийшло безорне й безтяглове лісове підсічне хліборобство, яке стало панівним. Посівні ділянки були розкидані на значній відстані одна від одної. На невеликих однорічних «лядах» берегових лісів сіялося переважно просо. Ця система лісового хліборобства, не потребуючи ні застосування тяглової сили худоби, ані знаряддя для оранки, при низькому рівні техніки потребувала натомість застосування чималої кількості фіз[ичної] сили людини, наявності «великої родини», що на Поліссі зберігалася до поч. XX ст. В XI–XIII ст. безорне і безтяглове хліборобство поступилося орному й тягловому. Рідлю орють. Розкопи в Райках під Бердичевом дали багато залізних наральників різних типів і чересел. В ужитку був дерев’яний плуг із металевим насадом-наральником і різакком. Треба думати, що в лісовій смузі за середньовіччя орне хліборобство сполучалося з підсічним. Подібність етнографічного плуга до римського засвідчує зв’язки з орним хліборобством античної доби. Спустошення XIII–XIV ст. і зменшення числа людності на Україні в цей час також і в наслідок «чорної чуми» спричинилися до зростання в XV–XVI ст. лісової площі, отже й до поширення лісового підсічного хліборобства, яке затрималося на Волині і в XIX ст.

**Ремесло. Оброблення металю.** Трипілля, репрезентоване розкопками Коломи[й]щини I (культура В, за Хвойкою [...]), не має виробів з металю. Вони з’являються за енеоліту (Бадаки: мідні бойові сокирки). Доба Гальштату приносить початок розвитку місцевої залізної промисловости. Металеве виробництво (вироби прикрас і знарядь, серпів, ланцюгів, ножів) досягає особливого розвитку за античної доби. Гуцульські пряжки з бронзи своєю подібністю до металевих виробів у культурі «піль поховань» перших століть по Хр[исту], а також тотожність сучасної кераміки на Волині і Зах[ідній] Україні до археологічної кераміки «Черняхівського» типу з III ст. по Хр[исту], вказують на зв’язок етнографічної культури укр[аїнського] народу з часами античної доби. Розкопи городищ київських часів (XI–XIII ст.) засвідчили високий рівень і широкий розвиток у цей час залізодобувної й залізобробної промисловости. Залізо здобувається з болотяної руди. Специфікація окремих виробів, різноманітність типів (наральників, кіс, рибальських гачків, замків і т. д.) вказує на високий рівень техніки. З надзвичайної різноманітності

залізних знарядь, призначених для оброблення дерева (городище Княжа гора під Каневом на Росі), можна зробити висновок про ступінь розвитку деревообробної промисловости в усіх її ділянках. Відкриті в Райках кліті-майстерні для виробу хрестів-енколпіїв (нагрудних хрестів) і каблучок вказують, що виробництво й дрібна торгівля хрестиками й прикрасами зосереджувалися в городищах і князь-володар городища виступав у цей період (XI–XIII ст.) не тільки як носій влади й адміністратор, але й як підприємець, промисловець і крамар. Татарські спустошення в XIII ст. і спричинені ними збільшення площі лісів дозволили в наступні століття, за козацьких часів (XVI–XVII ст.), розвинути галузі промисловости, зв'язані із лісом, як зокрема поташні буди, залізодобувна промисловість (рудні), сліди чого виразно збереглися в топонімичній номенклатурі селищ. Проводиться інтенсивна експлуатація лісів, болото дає руду, ліс — вугілля, ріка творить енергетичну базу, збезземлене селянство постачає робочі руки. Ріки гатять, щоб, утворивши греблю, одночасно поставити млини, які працюють силою падіння води, й обернути водний резервуар у рибний став. Звідси розквіт у ці століття ставкового рибного господарства й наявність великої кількості риби. В великовласницьких земельних господарствах, які є складними комбінатами, хліборобство міцно пов'язується з різними ділянками мануфактурної промисловости. Рудні на Україні залишаються до середини XIX ст., коли інтенсивне зростання промисловости й хліборобська експлуатація лісів призвели до виснаження лісових запасів, кам'яне вугілля витиснуло деревне, а розробіток залізорудних гірських покладів Криворіжжя й ін. зробив нерентабельним використання місцевої болотяної руди.

**Осадництво.** За часів Трипілля поселення мали здебільша відкритий характер; вони розташовувались на узгір'ях і в долинах. Долинні поселення, як і сучасні етнографічні, тяглися уздовж малих річок за однуудичною системою, з тією відміною від сучасних селянських садиб, що коли в останніх хату від річки відокремлює левада, город і двір з господарськими будівлями, то за трипільських часів у долинних прирічкових поселеннях хату ставили безпосередньо на березі коло води. Найкраще розкопане трипільське селище на Коломи[й]щині I показало, що житла розташовувались не лише в долинах уздовж річок, але й на узгір'ях і саме колом, при чому незабудований центр поселення правив за загін для худоби. Селище на Коломи[й]щині I складалось з 30–40 житлових будівель; воно не мало окремих подвір'їв. Селище становило собою цілість як сукупність жител; селище було одночасно двором, і двір правив за загін для

худоби. Поблизу великих житлових будинків стояли малі будівлі госп[одарчого] призначення. При кількості людности в Коломи[й]-щині до 300–500 осіб і при відстані одного заселеного пункту від другого до 3 км густота заселення Лівобережної України в цей період мала бути досить велика. Звичайно будівлі за Трипілля визначають як будовані з глини, але це не точно. Житла на Коломи[й]щині будовано з грубих плах, поставлених сторч і обмазаних ззовні і зсередини глиною. На півдні в безлісних місцевостях (Володимирівка на Уманщині) хати будували не з дерев'яних плах, а з пруття, обмазаного глиною. Житла звичайно дводільні й многодільні (3–4 діли). Печі будовано на підвищеннях із глиняних вальків з припічними підвищеннями-лежанками; долівка — з глини. В наступний період, за доби енеоліту й бронзи, з'являються городища на високих берегових відрубних кручах, і цей тип поселення заступає селища трипільських часів. Цей тип мілітарного, військового поселення існує й за скитських часів, коли городища досягають дуже великих розмірів (напр., Більське городище 25 км за обводом) з розвиненою системою валів і фортифікаційних споруд. Поблизу укріплених городищ розташовуються відкриті поселення хліборобської людности. Відкриті поселення з житлами, будованими з пруття й глини, властиві середньому Наддніпров'ю в V–IV ст. до Хр[иста] — IV–V ст. по Хр[исту]. Над дол. Дніпром у цей час з'являються муровані міста, оточені кам'яними стінами й вежами (Бізюкове городище, Коцацька Миколаївка). Для середньовіччя (VI–XIII ст.) типові городища з земляними валами, збудованими за дерев'яними конструкціями (рубані кліті заповнені глиною). Житла, розташовані колом, входять у систему фортифікаційних споруд; житла двоповерхові, нижня кімната править за комору. Середина городища незабудована. Земляні вали деяких городищ обкладені кам'яними плитами (Пліснесько б[іля] Бродів, можливо [—] Райки). Поселення «смердів» розташовані на рівнині поза валами городища, житла в цих селищах — землянки. Початково місто зростає не через поширення площі городища, а через збільшення кількості городищ, побудованих на сусідніх горах (Київ, Городське і т. д.); лише пізніше, засипаючи рови, що відокремлюють окремі городища-гори, утворюють широку площу для міста й дають початок місту в новішому розумінні цього слова. Окремих дворів і вулиць городища архаїчного типу (Райки, Городське) не мають; городище одночасно становить собою двір. Пізніші городища (напр., Вишгород) розділяються на окремі «кінці», утворюючи вулиці й тип плянування, властивий пізнішим містам. В городищах архаїчного типу ремісничі кліті не відокремлені — вони входять у загальну систему житлових і фортифікаційних клітей (Райки).

# Передхристиянські релігійно-світо- глядові елементи. Гене́за народних звичаїв і обрядів

Перед постанням держави й перед запровадженням християнства на Україні кожен рід і кожне плем'я плекали «своїх» богів, мали свої культури, значення яких не переступало однак за межі даного роду й щонайбільше даного племінного об'єднання. В процесі творення держави запроваджується державна релігія (X ст.) з культом Перуна, «бога грому», Дажбога, «бога сонця», Велеса (Волоса), «скотного бога», Сварога (Сварозника), Хорса, Стрибога, Мокоші і т. д. Наявність деяких подібних богів у литовського народу засвідчує їх давність, їх спільну ще «балто-слов'янську» давнину. За Кулішем «були боги запевне не полянські, а прихожі з варягами». Є. Анічков подібно розглядав «Володимирових богів» як богів дружинницьких, станових. Безперечно, що це не були виключно племінні боги, оскільки Київська держава не виросла безпосередньо з племінної основи, але вони й не були виключно чужі й виключно станові боги. Як релігія держави імперського типу, поганство княжої доби включало до свого пантеону, поруч із місцевими, тубільними богами, також і чужоплемінних богів; поганство тієї доби знало вже культову специфікацію місць виконання обрядів — «капища», культові зображення — ідолів, корпоративне виконання культу, культову верству, жерців-професіоналів, т. зв. «волхвів». З запровадженням християнства, в боротьбі нової державної релігії проти поганства, християнство цілковито змило всі елементи поганства державної релігії, образи «вищої мітології», ймення богів; воно знищило ідолів, побудувало на місці поганських капищ і культів християнські храми, вирубало священні гаї, коло джерел спорудило каплички, на роздоріжжі поставило хрести, винищило волхвів.

Архаїчні уявлення й культу, образи «нижчої мітології» виявили більшу стійкість, ніж уявлення й культу державного поганства. Нар[одна] пам'ять не зберегла образів богів як образів вищої мітології; тим часом архаїчні образи, уявлення нижчої мітології збереглися до наших часів. Давні письмові джерела виявляють ці два прошарки, давніший, релігію «прежде Перуна» з культом роду, рожениць, упирів і берегинь, і пізнішу релігію «Перуна-бога». «Оттуда же ізвикоша еліни класти треби артемиду і артемиді, рекше роду й рожаницам, тації же египтяне. Тако й до словін доіде се слово і ті начаша треби класти роду і рожаницам прежде перуна бога їх, а переже того клади требу упирем и берегиням».

Християнство не викоренило давніх родових культів, культу «берегинь». Звичай «водити берегиню» зберігався на Канівщині ще в 20-их рр. ХХ ст. Але ці пізніші етнографічні селянські культу мають родинний або, щонайбільше, громадський характер; вони не знають спеціальних культових місць і спеціальних виконавців культу поза межами родини й роду, культових постатей поза образами нижчої мітології, свят, відокремлених від сезонно-госп[одарського] циклу. Як церковні казання й постанови XI–XII ст. дорікають людям, що вони «кладуть треби» біля води, на болотах, коло криниць, в житі, під овинном (стодолю): «Или кто под овинном молится, или во ржи, или под рощением, или у воды», — так само й етнографічні матеріали XIX–XX ст. говорять виключно про «цвинтар», «ріку», «поле», «стодолу», не згадуючи про культову специфікацію окремих місць. Коли на «русалчин великдень» кличуть русалок-нявок коло води або кладуть для них хліб на польовій межі, то ні «місце коло води», ані «межа поля» не становлять спеціального культового місця; весняні хоровади водять на пагорбках за селом, де станув сніг. Селянські етнографічні культу не знають «місця культу» в його специфічній культовій відокремленості. Місце культу є сезонно-змінне, принагідне.

Дехто вважає, що культові постаті Купала, Коляди, Марени, Коструба і т. д. є відгуки політеїстичних уявлень про богів, рештки уявлень образів з обсягу вищої мітології. Густинський літопис стверджує, що Купайло був «бог обилія, яко же у елін Церез (Церера)». Давні джерела коляду називають «богом». Однак етнографічні джерела «колядою» називають «сніпок збіжжя», що фігурує на Свят-Вечір (Вілію), і слово «навь» в давній мові означало «мерця», «покійника», так само, як і слово «вели», «віли» означає «покійника». Свято Коляди-Вілії — це свято померлих родителів; мавки-нявки-русалки — це нерозчленована множинна сукупність померлих родителів-родичів. Нар[одна] релігія оберталася в сфері уявлень т. зв. «нижчої мітології», тобто уявлень про «дідів» і «бабів». Культові постаті — чисто родинні й родові, це «діди» і «баби», родителі, предки, праматері, «рожениці

й рід». Увесь зміст культової обрядовості тримається в рамках цих родинно-родових уявлень, не переступаючи їх меж. Передхристиянські часи знали жерців, і історичні джерела згадують про «вохвів»; етнографічні джерела XIX–XX ст. знають лише чаклунів, ворожбитів, шептух, професійних плачок, але ці чаклуни не являють собою жерців. Виконавці культу — це голова й члени родини; більшість обрядових актів виконується замкнено всередині родини, родиною на чолі з батьком; батько родини перебирає на себе виконання культу, очолює культ (кликання морозу, запрошення дідів, ховання за пироги на Вілію і т. д.). Деякі обряди виконуються всією громадою, всім селом або тією чи іншою статезростовою групою (дівчата, парубки, одружені жінки). Культові зображення — змінні; вони мають принагідний, «сезонно-циклічний» характер, це — а) опудала, ляльки в людському вбранні («баба», «Марена», «Коструб»); б) гілка, сніп, якому надано людського або тваринного вигляду; в) масковані учасники грища, що в своїх тваринних або рослинних масках, як і лялька, гілка або сніп, репрезентують собою ту або ту культову постать. Звернення до «нав'я» — це жадні культові формули, молитви або гімни; це прямі закликання, прохання, побажання, звеличування. Так само й хорові гри й грища — це не культові відправи, а або продукт їх деградації, або елементи, з яких розвивається релігія, мистецтво, міт і драма.

В нар[одній] свідомості свято і робота, праця і грище, господарський акт і танець-спів не відокремлені. Свято в нар[одній] релігії разом із тим є робота. Грище і праця сполучені. Грище стоїть завжди в прямому зв'язку з життєвою практикою, з с[ільсько]-г[осподарським] виробництвом; воно має завжди практично-утилітарну мету, і, навпаки, праця має понадутилітарну, в найглибших коріннях мітологічну мету. Звідси, відповідно до невідокремленості «свята-роботи», «грища-праці», при виконанні кожної роботи (напр., сіяння, жнив) культові й гральні, пісенно-танцювальні й святкові моменти безпосередньо пов'язуються з виконуваною роботою; праця супроводиться піснями, танцями, виступами маскованих.

З запровадженням християнства образи, уявлення й культу нижчої мітології змішувалися з елементами християнської релігії. Витворюється т. зв. «двоєвір'я». Аграрно-сезонні свята відриваються від своєї сезонної основи й пов'язуються з днем Івана Христителя; свято перших приморозків, обряд кликання морозу, що первісно відбувався восени з початком морозів, пізніше пов'язався з Різдом. Культові постаті втрачають свій початковий родовий сенс і трактуються з церковного погляду як т. зв. «зложні мерці»; нав'я, навки — це вже не померлі предки, що місце їх сталого перебування є річка, а жінки, померлі неприродною смертю, потопельниці, самогубці,

нехрищені діти. Словесні формули раз-у-раз переплітаються з текстами церковних молитов; «я-формули» обрядових дій обертаються в формули, сперті на чинність Божу.

**Народний погляд на природу.** В основі нар[одних] вірувань, обрядів і звичаїв лежить нар[одний] світогляд. Характеристичною особливістю цього світогляду в його старіших елементах є а іє р а р х і з м . Ієрархія розмежованих ступенів, відрізнєння «вищого» й «нижчого» не властиві для цього світогляду. Жадна ієрархічна грань не відокремлює органічну й неорганічну природу, живу і мертву матерію, людське і природне, людину, тварину, рослину й річ, істоту і місце, якість речі і саму річ. Невідрізнєння людського, тваринного, рослинного й речевого, як одна з найяскравіших прикмет нар[одного] світогляду, лягла в основу всіх нар[одних] уявлєнь, образів і культів. Звідси наявність у нар[одній] свідомості таких уявлєнь-образів, як сніп-дід, дівчина-колос, дівчина-тополя, вогонь-мати, або таких тваринно-рослинних, як перепілка-збіжжя, коза-збіжжя, або навіть малих складних схрещєних, як дівчина-весна-жайворонок і т. д. Це не вислід антропоморфізації природних явищ, як часто думають, але плід родового аієрархічного уявлєння про світ. Нар[одний] світогляд був аієрархічний, з одного боку, й родовий (гєнтильний — від лат[инського] «gens» — рід), з другого. Кожне явище й кожен акт розглядаються як родовє явище й родовий акт, прояв діяння роду й родових взаємин. Так, напр., успіх полювання залежить не від умілости мисливця, не від його ловецького досвіду чи технічної досконалости його ловецьких знарядів, а лише від доброзичливої приязні тварин — лісових родичів. Рід, родителі, матері-діди вважаються за істоту й причину кожного природного й виробничого акту. В первісному світогляді кавзальні (причинові) уявлєння мають родительський характер.

Материнсько- (або дідівсько-) родові уявлєння сполучаються з простором і м и уявлєннями, найелементарнішими категоріями, які лежать в основі людської свідомості. Поки не постало ієрархічне відрізнєння природного, людського, тваринного, рослинного й речевого, лише категорія простору була підставою для світоглядових утотожнєнь, відрізнєнь і розчленувань. В нар[одному] світогляді всі явища й акти сприймаються як акти приходу й відходу, приходу й відходу родителів. Ні жито не колоситься само по собі, ні весна (тепло) не наступає сама по собі. Натуралістична концепція природи й природного не властива нар[одній] свідомості. Її заступають просторові уявлєння про природні процеси як про прихід і відхід (прихід колоса на поле збіжжя, прихід весни, прихід хвороби і т. д.). Коли хворому вішають на шию лина, то це робиться, щоб хвороба,

яка ввійшла в хворого, вийшла з нього й перейшла на рибу; коли хворого підкурюють, то це також роблять для того, щоб спонукати хворобу вийти з хворого.

Колосіння збіжжя, згідно з цією світоглядovou концепцією, — це прихід нав'я на посівну ділянку, наслідок перебування нав'я в збіжжі; не природний акт, що відбувається сам по собі, за законами природи, а акт чинности роду як такого. Ця просторово-родова концепція колосіння збіжжя породжувала всі ті обряди й церемонії, які нам з нашого натуралістичного погляду видаються «магічними», або «мітичними», але які цілком послідовно впливали з основних засад архаїчного нар[одного] мислення. Щоб збіжжя заколосилося, треба було проводити колос на поле, закликати нав'я, яке перебувало в ріці, зустріти, пригостити, проводити його з ріки на поле. В «навський великдень» відбувався обряд проведів навок із води в збіжжя; нав'я з води провадили в поле. Хор розподілявся на дві частини, перша частина хору репрезентувала покликане нав'я. Прихід покликаного нав'я зустрічали з співами, вигуками, музикою. Масковані йшли, імітуючи навок, ритмізуючи ходу, «водячи хороводи». Кожне обрядове грище було хорово-танкове. Між двома хорами, або хором і хорегом (провідницею хору), відбувався діалог («антифонний спів»), мета якого полягала в уточненні сенсу виконуваної обрядової дії. При тваринному (теріоморфному) уявленні збіжжя зростання збіжжя пов'язується з рухами тварини, «житяної матері»: «Де коза ходить, там жито родить. Де коза туп-туп, там жита сім к[у]п. Де коза рогом, там жито стогом. Де коза хвостом, там жито кустом». Обряд-звичай водити козу, щоб забезпечити врожай, складає неодмінну приналежність передвесняного свята. Як сказано, все, що діється, діється через нав'я, «родителів», їх прихід, перебування й відхід. Така є та світоглядова схема, в яку укладаються уявлення про природу й працю. Усі ці уявлення стоять у прямому зв'язку з даною світоглядovou системою, є її продукт, становлять з нею одну структурну цілість. Нар[одна] свідомість розглядає явища природи й госп[одарчо]-виробничі акти як родові акти, прояви діяння роду, пов'язані з приходом і відходом батьків.

Цьому відповідає наявність обрядових «я-формул» як формул прямої чинности виконавців даного імітаційного (наслідувального) обряду. Дівчина в веснянковій грі, стоячи посередині хорового кола, наслідує жайворонку. Хор до неї звертається: «Чи ти, жайворонку, не рано з вир'я вилетів: ще по гороньках сніженьки лежали, ще по долинах криженьки стояли?» Дівчина на це відповідає «я-формулою»: «Ой, я ті сніженьки ніжками потопчу, ой, я ті криженьки крильцями розжену!» Дівчина, співаючи, імітує, наслідує рухи птаха, виступає як «весна-птаха», репрезентує собою птаха-весну. Це є імітаційний



обряд, що разом із тим є ідентифікаційний. Всяка імітація, всяке наслідування-уподібнення в рамках нар[одного] світогляду є разом із тим репрезентативний акт, акт ототожнення. Уподібнення-репрезентування може бути мімічно-жестове, ритмічно-рухове, маскувальне й словесне (наслідування в жесті-міміці, ритмі-русі, убранні-масці, слові-співі). З цього погляду між мімічно-жестовим, ритмічно-руховим, маскувальним і словесним наслідуванням-репрезентуванням немає жадної різниці.

Порівняння (за формулою «як-так») конструюється в цьому ж світоглядовому пляні. Відповідно до сказаного, воно не може бути однакове: словесне, мімічно-жестове, танкове, маскувальне і т. д. Наявність порівняльних формул не вказує на розщеплення свідомости. Нар[одний] світогляд оперує порівняннями (аналогіями й уподібненнями) як тождественностями. Формула словесного або маскувального чи ритмічного порівняння-уподібнення «як-так» є завжди формула ототожнення, ствердження тождественности, отже акт ідентифікації. Ритмізація мімічно-жестового руху творить танець, як ритмізація звукового жесту, вигуку творить спів. Повну форму акту імітаційного репрезентування становить сполучення всіх складових елементів: а) жесту-міміки, б) маскування-переодягнення, в) ритмізованого руху-танцю, г) ритмізованого вигуку-співу. Нар[одна] обрядовість знає різні типи маскованого наслідування-уподібнення. Це може бути пташинна, рослинна, тваринна і т. д. маска. Рослинна маска може бути виготовлена з трави, квітів, гілля й збіжжя. Обряд вінкоплетин належить до цієї групи: завивання рослин (вінкоплетення), завивання в танку («вести кривий танець»), завивання в танку горошка, головок маку, огірків і т. д. Це все однозначні й однофункційні акти.

Низка дослідників трактує нар[одний] світогляд як магічний або анімістичний. Однак, на нашу гадку, нар[одний] світогляд у своїх архаїчних основах не є магічний. Магізм спирається на визнання «третьої», «таємної» сили; «магічна людина» певна, що вона володіє «таємною» силою. Тим часом в нар[одній] свідомості бажане здійснюється через акт прямого ототожнення, а не через посередництво духів, демонів або якоїсь «таємної» сили. Нав'я, віли і т. д. — це не духи і не демони, тим то й нар[одний] світогляд у своїй праоснові не був пан-демонізм; він не є ні магічний, ані анімістичний. Він є в своїй основі родовий (гентильний) і аієрархічний, льокально-просторовий.

Погляди на рід в нар[одному] світогляді. Рід включає до свого складу не лише живих, але й померлих і ненароджених. Померлий, відходячи й змінюючись, не відходить зі складу роду, він іде за «новим тілом», але він не стає поза родом. Уявлення про рід як нерозчленовану єдність живих-померлих-ненароджених становить одну

з найхарактеристичніших особливостей нар[одного] світогляду. Нар[одний] світогляд знає тільки один принцип класифікації — за приналежністю до роду, за зв'язком на підставі кривної спорідненості (материнства, дідівства, синівства, сестринства і т. д.). На цей класифікаційний принцип спирається первісний світогляд. Усе, що існує, існує і діє у відношенні до роду, через рід, в своїй приналежності до роду. Немає взагалі людей, немає тварин, рослин, ріки, вогню, гори. Та або та тварина, ця ріка, цей вогонь належать до даного або іншого роду. До роду належать не лише люди, але й усе з ними зв'язане.

Первісна мова, як і первісне мислення, не відрізняла якості від істоти, іменника від прикметника, зеленого й зілля, сліпоти від сліпої тварини. Тим то з'їсти м'яса сліпої або навмисне осліпленої тварини — осліпнути. Зробити «дання» з моху, взятого з дуба й берези, що вирости з одного кореня, — це забезпечити любов і приязнь. Модерний світогляд відрізняє «належати» й «бути», нар[одний] — не відрізняє; тим то одяг людини й людина тотожні — це те саме. Спалити на вогні нитку з шапки парубка — це розпалити його серце, викликати в нього любов. Тому, що два береги ріки ніколи не зустрічаються, то щоб п'яниця «не зустрічався» з горілкою, треба йому дати випити з водою або горілкою землі, взятої з протилежних берегів ріки. На цих світоглядових поглядах побудовано всю систему «чар», «замовлянь» і т. д.

**Нар[одний] погляд на смерть.** В основі нар[одного] погляду на смерть лежать родові й льокально-просторові уявлення. Смерть — це відхід, льокальне переміщення в просторі. Померлий — це той, що відійшов. Вмирати — це відходити. Померлий відходить у воду, землю або вирій; залежно від того — в воду, землю чи вирій він відходить, «відпочиває», «від'їздить», «відлітає». З такого уявлення про смерть розвинувся похоронний обряд, який конструюється як відхід у землю, відпливання водою і в воду, відлітання у вирій. Давні слов'яни знали всі ці типи похоронного обряду; шлях померлого міг бути шлях суходолом або рікою, і місце померлих було або верхів'я ріки (болото, джерело, криниця), або надра землі. Померлого ховали або в снях, або в човні («лодії»), закопували в ямі в землі, на дні ріки або спалювали. За нар[одними] етнографічними звичаями померлому кладуть до труни або ціпок, або його везуть на кладовище на снях чи возі, будують для нього домовину, «хату без вікон і без дверей».

Просторове уявлення смерті сполучається з перетворювальним (трансформативним), з уявленням смерті як перетворення, змінювання зовнішнього вигляду. Померлий, відходячи, змінює місце свого

перебування й разом із тим змінює свій вигляд: зменшується й стає малий; перебуває «під стріхою» хати, «під каменем», «в садочку на листочку», «в полі на колосочку», «в городчику на зілечку», перетворюється на зілля, колосся, кущ, дерево, тварину, птаха. «Чи ти зозулею прилетиш, чи соловейком?» (Етн[ографічний] Зб[ірник], XXXI–XXXII, стор. 32). «Де я тебе перенайду — чи в траві на росиці, чи в городці на зілечку?» (стор. 51). Принесення трави, гілля, снопа, колосся до хати є обрядове відтворення приходу померлих родичів; разом з колоссям або травою, чи гіллям до хати вносили родителів, нав'я, що на тому колоссі, листі, в саду, на полі чи луці перебувало. Щоб покликані діди, родителі прийшли, лишали на ніч відчиненим вікно, стелили з вікна на двір полотно, сипали на підвіконня борошно; на ранок дивилися: родителі, які приходили, лишали після себе пташині сліди, подібні на курячі. І навпаки, щоб мерці, некликані, не приходили, довкола трупа клали камінці, споруджували довкола кам'яне коло, клали огорожу з каменів, насипали гору («могилу»), зв'язували небіжчиків (т. зв. поховання «скорчених»); злісних мерців прибивали до землі осиковим колом.

Зі смертю зв'язок живих і померлих не припинявся. Предки брали участь в усіх справах: без них не колосилося збіжжя, не завивався мак, огірки, горошок і т. д.; вони брали участь в усіх с[ільсько]-г[осподарських] роботах родини. Для них виділялася частина врожаю поля. Ними сіялося й колосилося збіжжя: вони перебували в збіжжі; були збіжжям; з поля сніп-бабу, сніп-діда або звитий вінок переносили з закінченням жнив до стодоли. У певні частини року влаштовувалися поминальні обіди-свята («поминальні суботи»). Покликані родителі приходили і при кінці святкового циклу відходили. Кожне поминальне свято включало відповідні складові елементи: обряд кликання-запрошення, зустрічі-привітання, спільного обрядового обіду, в якому брали участь усі члени роду, живі й померлі, і, як кінцевий епізод свята, — обряд проведів, вирядження померлих в путь.

Формули кликання-запрошення, звернені до померлих на початку поминального свята, були стандартні: «Святії родителі, ходіть до нас хліба-соли їсти». Покликаних припрошували: «їжте, пийте й нас грішних поминайте». По обіді казали: «Наші рідняки, не поминайте лихом; чим хата багата, тим і рада» ([П.] Чубинський, «Труды [этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русской край]», [т.] III, 28). Те саме у білорусів: «Мама, дзеду, прадзеду, і вы, душечкі, каторые на сім местцэ прыбывали, хлеба й соли заживали, просімо да абеду» (Крачковський [Ю. Ф. Быт западно-русского селянина. — М., 1874], 123).

Похоронні звичаї включають у себе обереги проти померлого, але вони не викликані страхом перед ним, як думав Ф. Вовк («Украинский

народ», 1916, II, 643). Померлі самі собою ні нечисті, ані небезпечні; їх запрошують прийти, вони перебувають серед живих, обідають, їх частують і припрошують, але, щоб померлі, відходячи, не взяли з собою когось або чогось, щоб худоба не пішла за ними з двору, для цього вживали охоронних обрядів-оберегів. Отож, обереги не скеровані безпосередньо проти мерця як такого.

У гуцулів у домі, де хтось помер, вішають у вікні рушник, над вікном з боку подвір'я стелють білий сувій або шматок полотна, на подвір'ї чи на дорозі перед ворітьми розкладають велику ватру, усю садибу означають за допомогою березового гілля або ж якогось зела. Первісний сенс цих звичаїв ясний: рушник і полотно стелили через відчинене вікно з пошани до померлого, щоб запрошений, почесний гість, цією доріжкою ввійшов до хати, березку ставили біля одвірка, бо зілля є місце перебування померлого. Поки померлий перебував у хаті, не годилося білити стіни, щоб ненароком не зачепити його, не захляпати очі померлому вапном. Відчинення вікна, стелення полотна, внесення зілля, гілки, снопа, — все це початкові епізоди кожного похоронного обряду й кожного поминального свята. З кінцем поминального свята, виряджаючи померлих у путь, зметену в хаті траву, солому, гілля спалювали на вогні, розкладеному на дорозі перед ворітьми: померлі з вогнем відходять («відлітають») у вирій.

Людина помирає — людина відходить; вона відходить тому, що за нею приходив хтось із давніше померлих батьків: за дівчиною приходив «князь», наречений; за парубком приходила наречена. Тому похоронному обрядові неодружених надається вигляду весільного обряду (т. зв. «похорон-весілля»).

Відходячи, померлий іде до гурту раніше померлих родителів-родичів, тому не годиться за померлим ні плакати, ані сумувати і, за давнім звичаєм, відхід померлого обертається в урочисте й радісне свято, в якому бере участь усе село, вся громада; перебування тіла небіжчика в хаті супроводиться грами й забавами коло труни.

Померлий відходить, він подорожує: ця путь його в «родове місце» довга й небезпечна. Родове місце за прямим сенсом цього уявлення-образу — материнське місце, утроба, лоно матері. З роззявленою пащею мати-земля (мати-вода, мати-вогонь, мати-звір, мати-ліс і т. д.) чекає на те, щоб проковтнути подорожнього, а тим самим прийняти його в своє лоно. Смерть є проковтненням, прийняттям у материнське лоно. Проквітнений потрапляє в родове місце, в утробу (череву, лоно) родової матері, в череву тваринної, рослинної, водяної, вогневої матері, де він набуває нового тіла. Ховання в землі, воді, вогні і т. д. є обрядове відтворення цього світоглядowego уявлення-образу про смерть як про перебування проковтненого (похованого) в родовому материнському місці, в лоні-утробі родової матері.

**Уявлення про народження і весілля.** Уявлення про зачаття-народження витворюється в тому ж світоглядному аспекті локально-просторових уявлень, схрещених з родовими (гентильними), що й уявлення про смерть. Зачаття-народження трактується за тією ж ідеологічною схемою просторового переміщення: приходу-відходу. Як смерть є відхід, так народження є прихід, прихід тих родителів, що відходили. Родович, член роду, що відходив, повертається знову в новому тілі до гурту через лоно жінки. Звідсіля звичай давати немовляті предківське (дідівське) ім'я, пізнавати в немовляті прикмети давніше померлих, ставитися до немовляти з особливою культовою пошаною. Залежно від того, де перебував «дід», чи в полі на колосі, чи в городі на зіллі, чи в садку на листі, чи в воді, чи в вирії й т. д., жінка вагітніє, якщо вона проковтне горошину, вишневу кістку, з'їсть спійману рибу і т. д. Мотив «чудесного» зачаття в нар[одних] казках пов'язаний у своєму світоглядному пратипі з цим гатунком просторово-родових (локально-гентильних) уявлень.

Родова приналежність новонародженого підкреслюється низкою відповідних обрядів; в Ходовицях під Стриєм бабка кладе новородка під припічок і б'є головою об притул (дошку) для затикання печі; в пізнішому освідомленні звичаю: «щоб було таке тверде»; на Покутті бабка спочатку вдаряє немовля тричі стопами об сволок хати і лише потім купає; викупану дитину, загорнену в кожух, кладуть на покуті; несучи дитину христити, в пелюшки завивають печину (глину від печі). Народження, як і смерть, є родовий акт. Весілля так само трактується в загальному як родовий акт, саме як акт переходу молодой з одного роду до іншого, хоч тут помітні й інші мотиви [...].

**Прояви нар[одного] світогляду в обрядах.** Прояви річного народно-календарного циклу звичайно трактуються як солярно-культові або астрономічно-сезонні, проте в своїй основі вони мають скорше виробничо-сезонний характер, безпосередньо пов'язаний з госп[одарчим] роком і недиференційованим уявленням праці-гри. В річному циклі відрізняються такі обрядові групи: весняне свято кликання весни й першої борозни-сіянки; квітнення-колосіння жита («русальне свято»); літні жниварські обряди, обряди перед початком жнив («купальне свято») й обряди кінця жнив; осінні stodольно-молотницькі свята та збірне зимове («колядське») свято «Свят-Вечора». Відрив від їхньої первісної виробничої основи й зв'язок із церковним календарем зруйнував первісний зміст, обсяг і мотивацію обрядів. З утратою первісної мотивації виконуваного обряду знадобилась нова мотивація, що звичайно не має нічого спільного з давньою.

Однак, незважаючи на зсуви й зрушення в змісті, обсязі й мотивації народно-календарної обрядовості, всі обрядові календарні свята

побудовані на один кшталт, всі вони мають ту саму морфологічну структуру; кожне з них становить собою цілість.

Кожне народно-календарне свято є сезонно-господарське свято, з одного боку, й поминальне, «родительське» свято — з другого. Тим то складові елементи кожного поминального свята як родительського, «навського» свята становлять собою приналежність також і кожного сезонно-господарського свята. Як і кожне поминальне свято, кожне сезонно-господарське свято починається під обряду кликання-запрошування й закінчується обрядом відкликання, проведів-вирядження. Цей зв'язок сезонно-господарських і поминальних, «навських» свят цілком зрозумілий, оскільки для нар[одного] світогляду властивий материнсько- (дідівсько-) родовий погляд на всі природні явища й виробничі акти: кожне природне явище і кожний виробничий акт є акт діяння «дідів» і «бабів», «нав'я». Як поминальні свята, так і сезонно-господарські мають характер репрезентативно-імітаційних грищ, у виконанні яких брали участь масковані. Репрезентативний акт міг мати різні форми: міг виступати а) хор, що складався з перебраних або неперебраних учасників грища, б) лялька-опудало, якій надано людського, тваринного або рослинного вигляду, в) шкіра, сніп, гілка, сплетене зілля (вінок як частина тваринної маски на перебраних у зілля, солому, траву учасниках грища або як безпосереднє репрезентування нав'я).

Звичай обрядового купання, спалювання й гадання розглядається в етнографічній літературі як люстраційний (очишувальний) обряд. Проте первісно ці кінцеві обряди кожного даного циклу: розкладання вогню, стрибання через вогонь, спалювання снопа-дідуха, гілки, опудала-ляльки, стрибання в воду, кидання вінків у воду, розривання опудала, гілки й закопування в землю відтворювали прихід нав'я, покликаних родителів до місця їх сталого перебування у воді, вогні-вирії або землі. Звідсіля ототожнення ховання й обрядового купання, стрибання у воду або через вогонь, кидання опудала («ляльки») й вінків у воду, у вогонь: «Ми тебе, Купало, скупаємо, на друге літо поховаємо», «Ми Купайла іскупали, та на той рочок сховали» («Матеріяли до українсько-руської етнології», XV, 72).

# Народна усна словесність

## Загальна характеристика, зміст, розвиток

Народна усна словесність, або фолкльор (англ. *folklore* — нар[одне] знання, нар[одна] мудрість, термін цей ввів 1846 р. W. J. Thoms для означення старовинної поезії, обрядів, вірувань) на відміну від письмової, на письмі закріпленої словесности, зберігається в пам'яті народу і за традицією, іноді через століття, передається з уст в уста від покоління до покоління. Для усної словесности архаїчного типу характеричний зв'язок словесної творчости з ідеологією й життєвою практикою, отже тотожність уявлення-образу й практичної мети. Але це не є прямий біологічний або технічний зв'язок «роботи» й «ритму» (К. Бюхер). Це є зв'язок «уявлення праці» й «пісні», комплексний зв'язок «уявлення-обряду-слова» на ґрунті світоглядної концепції даної іст[оричної] доби. З усіх уснословесних жанрів зв'язок між практично-життєвою функцією, уявленням і образом, обрядовою дією й словесним текстом найвиразніше виступає в замовляннях (заговорах), обрядових піснях нар[одно]-календарного циклу і т. д.

В романтично-народницькій фолкльористиці твори усної нар[одної] словесности розглядалися як продукт нерозчленованої колективно-нар[одної] творчости; в новішій фолкльористиці цьому погляді була протиставлена теза про індивідуальні джерела усної словесности. «Твори усної словесности так само, як і твори письменства, випливають із джерела індивідуальної творчости; наслідком усної передачі вони вдержуються в незакріпленій, пливкій формі, дають широке поле для імпровізації та приймають подекуди ознаки збірної, колективної творчости» (Ф. Колесса «Укр[аїнська] усна словесність», 1938, стор. 3). Проте в творах архаїчної усної словесности слово і словесний текст ніколи не існують самі по собі, але завжди в зв'язку з контекстом обрядової дії; за зв'язком творчих образів завжди зберігається зв'язок світоглядних уявлень; словесний текст і обрядова дія завжди мають практичну, утилітарно-життєву скерованість. Усе це, лишаючись незмінно даним, зв'язує творчу ініціативу виконавця, сковує її, ставить для неї рамки, за межі яких вона не може вийти. Тому «джерела індивідуальної творчости» не однакові в усній словесності архаїчного типу, в новішому «художньому фолкльорі» й в літ[ературній] творчості.

Суть змін, які відбуваються з творами усної словесности, полягає у відриві уснословесних жанрів і творів від первісних світоглядних основ, на

грунті яких вони виникли. В міру розкладу тотожності світогляду — фолкльору — практичної мети відбувається розпад єдності уявлення — образу — обрядової дії — слова. Змінюється світогляд, змінюється й характер фолкльору, руйнується світоглядово-змістовий сенс первісного зв'язку «уявлення-образу», відпадає обряд, словесний текст існує далі незалежно від обряду й від практичної мети, як це було досі. Словесний образ, відірвавшись від обряду, втрачає свою первісну світоглядово-практичну мотивацію, набуває нової, зміненої мотивації, виростає в новий ґрунт і на цьому новому світоглядовому ґрунті або відмирає, або прищеплюється і починає тоді жити новим життям. Цей перехід архаїчних обрядово-словесних образів у пізніші мистецько-словесні позаобрядові образи особливо виразно простежується на прикладі баяд, що, як окремий жанр, відгалужуються від обрядових пісень нар[одно]-календарного циклу.

Фолклор, виконуваний поза зв'язком із обрядом і практичною метою, набуває ознак «художнього фолкльору». Естетична мета виконання, відтискуючи обрядово-практичну, виступає на перший план.

### Сліди усної словесности в письменстві, старому й новому

З запровадженням християнства церква поставилася гостро негативно до уснословесної творчости, до нар[одних] звичаїв і обрядів як до залишків поганства. У літ[ературних] пам'ятках XI–XIII ст. знаходимо суворий осуд святкування коляди, купала, «ігрищ між селами, плясанія і всіх бісовських пісень». Церква засуджує нар[одні] обряди, оповідання «басень», гру на гусях, «труби і скоморохи, гуслі і русалі». Однак ця боротьба не завадила просякненню й впливові усної словесности на письменство. У «Посланії Володимира Мономаха до кн. Олега» (1096 — «Лаврентіївський літопис») є згадка про весільні пісні й голосіння («жалі»). «Начальний літопис» зберіг відгомін старих переказів і дружинної поезії. В «Моленії» Данила Заточника зустрічаємо приказки. Наскрізь перейняте духом усної нар[одної] словесности «Слово о полку Ігореві» (нар[одні] вірування, голосіння, поетичні засоби усної поезії, ритміка, схожа на ритміку пізніших дум).

Незважаючи на опір церкви, уснословесна творчість зберігає свої позиції, вбирає в себе нові впливи середньовічного письменства, і приклад «Слова о полку Ігореві» показує, що для середньовіччя не була виключена творча синтеза між усною й письмовою словесністю. Щоправда, ні давнє письменство не зберегло для нас, за винятком «Слова о полку Ігореві», записів тодішніх епічних творів, ні нар[одна] пам'ять не зберегла згадок про них в усній передачі, але нам відомо, що в XI–XVI ст. на Україні існувала професійна група співців і музик, т. зв. «скоморохів», яка плекала фахове мистецтво співу, музики



й танцю, запровадивши в нар[одний] ужиток багато нових форм, тем і жанрів (баляда, романс, казка).

Щодо наступної літературної доби, ренесансу-барокко, то, хоч, приміром, Іван Вишенський і виступає однаково різко як проти латини («латиню зовсім оставимо»), так і проти нар[одних] звичаїв, але за цих часів (XVI–XVIII ст.) відбувається постійна флюктуація між усною словесністю й письмовою. «Бароккова література, зокрема вірш та драма, в дуже великій мірі спричинились до розвитку нар[одної] поезії». «Барокко має нахил до нар[одної] поезії й черпає з її скарбниці»... «Нар[одна] пісня переймає елементи стилістики бароккової вірші». «Поруч з віршами, писаними за схемами бароккової поетики, зустрічаємо вірші, що роблять враження якихось монтажів з нар[одних] пісень» (Д. Чижевський). Для мішаних фолкльорно-літ[ературних] жанрів доби барокко характеристичні тексти «інтермедій» і «вертепу» (нар[одного] лялькового театру), що дожив до наших часів. «Приповідки знайдемо в усіх проповідників барокко, в усіх літописах, часто в вірші; ці приповідки почасти перекладено з латини, почасти утворено самими авторами, почасти взято з уст народу» (Чижевський). Почаївський «Богогласник» є прикладом взаємопросякання уснословесної й письмової творчості; в народ просякають різдвяні, великодні, сатиричні й пародійні вірші; «вірші досить високого стилю» входять в репертуар лірників. Дослідження змісту співаників XVII–XVIII ст. внесло ясність у картину взаємодії уснословесної й письмової традиції при творенні укр[аїнської] пісні в цей час. Поетична творчість Г. Сковороди (1722–94), а особливо дяків-пиворізів, показує, як тоді використовувано ритми й образи нар[одних] пісень (пор. напр., поезію-пісню Сковороди: «Стоїть явір над водою, все киваєть головою, буйни вітра повівають, руки явору ламають»).

XIX ст. вносить нові принципи у взаємодію усної й письмової словесності. Романтичне народництво воліє зблизити усну словесність і письмову. Засудиши давнє письменство як ненародне, народництво XIX ст. проклямує усну словесність як норму й канон, що повинні лягти в основу літератури. Література XIX ст. послідовно знароднюється, вона етнографізується й фолкльоризується: нар[одна] мова, форми, жанри й зміст нар[одної] поезії сильно впливають на зміст, жанри, ритми й мову письмової словесності укр[аїнських] романтиків: почасти П. Гулак-Артемівський, Є. Гребінка, ранній Т. Шевченко, а особливо А. Метлинський, Л. Боровиковський і представники «етнографічної школи» (Г. Квітка-Основ'яненко, М. Вовчок, почасти П. Куліш, С. Руданський). Але й письменникам другої пол. XIX ст. теж не чужі впливи етнографізму (І. Нечуй-Левицький, П. Мирний, Л. Глібов, М. Старицький, М. Кропивницький, І. Тобілевич, Б. Грінченко). З нових позицій (натуралізму, імпресіонізму

й неоромантизму) роблять спробу підійти до нар[одного] життя й використати фолкльор І. Франко, М. Коцюбинський («Тіні забутих предків»), Леся Українка («Лісова пісня»), О. Кобилянська («В неділю рано зілля копала»), Г. Хоткевич («Камінна душа»), до них прилучаються й їх шляхами йдуть письменники наступних генерацій (П. Тичина, Ю. Яновський, Т. Осьмачка, О. Стефанович, В. Барка).

### Найстаріші типи усної словесності

**Замовляння.** До найстаріших типів укр[аїнської] усної словесності належать замовляння («шептанья», «заговори»), похоронні голосіння тощо. Замовляння як окремий жанр в усній нар[одній] словесності зберегли всі ознаки, властиві первісній усній словесності в її тотожності з світоглядом і практичною, утилітарною метою виконання: тотожність естетично-творчої функції з утилітарно-життєвою, ідентичність обрядової дії й словесного тексту, безпосередність прямого зв'язку образу й уявлення. Замовляння виконуються й досі в тих самих умовах, за яких вони постали. Їх зміст — обрядова дія й словесний текст — цілком відповідають життєвому практичному призначенню замовляння: викликати або відвернути кохання, забезпечити успіх на полюванні, оберігати худобу, відвернути хмару, вилікувати хворобу і т. д. Є два головні типи замовлянь: двочленні замовляння, побудовані на порівнянні — «як-так» (О. Потебня вважав їх за основний тип замовлянь, що з них генетично виникли інші), і замовляння одночленного типу. Обидва ці гатунки репрезентують той самий архаїчний прошарок усної нар[одної] творчості, й різниця між ними чисто формальна, а не генетично-історична. Так, напр., згідно з уявленням, властивим первісному світоглядові, людина хворіє через те, що в неї ввійшла хвороба; щоб людина видужала, треба хворобу з неї вигнати. Відповідно до цього уявлення-погляду виникають численні замовляння типу, напр., «Волос, волос, вийди на колос», або «Я тебе виганяю, виклинаю, проклинаю! Йди пріч! Та йди на ліси, на очерети, та на луги, та на пущі!» Словесна формула й обрядова дія відповідають льокально-просторовому уявленню про прихід-відхід хвороби.

Словесна формула замовлянь типу «Волос, волос, вийди на колос!» складається з таких частин: з формули 1. звернення- заклик, 2. прохання, погрози або наказу вигнання, звичайно з 3. вказівкою на місце вигнання. Цей стислий текст може розростатися. Якщо акт замовляння починається з акту з'ясування походження й характеру хвороби, то вступна частина звернення-заклику в словесному тексті містить послідовну низку якнайдетальніших запитань: звідки хвороба прийшла, коли, хто її наслав? Формула наказу в собі розростається в докладний перелік усіх частин і органів тіла, що з них хворобу

виганяють. Прикінцева формула вигнання так само поширюється докладним описом місця, куди хворобу виганяють. Це значить, що словесний текст твориться в замовляннях не за «індивідуально-поетичною фантазією» виконавця, не за його естетичною, словесно-творчою ініціативою, але згідно з практичною метою акту замовляння в щільній співвідпорядкованості слова й обряду. Словесний і обрядовий текст в акті замовляння завжди тотожні. Така ж тотожність властива й образам. Словесні образи в замовляннях мають не самодостатній, а функціональний характер; вони відповідають практичній меті й способові обрядової дії. Так у замовляннях від кровотечі фігурує образ істоти — жінки або тварини, що зашиває рану; способові змивати хворобу відповідає образ людської або тваринної постаті, що змиває хворобу. Теріоморфні й антропоморфні образи взаємно заступають одні одних.

Тотожність словесного тексту й обрядової дії, підпорядкованих, з одного боку, уявленню, з другого, практичній меті замовляння, єдність «уявлення-дії-слова-мети-образу» як неодмінна ознака акту замовляння спростовують концепцію, згідно з якою генетичний розвиток замовлянь ішов від дії до слова, мовляв, первісно існувала лише дія без слова, а згодом, щоб пояснити напівзабутий сенс обрядової дії, до дії прилучилася словесна пояснювальна формула (Познанський [Н. Заговори (1917) // Записки історико-філологічного відділу УАН, 1923, т. 3–4, с. 230–236]).

Замовляння зберігають свій первісний характер у міру збереження світоглядних залишків мислення епохи, на ґрунті якої вони виникли. Зі зміною світогляду змінюється й характер замовлянь. Коли виникають демонологічні уявлення, формули замовлянь пристосовуються в своєму змісті до цієї категорії уявлень. На ґрунті середньовічної християнсько-релігійної ідеології традиційний текст замовлянь пов'язується із згадками про святих, Божу Матір, із фразеологічними зворотами й формулами церковних молитов.

В укр[аїнській] усній словесності замовляння збереглися до останнього часу. Характеристичною особливістю замовлянь як уснословесного жанру є те, що вони значною мірою становлять приналежність окремих фахівців-професіоналів, знахарів, ворожбитів, шептук. Замовляння мають або прозову форму, або віршову з нерівномірними рядками, сполученими римою або паралелізмом, або мішану прозово-віршову форму.

**Голосіння.** Голосіння як окремий жанр укр[аїнської] усної нар[одної] словесности становлять собою приналежність переважно моменту смерті, похорону й поминальних свят. Супроти поширеного твердження про нібито імпровізаційний, суб'єктивно-творчий, чисто емоціональний характер голосінь, голосіння справді майже

позбавлені суб'єктивістичного елемента. Голосіння підпорядковані обов'язковим нормам громадської обрядової поведінки і, відповідно до того, при виконанні укр[аїнські] голосіння завжди виказують надзвичайну сталість вислову в змісті й формі (однотонні словесні формули, аналогічні звернення і запитання, тотожні епітети, порівняння й образи, завжди однакові музично-речитативні модуляції). Подібно до замовлянь, голосіння зберігають усі ознаки, властиві архаїчним жанрам усної нар[одно́ї] словесности (зв'язок словесного тексту й обрядової дії, тотожність уявлення-образу й практично-життєвої мети). В основі лежить уявлення про смерть як про відхід, погляд на смерть як на момент локального переміщення в просторі: померлий — це той, що відійшов; помирати — це відходити. Це уявлення про смерть зумовлює весь зміст словесного тексту голосінь. Елементи діалогічної форми в голосіннях відповідають способів обрядової розмови між громадою (властиво, представником громади — професійною плачкою-голосільницею або членом родини) і небіжчиком у момент, коли він відходить. Як і в замовляннях, вступна частина в голосіннях — це розшуки того, хто наслав хворобу й смерть. Голосючи, в ритуальній розмові з покійником намагалися з'ясувати, що спонукало небіжчика піти, з якої причини він відходить, хто завинив у його відході, смерті. Небіжчик, відходячи, не повинен був піти спересердя на когось, з бажання помсти. Громада прагнула врегулювати взаємини між живими й покійником. Від усіх членів громади вимагалось, щоб вони висловили ритуальний жаль перед небіжчиком, завчасно примирилися з ним, звеличили й оплакали його.

Просторові уявлення про смерть («смерть як відхід») схрещуються з родовими: причину смерті вбачають у тому, що за живим приходив хтось із померлих родичів; смерть розглядається як родовий (гентильний) акт, як поворот до батьків у «родове місце». У рамках цього світоглядного комплексу й розгортається зміст як обрядового, так і словесного тексту. Словесний текст голосіння цілковито збігається із змістом обряду. Голосіння починається з запитань, звернених до небіжчика: чому він іде, на кого він розгнівався? За цією вступною частиною, розшуками винуватця смерті, після докладного переліку всіх осіб, на кого він міг свій гнів покласти, виголошується ствердження, що ніхто з близьких не завинив перед ним, а він відходить, бо за ним приходив хтось із раніше померлих. Цей мотив знаходить собі розвиток у наступній частині тексту голосіння; небіжчика переконують в доброму до нього ставленні; якщо він і йде, то це сталося супроти бажання його близьких, всі ставилися до нього якнайкраще, і ніхто не хотів заподіяти йому чогось лихого, всі за нього дуже дбали і тепер дуже за ним сумують. Небіжчика оплакували й звеличували. Цей момент оплакування й звеличування становить головну частину

словесного тексту голосіння. Змістова схема голосінь є досить широка, щоб у неї не тільки вкласти громадсько-обов'язкові формули, але й висловити свої особисті почуття. Після просторого акту оплакування й звеличування приходив епізод помиріння, прощання громади з небіжчиком. Цей епізод, включаючи в себе різні варіанти тієї самої обрядової дії, відбувався послідовно як у хаті перед виносом труни, так і після виносу труни з хати на дворі. При приході на кладовище влаштовували обрядовий акт ритуальної зустрічі новоприбулого з раніше померлими. До померлих родичів зверталися з закликem вийти назустріч, прибрати для покійника місце коло себе, прийняти його до свого гурту, заопікуватись ним і дбати далі за нього. Кінцева частина голосіння містить запрошення, звернене до померлого, прийти в гості й взяти участь у спільній трапезі, що стоїть у зв'язку з обов'язком, покладеним на живих, годувати померлих і звичаєм обрядових поминок у певні дні протягом року під час поминальних свят.

Складові частини голосіння цілковито відповідають складовим епізодам похоронного обряду. Становлячи собою обов'язкову приналежність обряду, голосіння як самостійні мистецькі твори ніколи поза обрядом не виконуються, — рита, що взагалі позначає архаїчні типи усної словесної творчості.

Традиційне уявлення про те, що причиною смерті є прихід когось із померлих родичів, відповідно варіювалося, якщо помирав хтось неодружений. Смерть парубка або дівчини пояснювали тим, що приходив наречений або наречена, зять або невістка, які й забрали парубка чи дівчину до себе. Згідно з цим похоронні послідовно надавали вигляду весільного обряду («похорон-весілля»).

В тексті голосінь знаходимо виразні відгуки вірування, що людина після смерті змінюється зовнішньо, набуває вигляду тварини, птаха і т. д. Звідси звернені до небіжчика запитання про те, в якому образі він прийде, звідкіля його виглядати, чи він прилетить, чи припливе.

З запровадженням християнства архаїчні уявлення про смерть деформуються, вони набувають церковного забарвлення. Уявлення про смерть як відхід змінює мотивацію: людина вмерла — людина пішла, бо «небіжчика Бог узяв».

Голосіння як окремих жанр уснословесної творчості мають свій стиль і своєрідні поетичні засоби. Характеристична особливість цього стилю — лірично-синтаксичні повтори, запитання-звернення, спосіб дво- і тричленного тавтологічного вислову думки, що стоїть у прямому зв'язку з діалогічною формою голосіння як обрядової розмови між плачкою й небіжчиком. Будова голосінь речитативна, нерівномірно ритмічна, позбавлена сталої форми. Їх мелодії визначаються виробленим ритмом співаної деклямації й пристосовуються

цілком до тексту, в рівномірні такти не вкладаються. Нерівномірні вірші в'яжуться найчастіше синтаксичним паралелізмом в укладі слів у рівнобіжних рядах. Асонанси й рими, найчастіше дієслівні, з'являються наслідком однозвучності слів в однакових кон'югаційних і деклінаційних формах та здрібнених словах.

**Обрядово-пісенна поезія нар[одно]-календарного циклу.** До найстаріших типів усної словесності, крім замовлянь і голосінь, належить так само обрядово-пісенна поезія нар[одно]-календарного циклу. Обрядова поезія календарного циклу пов'язана з основними сезонними моментами сільсько-господарського року. Первісно «роботу» й «свято» не поділяли; обрядова поезія була належністю «роботи-свята», «робочого свята». Кожна сезонна робота починалася, супроводилася й закінчувалася виконанням хорових музично-репрезентативних обрядів. Звідси — обрядовий характер сезонно-госп[одарської] роботи й виробничо-сезонний характер обрядової поезії. Натомість соняшно-культовий, солярний зміст, як звичайно приймається в етнографічній літературі, мало виявлений в обрядово-пісенному фольклорі. Архаїчна доба, не знаючи світоглядової відрізненості природного й людського, живого й мертвого, усвідомлювала природу й працю з просторового й родового погляду. Відповідно до схрещення натуралістичних і виробничих уявлень із просторовими й родовими, кожне природне явище, кожна природна стихія, кожна виконувана громадою робота розглядалася як прояв акції «дідів» і «бабів», «роду й рожениць», роду як нерозчленованої тотожності живих, померлих і ненароджених. Звідси чинне, «робоче» здійснювання з боку громади кожного природного явища й процесу (танення снігу, весняного тепління, зросту рослин, колосіння жита і т. д.). Кожне природне явище й кожний виробничий акт, кожна робота відтворюється в обряді як прихід і відхід «дідів» і «бабів». Обрядовий акт приходу й відходу становить собою приналежність кожного сезонного природного й виробничого грища, його вступний і кінцевий епізод. Родовичі, що виступають як нерозчленована сукупна множність, часто набувають персоналістичного означення померлих (нав'я, мавки, русалки, віли, мара), виступають і персоналістичні іменні постаті (Коляда, Купало, Купальниця, Ярило, Марена, Коструб і т. д.), чоловічі або жіночі, часто двоїсті, з тенденцією уточнити родинно-генеалогічні взаємини (чоловік і жінка, мати й донька). Члени громади або певна статевозроста група в межах громади репрезентують прихід родителів-родовичів; вони репрезентують останніх в русі, міміці й жести, в ритмічному русі, в танці, сполученому зі співом. Що б не співали хор і провідник хору (хорег), груповий або індивідуальний виконавець обрядового акту, словесний текст їх співу, ритм їх танцю

безпосередньо відображають зміст обрядової дії; слово-рух-жест як ритмічна цілість співіснують у своїй цілковитій єдності (первісний синкретизм нар[одної] поезії). В слові, словесному тексті обрядової пісні переказується те, що відбувається в дії.

Сезоново-виробничий обряд є завжди хоровий, репрезентативний обряд із виразними елементами драматичної гри, мімічно-жестового руху, але руху не довільного й випадкового, а ритмічного, підпорядкованого завжди сталій схемі танцю. Тут світоглядіві коріння кожного обрядового акту, того, що кожне природне явище «витанцьовується й виспівується», зв'язку «обряду» й «обрядового танцю-співу» з «роботою».

Пережитки первісної архаїчної доби, залишки первісної обрядової поезії, змішані згодом з христ[иянськими] обрядами й пов'язані з церковно-календарними датами христ[иянських] свят, укладаються в календарний круг, в якому, поруч із сезонними хліборобськими святами, важливе місце займають сезони весілля та поминання померлих. Пісні, зв'язані з цими обрядами, поділяються на такі групи: колядки й щедрівки зимового різдвяного циклу; веснянки й гаївки весняного циклу; русальні пісні, пов'язані з святковим циклом колосіння-квітнення збіжя; купальські пісні переджнивварського циклу; обжинкові й стодольні пісні.

Про глибину старовинності обрядових пісень свідчить також і те, що всі вони, за винятком голосінь, співаються не монодично, а цілим хором, а в гаївках та при весіллі переспівуються два хори (т. зв. антифонний спів), при чому спів, музика, танець і драматична дія сплітаються в одну цілість хорової гри, в якій часто беруть участь масковані.

**Коляда. Колядки й щедрівки.** Свято Коляди в своєму церковно-календарному пристосуванні охоплювало час від Свят-Вечора («багата кутя» або «вілія») 6. І. (24. XII.), напередодні Різдва, до Водохрищі 19. І. (6. І.). Поруч із назвою Коляди на Зах[ідній] Україні трапляється назва «корочун» (пор. у Росії, в Новгородській обл. «окручене»; у півд[енних] слов'ян «крачун»). Колядське свято має збірний, еклектичний характер. Можливо, що первісно це було «свято першого приплоду», але, відірвавшись від своєї первісної госп[одарської] основи, воно включило до свого складу: а) осінні обряди жнивварського циклу, б) осінні обряди, пов'язані з першими приморозками, в) відгуки бджоляного, курячого і т. д. молянів, г) групу весняних обрядів (свято першого засіву, першої борозни-оранки). Як і кожне інше свято, колядське свято є родово поминальне свято. До обрядових пісень колядського циклу належать колядки й щедрівки. Подекуди, напр., у гуцулів, співання колядок в'яжеться з танцями; колядку співали й витанцьовували — водили. Зміст колядок досить різноманітний. Найархаїчніший прошарок становлять колядки «мітологічного» змісту, що в них

тракується тема виникнення світу. В цих колядках фігурують: космічне море, острів-камінь на морі, світове дерево як образ космосу-всесвіту і птахи-деміюрги (творці світу). Діялогічна форма підкреслює колишній репрезентативно-драматичний характер обрядової пісні. На запитання: «А що нам було з нащадку світу (початку світу)?» — колядники відповідають: «Ой, не було ж нам, хіба синяя вода, синяя вода та й білий камінь». «Коли не було з нащада світа, тогди не було неба, ні землі, а то лем було синее море, а серед моря зелений явір; на явороньку три голубоньки... радоньку радят, як світ сповнити». (Етн[ографічний] Зб[ірник] XXXV, 112, ч. 66 А). Наявність серед археологічних матеріалів Київського Іст[оричного] Музею бронзового виробу із скитських часів, що зображує дерево на горбку з птахами, сонцем і місяцем на гіллі, засвідчує існування цієї теми, образу «космічного дерева», далеко за хронологічними межами середньовіччя. В «християнізованих» колядках, замість птахів, як деміюрг виступає Христос; як вічне дерево, замість зеленого явора, «кедрове дерево», на якому або розпинають Христа, або з якого будують світ-церкву (варіант — св. Софію в Києві). Деміюргічний мотив будови світу перетворюється в побожний мотив церковбудівництва.

Цей світотворчий характер колядок ще виразніше окреслюється зі змісту другої групи т. зв. «величальних» колядок. Колядники виступають тут як гаранті (запоручники) врожаю, як ті, що приносять урожай, що від них залежить «зародити» «густое жито, рясні снопоньки, густі конопоньки» (Етн[ографічний] Зб[ірник] XI, 10). Форма прямої «я-акції» й «я-формули» колядників яскраво підкреслюється в такій, напр., колядці діялогічного типу, де на запитання: «Чим ся похвалиш, дробен дощику?» приходиться «я-відповідь» з боку колядників: «Ой, як я впаду тричі у маю, то зрадується жито, пшениця» ([А.] Коношенко, «Укр[аїнські] пісні», 1900, I, 91).

Між колядками деміюргічно-мітологічного змісту й величальними колядками є прямий зв'язок, бо ті й ті колядки мають ту саму практичну світотворчу функцію: «сповнити світ». Ця практична скерованість визначає характер змісту, тип образів, епітетів, порівнянь і т. д. в колядках. Колядники виступають як чинні творці. «Щедрий вечорь, добрий вечорь, Добрим людянь на здоровье, Стояла світілка новозрублена, а в тій світёлці три оконечка: Въ першімъ оконечку ясный місяць, Въ другімъ оконечку [ясне сонце, Въ третімъ оконечку] ясні зірки. Що жь місячикъ — то господарикъ, що сонечко — то господинька, ясніі зірки — то ёго дітки» ([П.] Чубинський, [Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край], III, 460). Ці образи — поетичне, космічно-гіперболізоване уподібнення, не описово-образне порівняння господаря з місяцем, господині з сонцем і дітей з зірками, але чинний вияв бажання, що має



бути здійснене. Бажальний елемент колядки є основна, найважливіша частина цілої колядської пісні. Господареві бажають «гребти копоньки, як звідоньки; в'язати снопоньки, як дрібен дощ; збирати вози, як чорну хмару», вивершувати стіжок так високо, щоб з нього видно було синє море. «Широкее поле, жито густее, коренистее, стеблистее, колосистее, ядренистее... Із колосочка — жита мисочка, а із снопочка — три з верхом бочки». Проекція колядкових образів у всесвіт, переміщення їх в космічний простір, гіперболізм як специфічна риса системи образів у колядках не є проявом естетично-творчої, нічим не зв'язаної фантазії, але наслідком того, що колядники виступають у світотворчій функції тих, які «світ сповняють». Гіперболізм колядок не описовий, він чинний. Своєю метою й функцією величальні колядки зближаються з замовляннями.

Якщо величальні колядки, звернені до господаря й господині, оспівують хліборобські мотиви, творять образи багатства й родинного щастя, то парубкам і дівчатам співають колядки еротичного змісту, що відповідають різдвяному звичаєві обрядового ворожіння — накликування сватання й весілля [—] і що їх можна звести в окрему групу, яка живо нагадує весільні пісні. Колядки цієї групи мають на меті викликати близьке весілля в домі.

Весняні й обжинкові мотиви в колядках вказують на календарно-сезонне пересунення деяких із цих величальних пісень. З цього погляду характеристично, що своїм змістом і формою величальні колядки близько споріднені з білоруськими весняними «волочобними» піснями. Згадка у І. Вишенського про «волочілное» засвідчує поширення в XVI ст. волочобних пісень також і на Україні.

Окрему групу колядок становлять колядки з військовою тематикою. Ф. Колесса вважав за можливе пов'язати їх із дружинним епосом, розглядаючи їх як живий відгомін лицарської й ранньокняжої доби й стверджуючи близьку спорідненість колядок цієї групи з билинами. «Схожість колядок із билинами у формі при деякім спорідненні у змісті дає досить певну підставу до здогаду, що старинний, дружинно-лицарський епос княжої доби був зложений коли не в цілості, то в значній часті колядковим стихом, може не таким правильним, як у нинішніх колядках, а подібним до розміру нинішніх билин» (З[аписки] Н[аукового] Т[овариства] Ш[евченка], 1922, т. СXXXII, 52). Історичний зміст цієї групи колядок однак настільки розпливчастий і невиразний, що його важко пов'язувати безпосередньо з певними подіями князівських часів у Києві, як це стверджували [В.] Антонович і [М.] Драгоманів в «Іст[оричних] піснях». Лише аналіза окремих образів, формул, епітетів і т. д. методом виключення показує, що поетика цієї групи колядок відмінна від поетики інших усно-поетичних жанрів і, в своїй відмінності, несе ознаки близькості

до поетичних форм давньої літератури XII–XIV ст. (М. Плисецький. [Умови творення епосу Київської Русі. 1940]).

Колядки мають своєрідні жанрові ознаки, розмір вірша десятискладовий з павзою після 5 складу (5 + 5), що визначається великою правильністю вже в найдавнішому записі 1693 р.; у строфи вони не сполучаються; кожний вірш із рефреном-приспівом становить певну ритмічну й мелодійну цілість; рима розвинена слабо, її здебільшого заступають асонанси. Щедрівки, що їх співають дівчата й діти в «щедрий вечір» 31 грудня, своїм змістом і розміром, 5 + 5, подібні до колядок. Тільки невелика група щедрівок має вірш 4 + 4, якого не зустрічаємо в колядках (цей вірш типовий для півд[енно]-слов[’янських] колядок).

Окреме місце займають колядки з біблійною тематикою; на підставі євангельських та апокрифічних матеріалів усі колядки оповідають про різдво Христове, Ірода, трьох царів, хрищення, страждання і смерть Христа, хоч «деміюргічні» елементи знаходять собі відгуки і в цьому циклі («З пальця-мизинця кровка канула; де кровка кане, там Дунай стане»; «де кровця кане, церковця стане»).

Процес християнізації послідовно охоплює весь зміст колядської обрядовості, вносячи в неї істотні зрушення. Колядська обрядовість в основі мала аграрний зміст; колядники, обходячи хати, носили з собою плуг; на «Маланку», на щедрий вечір виконувався обряд «першої борозни», імітаційного заорювання, з піснями рухами зображували оранку землі; наступного ранку, на «Василя» відбувався обряд першої сїянки. В християнізованому варіанті первісна я-акція й я-формула обрядового посівання («сїю, вію, посїваю») доповнюються формулою молитовно-бажального звернення до Бога: «На щастя, на здоров’я, та на нове літо роди, Боже, жито, пшеницю і всяку пашницю», а далі й зовсім відпадають: за плугом ходить «сам Бог», і вже не колядники «родять жито», але жито родиться через молитву Божої Матері, до Бога звернену: «А в полі, полі плужок ходить, а за тим плужком сам Бог ходить, Мати Божа їсти носить, Бога просить: “А вроди, Боже, жито-пшеницю”» ([П.] Чубинський, [Труди етнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край], III, стор. 45).

«Коза». До циклу колядської обрядовості входить звичай «водити козу». Як деміюргічні та величальні колядки, так і «коза» становить собою в основі акт замовляння з тотожною, як у величальних колядках, побажальною частиною, але з тією відміною, що це є драматизований акт замовляння, розгорнений у широке грище з участю масок. У своїй істоті це репрезентативний акт маскованої гри з виразним практично-господарським наставленням, причому центральна маска цієї гри є тварина (коза, іноді ведмідь, кінь та ін.). Практична мета

водіїв кози та сама, що й виконавців колядок — забезпечити врожай, щоб жито було як хмара і кіп було на полі як зірок на небі. Коза виступає як та, що родить збіжжя. Словесний текст дає чітке визначення функціональної істоти кози: «Де коза ходить, там жито родить, де коза туп-туп, там жита сім к[у]п». Коза й жито, тварина й збіжжя ідентифікуються. Словесний текст чітко відтворює ритм рухів. Кожен порух кози — це разом із тим за своєю прямою функцією зростання збіжжя. В тематичну основу гри-дії покладено сюжетну схему, мотив смерті й воскресіння кози-збіжжя. Дія в гри маскованих зображує переслідування кози вовками й мисливцями, — тема дуже характеристична для вегетаційно-хліборобських культур. Тварина, вмерши, відроджується як рослина-збіжжя (сверідна мітологічна тема зміни істоти, властива грецьким діонісійським культам і орфікам). Козу переслідують і вбивають мисливці («стрільці»), з неї здирають шкіру; хор звертається до забитої кози: «Будь, козо, жива!» і вона воскресає. Коза — тепер уже цап — іде на поле. З приходом цапа на поле оживає поле. «Да пошов наш козел, короля в полі да шукаючи, господина в домі да питаючи, щоб цьому господину й коровки були і неврочливі і молочливі, і овес-самосій, і ячмінь-колосій і пшениця-сочевиця». Кінцева, побажальна частина, як у величальних колядках, ще більше підкреслює зв'язок цієї гри маскованих із колядками.

Звичай «водити козу» становить собою у своїй істоті не що інше, як обряд проводів кози-збіжжя на поле. Невідрізнення рослинного світу й тваринного є одна з характеристичних особливостей архаїчного світогляду, що визначив як зміст даного обряду, так і зміст центрального образу (кози). Тут в усій конкретній наочності виступає контаміноване, схрещене уявлення, рослинно-тваринний і разом із тим хліборобсько-мисливський (ловецький) образ кози-жита, образ житяної матері в її тваринному втіленні. Це все відповідає тому, що в жнивварському обрядовому циклі останній сніп, зжятий в полі, сполучуючи материнське означення і тваринне, зветься «дідом», «бабою», «козою», «цапом»; житяний сніп виступає з одного боку в тваринному, з другого, в материнському, родовому обряді. В колядському обрядовому циклі ми знаходимо знов того самого «цапа-снопа-діда», який фігурував перед цим у жнивварському циклі. Обжинковий обряд у своєму кінцевому епізоді фіксував перехід «цапа-снопа-діда» з поля до стодоли. Колядський обряд на своєму початку фіксує перехід «снопа-діда» з стодоли до хати (до хати з стодоли на Свят-Вечір вносять «снопа-дідуха») й тоді, в обряді з козою, перехід «цапа-снопа-діда» з господи на поле.

Увесь зміст колядської обрядової гри вказує на вегетаційно-аграрний обряд, метою якого було зародити жито, воскресити зерно-збіжжя.

Оскільки річний календарний цикл становить собою цілість взаємопов'язаних обрядів, то й колядський обряд знаходить собі в обряді з козою своє певне й виразне місце між осінньою обжинковою обрядовістю і весняною, п і с л я жнивварського свята восени й п е р е д святом першої борозни-сіяння на весні.

Сьогодні годі сказати точно, коли саме той обряд проводів кози-збіжжя зі стодоли на поле виконувався первісно. Можливо, що цей обряд виконували в день зимового сонцезвороту, коли сонце повертає з зими на весну, як це звичайно припускає більшість дослідників, або під час зимового свята «першого приплоду», але не виключена також можливість, що цей обряд первісно входив не до зимового, а до весняного обрядового циклу й становив вступний початковий епізод у ньому, виконувався безпосередньо перед початком польових робіт на весні.

Звичай «водити козу» має особливий інтерес також із погляду жанрового розвитку, бо цей маскований обряд виявляє прикмети «драми».

**Веснянки–гаївки.** Весняні обрядові пісні мають дві назви: в Зах[ідній] Україні їх звать гаївки, гагільки, ягільки; на Волині, Поділлі й Наддніпрянщині — веснянки. Усе це майже виключно дівочькі пісні. В Зах[ідній] Україні весняні обрядові пісні майже цілком відірвалися від свого первісного сезонного пристосування і пов'язалися з церковним календарем: їх співають під час Великодніх Свят; в інших місцях України вони зберегли свій первісний сезонний характер, їх починають співати від часу, коли на горбках стане сніг — подекуди, за церковним календарем, від Благовіщення — протягом цілої весни. Найстаріші з веснянок — це пісні-гри, що сполучають співи й рух, слова й дію, пісню й танок, словесний текст із мімічно-імітаційною хоровою грою. В діалогічних веснянках учасники гри поділяються на дві групи, на два хори, які співають по черзі. Якщо зі складу хору відокремлюється провідниця хору (хорег), та, що веде хоровий спів і хорову гру, керує рухами хору, то діалог відбувається тоді між хором і однією-двома дівчатами, що в ролі провідниць стоять перед рядом дівчат або в середині хорового кола та рухами-жестами відтворюють слова пісні. Або двоє дівчат, піднісши руки догори, творять неначе ворота, якими проходить ключ дівчат, залишаючи останню при воротах, неначе окуп. Найчастіше, побравшись за руки, творять коло й поступають, а то й біжать під такт мелодії то в один бік, то в другий. Також творять видовжену лінію («ключ»), яку провідниця веде лукуватими закрутами («кривий танець») або обводить у формі підкови довкруги трьох розставлених у трикутник дівчат чи каменів (Ф. Колесса).

Як кожен обрядовий цикл, так і весняний починається з обряду кликання. Пісні виразно включають у свій зміст обрядове звернення-кликання, при чому в переважній більшості пісень заклик звернено до птахів

(жайворонки, ластівки, гоголь, ремез). «Ой, вилинь, вилинь, гоголю, винеси літо з собою, винеси літо-літечко, зеленее житечко, хрищатенький барвіночок, запашненький васильочок». Відповідно до прямого сенсу обряду й словесного тексту пісні птахи виступають не як символічні провісники весни, а як безпосередні носії тепла, літа, жита, квітів у прямій тотожності птахів-літа, птахів-жита і т. д. Це чітко видно в піснях-грах діалогічного типу. При діалогічній формі пісні-гри — двохоровому її виконанні, один хор репрезентує тих, що кличуть птахів, а другий тих, кого кличуть, тобто птахів. Учасниці гри, дівчата з другого хору, що зображують птахів, імітуючи рухи, в дійових і словесних я-актах і я-формулах здійснюють бажане. Імітаційний обряд у пісні-грі — це завжди ідентифікаційний обряд; наслідування є ототожнення. Обрядова пісня-гра має первісно так само практично-утилітарну функцію, як і замовляння.

За вступним обрядом кликання приходив обрядовий акт сіяння. Мотиви сіяння визначають основний зміст веснянок. Пісня-гра «сіяння маку» з усією виразністю фіксує цілковиту тотожність молодих молодичь і маку. Як слушно зауважує Л. Білецький, «хоровими імітаційними рухами в гаївках викликували зріст потрібних хлібних рослин». («Іст[орія] укр[аїнської] літератури», I, стор. 94). Хор співає: «При долині мак, при широкій мак! Ой, як чистий, головастий і корінням коренистий!» Провідниця наказує: «Молодії молодичі, завивайте головиці, станьте ви в ряд, тут буде мак!»

Обряд і образ «завивання», «плетіння» — один із найспецифічніших обрядів-образів в усній нар[одній] словесності. Ось гаївки про завивання горошку або огірків: «Вийся, горошку, в три струмочка, а роди, Боже, в штири, в штири, щоб тебе черви не точили». «Ой, вийтеся, огірочки, а в зелені пуп'яночки!» Обряд-образ «завивання»-«плетіння» розгортається в танкову гру — «кривий танець». «Кривого танця йдемо, кінця ми не знайдемо, то вгору, то в долину, то в ружу, то в калину. А ми кривому танцю не виведемо кінцю, бо його треба вести, як віночок плести». Завиванню в танці відповідає завивання рослин у вінку; завивання в ритмі й русі є обряд вінкоплетин — акт тотожної функції, що з особливою виразністю підкреслюється текстом білор[уської] пісні: «Ми заєм веночки на годы добрыя, на жыта густое, на ячмень каласістый, на авёс расістый, на грэку чорную, на капусту белую» (П. Шейн, «Материалы [для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края]», 18[8]7, I, 1, 186).

«Виводжування гаївок на цвинтарі біля церкви вказує на те, що вони колись стояли в зв'язку з поминками померлих і трапезуванням на гробах» (Ф. Колесса), тобто тим самим і на те, що обряд кликання в весняному обрядовому циклі, як і в інших, був первісно звернений до померлих родичів, оскільки кожне сезонно-річне свято було родове

свято, що в ньому брав участь увесь рід, живі, померлі й ненароджені. Проте гаївки загалом мають веселий характер і включають у себе гумористичні моменти.

Веснянки-гаївки відзначаються багатством ритмічних форм із перевагою танкових ритмів: найчастіше виявляються зразки дво- й триколінних рядків, що лучаться звичайно парами в строфах: 4 + 3, 4 + 4, 4 + 5, 5 + 5, 4 + 3 + 3, 5 + 3 + 3, 6 + 3 + 3, 4 + 4 + 3, 4 + 4 + 4, 4 + 4 + 5, 4 + 4 + 6.

**Русальне, або нав'є, свято.** «Русальний, або мавський, великдень, або ще русалії» ([П.] Чубинський, [Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русский край], III, 188) припадав, у пов'язанні з церковним календарем, на Троїцький (зелений, клечальний) тиждень або на початок Петрівок. Назва «русалії», «русалки» звичайно пов'язується в літературі з *rosalia*, *rosaria*, *dies rosarium* — святом троянд у давніх римлян. Однак ясність вносить дублетна назва: «русальний або мавський», «навій великдень»: русалки — це навки, або мавки, (у бойків) майки, назва, що відповідає старослов['янському] слову «навь», «навіє», яке означає мрець, небіжчик. За прямим значенням слова, нав'є свято було святом померлих, святом дідів і матерів. У процесі християнізації слово «нав'я» втратило своє первісне материнсько-дідівське значення і пов'язалося з модернізованим, підтримуваним Церквою уявленням про т. зв. «заложних» мерців і «потерчат», тобто померлих неприродною смертю (потопельниць) та дітей, що вмерли неохрищені. Ріка є місце перебування померлих, русалок-нав'я. Нав'я, що зиму прожило в ріці, коло Трійці виходить із води й переходить з ріки на поле. «Русалки виходять з річок, бігають по полях» ([П.] Чубинський, [Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русский край], III, 196). «Русалки виходять в русальний тиждень з води й переселяються в жито, де водять “Володаря”, співають» ([Матеріали до українсько-руської етнології], 1912, XV, 71). У білорусів: «Русалки забираються в річки з осені і проводять там зиму. Коло Трійці вони виходять на суходіл і лишаються на ньому протягом усього літа», «живуть в житі і в горохах», «голі танцюють у житі і співають» ([П.] Шейн, «Матеріали [для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края]», I, 1, 197). Обряд кликання, яким починалося нав'є свято, відбувався коло води як місця перебування померлих взимку. Іноді припускають, що в цьому святі змішалися уявлення про річкових і польових духів, уявлення про [змішання] русалок, як духів рослинності, з водяними демонами (Зеленин, Известия АН СССР, 1928, 613). Однак етнографічні джерела виразно вказують не на змішання, а на перехід нав'я з води, де воно перебувало зиму, на поля, в збіжжя. Русальне, або нав'є, свято було святом, пов'язаним із переходом нав'я з води, місця його зимового перебування, на поле в збіжжя.

Ці «проводи» нав'я з ріки на поле становили собою центральний епізод свята. «Ті, що святкують це свято, сподіваються, що русалки березуть їх поля від всякого лиха» ([П.] Чубинський, [Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край], III, 186). Путь від води до поля господині кропили молоком, на межі свого поля кожен господар клав окраєць хліба. Нав'я годували. Мета проводів полягала в тому, щоб заколосити збіжжя: «Да наше житечко в колосочку» (Грінченко, «Этнографические материалы», III, 116). На цю саму практичну природно-госп[одарську] мету обряду вказує і білор[уська] русальна пісня, словесний текст обрядового грища: «Правяду русалок в зеленая жыта. Там русалкі ў жите зяленим сяделі. А мой каласочык, як яворчык, а маі жытінкі, як праскурачкі» (Гомельщина) ([П.] Шейн, [«Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края»], I, 1, 199).

На Купала в околицях Кобрина відбувалося обрядове грище: ставили деревину з кінською головою, розкладали вогонь і співали діалогічну пісню: «Де ти, Купало, зимувало?» — «Зимувало в пирії, літо проведу в траві». — «А ми прийдем рвать траву і тебе, Купало, вигонимо!» Погроза справляє враження, і Купало обіцяє провести літо не в траві, а в пшениці. «Я зимувало в криниці, а літо проведу в пшениці». Мало сказати, що «метою тих заходів було заворожування врожаю» (Фішер, [Fischer, A. Rusini: Zarys etnografji Rusi — Lwów; Warszawa; Krasów, 1928], 123). Метою грища було провести нав'я-Купала, яке зимувало в пирії або в криниці (річці), з криниці у збіжжя, щоб заколосити це збіжжя: перебування Купала в пшениці забезпечує квітнення, колосіння, врожай. Отже, нав'є (русальне) свято — це хліборобське свято квітнення-колосіння жита. Справа йде не про «духів збіжжя», «пільних духів», а про нав'я, про навок-мавок, рожальниць, що родять збіжжя. Нав'я колосило збіжжя, громада проводила «нав'я-колос» на поле, щоб заколосити жито, забезпечити квітнення-колосіння збіжжя.

Час, на який нав'я виходило з води й переходило на поля, визначав термін, протягом якого можна було безпечно купатися в річці, не боячись, що померлі (навки, русалки) затягнуть у глибину до себе. Натомість в той час, коли нав'я було в збіжжі, годилося уникати ходити по полях: русалки могли затягти до себе. Тому дітей лякали: «Не йди в горох, там залізна баба сидить» (Афанасьєв [А. Поэтические воззрения славянъ на природу], III, 571). У чехів казали, що в той час, коли починає квітнути й наливатися хліб, на полі з'являється «житня баба» (Žitna matka) (там же, 592). У німців так само фігурує житня мати, збіжева баба (Roggenmöhme, Roggenweib), що перебувають у збіжжі. Ця номенклатура уточнює сенс наших уявлень про русалок-мавок як саме «рожалниць збіжжя», «житніх матерів».

Як і кожне інше обрядове грище, нав'є свято було імітаційно-репрезентативним, відповідно до тваринних або рослинних уявлень про житніх матерів. Легенда про св. Ніфонта XII ст. згадує про тваринні маски, «скурати» (шкіряні маски, тваринні шкури), що їх одягали на себе учасники «русалій» («иніи же возложьше на ся скураты... и нарекоша игры тѣ, русалія»). Дівчата, що репрезентували мавок, перевдягаючись, одягали вінки й підперізувалися перевеслами з трави або збіжжя. Русальна пісня чітко фіксує зв'язок обряду вінкоплетин і колосіння жита: «да наше житечко в колосочку, да наші дівчата в віночку».

Якщо вступним епізодом був епізод кликання й проводів русалок на поле, то кінцевим був відхід, зворотне повернення нав'я в річку. Перебування нав'я в полі закінчувалося з жнивами після «Іллі», й русалки верталися до річки, тому з «Іллі» знов не годилося купатися в ріці.

**Купальське свято й купальські пісні.** Русальне свято було святом колосіння збіжжя. Наступне купальське свято, за церковним календарем пов'язане з святами Йвана Хрестителя та Петра й Павла (24 і 29 червня ст. ст.), відповідно до послідовності госп[одарського] календаря було святом початку жнив. «Святий Петро жито зажинає, св. Ілля у копи складає» ([П.] Чубинський, [Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русской край] III, 337), констатує колядка. Це свідчення колядки доповнюється свідченням Густинського літопису. Літопис виразно вказує на те, що Купальське свято — свято початку жнив. «Купала... бог обилия, яко же у елін Церез (Церера). Єму же безумнії за обилиє благодареніє приношаху в то время, егда імяше настати жнива. Сему Купалу-бісу еще і донині по нікоіх странах безумнії пам'ять совершають, наченше іюня 23 дня в навечеріє рождества Іоанна Предтечі, даже до жатви і далій, сіцевим образом: с вечера собираются простая чадь обоего пола і соплітають собі вінці із ядомого зелія ілі коренія і препоясавшеса билієм, вознітають огні; інді поставляют зеленую вітьв і, емшеса за руці около, обрацаются окрест оного огня, пояще свої пісні, переплітающе купалом, потом через оний огонь прескакують». За цим описом до складу свята входили такі обряди: обряд рядження-маскування в зілля, розкладання вогнів, співання пісень зі згадками про Купала, стрибання через вогонь. Свято починається стандартно обрядом кликання Купала, яке зимувало в лісі й літувало в зіллі («Купало, Купайло, де ти зимувало? Зимувало в лісі, ночувало в стрісі, зимувало в пір'ечку, літувало в зіллечку» ([Матеріяли до українсько-руської етнології], XV, 72), і закінчується стрибанням через вогонь або в воду (купанням) та киданням вінків у воду — хованням Купала.

Купальські пісні говорять про невижате жито і про потребу розпочати жнива; жито буде вижате, якщо за це візьметься Марієчка (варіант



Матрена), в архаїчніших варіантах: Марена, Мара, Кострома, Кострубонька, Купала (-ка, -очка, -ниця). Центральний образ жінця-жниці виявляє вагання між чоловічим і жіночим його трактуванням; іноді це є парний образ (чоловік і жінка, жінка і її донька), іноді це «воно», невизначена збірна множина (купайло, купалля). Літопис згадує про «бога Купала», але в селянських хліборобських культурах цей образ, певно, не виходив за межі уявлень «нижчої мітології», тобто уявлень про «родителів», дідів і матерів, про нав'я, яке пильнувало жита в час його колосіння-квітнення й яке годилося так само покликати «жито вижати». Померлі родичі повинні були взяти участь у жнивах. Покликаних репрезентували: або а) зелена гілка з трьома сучками вгорі, пов'язана квітами й травною, або б) опудало-лялька в формі людської постаті, або в) дівчина з лялькою, учасниці грища в вінках і перевеслах. Довкола гілки або людиноподібних ляльок-опудал відбувались хороводні гри. Грище закінчувалось тим, що ці опудала або гілку несли до води й топили, х о в а л и до наступного літа. «Купала на Івана, купався Іван та й у воду впав», «Ми тебе Купайла скупаємо, на друге літо поховаємо», «Ми Купайла іскупали, та й на той рочок сховали» ([Матеріяли до українсько-руської етнології], XV, 72). «Утонула Мареночка, утонула, та на верх кісонька зринула» ([П.]Чубинський, [Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русский край], III, 191). Обрядова гра включала до свого складу обряд голосіння, оплакування.

Річний календарний цикл становить цілість; відповідно до уявлень про русалок-навок, померлі проводили зиму в річці; на весні «коло Трійці» і вони виходили з ріки і йшли на поле, «колосили збіжжя», після жнив на початку осені вони з поля знову поверталися до річок. «Русалки забираються в річки з осені й проводять там усю зиму; коло Трійці вони виходять на суходіл і лишаються на ньому протягом усього літа» ([П.] Шейн, «Материалы [для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края]», I, 1, 197).

**Жнивварський цикл**, охоплюючи тривалий протяг часу, починався вступним переджнивварським святом, пристосованим до дня Івана Христителю, і закінчувався разом із жнивами, включаючи як кінцевий епізод обряд «ховання-купання», «топлення». Обрядова тема смерті, обрядового оплакування померлого, ховання знаходила собі відображення в хороводних грах. Гра «Кострубонько» виконувалася так: дівчата утворюють коло, посередині якого ходить дівчина («Тополя» або «Куш»); вона запитує, чи не бачили Коструба. Хор відповідає по черзі, що він поїхав у поле, на весілля, женитися. Дівчина висловлює жаль, що вона «Коструба не злюбила! Прийди, прийди, Кострубонько, стану я з тобою до шлюбоньку!» Але хор їй каже, що Коструб помер. Хор і дівчина разом оплакують померлого Коструба.

За епізодом оплакування приходить епізод повороту-відпровадження Коструба. Приходить ряджений Коструб, і хор весело співає: «Ожив, ожив наш Кострубонько, ожив, ожив наш голубонько!»

**Весілля як родовий акт і весільні пісні.** З родового погляду весілля є акт переходу з одного роду до іншого. Тому під час сватання дівчина тулиться до печі й колупає стінку печі; навпаки, парубок, щоб забезпечити успіх сватання, намагався відламати від печі глину (печину) і тримав її під час сватання в кишені. Обрядове «умикання» в складі весільного обряду — не стільки пережиток колишнього «реального» умикання (Ф. Колесса та ін.), скільки чисто обрядова норма, покликана демонструвати нехіть дівчини і її батьків, ствердити, що дівчина не бажала покинути свій рід. Перехід з роду в рід — великий злочин супроти власного роду, і тому вся весільна обрядовість суцільно насичена звичаями і обрядами, які повинні показати, що ні сама дівчина не віддається, ані її батьки не віддають добровільно, що лише з примусу, лише поступаючись силі, вона переходить в інший рід. Пошлюблена дівчина, покидаючи свій рід і переходячи в інший, «вмирає» для свого роду. Звідси, з одного боку, тенденція зняти провину перед родом з дівчини, з її батьків і її братів, а, з другого, оплакування дівчини як померлої.

Весільні обряди послідовно підкреслюють, що рід не віддає дівчини. Тому, поруч із групою обрядів, які відтворюють умикання, гвалтовне загарбання дівчини, твориться ще друга паралельна група містифікаційних, фіктивних обрядів, що має ствердити непричетність роду до всієї цієї справи. Отож, коли весільний поїзд із молодими приїздить на двір молодої, щоб забирати її, то мати нареченої виходить із хати назустріч перебрана, в виверненому кожусі; пропонує женихові замість хліба й горілки чашку з водою й вівсом. Молодий удає, ніби куштує, тоді кидає чашку через голову назад, і дружка мусить розбити її палкою на льоту.

Дівчина, що йшла заміж, виходила із свого роду; такий розрив із родом, відхід від роду розглядався як смерть, більше, ніж смерть, як цілковите знищення. Тут світоглядний сенс обрядового оплакування дівчини. Над дівчиною-нареченою голосять так само, як і над померлою. Оплакування має не побутовий і не психологічний сенс, а ритуальний, зумовлений поглядом на шлюб як на акт переходу дівчини з одного роду до іншого. Дівчина відходить; вона йде в далеку дорогу. Тема довгої дороги — провідна тема всієї весільної обрядовості. З цього починається весільна обрядовість, у цю схему вкладається все сватання. Свати, постукавши в вікно, кажуть, що вони прийшли здалека, що вони мисливці, які ганялись за куницею. Заручена дівчина в пісні своє майбутнє в новій родині малює так само за схемою просторових антитез: «за темними лісами, на чужій стороні». Коли

жених їде по наречену, співають пісні: «Їде хлопець до дівки, як місяць до зірки, поїдем у велику дорогу до мого тестонька, слава Богу» ([П.] Чубинський, [Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край], ч. 855). Засватана — украдена; заручена — одлучена: «Ой, усі дружечки на лавках сіли — молода на посаді, ой, усі дружечки та й заспівали — молода заплакала», «Ой, чого плачеш, чого жалуєш, молода Марусенько? А чи жаль тобі батечка свого, чи подвір'ячка його?» — «Ой, не жаль мені батечка свого, ні подвір'ячка його, тільки жаль мені, що дівки мене не приймають!» Дівчата кажуть до засватаної: «Ой, біжи, біжи, — ти засватана, ти од нас украдена; ой, біжи, біжи, — ти заручена, ти од нас одлучена!» (А. Коношенко, «Укр[аїнські] пісні», 1900, ч. 24).

Іти в далеку дорогу — це помирати. Дівчина вмирала для даного роду, щоб увійти до складу іншого роду. Тому в весіллі можна відрізнити виразно дві частини, що з них складався весільний обряд: першу частину, пов'язану з відходом дівчини з свого роду, й другу, пов'язану з її прийняттям до нового, іншого роду.

Весільна обрядовість вкладається в ту саму локально-просторову схему «приходу-відходу», що й кожна інша обрядовість. Дівчина відходить, вона відбуває «довгу дорогу» й потрапляє в інший рід, в інше «родове місце». Як слушно зауважує А. Фішер: «Провадження нової пошлюбленої до дому молодого має виразні ознаки приймання її до нового роду» ([Fischer, A.] Rusini: [Zarys etnografji Rusi — Lwów; Warszawa; Krasów.], 1928, 103). Звичай, що «молоду й увесь її кортеж переводять чи перевозять через вогонь, розкладений перед воротами садиби жениха», Ф. Вовк ладен розглядати як очищальний (люстраційний) обряд (стор. 632); але це передусім приймальний обряд, обряд приймання члена роду, що прийшов з далекої дороги. Усі інші обряди мають той самий сенс і те саме скеровання: мовчки входить молода до хати, впускає привезену курку під припічок; намітку з молодої кидають на піч; в руки молодої, посадивши її на покутті, дають печину (глину від печі), що її вона кидає під стіл, тобто супроти молодої виконується процедура приймальних «пічних» обрядів, подібна до тієї, що її виконують і супроти новородка [...].

Як видно з наведеного, при обряді приймання молодої в рід молодого в центрі обрядової дії перебуває піч як осідок роду, місце перебування роду, родового вогню. Через це напередодні приїзду молодої до молодого піч у хаті молодого належно впоряджується, відбувається спеціальний обрядовий акт впорядження печі, «оглядин печі». До хати молодого приходили баби, вони вимітали й гладили піч, тоді влаштовували учту й співали пісень. По учті на ніч до печі клали дрова й ставили горщик з водою; дрова й вода — це спожива для

печі-вогню, «щоб душі померлих зичливі були до молодих» (Чернігівщина). Той самий сенс мав також і обряд, що відбувався наступного дня по шлюбі. На другий ранок після шлюбу весь весільний похід з музикантами йшов до річки або криниці, і тут молоду пару обливали водою; молодий провадив молоду вздовж ріки, й після того молода приносила до хати відро води. І цей обряд не так очищувальний (А. Фішер), як родовий завершувальний акт, кінцевий епізод в усій обрядовій церемонії прийняття молодої в рід її чоловіка.

Так само і виття гільця, вживання вінків і печіння короваю — це не переживання релігійного культу і саме культу небесних світил, як думав Ф. Вовк і прихильники «соняшно-релігійного» пояснення весілля взагалі, а вияв того ж таки родового культу, так само в весільному обряді, як і в кожному іншому. Згадки про рід — наскрізні згадки в усіх весільних піснях; на весілля годилося скликати весь рід, всю «родину зібрати, убогую і багатую, близькую і далекою»; при бганні короваю висловлювалося побажання, щоб коровай був «та рясенький, усьому роду веселенький», при обсіпанні молодого вівсом співали: «Ой, сій, мати, овес, та на наш рід увесь, щоб наш овес рясен був, щоб Іванів рід красен був».

Княжа доба принесла нове нашарування в весільні пісні й обряди, що позначається інсценізацією оточення княжого двору: молодий — князь, молода — княгиня, дружки — бояри, весільний похід, пишні вбрання, зброя і т. д. Проте в укр[аїнському] весільному обряді роля молодого й молодої, а почасти й їх батьків пасивна, більше пантомімічна, начебто кожна особа одягала ритуальну маску, — зазначає Ф. Колесса. Головні дійові особи — це старости, свахи, дружки, бояри, що промовляють за себе і від імені молодих та їх рідні. Вони разом із двома хорами заступають два роди, що беруть участь у весільному акті. Діє не окрема особа, а хор як певна колективна, сукупна спільнота. Хор виконує найбільшу частину пісень, якими супроводить і пояснює всі моменти весільної обрядової дії.

Весільні пісні співає переважно жіноцтво. Відповідно до основної теми-уявлення «молода йде від свого роду», «молода вмирає для свого роду», весільні пісні розвивають складну образкову систему: дівчина потопає в морі («У неділю рано синє море грало. Не море ж то грає, то Маруся потопає. Гоя, батеньку, гоя, врятуй мене з моря»); від дерева відламано гілку («їхала дівочка з-під вінця і зломилла березоньку з верхівця: Стій, моя березочко, без верха, без кудрявого гіленька») і т. д. Образ смерті молодої для роду як образ потопання, образ молодої як потопельниці розгортається в сюжетну тему баяди про жінку, яка втопилася, не хочучи жити з нелюбом; сюди ж відноситься подібна баядна пісня в складі весільних пісень про нещасливо одружену жінку, що, перекинувшись на пташечку,

прилітає в гостину до матері. Вимагане родовим світоглядом уявлення недобровільного залишення свого роду й обрядова спеціалізація цього уявлення, через що весь весільний обряд обертався в суцільному своєму обсязі від заручин і до властивого весілля на наподібнення ворожої боротьби двох сторін, обрядове викрадання або викуп, розгорнені в драматичних сценах військового походу, збройного нападу молодого на двір і хату молодої, гвалтовного захоплення молодої, насильного її відвезення — усе це знаходить собі відображення в змісті весільних пісень: «Встаньте, бояри, встаньте, коники посіддайте, самі ся убирайте, бо поїдемо ранком, попід високим ганком, будем замки ламати, Марусеньку доставати» ([П.] Чубинський, [Труды этнографическо-статистической экспедиции въ Западно-Русскій край], ч. 843), «Королевич конем грає, під царський двір під'їжджає, хоче царя звоювати і царівну собі взяти». Молода чинить опір, просить матір, брата, батька: «Сховай мене, нене, в коморі!» «Не pomoже, моя доня, комора, обступили боярчики докола!» «Братчику та голубчику, возьми собі сокирочку, січи, рубай; сестри не давай!» «Ой, батеюку, душеюко, запирай воротойка, не впускай князятка!» ([Łożyński, J.] «Ruskoje wesile», [1835], 80, ч. 19).

Весільна пісня, як кожна обрядова пісня, завжди точно фіксує, що відбувається в даний момент («Тіточка-ненька по улиці ходить, сусід своїх просить: Сусідоньки, мої голубоньки, та й ідіте до мене та короваю бгати, сиром посипати», «Кучерявий піч вимітає, а кучерява у піч заглядає, чи хороше він піч вимітає»). Пісня вказує, що треба в даний момент робити («Одчиняй, свекорку, новий двір; застеляйте, зовиці, новий стіл», «Вийди, матінко, огляди, Що тобі бояри привезли»), включає побажальні здійснювальні мотиви, що наближають весільні пісні за їх функцією до замовлянь. Віршові розміри весільних пісень такі, як і обжинкових (4 + 4 + 3 та 4 + 4 + 5); крім того, бувають ще й такі форми вірша: 5 + 3, 6 + 3; 4 + 4; 5 + 5 + 3; 5 + 5 + 7. Поруч із дворядковою строфою буває сполучення рядків у нерівномірні строфи — тиради, що мають по 10 і більше віршів. Ця вільна форма, придатна для імпровізації, наближає весільні пісні подекуди до голосінь і дум (Ф. Колесса).

Крім власне обрядових, на весіллі співають і інших пісень величального, еротичного і жартівливого характеру.

# Зарубинецько-корчуватівська культура Середнього Подніпров'я і синхронні культури суміжних територій

(До проблеми класифікації археологічних культур зарубинецького часу)<sup>1</sup>

Проблема класифікації археологічних культур — одна з провідних проблем в археологічних дослідженнях. З усіх висунутих досі спроб найбільше значення зберігає на сьогодні класифікація, розроблена свого часу В. В. Хвойкою<sup>2</sup>. В. В. Хвойка зробив дуже сміливий крок, коли, розкопавши влітку 1899 р. курганний могильник в Пруссах, а восени того ж таки року два-три поховання в Зарубинцях та навесні 1900 р. могильник в с. Черняхів, наважився на підставі цих розкопок стверджувати, що виявлені ним пам'ятки становлять собою окремі типи археологічних культур і відповідають певним ступеням культурного розвитку в зазначеній ним послідовності: Пруси — Зарубинці — Черняхів.

На сьогодні номенклатурні означення культур, стверджені В. В. Хвойкою, увійшли в загальний вжиток. Це не значить, однак, що класифікація, яку розробив В. В. Хвойка, бездоганна, що нею вичерпана проблема й польові досліді В. В. Хвойки в 1899–1900 рр. не лишили білих плям на археологічній карті Середнього Подніпров'я. Білі плями лишилися, їх чимало, й вони значні. В науці, наприклад, найменш відомі: а) переходові пам'ятки між скіфським часом і Зарубинцями (передзарубинецькі пам'ятки); б) пам'ятки між Зарубинцями й Черняховим, датовані очковими й сильнопрофільованими фібулами, окремі

---

<sup>1</sup> У цій статті трактовка автором ряду положень щодо зарубинецької культури є дискусійною. Проте вважаємо публікацію статті доцільною, оскільки проблеми, пов'язані з історією племен Подніпров'я і суміжних з ним територій, потребують дальшого вивчення як в археологічному, так і в загальноісторичному плані.

<sup>2</sup> В. В. Хвойка, Поля погребеный в Среднем Поднепровье, З[аписки Императорского] Р[оссийского] А[рхеологического] О[бщества], т. XII, вып. 1–2, СПб, 1901, стор. 172–190.

позакомплексні знахідки яких зафіксовані в поодиноких пунктах Середнього Подніпров'я; в) пам'ятки, що приходять на зміну черняхівським, заступаючи останні (за окремими фазами між Черняхівим та Київською Руссю).

Не все гаразд також і в теоретичних засадах, на які спирався В. В. Хвойка. Перебільшуючи значення культу, а саме обряду поховань, В. В. Хвойка обстоював його незмінну споконвічну, сталість, а також безпосередній зв'язок між обрядом та етносом. За Хвойкою, обрядовий культ становить властиву ознаку як етноса, так і культури.

Тенденція визначати археологічну культуру через поховальний культ, а етнос через культуру ще й досі продовжує імпонувати багатьом дослідникам, дарма, що культ і культура так само не становлять нерозчленованої цілості, як етнос і культура. Труспалення зовсім не було тією стрижневою ознакою в поховальних звичаях місцевих племен Подніпров'я, на яку посилався В. В. Хвойка, вбачаючи в них слов'ян ще з часів Трипілля.

В. В. Хвойка провадив розкопки в межах Середнього Подніпров'я. Цим визначилися територіальні межі його спостережень. Він володів до того ж кількісно обмеженим матеріалом, достатнім, щоб побудувати класифікацію археологічних культур Середнього Подніпров'я, але недостатнім, щоб зробити ширші висновки. Проблема взаємин місцевих культур Середнього Подніпров'я й синхронних культур суміжних територій лишилась відкритою.

На сьогодні становище докорінно змінилося. Польові роботи останніх десятиліть, а особливо початку 50-х років, які розгорнулися в Поліссі, на верхньому Дніпрі та одночасно в степовій смузі на нижньому Дніпрі, а також в межиріччі Дністра — Прута, принесли багатий і новий матеріал.

Цей матеріал потребував ретельного й всебічного розгляду. Перед дослідниками постало завдання з'ясувати взаємозв'язки між пам'ятками окремих територій Подніпров'я — Подністров'я, внести ясність в проблему взаємин між зарубинецькими пам'ятками Середнього Подніпров'я та синхронними пам'ятками інших територій, вирішити, чи маємо ми справу лише з різнотериторіальними матеріалами, чи разом з тим і різнотипними. Отже, треба було відповісти на питання, чи справа йде про єдину зарубинецьку культуру та її локальні варіанти й, відповідно до того, чи слід вважати Середнє Подніпров'я за вихідний пункт, тобто за територію, на якій склався даний культурний тип і звідки цей останній поширився на всі суміжні території, чи, може, існують ще й інші шляхи більш диференційованого розв'язання проблеми.

Питання це складне, з нерозробленою методикою, до того ж заплутане тим, що суто археологічна тематика з самого початку була щільно

пов'язана з етногенетичними дослідженнями. Хронологічна й типологічна характеристика нових розкопаних пам'яток була відсунута на другий план, тим часом як на перший план була висунута етнічна сторона проблеми, саме проблема слов'янського етногенезу. Подібна перестановка черговості дослідження не могла не створити значних труднощів, виходу з яких переважна більшість дослідників почала шукати не стільки у вивченні археологічних джерел, скільки у вербальному визначенні зарубинецької культури Середнього Подніпров'я як власне слов'янської.



Почнемо з хронології. За відсутністю монетних знахідок найкращим датуючим матеріалом для досліджуваної території й доби служать фібули, в даному разі — фібули середньолатенської схеми (латен II). Свого часу А. Калитинському<sup>1</sup> були відомі середньолатенські фібули лише з двох пунктів Середнього Подніпров'я — з Зарубинців та Мануйлівки. В нашому розпорядженні є далеко ширший матеріал, зокрема фібули з фондів К[иївського] Д[ержавного] І[сторичного] М[узею], опрацьовані нами в передвоєнні роки й тепер у більшості загублені.

З Зарубинецького могильника в фондах К[иївського] Д[ержавного] І[сторичного] М[узею] свого часу зберігалося 11 фібул, у тім числі 8 фібул середньолатенської схеми. З них 4 фібули мали широку спинку 8535–8537, 17078) [...], інші — вузьку (№№ 8527, 8538, 17071) [...]. Широко спинки зарубинецьких фібул у формі витягнутого трикутника орнаментовані по краях спинки косими насічками, у трьох з них по всьому краю, від ніжки до шийки (№№ 8535–8537) [...]. На відміну від них фібула № 17078 [...] замість насічок орнаментована довгою боріздкою-рискою, прокресленою вздовж краю.

Три фібули з Зарубинців — різнотипні. Одна з них — № 8532 — дротяна, лучкова, з закритим замком — і пізньолатенська [...]; друга — очкова, № 17073; третя — арбалетна, з підігнутою підв'язною ніжкою, № 8534. Ці фібули свідчать, що Зарубинці в своєму тривалому існуванні пройшли кілька ступенів розвитку.

Отже, властивою ознакою фібульного комплексу з Зарубинців є кількісна перевага середньолатенських фібул. На вісім середньолатенських фібул в Зарубинцях припадає лише одна пізньолатенська. Про що може свідчити подібне співвідношення фібул різного часу й типу? Чи може це свідчити, що зарубинецькі пам'ятки Середнього

---

<sup>1</sup> А. К а л и т и н с к и й, О некоторых формах фибулы из Южной России, *Seminarium Kondalrovianum*, т. 1, Прага, 1927, стор. 194, 212.



Подніпров'я — це пам'ятки, існування яких припадає переважно на середньолатенські часи?

Ясність у це питання внесли розкопки Корчуватівського могильника. За довідкою, наведеною у І. М. Самойловського, в Корчуватому було здобуто 24 фібули, з них 21 бронзова й 3 залізних<sup>1</sup>.

Усі фібули Корчуватівського могильника — середньолатенські. За своїми типологічними ознаками вони не відрізняються від середньолатенських фібул Зарубинецького могильника. Вони також становлять дві характерні групи. Одні з них мають вузьку спинку, інші — широку, пластинчасту, в формі подовженого трикутника, зовнішні краї якого, як і в зарубинецьких фібул, прикрашені дрібними косими насічками. У деяких фібул Корчуватівського могильника, подібно до зарубинецької фібули № 17078 [...], широка спинка прикрашена орнаментальним трикутником, прокресленим глибокою боріздкою, що йде паралельно краям спинки. Широкі спинки двох парних фібул № 253 та 254, у яких збереглися рештки бронзових ланцюжків, прикрашені чотирма бугорками.

Складається враження, ніби зарубинецькі й корчуватівські фібули середньолатенської схеми вийшли з однієї майстерні або, принаймні, були зроблені майстрами за тим самим зразком. Відміна між обома комплексами в тому, що в Зарубинцях не трапилося ні ланцюжків, ні бугоркового орнаменту на спинках фібул. Можливо, що це пояснюється тим, що Зарубинці були досліджені в далеко меншому масштабі, ніж Корчувате.

Фібули з ланцюжками або з кільцями від ланцюжків знайдені були, крім Корчуватого, в Липляві, Мануйлівці, Чаплині, Ізмаїлі, тобто вони не становлять собою будь-чого виключного.

Корчуватівський могильник — не єдина пам'ятка з комплексом, обмеженим знахідками фібул середньолатенської схеми. В 1950 р. в безпосередній близькості від Корчуватого були розкопані два поселення цього ж часу. Одне з них розташоване на городищі біля с. Пирогово, Києво-Святошинського району, Київської області, інше — недалеко від нього, на городищі поблизу с. Великі Дмитровичі, Обухівського району, Київської області.

При розкопках в с. Пирогово було знайдено дві фібули середньолатенської схеми, одна ціла з широкою орнаментованою спинкою — № 704, друга така сама, фрагментована — № 1369. Розкопки поселення в с. Великі Дмитровичі дали, подібно Пирогову, середньолатенську фібулу з широкою пластинчастою спинкою — № 458<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> І. М. Самойловський, Корчуватівський могильник, Археологія, т. I, К., 1947, стор. 105.

<sup>2</sup> Є. В. Махно, Раннеславянские (зарубинецко-корчеватовские) памятники в Среднем Поднепровье, [Советская] Археология, т. XXIII, 1965, стор. 95.

Пам'ятки Лівобережжя не мають розходжень з пам'ятками Правобережжя. Лівобережне Койково, Бориспільського району, Київської області, неодноразово обслідуване, починаючи з В. В. Хвойки, дало при розкопках 1947 р в одному з трупоспалень середньолатенську фібулу<sup>1</sup>. Знахідка середньолатенської фібули з ланцюжком засвідчена при розкопках впускного курганного поховання з трупоспаленням в с. Велика Маїнуйлівка, кол[ишнього] Кременчуцького пов[іту], Полтавської губ[ернії]<sup>2</sup>.

Середньолатенські фібули, зустрінуті в пам'ятках Середнього Подніпров'я, прислужилися переважно для з'ясування початкової хронологічної межі зарубинецько-корчуватівської культури, але вони дають значно більше. Велика кількість розкопаних поховань Корчуватівського могильника (понад 100), а так само значна кількість виявлених тут фібул (24) свідчать, що існування Корчуватівського могильника не переступає за межі поширення середньолатенських фібул, коли пізньолатенські фібули на Середньому Подніпров'ї ще не з'являлися. Цей факт свідчить також і про те, що зарубинецько-корчуватівські пам'ятки в своєму типологічно завершеному вигляді остаточно склалися вже на етапі середнього латену.

Нам невідомо, чому урвалося існування Корчуватівського могильника, так само як ми не спроможемось відрізнити типологічні ознаки пам'яток, датованих знахідками середньолатенських фібул, від пам'яток, датованих разом знахідками середньо- й пізньолатенських фібул. Здається, вони типологічно не відрізняються між собою. Поки що можна твердити лише про суто часове, хронологічне розмежування між ними.

Зважаючи на сказане, доводиться припустити, що зарубинецька культура, склавшись на етапі середнього латену, набуває, в цей час усіх своїх рис і продовжує існувати далі, на наступному пізньолатенському етапі, зберігаючи свої провідні типологічні ознаки без істотних змін.

Варто звернути при цьому увагу, що в Зарубинцях, як уже згадувалося, на вісім середньолатенських фібул трапилася лише одна пізньолатенська — № 8532 [...]. Аналогічне співвідношення середньо- й пізньолатенських фібул спостерігається не тільки в Зарубинцях та інших пунктах Середнього Подніпров'я, але і в пам'ятках типу Чаплина Верхнього Подніпров'я.

---

<sup>1</sup> В. В. Х в о й к а, Древние обитатели Среднего Приднепровья и их культура в доисторические времена, К., 1913, стор. 43; І. М. С а м о й л о в с ь к и й, Розвідки і розкопки в Києві та його околицях в 1947–1948 рр., АП, т. III, К., 1952, стор. 80, рис. 5.

<sup>2</sup> М. Я. Р у д и н с ь к и й, Археологічна збірка Полтавського музею, Збірник П[олтавського] Д[ержавного] М[узею], т. 1, Полтава, 1928, т. VIII, 18. В інвентарі поховання разом з середньолатенською фібулою були також горщик з чотирма наліпними дужками, намистина з блакитними вічками, спис (див. А. А. С п и ц ь н, Поля погребальных урн, С[оветская] А[рхеология]. т. X, М., 1948, стор. 55).

До наведеного списку пам'яток з знахідками середньолатенських фібул слід додати також Вишеньки й Липляву. З Вишеньок, кол[ишнього] Остерського повіту, Чернігівської губ[ернії], на Дніпрі, нижче Києва, свого часу в фондах К[иївського] Д[ержавного] І[сторичного] М[узею] зберігалося чотири середньолатенські фібули, дві з них з вузькою спинкою — № 16073 та 16075 — та дві з широкою спинкою — № 16074 та 17874<sup>1</sup>. Крім того, в 1953 р. до фондів І[нституту] А[рхеології] АН УРСР зі збірки Ф. П. Яновського поступила ще одна середньолатенська фібула з Вишеньок — № 836/7. З Липляви (Лівобережжя) в передвоєнні часи в фондах К[иївського] Д[ержавного] І[сторичного] М[узею] зберігалося п'ять середньолатенських фібул, одна з них з вузькою спинкою й невеличким кільцем від ланцюжка, решта п'ять — з широкою спинкою [...]².

Щодо пізньолатенських фібул, то в фондах К[иївського] Д[ержавного] І[сторичного] М[узею] вони зберігалися з Зарубинців [...], Букрина<sup>3</sup>, Грищинців<sup>4</sup>, Липляви / Стритівки<sup>5</sup>, Тростянця<sup>6</sup>, Селища<sup>7</sup>, Хмільного<sup>8</sup> та інших<sup>9</sup>. Поза фондами К[иївського] Д[ержавного] І[сторичного] М[узею] знахідки пізньолатенських фібул, зокрема, відзначені на Середньому Подніпров'ї біля Смели в курганах № XXVII та ССХХІV<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Фібули з Вишеньок з фондів К[иївського] Д[ержавного] І[сторичного] М[узею] нині загублені. Опис і фото збереглися в нашій роботі «Пам'ятки культури полів поховань», К., 1941, стор. 502, 503, табл. IV, Н[ауковий] А[рхів] І[нституту] А[рхеології], № 96.

<sup>2</sup> Липлявські фібули поступили в фонди К[иївського] Д[ержавного] І[сторичного] М[узею] зі збірки Ф. Ф. Кундереви́ча, нині загублені (див. «Пам'ятки [культури полів поховань]», стор. 582–584, табл. XII).

<sup>3</sup> С. Букрин, Ржищівського р-ну, Київської обл., фібула № 17069 — бронзова, пластинчаста, спинка широка, дугасто вигнута, замок закритий, пластинчастий; вис[ота] 5,7 см, шир[ина] спинки 1,1 см, вис[ота] ніжки 2 см.

<sup>4</sup> С. Грищинці, Канівського р-ну, Київської обл., № 55–ХІ АС, фібула, бронзова, пластинчаста, спинка неширока, дугасто вигнута, замок закритий, пластинчастий; висота 7 см, ширина 0,45 см, висота ніжки 2,3 см, довжина пружини (фрагмент) 0,85 см.

<sup>5</sup> С. Стритівка, Кагарлицького р-ну, Київської обл., фібула № 17060 зі збірки В. В. Хвойки, бронзова, пластинчаста, спинка широка, вигнута, замок закритий, пластинчастий, тятива нижня; висота 7,5 см, ширина спинки 1 см, пружина з чотирьох витків, довжина голки 7 см.

<sup>6</sup> С. Тростянець, Канівського р-ну, Київської обл., фібула № 1444 (каталог ВЖК), бронзова, дротяна, спинка вузька, вигнута.

<sup>7</sup> С. Селище, Канівського р-ну, Київської обл., фібула № 17075, бронзова, пластинчаста, опинка широка, овально-вигнута, орнаментована смужкою кружків.

<sup>8</sup> С. Хмільне, кол[ишнього] Черкаського повіту, фібула № 6954, бронзова, пластинчаста, спинка широка.

<sup>9</sup> Без означення місця, фібули № 12872 та 12862/1924, бронзові, дротяні, спинки вузькі.

<sup>10</sup> Курган № XXVII, фібула бронзова, зважаючи на рисунок, дротяна, здається, з підв'язною ніжкою ([Б о б р и н с к и й А. А., Курганы и случайные археологические находки близ местечка] Смел[ы], II, [1887], стор. 114, табл. IX, 5; т. III, [1901], стор. 28, табл. 1, 1). Курган № ССХХІV, фібула бронзова, очевидно, пластинчаста, спинка вигнута, замок закритий, тятива верхня; [Б о б р и н с к и й А. А., Курганы и случайные археологич. находки близ местечка] Смел[ы], II, [1887], стор. 63–64, табл. 111, 7; т. III, [1901], стор. 28, табл. 1, 2.

Підсумуємо зроблені спостереження:

- 1) Зарубинецько-корчуватські пам'ятки становлять характерну належність Середнього Подніпров'я за доби, датованої знахідками на цій території, з одного боку, лише середньолатенських фібул та, з другого, середньо- й пізньолатенських фібул разом.
- 2) Рахуючись з даними Корчуватівського могильника та деяких інших пам'яток, де були зустрінуті виключно фібули середньолатенської схеми, слід визнати, що на етапі середнього латену зарубинецько-корчуватівська культура склалася на території Середнього Подніпров'я вже в типологічно завершених формах без яких-небудь істотних змін на наступному, пізньолатенському етапі.
- 3) Щодо пам'яток, які були б датовані очковими й сильнопрофільованими фібулами, то це питання поки що для Середнього Подніпров'я лишається відкритим.



На черзі питання про синхронні пам'ятки суміжних територій, датовані, як і зарубинецько-корчуватівські пам'ятки Середнього Подніпров'я, середньо- та пізньолатенськими фібулами. Крім Середнього Подніпров'я, такі пам'ятки зафіксовані на верхньому та нижньому Дніпрі, а також в Подністров'ї — Попрутті.

Як уже згадувалося, В. В. Хвойка мав справу лише з однотипними пам'ятками одної території в межах Середнього Подніпров'я, де він проводив розкопки. Польові роботи останнього десятиліття докорінно змінили становище. Від дослідження однотипних і однотериторіальних матеріалів зарубинецького часу дослідники примушені були перейти до вивчення різнотериторіальних пам'яток цього часу. Питання значно ускладнилося.

При розв'язанні поставленого питання можливий подвійний підхід. Синхронні пам'ятки суміжних територій можуть розглядатися або як різнотериторіальні, але однотипні з зарубинецькими, як прояви в різних місцях єдиної зарубинецької культури, або як різнотериторіальні утворення з певними відмінними й певними спільними типологічними ознаками, властивими не тільки зарубинецькій культурі Середнього Подніпров'я, але й усій досліджуваній добі в цілому.

Переважна більшість дослідників схиляється до першого рішення проблеми. В нових пам'ятках, відкритих на територіях, суміжних з Середнім Подніпров'ям, вони вбачають пам'ятки, типологічно тотожні з зарубинецькими, що відтворюють їх і генетично залежать від них. Саме так були розцінені поліські пам'ятки, синхронні зарубинецьким пам'яткам Середнього Подніпров'я. Вперше вони були виявлені

в 20-х роках (Казаргац на Прип'яті коло Турова)<sup>1</sup> але систематичне їх дослідження розгорнулося лише з початку 50-х років. У ці роки були розкопані могильник з городищем в Чаплині, Лоївського району, Гомельської області, городище в Мохові на Дніпрі в 15 км нижче Чаплина, могильники в Воронині й Велимичах, [колишнього] Давид-Городського району, Брестської області та ін.

Типологічна схожість поліських пам'яток типу Чаплина й зарубинецьких пам'яток Середнього Подніпров'я не підлягає сумніву. Відповідно до цього була висунена теза про середньодніпровське походження поліських пам'яток. Згідно з цим поглядом, поліські пам'ятки — це зарубинецькі пам'ятки, що генетично походять від останніх<sup>2</sup>.

Поряд з цим був висунений ще інший, а саме поліський варіант генезису зарубинецької культури. Тлумачення матеріальної культури Середнього й Верхнього Подніпров'я як однотипної й однокультурної, генетично взаємозалежної, визнання, що Середнє й Верхнє Подніпров'я за даної доби становили єдину культурну й територіальну цілість, дало підставу висунути твердження, згідно з яким генетичні основи зарубинецької культури Середнього Подніпров'я слід шукати в поліській культурі підгірцівського типу, як культурі, що, мовляв, безпосередньо передує зарубинецькій<sup>3</sup>.

Незважаючи на визнання, яке здобула собі підгірцівська концепція<sup>4</sup> з нею не можна погодитися, оскільки між Підгірцями й Корчуватим нема прямого хронологічного зв'язку. Це — пам'ятки різних періодів, які

---

<sup>1</sup> А. Дз. Каваленя і С. С. Шутаў, Матэрыялы з дагісторыі Тураўшчыны [(разведкі краязнаўчай экспедыцыі Беларускага Дзяржаўнага Універсітэту ў 1927 г.) // Працы Археалгічнай Камісіі, Том II. Запіскі аддзелу гуманітарных навук, Кніга 11. Менск], 1930, с. 339–378.

<sup>2</sup> Гіпотезу про типологічну тотожність і генетичну залежність поліських пам'яток від зарубинецьких, про територіальне поширення зарубинецької культури з Середнього Подніпров'я в басейн верхнього Дніпра та переселення зарубинецьких племен з Середнього Дніпра на північ розвинув П. М. Третьяков (див. П. Н. Третьяков, Восточнославянские племена, М., 1963, стор. 116. Пор. Ю. В. Кухаренко, Могильники полей погребший в Верхнем Поднепровье, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 53, 1954, стор. 85). Подібно до С. О. Жебелева, Б. В. Фармаковского та ін., які історичний злам на межі III–II ст. до н. е. пояснювали вторгненням сарматів зі Сходу, П. М. Третьяков, ідучи за ними, поширення зарубинецьких пам'яток в басейн верхнього Дніпра ставив так само у зв'язок з «просуванням деяких середньодніпровських племен на північ в період краху скіфського об'єднання і появи сарматів на берегах Дніпра» (П. Н. Третьяков, Восточнославянские племена, стор. 117).

<sup>3</sup> В. Н. Даниленко, Памятники ранней поры железного века в южной части Полесья УССР, Доклады VI научной конференции И[нститута] А[рхеологии] АН УССР, К., 1953, стор. 208.

<sup>4</sup> П. П. Ефименко и И. Г. Шовкопляс, Археологические открытия на Украине за последние годы, С[оветская] А[рхеология], т. XIX, 1954, стор. 24, 30; Е. В. Махно, Раннеславянские (зарубинецко-корчеватовские) памятники в Среднем Поднепровье, С[оветская] А[рхеология], т. XXIII, 1955, стор. 98.

не стикаються між собою. Підгірці датуються V–IV ст. до н. е., вони належать середній добі скіфського часу, тим часом як Корчувате — це середній латен, отже, належить до більш пізнього часу. Між Підгірцями й Корчуватим лежить принаймні одна доба. Відокремлює їх певний окремих період, і з цим не можна не рахуватися. Відсутності часового зв'язку відповідає брак прямих типологічних контактів. Елементи типологічної спадковості, безперечно, можуть бути простежені, але вони несуть на собі всі ознаки часової опосередкованості<sup>1</sup>.

Що можна сказати з приводу зарубинецької концепції походження поліських пам'яток? Якою мірою можна говорити про типологічну схожість поліських пам'яток з зарубинецькими пам'ятками Середнього Подніпров'я? Не підлягає сумніву, що Чаплино, Воронино, Велимичі, Казаргац і т. д., з одного боку, і Корчувате, Зарубинці, Пирогово, Вишеньки, Пилипенкова Гора, з другого, типологічно схожі. Типологічна спорідненість пам'яток одного й другого району так само безперечна, як і їх синхронність. Тут немає місця ні для дискусії, ні для вагань. Та при всій їх подібності пам'ятки типу Чаплина й типу Зарубинців — Корчуватого мають свої відміни й свої властивості.

Досить взяти для прикладу комплекси фібул. За довідкою, що її подає Ю. В. Кухаренко, в інвентарі поховань Чаплинського могильника «більша частина фібул — середньолатенського типу, решта — пізньолатенського»<sup>2</sup>. Комплекс Чаплинського могильника з погляду кількісного співвідношення середньо- й пізньолатенських фібул не відрізняється від комплексу тієї групи зарубинецьких пам'яток, в яких зустрічаються середньо- й пізньолатенські фібули. У цьому між пам'ятками обох районів немає розбіжності.

Фактом лишається також і те, що в Велимичах, Слободівці [...] знайдені фібули, тотожні фібулам Середнього Подніпров'я: з Липляви [...], з Корчуватівського та Зарубинецького [...] могильників тощо. Маємо на увазі пластинчасті фібули середньо- латенської схеми з витягнутою трикутною спинкою, прикрашені або косими нарізками по краю, або борізкою, яка відтворює трикутний контур спинки<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Як уже згадувалося, Корчувате за доби середнього латену виступає в цілком завершеному вигляді. Тим-то пам'ятки попереднього часу повинні були мати принаймні деякі типологічні ознаки, що згодом зробляться властивою ознакою Зарубинців. Цих ознак немає ще в Підгірцях, але вони вже є в Пруссях, на які вказував В. В. Хвойка. Отже, для заміни історіографічної схеми, запропонованої В. В. Хвойкою — «Пруси — Зарубинці» на іншу — «Підгірці — Зарубинці» поки що немає підстав. При цій нагоді варто звернути увагу на пам'ятки, датовані знахідками ранньолатенських фібул, як от, наприклад, Залісся, Букрин, Липлява [...].

<sup>2</sup> Ю. В. Кухаренко, Могильники полей погребений в Верхнем Поднепровье, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 53, 1954, стор. 80.

<sup>3</sup> Ю. В. Кухаренко, вказ. праця, стор. 83, рис. 36; 12; й о г о ж, Распространение латенских вещей в Восточной Европе, С[оветская] А[рхеология], I, 1959, стор. 33, рис. I, 6, 7, 9, 12.

Можна гадати, що ці фібули потрапили в Чаплино й Корчувате — Зарубинці з одного місця.

На цьому, однак, близькість уривається. Адже поруч з групою однотипних пластинчастих фібул в поліських пам'ятках знаходимо фібули, яких поки що в Середньому Подніпров'ї не виявлено. Така, приміром, бронзова фібула з Воронина[...]<sup>1</sup>. Це фібула звичайної середньолатенської схеми, але вона має на спинці під шийкою біконічний гудзик, а також другий гудзик округлої форми на ніжці. Не трапилися досі на Середньому Подніпров'ї середньолатенські фібули з фігурним оформленням платівки на шийці над муфтою, які були в похованні № 16 Чаплинського могильника. Нема в Зарубинцях і Корчуватому також дротяних фібул на зразок фібули з Воронина, орнаментованих складним плетивом у вигляді вісімок[...]<sup>2</sup>.

Отже, про цілковиту тотожність фібул і фібульних комплексів говорити не доводиться. За межами окремих збігів починаються істотні розбіжності.

Сказане про фібули слід повторити про кераміку. Лощена кераміка поліських пам'яток, безперечно, «близька за формою зарубинецькій» якщо мати на увазі типологічну схожість в широкому розумінні цього слова. Однак серед мисок Корчуватого й Чаплина лише деякі групи мисок типологічно спільні, це, наприклад, миски з а) реберчастим боком і відігнутими назовні вінцями [...], б) з реберчастим боком і прямим, скошеними до середини вінцями [...], в) миски з відігнутими назовні вінцями та округлим боком (так звані миски лукашівського типу) [...]<sup>3</sup>. Що ж до мисок інших груп, то вони мають свої специфічні локальні відміни.

Порівнюючи глеки з Чаплина, Воронина, Корчуватого й Зарубинців, можна простежити подібні збіги й розходження. Так, глеки біконічної форми з гострим ребром з Зарубинців — № 8661 і 17937 [...] знаходять собі аналогії в глеках з Чаплина (поховання № 5 і 30) і Воронина. Разом з тим в Чаплині немає жодного глека з циліндричною шийкою, як от глек з округлим туловом з Зарубинців — № 17935 [...] або № 3 з реберчастим туловом з Корчуватого [...].

Корчуватому взагалі і невластива значна частина речей, зустрінутих в Чаплині й Воронині. Так, в Корчуватому немає залізних псевдовитих браслетів з спіральюно з'єднаними кінцями, спіралевидних бронзових

<sup>1</sup> Ю. В. Кухаренко, Могильники полей погребений в Верхнем Поднепровье, стор. 84, рис. 37, 3.

<sup>2</sup> Ю. В. Кухаренко, вказ. праця, С[оветская] А[рхеология], I, 1959, Распространение латенских вещей в Восточной Европе, рис. I, 5.

<sup>3</sup> Ю. В. Кухаренко, Могильники полей погребений в Верхнем Поднепровье, стор. 83, рис. 36, 1-4.

браслетів, булавок з спірално загнутою голівкою, пряслиць своєрідного чаплинського типу і т. д.<sup>1</sup>

Наведених прикладів, гадаємо, цілком досить, щоб скласти певне уявлення про взаємини поліських і зарубинецьких пам'яток і відмовитись від того, щоб розглядати «культуру типу Чаплинського й Мохівського городищ» як «варіант зарубинецької»<sup>2</sup>. Для характеристики поліських пам'яток через зарубинецькі так само немає достатніх підстав, як і для протилежної характеристики пам'яток Середнього Подніпров'я через пам'ятки Полісся.

Не слід змішувати Зарубинці й культуру доби в цілому. Зарубинці й Корчувате репрезентують культуру окремого району, але вони не репрезентують культуру всіх інших районів, де трапляються схожі типологічні риси.

Спільні типологічні риси мають не лише пам'ятки Полісся й Середнього Подніпров'я, але й інших суміжних районів. У своєму територіальному поширенні вони виходять далеко за межі цих двох місцевостей. Поліські пам'ятки межують з заходу з спорідненими пшеворськими пам'ятками. Зарубинецько-корчуватівські пам'ятки Середнього Подніпров'я на півдні стикаються з пам'ятками типу Суботова та Тясміні й далі на південь з пам'ятками типу Гаврилівки — Золотої Балки на нижньому Дніпрі. На південному заході поширені пам'ятки типу Лукашівки — Поянешт.

Отже, типологічна схожість Зарубинців — Корчуватого й Чаплина — Ворони на не є лише вузька й замкнена зонально-районна подібність пам'яток двох суміжних районів, що безпосередньо стикаються між собою, але територіально далеко ширша схожість пам'яток досліджуваної доби в цілому, схожість, що охоплює басейни Вісли й Дніпра, Дністра й Прута, величезну територію між Балтикою й Чорним морем з виразним розчленуванням на окремі типологічно-локальні райони й групи.

На черзі проблема взаємовідносин цих порайонних груп і культурно-типологічних утворень з послідовним відрізненням ознак культури доби в цілому й окремих міжрайонових зв'язків.



Розкопки, що провадилися в 1951–1955 рр. на нижньому Дніпрі в зв'язку з будівництвом Каховської ГЕС, дозволили по-новому переглянути питання про городища, обслідувані свого часу В. І. Гошкевичем<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. стор. 83, 84, рис. 36, 8; 37, 1, 2, 4.

<sup>2</sup> П. Н. Третьяков, Раннеславянская культура в Верхнем Поднепровье. К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 55, 1954, стор. 15.

<sup>3</sup> В. И. Гошкевич, Древние городища по берегам низового Днепра, И[звестия Императорской] А[рхеологической] К[омиссии]. вып. 47, СПб, 1913, стор. 117–146.



Внаслідок розкопок з'ясувалася однотипність городищ і селищ Нижнього Подніпров'я, єдність їх матеріальної культури, стандартність і стабільність інвентарних комплексів Великої Знаменки, Золотої Балки, Гаврилівки, Лепетихи, Любимівки і т. д.

Велика Знаменка, Золота Балка, Гаврилівка, Любимівка і т. д. — пам'ятки одного культурно-археологічного типу й одного часу. Встановлення типологічної, часової й територіальної єдності цих пам'яток, визнання того факту, що всі вони являють єдину систему городищ і селищ дозволяє визначити їх як пам'ятки одної археологічної культури. Перед нами стоїть завдання з'ясувати взаємини між пам'ятками зарубинецької культури Середнього Подніпров'я й пам'ятками типу Гаврилівки — Золотої Балки Нижнього Подніпров'я. З цього погляду в першу чергу треба відзначити одночасовість зарубинецьких пам'яток і пам'яток Нижнього Подніпров'я.

Пам'ятки Нижнього Подніпров'я без будь-яких різких відхилень датуються в основному часом в межах II ст. до н. е. — II ст. н. е. Таке датування пропонують для Золотобалківського селища А. В. Добровольський і Р. І. Виезжев<sup>1</sup>, для Гаврилівського городища — К. А. Бреде<sup>2</sup>, для Великої Знаменки — Б. М. Граков<sup>3</sup>. Аналогічне датування було запропоноване також для інших пам'яток — Любимівки, Лепетихи, Консулівки, Саблуківки тощо<sup>4</sup>.

Це зовсім, однак, не означає, що всі перелічені пам'ятки виникли одночасно й так само одночасно припинили своє існування. Шкала хронологічних коливань в кожному окремому випадку могла бути дещо ширшою або дещо вужчою. Безперечно одне, що тривалість існування даної «системи городищ» охоплює в основному проміжок часу приблизно в три-чотири століття, а розквіт життя, виробництва й торгівлі, розгорнене кам'яне будівництво і т. д. припадають на II–I ст. до н. е. і, очевидно, II ст. н. е.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> А. В. Добровольський, Золотобалкавокое поселение, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] А[рхеологии], выш. 2, К., 1953, стор. 57; Р. И. Виезжев, Отчет о полевых исследованиях в 1951 г. (с. Золотая Балка), Архив ИА АН УРСР, стор. 28. Ширші рамки — з III ст. до н. е. по III ст. н. е. — зазначають М. І. Вязьмітіна і Д. І. Фурманська (див. Раскопки поселения у с. Золотая Балка, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] А[рхеологии], вып. 5, 1965 К., стор. 44).

<sup>2</sup> К. А. Бредэ, Отчет за 1951 г., Н[аучный] А[рхив] И[нститута] А[рхеологии], № 1391, стор. 46; Н. Н. Погребова, Отчет о разведке в 1950 г., Н[аучный] А[рхив] И[нститута] А[рхеологии], № 1950/15, стор. 14; Н. Н. Погребова, Отчет о раскопках в 1952 г., Н[аучный] А[рхив] И[нститута] А[рхеологии], № 1952/4а, стор. 53.

<sup>3</sup> Б. Н. Граков, Каменское городище на Днепре, М[атериалы и] и[сследования по] а[рхеологии СССР], выш. 36, М., 1954, стор. 54.

<sup>4</sup> Б. Н. Граков, О работе скифо-сарматской экспедиции, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. XXXVI, 1951, стор. 134; й о г о ж, Каменское городище на Днепре, стор. 145.

<sup>5</sup> Таку формулу запропонував вперше для Гаврилівки К. А. Бреде. Так само про Золоту Балку пише М. І. Вязьмітіна: «Найраніші знахідки на ньому датуються рубежем IV–III ст.

Щоб зберегти єдність зіставлень при з'ясуванні синхронності пам'яток Середнього й Нижнього Подніпров'я, наведемо дані про знахідки середньо- й пізньолатенських фібул на нижньому Дніпрі, як це було зроблено для пам'яток Середнього Подніпров'я.

Середньолатенські фібули на нижньому Дніпрі, були знайдені в таких пунктах: на поселенні в урочищі Блоква поблизу с. Водяного, Каменського р-ну, Запорізької обл. (з вузькою спинкою) в похованні № 51 (0) Марицинського могильника<sup>1</sup>, на поселенні під Ізмаїлом<sup>2</sup>.

Значна кількість середньолатенських фібул походить з Ольвійського могильника. Знахідки середньолатенських фібул в похованнях Ольвійського могильника мають для нас особливий інтерес, бо дозволяють уточнити час їх поширення в Нижньому Подніпров'ї — Побужжі. Вони відомі з розкопок Б. В. Фармаковського в 1896 р. з могили № 40<sup>3</sup>, зі склепу № 67<sup>4</sup>, зі склепу № 95 в 1901 р.<sup>5</sup>, з могили № 10 в 1903 р.<sup>6</sup>

Знахідки пізньолатенських фібул на Нижньому Подніпров'ї зафіксовані в ряді пунктів, у тому числі на могильнику в с. Миколаївка<sup>7</sup>, на

---

до н. е. Кам'яне будівництво й торгівля в цьому поселенні досягають найбільшого розквіту наприкінці I ст. до н. е. — в I ст. н. е.» (див. М. І. Вязьмитіна, Поселення біля Золотої Балки, Археологія, т. XI, К., 1957, стор. 124).

<sup>1</sup> Ольвійська монета з зображенням орла на дельфіні та коська амфора з подвійною ручкою датують поховання II ст. до н. е. M. Ebert, Ausgrabungen auf dem Gute Maritzyn. Praehistorische Zeitschrift, B. V, 1912, H. 1–2, стор. 66, рис. 74; його ж, Zur geschichte der Fibel mit u[mgeschlagenem] F[uss]. Praeh[istorische] Zeitschrift, B. III, 1911, H. 3–4, стор. 235, рис. 2.

<sup>2</sup> А. І. Фурманська, Фібули з розкопок Ольвії, Археологія, т. VIII, К., 1953, стор. 79.

<sup>3</sup> Фонди Д[ержавного] І[сторичного] М[узею] (Москва) (див. К. Ф. Смирнов, Сарматские курганные погребения в степях Поволжья и Южного Приуралья, диссертация, М., 1945, стор. 294).

<sup>4</sup> Дві середньолатенські фібули (№ 314) були знайдені в склепі № 67 з двома монетами, одна — з міста Аміса (№ 297, II–I ст. до н. е.), И[звестия Императорской] А[рхеологической] К[омиссии], вып. 8, СПб, 1903, стор. 63, 85, 86, 103; фонди Д[ержавного] І[сторичного] М[узею] (Москва), № 41932 (див. К. Ф. Смирнов, вказ. праця, М., 1945, стор. 294, А. І. Фурманська, вказ. праця, 1953, стор. 78, табл. h б) - \

<sup>5</sup> Фібулу знайдено в насипу земляного склепу № 95 (II ст. до н. е. за Фармаковським), И[звестия Императорской] А[рхеологической] К[омиссии], вып. 8, СПб, 1903, стор. 91, 92, 103. Датування поховання II ст. до н. е. підтверджується знахідкою в ньому мегарської чашки (№ 823) (див. там же, стор. 47, рис. 46). Фібула № 756 (Ермітаж) ідентифікується як середньолатенська (див. К. Ф. Смирнов, вказ. праця, стор. 294), як новий, пізніший тип фібули з подвійним приймачем (див. А. І. Фурманська, вказ. праця, стор. 82, табл. III, 3).

<sup>6</sup> Фібула № 335 з могили № 10 (1903 р.) лежала на грудях, И[звестия Императорской] А[рхеологической] К[омиссии], вып. 13, СПб, 1906, стор. 154, 267; пор. А. І. Фурманська, вказ. праця, стор. 78, табл. 1, 7.

<sup>7</sup> Фібула, бронзова, пластинчаста, спинка широка, звужується до ніжки, замок пластинчастий, закритий, короткий, зі склепу № 13<sub>4</sub>N, лежала на лівому плечі жіночого кістяка. За М. Ебертом, I ст. до н. е. Ця фібула з с. Миколаївки N<sub>1</sub>N<sub>8</sub> аналогічна 4В<sub>1</sub> з Марицина (див. M. Ebert, Ausgrabungen bei dem Gorodok Nikolajewka [am Dnjepr, Gouvernement Cherson], Praehistorische Zeitschrift, B. V, 1913, H. 1–2, стор. 92–96, рис. 108).

Гаврилівському городищі<sup>1</sup>, на могильнику Золотобалківського селища в похованнях № 6 та № 8А<sup>2</sup>. З поодиноких позакомплексних знахідок відзначимо знахідку пізньолатенської фібули з підв'язною ніжкою й замком у вигляді човничка з с. Водяне<sup>3</sup>.

В області Дніпро-Бузького лиману пізньолатенськими фібулами датуються деякі поховання Марицинського могильника<sup>4</sup>, а також Ольвійського некрополя. З Ольвії походять дротяні лучкові фібули з підігнутою й підв'язною ніжкою без стрижня<sup>5</sup>, з пластинчастою стрічковою спинкою й закритим замком, а також з замком у вигляді широкої платівки.

Відносно кількох фібул з Ольвії існують розходження в їх визначенні. Так, наприклад, пізньолатенська фібула № 832, з розкопок 1901 р. з поховання № 101<sup>6</sup>, була віднесена А. Калитинським<sup>7</sup> до дротяних безстрижневих

---

<sup>1</sup> Фібула, бронзова, пластинчаста, спинка широка, замок пластинчастий, закритий, короткий, човничком, з розкопок 1951 р. (див. К. А. Бредэ, Отчет о раскопках городища в с. Гавриловке, Ново-Воронцовского р-на, Херсонской обл., Архив [Института] А[рхеології] АН УРСР, № 1319, стор. 40, Табл. VIII, 5).

<sup>2</sup> Фібула, бронзова, пластинчаста, спинка дугою вигнута, замок пластинчастий, закритий, пружина з чотирьох витків, лежала на грудях кістяка з поховання № 6. Крім фібули (довж. 3,7 см), в інвентарі поховання були також бронзова підвіска (кілець з плетеним дротяним стрижнем) та намистини (див. А. В. Дорволевський, Отчет об исследовании Золотобалковского поселения в 1952 г., Архив [Института] А[рхеології] АН УРСР, стор. 33, 43, табл. XXXV, 8, 12). Фібула бронзова, з поховання № 8А, описана в «Отчете» як «фібула з вузькою чотиригранною дужкою, чотирирозавиткова, раннього типу пізньолатенського часу, довжина 2,3 см». Крім фібули, в інвентарі поховання були дві бронзові підвіски-кілця, мале залізне циліндричної форми відерце з дужкою та 87 намистин (див. там же, стор. 36, 43, табл. XXV, 6, 7, 10, 11).

<sup>3</sup> Д. Я. Телегин, Отчет о разведывательном отряде Никопольско-Гавриловской археологической экспедиции 1953 г. Архив [Института] А[рхеології] АН УРСР, стор. 21, табл. XV, 9.

<sup>4</sup> З двох пізньолатенських фібул, знайдених в склепі № 59, в Марицинського могильника (II–I ст. до н. е.), одна була з широкою пластинчастою спинкою й закритим замком, а друга — дротяна, з грубого дроту, з вузькою спинкою, підігнутою ніжкою й підв'язаним замком (держакком). Знахідка в одному похованні двох пізньолатенських фібул різної конструкції свідчить про їх одночасне співіснування (див. М. Еберт, Ausgrabungen auf dem Gute Maritzyn. Praehistorische Zeitschrift, V, 1913, Н. 1–2, стор. 75–78, 111, рис. 87; його ж, Zur geschichte der Fibel mit u[mgeschlagenem] F[uss] Praeh[istorische] Zeitschrift, V, III, 1911, Н. 3–4, стор. 235, рис. 3, а, b; О. А. Імгерен, Studien., Leipzig, 1923, стор. 250–253).

<sup>5</sup> Фібула № 504, з розкопок 1901 р., з могили № 87, з речами I ст. н. е. І[звестия Императорской] А[рхеологической] К[омиссии], вып. 8, СПб, 1903, стор. 39; (див. А. І. Фурманська, вказ. праця, табл. 11, 10). Фібула № 56, з розкопок 1902 р., з жіночого поховання, датованого Б. В. Фармаковським II ст. І[звестия Императорской] А[рхеологической] К[омиссии], вып. 13, СПб, 1906, стор. 118. Фібула № 1624 (НГ), з розкопок 1902 р., з жіночого поховання, датованого Б. В. Фармаковським II ст. І[звестия Императорской] А[рхеологической] К[омиссии], вып. 13, СПб, 1906, стор. 118. Фібула № 1624 (НГ), з розкопок 1937 р.; фібула № 1647 (НГ), з розкопок 1946 р., з речами I ст. н. е. (див. А. І. Фурманська, вказ. праця, стор. 80, 81, табл. II, 3, 6).

<sup>6</sup> І[звестия Императорской] А[рхеологической] К[омиссии], вып. 8, СПб, 1903, стор. 92, 93, рис. 60.

<sup>7</sup> А. Калитинський, вказ. праця, стор. 205, 206, табл. XVI, 18.

фібул з підв'язною ніжкою, тим часом як за наведеною К. Ф. Смирновим довідкою ця фібула належить до групи дротяних фібул з плоскою розплесканою ніжкою<sup>1</sup>. Так само фібула з багатого поховання, датованого знахідкою золотої монети I ст. н. е., з розкопок 1891 р., становить, очевидно, не первісний, а дальший, пізніший варіант розвитку дротяних фібул з підігнутою ніжкою й підв'язним замком<sup>2</sup>.

Знахідкою чотирьохвиткової фібули з товстого дроту, з підігнутою ніжкою й підв'язним замком, з спинкою, обмотаною дротом, уточнюється датування такої видатної й цікавої пам'ятки, як городище в с. Козирці, Очаківського району, Миколаївської області, на березі Бузького лиману, в 11 км на південь від Ольвії<sup>3</sup>.

Наведених матеріалів цілком достатньо, щоб переконатися в синхронності розглянутих пам'яток Нижнього Подніпров'я й пам'яток типу Зарубинців — Корчуватого та Чаплина — Воронина на середньому й верхньому Дніпрі. Перед нами пам'ятки різних зональних територій, але, як показують знахідки фібул, в основному того ж таки часу.

Оскільки це так, то зміна археологічних культур в усіх трьох зонально-ландшафтних смугах Подніпров'я сталася, слід гадати, приблизно одночасно, десь на межі III–II ст. до н. е. Саме в цей час на нижньому Дніпрі створюється мережа городищ і селищ з археологічною культурою типу Гаврилівки — Золотої Балки, на верхньому Дніпрі й Прип'яті набувають поширення пам'ятки типу Чаплина, тоді як на середньому Дніпрі остаточно оформлюється культура зарубинецько-корчуватівського типу.

Посилаючись на повідомлення Діодора Сицилійського про вторгнення сарматів в Приазов'я, Б. В. Фармаковський, М. І. Ростовцев, С. О. Жебелев, Б. М. Граков, а за ними й інші дослідники пов'язували зміну археологічних культур в степовій смузі Подніпров'я саме з цим фактом. Повідомлення Діодора — історичний документ виключної ваги, однак ним не можна ні ствердити концепцію універсального вакуума, загального знищення, нібито створеного на всьому півдні просуванням сарматів в Приазов'я й Подніпров'я, ні, тим більше, пояснити появу

---

<sup>1</sup> Профільна фотографія цієї фібули в И[звестия Императорской] А[рхеологической] К[омиссии], вып. 8, рис. 69 не дає точного уявлення про форму ніжки. Насправді вона має плоску, до прийомника трохи розширену ніжку, тобто являє собою другий, більш розвинутий варіант найпростішої дротяної фібули підв'язного типу (див. К. Ф. Смирнов, вказ. праця, М., 1945, стор. 302, 303).

<sup>2</sup> У цієї фібули «кінець розширеної п'ятки відламаний, очевидно, вона заверталася до дужки, оскільки кінець її в три захвати обгортає нижню частину дужки». На дужці «шнуровий орнамент» (див. Э. фон Штерн, Могилярная находка в Ольвии в 1891 г., 300, т. XXVII, Одесса, 1907, стор. 94, табл. I).

<sup>3</sup> З розкопок А. В. Буракова (див. Л. М. Славин, Основные итоги Ольвийской экспедиции 1954 г., К[раткие] С[ообщения] И[нститута] А[рхеологии], вып. 5, К., 1955, стор. 39–40).

типологічних ознак, які властиві археологічним пам'яткам Нижнього Подніпров'я, і особливо рис, спільних однаково пам'яткам усіх трьох смуг. Ці риси не могли бути принесені з вторгненням сарматів. Вони не могли створитися внаслідок цього вторгнення.

У чому полягають спільні типологічні ознаки, що пов'язують Нижнє Подніпров'я з Середнім та Верхнім Подніпров'ям? Перший рік розкопок в 1951 р. на нижньому Дніпрі приніс дослідникам правдиву несподіванку. В керамічних комплексах городищ і селищ типу Гаврилівки — Золотої Балки на нижньому Дніпрі була виявлена група ліпної лощеної кераміки. Кераміка цієї групи була визначена як кераміка зарубинецько-корчуватівського типу, і за таким визначенням вона згадується в усіх без винятку польових звітах про розкопки в 1951–1955 рр. в Великій Знаменці, Золотій Балці, Гаврилівці, Любимівці, Лепетисі і т. д.

Наявність групи ліпної лощеної кераміки в інвентарних комплексах Нижнього Подніпров'я деякі з авторів пояснювали з позицій міграційної теорії інші — з погляду торгової концепції або сполучаючи їх разом. В торгових зносинах Нижнього й Середнього Подніпров'я Б. М. Граков розмежовує два етапи. Якщо в IV–III ст. до н. е. на Середнє Подніпров'я йшли виробы, характерні для степової Скіфії, й спостерігалось проникнення форм степового посуду, то з II ст. до н. е., за Б. М. Граковим, напрямок торгівлі змінюється й на нижньому Дніпрі поширюються виробы корчуватівців<sup>1</sup>. Б. М. Граков згоджується як з тим, що лощена ліпна кераміка Нижнього Подніпров'я — це специфічна корчуватівська кераміка, так і з тим, що вона проникла сюди з Середнього Подніпров'я й Забужжя<sup>2</sup>.

Ми ризикували б остаточно заплутатись в досліджуваному питанні, віддаючи перевагу теорії переселень перед торговельною або торговельній перед теорією етнічних міграцій, якщо лишили б поза увагою найголовніше: типологічну проблему, провідне питання, якою мірою ліпна лощена кераміка Нижнього Подніпров'я, означена як така й генетично визнана за корчуватівську, може бути типологічно ототожнена з корчуватівською.

З усіх дослідників тільки Б. М. Граков визнав, що кераміка Корчуватівського могильника відома йому «неповно» і за згадками<sup>3</sup>. Інші дослідники уникали подібних застережень, тим часом при відсутності достатніх зіставлень можна ствердити лише загальну подібність типу, але не більше.

Для нас в даному разі важить інше — не стільки узагальнене визнання типологічної спільності, скільки виразно окреслена розчленованість

---

<sup>1</sup> Б. Н. Г р а к о в, Каменское городище на Днестре, стор. 154.

<sup>2</sup> Там же, стор. 154, 174.

<sup>3</sup> Там же, стор. 99.

груп, скрупульозний аналіз форм, з'ясування поруч з типологічними ознаками генетичних засад.

За браком місця ми примушені тут обмежитися розглядом однієї групи, що, до речі, саме й дала привід означати лощену ліпну кераміку Нижнього Подніпров'я як корчуватівську. Це — миски. Вони розподіляються на кілька видів і дають низку типологічних варіантів. Деякі з них трапляються в інвентарних комплексах обох районів, інші властиві тільки одному. За походженням вони теж відмінні. Генетичні зв'язки іноді бувають опосереднені, іноді безпосередні.

Насамперед виділимо миски з загнутими всередину вінцями. Серед них відрізняються: а) миски з округлим боком і округлими, загнутими всередину вінцями та б) миски з ребристим боком і з прямими, скошеними всередину вінцями. Прикладом мисок першої групи можуть служити для Гаврилівського городища миски: № 53/93, 53/314, 53/108, 51/204 [...], для Корчуватого В 2100–8 (К[иївський] Д[ержавний] І[сторичний] М[узей]) [...].

Щодо мисок з гострореберним боком і з прямими, скошеними всередину під гострим кутом вінцями, то для Корчуватого цю типологічну групу можуть характеризувати миски № В 2100–43 та В 2100–56 (К[иївський] Д[ержавний] І[сторичний] М[узей]) [...], для Чаплина — миски з поховань № 7 і 25 [...], для Гаврилівки — фрагмент миски № 51/611 [...], для Великої Знаменки — № 45/421.

За своїм походженням це миски архаїчного типу. Вони успадковані від попередньої, скіфської доби й зустрічаються однаково в пам'ятках Верхнього, Середнього й Нижнього Подніпров'я. За досліджуваної доби вони явно виходять з ужитку, кількісно їх небагато. Якщо вони й лишаються на даному етапі, то виключно як пережиткові явища. Оскільки миски з округло загнутими та прямими, скошеними всередину вінцями походять від попередньої доби, то тим самим проблема міжтериторіальних зв'язків щодо мисок цих форм повинна розв'язуватися з погляду взаємин, які склалися за попередніх часів. Очевидно, нема підстав миски скіфського часу, властиві також даній добі, вважати за специфічно корчуватівські.

Так з перших кроків твердження про тотожність ліпної лощеної кераміки Нижнього й Середнього Подніпров'я втрачає свою структурну стрункість і суцільність. Звертаючись до керамічних форм, витворених на даному етапі, ми зустрічаємось з подібними розбіжностями.

До числа новотворів слід залічити миски з ребристим боком, вертикальними вінцями і високим прямовисним бортиком. Миски цієї форми характерні як для Середнього, так і для Нижнього Подніпров'я. Такі миски з Гаврилівки — № 53/228, 51/61-9, 51/207 (І[нститут] І[сторії] М[атеріальної] К[ультури]) [...]. У них прямі вінця, високий вертикальний бортик, ребристий бочок, коротке плече в вигляді немовби

карнизика. Цим мискам відповідають миски з Корчуватівського могильника № В 2100–54 і В 2100–922 (К[иївський] Д[ержавний] І[сторичний] М[узей]) [...].

Миски цієї групи типологічно спільні, але за своїм походженням вони, ймовірно, походять не з Середнього, а з Нижнього Подніпров'я. Нагадуючи за формою червоноглиняні довізні миски, вони становлять собою, слід припустити, пряме, технічно спрощене місцеве наслідування цих останніх. Отже, дану групу мисок нема підстав вважати за миски специфічно корчуватівських форм і тим більше за такі, що внаслідок торгових зносин або племінних переселень проникли на південь.

Лишається розглянути ще одну типологічну групу мисок, а саме: миски з ребристим бочком і відігнутими назовні вінцями. Це, одна з найбільш поширених керамічних форм в інвентарних комплексах усіх трьох територіальних зон — Полісся, Середнього й Нижнього Подніпров'я. На кількісну перевагу мисок цього типу в кераміці городищ і селищ Нижнього Подніпров'я вказували Б. М. Граков («Це тип найбільш звичайний»<sup>1</sup>) та Н. Г. Єлагіна («Серед лощеної кераміки найбільш поширеною формою є гострореберні миски»<sup>2</sup>). Зауваження слушне, але вся справа полягає в тому, що при всій сталості й чіткій окресленості типологічних ознак (відігнуті назовні вінця й ребристий бочок) миски цієї групи дуже різноманітні. У межах загальних ознак типу вони дають велику кількість варіантів. Тому їх сумарна нерозчленована характеристика вряд чи може бути визнана за виправдану.

З усіх численних варіантів обмежимося згадкою про групу мисок з широкими, далеко відігнутими назовні вінцями й гострореберним бочком. Миски саме цього типу найчастіше трапляються в кераміці Нижнього Подніпров'я. Прикладом можуть служити миски з Гаврилівського городища № 51/408, 537, 604, 627 [...]. Вони скрізь поширені в пам'ятках нижнього Дніпра, але їх немає ніяких підстав називати мисками корчуватівського типу, бо в керамічних комплексах Корчуватівського й Зарубинецького могильників їх немає.

Сказаного цілком досить, щоб відкинути тезу про тотожність керамічних форм мисок Нижнього й Середнього Подніпров'я та їх походження з Середнього Подніпров'я в узагальненому формулюванні. Адже в усіх наведених випадках жодну із згаданих груп мисок не можна визнати за власне корчуватівську.

Як показано, миски в складі комплексу ліпної лощеної кераміки з Нижнього Подніпров'я різного походження. Вони не моногенетичні, а полігенетичні. При загальній подібності форм кожна з груп має

---

<sup>1</sup> Б. Н. Г р а к о в, Каменское городище на Днепре, стор. 98, табл. IX, а, б.

<sup>2</sup> Н. Г. Е л а г и н а, [Население] Нижнего Поднепровья [во II в. до н. э. — IV в. н. э.:] Автореферат диссертации [кандидата исторических наук]. — М., 1953, стор. 7.

свої дещо відмінні типологічні ознаки й своє відмінне походження, включаючи сюди відміни навіть в кольорі<sup>1</sup>.

Проблема типологічних і генетичних зв'язків є разом з тим проблемою часових, хронологічних зв'язків. Це питання не менш важливе, ніж розглянуті вище. Не слід забувати, що визначення лощеної ліпної кераміки Нижнього Подніпров'я як власне корчуватівської ґрунтується кінець кінцем на припущенні, що відповідні керамічні форми з'являються спочатку на середньому Дніпрі й лише згодом поширюються на нижньому Дніпрі. Подібне твердження вимагає обговорення й доказів.

Обмежимось в даному разі прикладом мисок на високій ніжці (миски з піддоном). Вони становлять характерну приналежність керамічних комплексів Середнього й Нижнього Подніпров'я. На середньому Дніпрі їх зустрінуто в Зарубинцях (№ 1358, табл. I, 9), Корчуватому, Вишеньках, Койлові, Пухівці, Ржищеві, а також в Басівці та ін. Прикладом аналогічних мисок на нижньому Дніпрі можуть служити миски з Гаврилівського городища № 51/120, 584, 613, 692.

Т. М. Книпович у своїй монографії, присвяченій Танаїсу, висловила думку, що миски на високій ніжці з'являються в місцевій кераміці лише в перші століття нашої ери<sup>2</sup>. Б. М. Граков та Г. І. Мелюкова дотримуються подібної думки щодо Нижнього Подніпров'я. Вони вважають миски на високій ніжці за новотвори. Проте, якщо взяти до уваги типологічну подібність мисок на ніжці й плоскодонних мисок, які формою не відрізняються одні від одних, а також поширення мисок на ніжці в керамічних комплексах попередньої доби, доведеться визнати, що миски на ніжці на нижньому Дніпрі з'являються ніяк не пізніше, ніж в керамічних комплексах Середнього Подніпров'я.

Такий висновок ствердив, зокрема, виявлений нами в 1953 р. при розкопках Великознаменського городища комплекс жіночого поховання, знайденого в земляному валу. До складу інвентаря цього багатого поховання входила ліпна миска на високій ніжці, жовтуватого кольору, з гладкою поверхнею. У неї короткі, відігнуті назовні вінця, високий прямовисний бочок, місцями дещо скошений, ніжка середньовисока, широка, майже циліндрична, без перехвату. Розміри: висота 5,5 см, діаметр отвору 10,5 см, діаметр дна 5 см. Місцеве походження миски не викликає сумніву, як і типологічна схожість з мисками на ніжці Середнього Подніпров'я. Найближчу аналогію їй становить миска з Ржищева (фонди К[иївського] Д[ержавного] І[сторичного] М[узею]).

---

<sup>1</sup> Б. М. Граков зауважує: «Відмічу, з свого боку, що в Корчуватому немає жовтуватих мисок і горшків. Але жовті миски й горшки тих же типів, що і в Корчуватому, поряд з чорними лощеними, зустрінуті на всіх городищах і селищах нижнього Дніпра, а за даними Ф. М. Штігельман, — в Ольвії і на Бузі» (див. Б. Н. Г р а к о в, Каменское городище на Днепре, стор. 174).

<sup>2</sup> Т. Н. К н и п о в и ч, Танаис, М.–Л., 1949, стор. 137.



До складу інвентаря поховання, крім цієї миски на високій ніжці, входили: 1) веретеноподібний глиняний бальзамарій, 2) грубий ліпний світильник, 3) мегарська червоного кольору чашка, 4) намисто з 24 скляних намистин та трьох золотих пронизів, 5) три золоті фольгові лицьові пластини, з них два наочники й один наусник<sup>1</sup>.

Інвентар цього поховання багато в чому подібний до інвентаря поховань мавзолею Неаполя скіфського. Так, глиняний веретеноподібний бальзамарій знаходить собі аналогії з бальзамарієм в похованні III, датованому кінцем II ст. до н. е.<sup>2</sup> Лицьові пластини властиві раннім похованням мавзолею з пізньоеліністичного часу<sup>3</sup>. Не слід, однак, переоцінювати ці зв'язки. Бальзамарій веретеноподібної форми й звичай накладати на очі й уста померлого фольгові золоті пластини характерні не тільки для мавзолею<sup>4</sup>. Що ж до мегарської чашки, то в численних багатоінвентарних похованнях мавзолею Неаполя скіфського жодного разу не трапилося мегарських чашок, тим часом як вони постійно знаходилися при розкопках Великознаменського городища в 1940, 1945, 1946 рр.<sup>5</sup> Особливо багато уламків цих чашок зустрілося в південній частині городища під час наших розкопок в 1953 р.

Немає в Неаполі скільки-небудь прямих аналогій також і для ліпної миски на ніжці. Спроба порівняти її з мискою, знайденою в XXV похованні мавзолею, не може вважатися вдалою. Насамперед, в мавзолеї була знайдена не ліпна, а зроблена на крузі, за текстом вступної статті, «сіроглиняна чашка, покрита чорною обмазкою»<sup>6</sup>, чи, згідно з описом таблиць, «червоноглиняна чашка з високим піддоном»<sup>7</sup>. При всій суперечливості описів рисунок на табл. XX, 6 дозволяє твердити, що подібність обох мисок надто проблематична. У них багато відмінностей: інша техніка, інше датування, інший колір та, зрештою, — це найголовніше — відмінні типологічні ознаки. Для миски з городища

---

<sup>1</sup> Це поховання ще до публікації його нами привернуло до себе увагу в літературі (див. Н. Н. Погребова, Погребение на земляном валу акрополя Каменского городища, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 63, 1956, стор. 95, рис. 44).

<sup>2</sup> П. Н. Шульц, Мавзолей Неаполя скифского, М., 1953, стор. 45, 79.

<sup>3</sup> П. Н. Шульц, вказ. праця, стор. 32, 34, 45, 60, прим. 40, стор. 62–63, прим. 47, 48.

<sup>4</sup> Крім Великої Знаменки й Неаполя скіфського, цей звичай — накладати на обличчя покійника золоті пластини — відзначений в Боспорі, Херсонесі, в похованні II ст. до н. е. Ярославської станиці на Кубані, в Чорноріченському могильнику і т. д. (див. П. Н. Шульц, вказ. праця, стор. 34, 62, 63, прим. 47, 48; Н. Н. Погребова, Золотые лицевые пластины из погребений мавзолея Неаполя скифского, сб. «История и археология древнего Крыма», К., 1957).

<sup>5</sup> Б. Н. Гракoв, Каменское городище на Днепре, стор. 100, рис. 12, 3.

<sup>6</sup> П. Н. Шульц, вказ. праця, стор. 39.

<sup>7</sup> П. Н. Шульц, вказ. праця, стор. 80; пор.: «світлоглиняна чашка» — Н. Н. Погребова, Погребение на земляном валу акрополя Каменского городища, стор. 97.

властиві вертикальний, майже циліндричної форми бортик, ребристий злам, найбільший діаметр тулова в верхній частині, середньовисока ніжка. Тим часом у миски з мавзолею бортик подовжений, злам округлий, найбільший діаметр на низу тулова, яке безпосередньо посаджене на ніжку. Отже, кінець кінцем немає нічого спільного.

Наявність в інвентарі Великознаменського поховання мегарської чашки, золотих пластин, веретеноподібного бальзамарія дозволяє датувати поховання часом не пізніше II ст. до н. е. і тим самим визнати, що ліпні миски на високій ніжці з'являються на нижньому Дніпрі одночасно з аналогічними мисками в Корчуватому, Зарубинцях, Вишеньках та в інших пам'ятках цього часу Середнього Подніпров'я.

Таким чином:

1. Нижньому Подніпров'ю властиві миски, типологічно подібні до мисок з зарубинецьких пам'яток Середнього Подніпров'я.
2. Однак сумарний погляд на лощену ліпну кераміку Нижнього Подніпров'я як генетично залежну від зарубинецько-корчуватівської кераміки потребує ґрунтовного перегляду й уточнень.
3. Так, наприклад, миски архаїчного типу в складі інвентарних комплексів Середнього й Нижнього Подніпров'я сходять до попереднього часу (скіфська доба).
4. Миски з одігнутими назовні вінцями й вертикальним бортиком були, ймовірно, створені саме на нижньому Дніпрі як наслідування форм античного посуду.
5. Миски з широко відігнутими високими вінцями й ребристим бочком зустрінуті виключно на нижньому Дніпрі, але їх немає в керамічних комплексах Зарубинецького й Корчуватівського могильників.
6. До того ж, ліпні лощені миски властиві синхронним культурам не тільки Нижнього й Середнього Подніпров'я, але й верхнього Дніпра, а також інших суміжних територій, зокрема Подністрів'я та Попруття.



Уточнення в проблему синхронних культур Середнього Подніпров'я та суміжних територій, в даному разі Подністрів'я, вносять матеріали Лукашівського могильника, розташованого в 6 км на захід від с. Лукашівки, Оргіївського району, Молдавської РСР<sup>1</sup>. Лукашівський могильник — могильник з труппоопаленнями. В 1953–1954 рр. в Лукашівці було розкопано 20 поховань, з них 19[-ть] трупоспалень урнового типу — в посудинах-урнах, звичайно накритих мискою, та одне

---

<sup>1</sup> Г. Б. Федоров, Древние славяне в Молдавии, Вестник АН СССР, № 12, М., 1954, стор. 36–37; й о г о ж, Лукашевский могильник, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 68, М., 1957; стор. 51–62.

безурнове з залишками спалення, всипаними в ямку й накритими зверху мискою. З 19[-ти] урнових поховань 13[-ть] були з урною-горщиком, накритим мискою, три — з глеком, накритим мискою, і три — з горщиком без накриття. Як бачимо, урнові поховання цілком переважають, хоч дальші розкопки, можливо, якоюсь мірою й змінять це співвідношення (19:1).

Датується могильник знахідками середньо- та пізньолатенських фібул. Середньолатенські фібули були знайдені в похованнях № 9 і 10 та, можливо, в (похованні № 12, якщо рисунок 18, 9 зображує середньо-, а не пізньолатенську фібулу. Пізньолатенські фібули виявлені в похованнях № 10, 11, 20.

За датуванням, обрядом трупоспалення, складом інвентаря Лукашівський могильник слід віднести до тих синхронних тілопальних могильників, які на суміжних територіях лісової й лісостепової смуги так само датуються знахідками середньо- й пізньолатенських фібул на відміну від синхронних могильників степової смуги й Північного Чорномор'я, в яких такими ж фібулами датуються поховання з трупопокладеннями. З типологічного боку Лукашівський могильник звичайно визначається як аналогічний Зарубинецькому й Корчуватівському могильникам Середнього Подніпров'я<sup>1</sup>.

Що можна сказати з цього приводу? Похованням Лукашівського могильника властивий ліпний посуд чорного й темно-сірого кольору з гладко-лощеною поверхнею — миски, горшки й глеки [...]<sup>2</sup>. Розглянемо цю кераміку. Глек з поховання № 10 — чорнолощений, з ручкою, має середньовисокі прямі, різко скошені назовні вінця з округлим краєм, подовжене плече, округлий бочок. Найбільший діаметр трохи нижче середини тулова, низ короткий, днище плоске. Ручка з'єднує вінця з верхньою частиною плеча [...]. Глек з поховання № 13 відрізняється від попереднього тим, що найбільший діаметр приходиться на середню частину тулова. Для таких глеків Лукашівського могильника немає аналогій в кераміці Корчуватого й Зарубинців, Чаплина й Воронина.

Складніше стоїть справа з іншими групами кераміки. Для мисок Лукашівки [...] характерні гранчасті, короткі, відігнуті назовні вінця, перехват під ними, округло-опукле плече і такий самий округлий бочок,

---

<sup>1</sup> З тезою про схожість Лукашівського й Зарубинецького могильників виступив Г. Б. Федоров: «Форма посуду й обряд поховання аналогічні тим, які зустрічаються в Зарубинецькому, Корчуватівському та інших могильниках» (див. Г. Б. Федоров, Лукашевський могильник, стор. 59, 60). «За обрядом поховання-трупоспалення, за більшою частиною інвентаря, наявністю двох основних форм посуду — горшків та мисок, технікою виробу посуду (Лукашівський могильник) схожий на синхронні могильники Подніпров'я, зокрема на Зарубинецький» (див. там же, стор. 60).

<sup>2</sup> Там же, стор. 58, рис. 17, 19.

плавний і м'який вигин тулова. Це так звані відкриті миски, в них діаметр отвору більший за висоту тулова й діаметр бочка. Днище плоске.

Цей тип миски властивий всім без винятку мискам Лукашівського могильника, оскільки вони відомі з розкопок 1953–1954 рр., на відміну від синхронних пам'яток Нижнього, Середнього й Верхнього Подніпров'я.

Керамічним комплексам цих пам'яток властиві миски різних типологічних груп, у тому, числі, зокрема, також миски описаного щойно лукашівського типу. Лукашівський тип миски з відігнутими назовні вінцями, округлим плечем і бочком знаходить собі аналогії в відповідних примірниках мисок Зарубинецького могильника, проте миски інших типів, характерні для Зарубинців і Корчуватого, наприклад, з реберчастим бочком, в Лукашівці не трапилися.

Однотиповість всіх 17[ти] мисок Лукашівського могильника, а разом з тим також глеків і горшків — характерне явище. Це свідчить про сталість культурного типу, репрезентованого цією пам'яткою. Гадаємо, що таке спостереження дає підстави зробити деякі висновки генетичного порядку. Справа в тому, що миски лукашівського типу з відігнутими вінцями, сходзячи до галштатських часів, знаходять собі найближчі аналогії в мисках Поянештського могильника з Попруття [...], дослідженого Рада Вульпе<sup>1</sup> а також в мисках, знайдених в Апагідії й опублікованих Ковачем<sup>2</sup>. До того ж — і це особливо цікаво відзначити — в Поянештах, як і в Лукашівці, трапляються саме лише миски цього типу, що й дозволяє пов'язати їх з даним районом.

Як бачимо, проблема взаємин зарубинецько-корчуватівської культури Середнього Подніпров'я й синхронних культур суміжних територій досить складна. Вона аж ніяк не вкладається в рамки моногенетичної концепції, згідно з якою всі суміжні культури Подніпров'я — Подністрів'я визнаються за похідні, генетично залежні від зарубинецької й відповідно трактуються як пам'ятки того ж таки зарубинецького типу. При всій подібності загального типу, властивого пам'яткам цієї доби в цілому, пам'ятки кожного окремого району цього часу мають свої ознаки, власні відміни й, певне, різні генетичні засади й коріння, що йдуть інколи паралельно, інколи стикаються, інколи бувають скеровані в протилежному напрямку<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> R a d u V u l p e, Săpăturile de la Poienești din 1949, Materiale arheologice privind istoria veche a R.P.R., vol. I, București, 1953, стр. 213–506; його ж, La probleme des Bastarnes a la lumiere des decouvertes archeologiques en Moldavie, Nouvelles Etudes d'Histoire presentees aux X-e Congres des Sciences Historiques, Rome, 1955, București, 1955, стр. 102–119

<sup>2</sup> J. K o v a c s, [Az] apahidai [őskori telep és La Tène temető], Dolgozatok, 1911, X, стр. 24, рис. 21, 1–5, рис. 32, 1, 2, 3; 51, 2.

<sup>3</sup> За останній час виявилаося тенденція протиставити зарубинецькій концепції, що домінувала в літературі, карпато-дунайську й пов'язувати пам'ятки Нижнього Подніпров'я

Очевидно, в обсяг досліджуваної теми входять також матеріали синхронних культур Повисляння — Одера й Попруття — Подунав'я, але цей розділ теми виходить за межі статті. Так само за її рамками лишаються й питання етнічного визначення культури, проблематика етнологічного порядку, і не тільки тому, що культура й етнос не тотожні, як про це згадувалося вище, а головним чином тому, що означення зарубинецької культури як ранньослов'янської не спирається на відповідні дослідження, якою мірою місцеві племена Середнього Подніпров'я та їх мова наприкінці I тис. до н. е. були тотожні з слов'янами та слов'янською мовою, відомою нам з письмових джерел кінця I тис. н. е.

Підсумуємо сказане вище.

1. Польові дослідження, проведені на початку 50-х років ХХ ст. на території Подніпров'я — Подністров'я, виявили ряд пам'яток, синхронних зарубинецько-корчуватівським пам'яткам Середнього Подніпров'я. Це — пам'ятки типу Чаплина — Воронина на верхньому Дніпрі — Прип'яті, типу Гаврилівки — Золотої Балки на нижньому Дніпрі, типу Лукашівки на Середньому Подністров'ї.
2. Подібно до Корчуватого й Зарубинців ці всі пам'ятки датуються знахідками середньолатенських фібул або середньо- й пізньолатенських.
3. Для пояснення цих пам'яток була запропонована концепція, згідно з якою синхронні пам'ятки суміжних територій ставилися в генетичну залежність від зарубинецько-корчуватівської культури Середнього Подніпров'я. За цією концепцією Середнє Подніпров'я становить собою центр, звідки витворена тут зарубинецько-корчуватівська культура поширюється на суміжні території Полісся і Нижнього Подніпров'я і далі.
4. Ближче вивчення пам'яток Верхнього, Середнього і Нижнього Подніпров'я не стверджує викладеної теорії. При наявності спільних типологічних ознак пам'яткам Полісся й Середнього Подніпров'я властиві істотні розбіжності. В Чаплино — Воронині є фібули і інші металеві прикраси, відсутні в Зарубинцях і Корчуватому, натомість

---

типу Гаврилівки — Золотої Балки з карпато-дунайським світом. Це, наприклад, стверджує Н. Н. Погребова: «Форми переважно лощеної кераміки зустрічаються і в Середньому Подніпров'ї, і в карпато-дунайському світі, але в цілій низці випадків простежується більша схожість з керамікою останнього» (див. Н. Н. П о г р е б о в а, Позднескифские городища на нижнем Днепре[: городища Знаменское и Гавриловское], М[атериали и] [исследования по] а[рхеологии СССР], вып. 64, 1958, стор. 244). Запропонована концепція не розв'язує проблеми, бо вона побудована за тією ж схемою визнання єдиного центру, звідки, мовляв, дана культура поширюється на суміжні території. Заміна Зарубинців і Середнього Подніпров'я на Карпато-Подунав'я залишає дослідника на тих же позиціях моногенетичної теорії, тим часом факти свідчать про полігенетичні підвалини культури, саме про те, що поодинокі елементи в окладі досліджуваних пам'яток окремих районів Подніпров'я — Подністров'я мають при загальній подібності типу різне походження й різний обсяг територіального поширення та відмінні напрямки міжрайонових зв'язків.

в Зарубинцях і Корчуватому є посуд, якого не зустрінуто досі в Поліссі. Отже, для ототожнення інвентарних комплексів обох територій поки немає підстав.

5. Те ж саме слід ствердити й щодо зв'язків між пам'ятками Середнього й Нижнього Подніпров'я. Лощена ліпна кераміка у складі інвентаря пам'яток типу Гаврилівки — Золотої Балки звичайно вважається довізною зарубинецькою. Тим часом окремі групи цієї кераміки з пам'яток Середнього й Нижнього Подніпров'я мають істотні відміни й різне походження. Це а) округлобокі й гострореберні миски з загнутими всередину округлими або прямими вінцями, пов'язані з попереднім часом. Вони були поширені в попередній, скіфський час і не можуть бути визначені як зарубинецькі; б) біконічні миски з відігнутими назовні вінцями з Нижнього Подніпров'я, що при всій типологічній подібності мають широко відкинені, подовжені вінця, — ознака, невластива для Зарубинців — Корчуватого; в) знахідка ліпної миски на високій ніжці в валу Великознаменського городища, що разом з датованими речами (II ст. до н. е.) засвідчила одночасове поширення мисок з піддоном на Нижньому і Середньому Подніпров'ї; г) щодо мисок з прямим вертикальним бочком-бортиком, то вони наслідують форми античної кераміки. Найбільш ймовірно, що подібна форма мисок, створена за античними зразками на півдні, звідти поширилася на Середнє Подніпров'я.
6. Синхронною пам'яткою зарубинецького часу на Середньому Подністров'ї є Лукашівський могильник. Твердження про типологічну схожість Зарубинців і Лукашівки потребує значних обмежень і уточнень. Так, в Лукашівці відсутні гострореберні біконічні миски, що становлять характерну ознаку Зарубинців — Корчуватого. В свою чергу на середньому Дніпрі досі не трапилися глекки з Лукашівки, так само як Лукашівці не властиві форми зарубинецьких глеків. Єдиною формою, спільною для Лукашівки й Зарубинців, є горшки й миски з округлим туловом і відігнутими назовні вінцями.
7. Синхронні пам'ятки Подніпров'я — Подністров'я, датовані знахідками середньо- й пізньолатенських фібул, не знаходять собі задовільного пояснення з погляду моногенетичної теорії (в зарубинецькому, поліському або карпато-дунайському її варіанті), що спирається на визнання походження культури з єдиного центру, звідки, мовляв, вона поширюється на всі суміжні території.
8. Аналіз конкретного матеріалу твердить, що пам'ятки кожного окремого району Подніпров'я — Подністров'я при спільності загального типу, властивого добі в цілому, мають свої локальні ознаки різного походження й різного обсягу територіального поширення, інколи вужчого, інколи ширшого, що іноді схрещуються між собою, іноді лишаються в межах окремого району.

# До методики дослідження власних імен в епіграфічних пам'ятках Північного Причорномор'я

Великий ономастичний матеріал з епіграфічних пам'яток Північного Причорномор'я становить одне з головних джерел для пізнання мови й, відповідно до того, етнічної приналежності давнього місцевого населення припонтійських областей.

Переважає кількість власних імен з припонтійських міст від Танаїсу й Пантікапея до Ольвії й Тіри зібрана в зразковому виданні написів, три-томному епіграфічному кодексі, що його склав В. В. Латишев: *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini [graecae et latinae]*, т. I (1885, 1916), т. II (1890), т. III (1901). Дослідженню імен присвячений ряд праць, у тому числі К. Мюлленгофа (1866), В. Юрєвича (1872), Всев[олода] Міллера (1886, 1913), Ф. Юсті (1895), М. Фасмера (1923), В. І. Абаєва (1949), Я. Гарматти (1950), Л. Згусті (1955). До цього списку не зайвим буде залучити розвідки Д. Дечева (1952) та І. І. Руссу (1958). Щоправда, вони присвячені дослідженню решток фракійської мови, але значною мірою спираються на епіграфічні пам'ятки Північного Причорномор'я. Заслугою М. Фасмера та Л. Згусті є те, що вони в своїх працях звели до купи весь опублікований досі ономастичний матеріал, упорядкували його, склали кодекс і в такий спосіб з'ясували обсяг імен тубільного населення в південній смузі Східної Європи.

З наведеної бібліографічної довідки видно, що інтерес до ономастичних студій за останній час, у післявоєнні роки, не тільки не зменшився, а навіть зріс, зокрема в країнах народної демократії — Болгарії, Румунії, Чехословаччині, Угорщині. І це зрозуміло, оскільки без згаданих студій, при недостатності інших джерел, неможливе розв'язання основних проблем мовної й етнічної історії півдня Східної Європи на всьому протязі від Кавказу до Балкан та від Меотиди до Карпат і Дунаю.

Далеко менше уваги приділено було протягом усього часу питанням методики, з'ясуванню прийомів і розробці принципів роботи над ономастичним матеріалом. В основу досліджень з ономастики й топоніміки Північного Причорномор'я ліг метод, розроблений свого часу К. Мюлленгофом та удосконалений Всев[олодом] Міллером. В. Міллер оцінював метод Мюлленгофа як «бездоганний», Він писав: «Він [Мюлленгоф] перший запровадив лінгвістичний метод до розгляду скіфських і сарматських власних імен і, виходячи з фонетичних законів іранських мов, додавав їх до пояснення кожного окремого імені»<sup>1</sup>.

На жаль, метод К. Мюлленгофа, всупереч високій позитивній його оцінці Всев[олода] Міллера, за тими засадами й прийомами дослідження, які лягли в його основу, ніяк не може вважатися бездоганим. Лінгвістичний метод Мюлленгофа — Міллера — це порівняльний метод з тією відміною від звичайного його вживання, що він застосовується до розгляду імен, мовна й етнічна приналежність яких нам невідома. На цю відмінність не було звернуто належної уваги. Тим часом одна справа, якщо порівняльний метод застосовується до вивчення відомих мов, і зовсім інша, якщо предметом дослідження стають рештки невідомої мови.

Місцеві власні імена з епіграфічних пам'яток відображають мову тубільної людності, етнічна приналежність якої нам ближче невідома. Властиві грекомовним епіграфічним пам'яткам, вони характерно відрізняються від імен грецького походження. Вони відмінні від грецького ономастикона. Це негрецькі імена — ось спостереження, з якого доводиться починати раніше, ніж зауважити щось більше. Усе інше, що годилось би при цьому сказати про власні місцеві імена негрецького походження, про їх мовноетнічну приналежність, підлягає дослідженню, кропіткому, дбайливому й обережному.

Тим часом у літературі застереження це не було взяте до уваги. Усі автори, які досліджували місцеві, негрецькі імена з грекомовних лапідарних пам'яток Північного Причорномор'я, ігнорували цю обставину. Вони розглядали тубільну мову Північного Причорномор'я як задалегідь відому, саме як іранську. З цього вони виходили й на це спирались.

Дослідники виходили з визнання, що Північне Причорномор'я заселявали свого часу іранці. Це визнання лягло в основу провідних ономастичних праць. За цією засадою креслилися історичні мовні й етнічні карти півдня Східної Європи. «Заслугою Цевса, Мюлленгофа, Всев[олода] Міллера, Томашека й Маркварта, — писав у 1923 р. М. Фасмер, — є те, що вони значно просунули вперед пояснення решток скіфської

---

<sup>1</sup> Всев[олод] М и л л е р, Эпиграфические следы иранства на Юге России, т. X, Ж[урнал] М[инистерства] Н[ародного] П[росвещения], 1886, стор. 235.



й сарматської мов за допомогою іранської мови. При розробці цього питання їх праці заслуговують на увагу в першу чергу»<sup>1</sup>. «Іранське походження скіфської мови твердо встановлене», — зазначив М. Фасмер<sup>2</sup>. «Мовні рештки дозволяють бачити в них [скіфах] тільки іранців»<sup>3</sup>. «В іранстві сарматів, як і скіфів, не можна сумніватись»<sup>4</sup>. «Цілком ясно, що бездоганне тлумачення решток сарматської мови можливе лише за допомогою іранської»<sup>5</sup>. Цим положенням відповідають методичні нормативи, що їх, подібно до Все[олода] Міллера, висуває М. Фасмер; він вважає «методично припустимим пояснення скіфських форм лише за допомогою давньоіранської мови»<sup>6</sup>.

Так створювалися вузькі й замкнені рамки. Місцевий ономастикон і етнікон ставав здобутком іраністики. Власні імена з епіграфічних латидарних пам'яток Північного Причорномор'я досліджувалися не в їх місцевій мовно-етнічній приналежності, — так проблема навіть не ставилася, — але як допоміжний матеріал, щоб знайти на півдні Східної Європи іранців. Досить навести заголовки праць, присвячених дослідженню імен з епіграфічних пам'яток Північного Причорномор'я. У В. Міллера: «Эпиграфические следы иранства на Юге России» (1886), «Осетинские этюды» (т. III, 1887), «К иранскому элементу в припонтийских греческих надписях» (1913); у Ф. Юсті: «Iranisches Namenbuch» (1895); у М. Фасмера: «Die Iranier in Südrussland» (1923); «Iranisches aus Südrussland» (1924); у В. Абаева: «Осетинский язык и фольклор» (1949); у Я. Гарматти: «Studies in the Language of the Iranian Tribes in South Russia» (Acta Orientalia [Academiae Scientiarum] Hungaricae, 1950–1951).

Провідні ознаки методу Мюлленгофа — Міллера — Фасмера полягають, по-перше, в застосуванні до порівняльного розгляду імен з епіграфічних джерел виключно іранських мов, зокрема осетинської; по-друге, в поясненні кожного даного імені окремо. За вимогами цього методу «фонетичні закони іранських мов» бралися за вихідну підставу, а матеріали іранського, звичайно осетинського, словника використовувалися для етимологічної оцінки кожного поодинокого імені, взятого окремо.

Методична непослідовність цих засад, їх невиправданість є цілком очевидними. Гадаємо, що дослідження повинно починатися не з порівняльних зіставлень, ірано-осетинських або яких-небудь інших, як це

---

<sup>1</sup> M. Vasmer, Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slawen 1: Die Iraner in Südrußland, Leipzig, 1923, стр. 11.

<sup>2</sup> Там же, стр. 20.

<sup>3</sup> M. Vasmer, назв. праця, стр. 20.

<sup>4</sup> Там же, стр. 58.

<sup>5</sup> Там же, стр. 57.

<sup>6</sup> Там же, стр. 21.

робили всі без винятку автори, від Все[олода] Міллера до М. Фасмера й від М. Фасмера до Я. Гарматти й Л. Згусті включно, а з обробки ономастичних матеріалів як таких, з їх розгляду в межах самих епіграфічних джерел. Ця вимога й це застереження методично найбільш виправдані, оскільки мовне визначення й етнічна приналежність імен являють собою не даність, а завдання дослідження.

Дослідження повинно починатися не з порівняльних іншомовних зіставлень, а з взаємного зіставлення імен з іменами, з їх систематизації й упорядкування, зведення в спільні сукупні групи, групової обробки, беручи до уваги, що тотожні частки (елементи, члени) входять до складу іноді початкової, іноді кінцевої частини того або іншого імені. Відповідні приклади наводимо за алфавітною послідовністю.

Така, приміром, група імен з часткою Αμα- й Αμω-. Особисті імена з написів: Αμώθαστος, Αμώμιος, Αμωράμαρος. Αμώτπλαδος. Етніка й топіка: Αμάδοχοι, Αμάδοχα, Αμάδοχα ὄρη.

До групи імен з часткою Ἀρδ-, яка, до речі, відокремлюється в даному разі цілком виразно, належать: Ἀρδαβδα, Ἀρδαβουριος, Ἀρδαγδαχος, Ἀρδαραχος, Ἀρδαρος, Ἀρδαρισχος, Ἀρδινδιαχος, Ἀρδινξιαχος, Ἀρδοναγορας, Ἀρδοναστος, Ὀδιαρδος.

Група імен з початковою або кінцевою часткою Ἀσπα, Ἀσφα, репрезентована чималою кількістю прикладів. На початку імені Ἀσπαχος, Ἀσπαμιθαρης, Ἀσπανδανος, Ἀσπαρ, Ἀσπαρυχ, Ἀσπουρος, Ἀσπουρλειδες, Ἀσφωρουγος. У другій, кінцевій частині: βορασπος, βαιορασπος, βαγαδασπος.

Імена з часткою Ἀσπα властиві також для фракійської мови, де вони трапляються також досить часто. Для фракійських імен характерна міна a/e. У кінцевій частині: Ούτασπιος, Ούτετεσπιος, βετεσπιος. На початку: Esrenus, Hesbenus, Ἐζβενις, Ἐσβενειος.

Не менше імен в лапідарній епіграфіці Північного Причорномор'я, в яких перша частина Ἀτα: Ἀταδων, Ἀταχης, Ἀταμαζας, Ἀτασις, Ἀταχαιος, Ἀτηθους, Ἀτεας, Ἀτινας, Ἀτούς, Ἀττας.

Далі, за алфавітною послідовністю, треба виділити групи імен з початковою частиною βαγ-та βαιορ-: βαγης, βαγιος, βαγδοχος; βαιορασπος, βαιορμαιος, βορασπος.

На особливу увагу з нашого боку заслуговують племінні назви з другою частиною -γεται (getae), -χεται -χαδαι (chetae): Μασδαγέται (Геродот), Μυργεται (Гекатей у Стеф[ана] Віз[антійського]), Θυσταγέται (Геродот, IV, 123), Τυρεγέται (Страбон, II, 5, 12), Thyrsagetae (Горацій Флакк), Tyrangetae (Клавдій Птоломей, III, 10), Tyragetae (Пліній, IV, 12, 26), Tyrsagetae (Пліній, IV, 88); Ματυχεται (Гекатей у Стеф[ана] Віз[антійського]); χατίαροι (Геродот, IV, 6); χαδαι — Τορεχχαδαι (Клавдій Птоломей, III, 5, 25); Αύχатаι (Геродот, IV, 6); chetae — Auchetae (Пліній, IV, 88). Пор. також власні імена: Γετομουσος, Δρομχαίτης.

У праці, присвяченій проблемам методики, немає потреби оперувати великим матеріалом. Спосіб обробки, прийоми дослідження ясні. З наведених прикладів неважко упевнитися, що при ближчому розгляді власних імен з лапідарних епіграфічних пам'яток Північного Причорномор'я в цих іменах раз у раз виявляються певні сталі частки (елементи, члени). Відповідно до цих елементарних часток, що позначаються іноді в початковій, іноді в кінцевій частині даного імені, імена об'єднуються в спільні групи, утворюючи певні групові ряди. Згідно з цим визначається методика дослідження етимологічної структури імен, накреслюється спосіб їх розчленування:

1. Розчленування імен повинно провадитись за наявністю зазначених спільних часток;
2. Етимологічній оцінці підлягають не порізнені імена кожне зокрема, а імена й їх частки в залежності від їх приналежності до даного групового ряду;
3. Принцип виділення групових сполучень (рядів) повинен визначати спосіб організації ономастичного матеріалу.

До чого призводить недодержання згаданих настанов, неупорядковане розчленування імен та етимологічне тлумачення кожного з них окремо, якщо вони не зведені в сукупні ряди, можна побачити на кількох прикладах з праці В. І. Абаєва (1949). В. І. Абаєв досліджує назви: *массагети, тирсагети, тиссагети, матікети, міргети, торекади, авхати*. Кожну з цих назв він досліджує окремо, саму по собі, в залежності від її звукової подібності до того або іншого ірано-осетинського слова. Отже, за В. І. Абаєвим, *массагети* — це *ман-саг-а-та*, *ману* + *сака*; *тирсагети, тиссагети* — це *тура-сака-та*, *тура* + *сака*; *матікети* — це *матука* + *та*; *міргети* — це *мрга* + *та*; *торекади* — це *ад* + *турі* або *турае*; *авхати* — це *вагу* + *та*.

Цьому порізненому способу розчленування відповідає такий же спосіб порізненого тлумачення. Етимологічна структура кожного імені розкривається окремо й кожне ім'я етимологізується на свій зразок. Тим-то, за В. І. Абаєвим, *массагети* — це авест[ійське], д[авньо]-інд[ійське] *mapu* «людина» + осет[инське] *sag* «олень» — «люди-олені»<sup>1</sup>; *тирсагети* — це д[авньо]-інд[ійське] *turá*, перс[ьке] *tūr* «ярий» + осет[инське] *sag* «олень» — «швидкі олені»<sup>2</sup>; *матікети* — це осет[инське] *mätux*, авест[ійське] *maḥaxa* «саранча»<sup>3</sup>; *міргети* — це авест[ійське] *maḡəṣa*, осет[инське] *maḡḡ*, перс[ьке] *mirg* «птахи»<sup>4</sup>; *торекади* — це *ad* «їсти» + іран[ське] *turi* «кисляк» або осет[инське]

---

<sup>1</sup> В. І. Абаєв, Осетинский язык и фольклор, М.—Л, 1949, стор. 72.

<sup>2</sup> Там же, стор. 185.

<sup>3</sup> Там же, стор. 173.

<sup>4</sup> Там же.

turá «юшка, суп» — «супоїдоки»<sup>1</sup>; *авхати* — це авест[ійське] *vohu*, д[авньо]-інд[ійське] *vasu* «гарний, добро», отже «гарні»<sup>2</sup>.

За цими способами розчленування й етимологічної оцінки тлумачить М. Фасмер племінну назву *торекади* (Клавдій Птоломей, III, 5, 25). Назву *торекади* М. Фасмер зіставляє з іранським словом *turi* в значенні «зсіле молоко», «кисляк», «сироватка». Отже, згідно з цим, *торекади* це «ті, що їдять кисляк, харчуються сироваткою», на зразок назви Γαλαχτοφάγοι — «ті, що харчуються молоком»<sup>3</sup>.

За подібною методичною засадою Томашек знаходив можливим племінну назву *катіари* (Геродот, IV, 6) виводити з осетинського слова *kattar-kädtär* у значенні «малий», «незначний», хоч той же М. Фасмер на цей раз заперечує проти такого зіставлення<sup>4</sup>.

Заперечуючи проти зіставлення *катіари* — осет[инське] *kattar-kädtär*, запропонованого Томашеком, М. Фасмер нічого не заперечував проти способу поодиноких зіставлень як загальної методичної засади. Тим часом внаслідок застосування цього методичного способу в наведених назвах: *тірсагети*, *тіссагети*, *масагети*, *матікети*, *міргети* й т. д. — цілком безслідно зникають структурно тотожні частки, що виділяються дуже виразно і чітко, *γεται* (*getae*), або з міною *g/k* та *e/a*: *χεται*, *χαδαί*.

До того ж у всіх цих випадках справа йде про племінні назви, і про це не можна забувати. З цього треба починати, з цього виходити і на це спиратися. З погляду їх етимологічної структури всі вони двочленні, причому друга частина в кожній з цих назв відповідає одночленній племінній назві *гети* як етнічній назві тубільного населення карпато-дунайського району між Дунаєм і Дністром<sup>5</sup>.

Зіставлення племінної назви з племінною і ствердження взаємозв'язку одночленної племінної назви *гети* з двочленними назвами *тірсагети* у Горація Флакка, *тірегети* у Страбона (II, 5, 12), Клавдія Птолемея (III, 10), Плінія (IV, 12, 26) методично більш виправдане, ніж запропоноване розчленування *тура-сака-та* й пояснення цих назв як «гуро-саки», або «прудкі олені», в зіставленні з д[авньо]-інд[ійським] *turá* «швидкий» та іран[ським] *turi* «сироватка».

Звичайно, етнічними збігаються з гідронімами, племінні назви — з назвами річок (*gens* — *flumen*). Відповідно до цього, згадані двочленні

---

<sup>1</sup> Там же, стор. 152.

<sup>2</sup> Там же, стор. 186.

<sup>3</sup> M. V a s m e r, назв. праця, стор. 54.

<sup>4</sup> Там же, стор. 14.

<sup>5</sup> Про гетів і тірегетів по цей і по той бік Істру згадує Страбон (II, 5, 12). За Страбоном, «гетами (звуть) тих, що живуть біля Понту в східній частині [країни]» (VII, 304). В. В. Л а т ы ш е в, *Scythica et Caucasica [e Veteribus Scriptoribus Graecis Et Latinis]*, т. I, СПб., 1893, стор. 112, 117, 258.

племінні назви мають розглядатися в зіставленні з давньою назвою р. Дністра: *Тіра* — *Тірас*; тобто, іншими словами, *тірсагети*, *тірегети* це — племінна назва тієї частини гетів, які жили в північно-східній частині Гетії на річці Тірі, Тірасі, отже, це — гети Подністров'я, гети-тірасці.

Так само відпадає потреба зіставляти племінну назву *авхети*, *авхати* з авест[ійським] *vohu*, д[авньо]-інд[ійським] *vasu* в значенні «гарні». Це ті ж гети з тою лише відмінністю, що той самий звук передано в одному разі як *j*, а в другому як *ch*. Ця міна *j/x* якнайкраще засвідчена у Страбона при згадці про Дроміхета, царя гетів: «За доби спадкоємців Олександра [Македонського] царем гетів був Дроміхет («гет Дроміс»), Δρομίχαιτης-Γετών βασιλεύς (VII, 8)<sup>1</sup>.

Так само цілком відпадає тлумачення племінної назви *міргети* через зіставлення з авест[ійським] *magəya*, перс[ьким] *mag*. Це зовсім ніякі не «птахи», як пропонує розуміти цю назву В. І. Абаєв, а помилка переписувача, описка в першоджерелі, в якому «mutata littera M, error Stephani»<sup>2</sup>. Так ми наблизились до головної мети нашої доповіді. Як зазначалося, згідно з поглядом, що давнє населення Припонтиди було іранське, Все[олод] Міллер, М. Фасмер, В. І. Абаєв, Я. Гарматта, Л. Згуста і т. д. вважали можливим дотримуватися, як правило, виключно одномовних, іранських порівняльних зближень, обминаючи всі інші. Виходячи «з фонетичних законів іранських мов», Все[олод] Міллер доводив: «Иранский язык припонтийских областей совпадает с современным осетинским»<sup>3</sup>.

Шляхом одномовних ірано-осетинських зближень таке положення, розуміється, не важко довести, але методична необов'язковість подібних зіставлень аж надто очевидна. Яскравим прикладом невідповідності тубільної мови припонтійських областей, з одного боку, та іранських мов, з другого, можуть служити власні імена і топонімічні назви, наведені в статті А. О. Білецького «Проблема мови скіфів» (1953). Наведені імена і назви пояснюються з грецької мови. Так, приміром, слово *Харакс*, що його В. І. Абаєв тлумачить як іранське, насправді є грецьке. У грецькій мові воно означає «загострений кіл», «кіл для огорожі», «огорожений табір», подібно до лат. *vallum*, *vallus*. При всій очевидності грецького походження цієї назви укріпленого табору, розташованого поблизу теперішнього Ай-Тодору ([*nscriptiones*] O[rae] S[eptentrionalis] P[onti] E[uxini], I, 20, 508–515), В. І. Абаєв, виявляючи тенденцію знаходити скрізь іранські відповідності, зближає

<sup>1</sup> В. В. Латышев, назв, праця, стор. 114.

<sup>2</sup> Там же, стор. 2.

<sup>3</sup> Все[олод] Міллер, назв, праця, т. X, Ж[урнал] М[инистерства] Н[ародного] П[росвещения], 1886, стор. 270.

цю назву з іранським словом *xara* в значенні «осел». «Якщо припустити, — зауважує А. О. Білецький, — в місцевій назві Kharaks наявність «переосмислення» іранського *xara* (осел), то з таким самим правом і в назві Khersonesos можна шукати ту ж іранську основу, але чи варто?.. Ясно, що при наявності названих грецьких даних іранська етимологія не може бути остаточною»<sup>1</sup>.

Порівняльно-історичний метод вимагає всебічної повноти зіставлень. Лише залучення всіх мов у межах індоєвропейської мовної групи, а ніяк не якої-небудь одної з них може гарантувати дослідника від довільних спостережень і випадкових висновків. Наведемо кілька прикладів. Серед імен з лапідарної епіграфіки Північного Причорномор'я засвідчено, як уже згадувалося, чимало імен з часткою *аспа*, *асва* (*асфа*). В іранських мовах їй відповідають: авест[ійське] *асра*, пехл[евійське] *аср*, н[ово]-перс[ьке] *аср*, *асб*, д[авньо]-інд[ійське] *асва* в значенні «кінь». Це відзначають і про це згадують усі без винятку дослідники: Сев[олод] Міллер, Ж[урнал] М[инистерства] Н[ародного] П[росвещения] 249, 253, Ос[етинские] эт[юды], III, 79; Ф. Юсті 46; М. Фасмер 34; В. І. Абаєв 157, 196; Я. Гарматта 297, 300; Л. Згуста 73–76, 327–8; Д. Дечев 75, 80, 82, 117 і т. д.

«Чудовим визначувачем, — пише у цьому зв'язку В. І. Абаєв, — є широко відомий іранський кінь *аспа*, без якого не можна уявити іранський ономастикон. Десять скіфських імен, що містять це слово, можуть задовольнити найвимогливішого експерта»<sup>2</sup>.

Ніхто не ігноруватиме іранської приналежності слова *аспа* і відповідно до цього іранських зв'язків імен із складовою часткою *аспа* в лапідарних епіграфічних пам'ятках Північного Причорномор'я. Ці зв'язки ясні, але вся справа полягає в тому, що дослідники спинялись там, де вони повинні були рухатися далі, щоб уникнути однобічності. Адже ж слово *аспа*, *асва*, крім індоіранського словника й індоіранського ономастикона, входить до складу словника інших мов групи *с а т е м*, саме до складу балтійського словника, де авест[ійському] *асра* й д[авньо]-інд[ійському] *асва* відповідають лит[овське] *асва*, д[авньо]-пруське *асва* в *асвін адан* «кобиляче молоко»<sup>3</sup>, тоді як для мов *к е н т у м*-групи властиві відмінні форми, пор. лат[инське] *екус*, гр[ецьке] *іпкос*.

Щодо осетинської форми *яфс*, *яфса* з метатезою *sf/fs* і з міною *a/jä/ä*, то вона становить явний новотвір, не тільки пізній у зіставленні з наведеними формами, але й характерно відмінний від форм тих власних імен, які засвідчені в ономастиці на півдні Східної Європи.

<sup>1</sup> А. О. Білецький, Проблема мови скіфів, «Мовознавство», кн. XI, 1953, стор. 79.

<sup>2</sup> В. І. Абаєв, назв. праця, стор. 196.

<sup>3</sup> E. Verneker, Die preussische Sprache, Strassburg, 1896, стор. 281.

Щодо слов'янських мов, то на відміну від балтійських мов вони не зберегли цього слова. «Загубивши назву коня, яку балтійські мови зберегли в похідній назві, що означає самку (лит[овське] ašvą), вони (слов'янські мови) заступили її словом *кoнь*, з варіантом *кoмoнь*, поруч з назвою для самки *кoбила*, також цілком неясного походження»<sup>1</sup>.

Таким чином, іранське слово *аспа* не є виключно іранським. Воно є балто-індоіранське з тим, що дані лапідарної епіграфіки Північного Причорномор'я стверджують наявність цього самого слова також і в словнику тубільного населення на півдні Східної Європи, що, до речі, якнайкраще відповідає географічному положенню згаданих мов від Балтики до Чорного моря та від Чорного моря до області поширення індоіранських мов.

Не менш яскравим прикладом методичної й методологічної необов'язковості виключно ірано-осетинських зближень може бути слово *χάνναβις*, згадуване Геродотом як скіфське (IV, 74–75). В. І. Абаєв вважає його суто осетинським словом. Він пише: *kaṇa* «конопля», осет[инське] *gān id*; більш давня форма *kān* збереглась в *kättag* «холст», «полотно» (із *kāntag*, пор. *tag* «нитка»); пор. також сванське (з осетинською?) *kaṇ* «конопля»<sup>2</sup>. З цим твердженням не можна погодитись, і саме з дуже простої причини: осетинська форма *gān* або *kān* істотно відрізняється від форми, що її визначає Геродот як скіфську, тим часом ця остання, оскільки вона засвідчена в Геродота, якнайближче збігається з балтійськими формами. Пор. лит[овське] *kaṇārā*, д[авньо]-пруське] *knariōs*, латиськ[е] *kaņeres*, при відповідних слов'янських: чеськ[е] *копорѣ*, словацьк[е] *копора*, польськ[е] *копоріє*, ст[аро]-слов'янське], сх[ідно]-слов'янське] *конопля*. Германські мови теж засвідчують відмінні форми: д[авньо]-півн[ічна] *hanft*, англосакс[ька] *hānper*, д[авня]-в[ерхньо]-н[імецька] *hanaf*.

Але найбільше дає наведена Геродотом глоса — скіфська назва амазонок *οἰόρπата* (IV, ΠΟ). За свідченням Геродота, «τάς δὲ Ἀμαζόνας χαλεύουσι Σκῦθαι οἰόρπата». Макс Фасмер надав цій глосі особливого значення, оскільки з усіх глос вона найпевніша і найбільш виразна. За М. Фасмером, вона становить «найбільш важливий доказ» приналежності скіфської мови до іранської мовної групи<sup>3</sup>.

Не можна заперечувати високої оцінки значення глоси. Як слушно зазначає М. Фасмер, «власні імена легко запозичаються»<sup>4</sup>, тимчасом як у глосі ми зустрічаємо слова, ствержені Геродотом як суто скіфські і до того ж, як «слова з точно переданим змістом»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> А. Мейє, *Общеславянский язык*, М., 1951, стор. 396–397.

<sup>2</sup> В. И. Абаев, *цит. праця*, стор. 170.

<sup>3</sup> M. Vasmer, *назв. праця*, стор. 17–18; пор. ERL XII, ст. 238.

<sup>4</sup> Там же, стор. 3.

<sup>5</sup> Там же, стор. 18.

Розчленування глоси не викликає сумніву. За свідченням Геродота, вона двочленна і складається з двох слів: перше з них οἶός, друге πάτα. Значення першого з'ясовує Геродот: (У скіфів) οἶός значить «муж», «οἶός γάρ χαλεύουσι [Σχύται] ἄνδρα» (IV, 110). Друге слово πάτα перекладене Геродотом неточно, але його значення можна з'ясувати шляхом порівняльних зіставлень як «господиня», «жінка», «владарка», «пані». У цілому глоса означає легендарних амазонок як γυναιχομαρταοῦμενοι, іран[ські] vīrapatayah, Männerherrinen «володарки чоловіків», «господині над чоловіками»<sup>1</sup>.

Обидва ці слова властиві індоіранським мовам. Беручи до уваги, що чужомовне *v* перед голосним у грецькому письмі передається через грецьке *ο*, слід визнати спорідненість скіф[ського] οἶός з авест[ійським] vīra, д[авньо]-інд[ійським] vīra-h «герой», «чоловік», «муж». Те саме треба відзначити й відносно слова πάτα: пор. авест[ійське] patau, vīspaitiš, сер[едньо]-перс[ьке] pat, д[авньо]-інд[ійське] pāti, vīspaitiš в значенні «господар», «родовий старшина» і т. д.

У світлі цих зіставлень, якщо ними обмежитись, зближення скіф[ського] οἶόρπατα з іран[ським], vīrapatayu або vīrapaṅni буде цілком виправдане, а Геродотова глоса буде найкращим доказом «іранства скіфів» («das Iranertum der Skythen»), як це обстоює М. Фасмер<sup>2</sup>. Та саме в даному разі іранська теорія й, зокрема, осетинський її варіант стають у суперечність із наявними мовними даними. Насамперед треба відзначити, що обидва слова глоси відсутні в осетинській мові. «Vir(a) «чоловік», авест[ійське] vīra, в осетинській жодних слідів не видно», — зауважує В. І. Абаєв<sup>3</sup>. Не наводить осетинських паралелей В. І. Абаєв також і для слова πάτα<sup>4</sup>. Проте ці слова є в інших індоіранських мовах, як це показано вище, і поряд з цим у балтійських. Пор.: лит[овське] vūgas, латинськ[е] vīrs, д[авньо]-прус[ьке] wījrs, wīrs «чоловік»<sup>5</sup>. Див. також гот[ське] wairs, латин[ське] vir у тому ж значенні. Для πάτα

---

<sup>1</sup> E. H. Minns, *Scythians and Greeks: [A Survey of Ancient History and Archaeology on the North Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus]*, Cambridge, 1913, стор. 39.

<sup>2</sup> M. Vasmer, назв. праця, стор. 20. В іншій праці М. Фасмера «Die alten Bevölkerungsverhältnisse Russlands im Lichte der Sprachforschung» (Berlin, 1941), на доданій карті, весь південь Східної Європи від берегів Чорного моря до Середнього Подніпров'я й до Воронежа позначений як заселений іранцями; вище живуть слов'яни. «За давнини, — пише М. Фасмер, — степова територія Південної Росії та північне узбережжя Чорного моря знаходились у володінні переважно іранців та греків» (стор. 7). Пор.: «Іранська мовна належність скіфів може вважатись за цілком доведену» (L. Zgusta, *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste: [die ethnischen Verhältnisse, namentlich das Verhältnis der Skythen und Sarmaten, im Lichte der Namenforschung]*, Praha, 1955, стор. 21).

<sup>3</sup> В. І. Абаєв, назв. праця, стор. 188.

<sup>4</sup> В. І. Абаєв, назв. праця, стор. 176.

<sup>5</sup> J. Endzelins, *Senprušu valoda*, Riga, 1943, стор. 245; E. Berneker, назв. праця, стор. 331.



знаходимо відповідні аналогії: лит[овське] *patī* «жінка», *patīs* «чоловік», *viēšpat(n)ī*, *viēpat(i)s*, латиськ[е] *pats*, д[авньо]-прус[ьке] *waispatīn* (знах[ідний] відм[інок]), *patiniskun* «шлюб»<sup>1</sup>.

Глоса, наведена Геродотом (IV, 110), таким чином, свідчить, що слова, які є її елементами, становлять приналежність індоіранських і балтійських мов, а також мови тубільної людності припонтійських областей за часів Геродота (бл. 484–425 рр. до н. е.). Наявність цих мовних зближень відповідає географічно-просторовому розташуванню мовних територій, оскільки мова тубільної людності Північного Причорномор'я засвідчена епіграфічними та іншими пам'ятками, — це мова, що на Південному Сході межує з іранськими мовами, а на Північному Заході — з балтійськими.

З цього погляду цікавими є взаємини з давньослов'янською мовою. Як згадує А. Мейє, «назва “господаря”, добре засвідчена в балтійських мовах (лит[овське] *pats* “чоловік” та “сам”, *viēšpats*, ж[іночий] рід д[авньо]-лит[овського] *viēšpatnī* й т. д.), зберігається лише в складових *господь*, не цілком ясного походження, та, безперечно, *потьбьга* “розведена жінка”»<sup>2</sup>. Якщо *потьбьга* «розведена жінка» пояснювати як жінка, що «втекла від чоловіка», то перший член *поть* (пор. лит[овське] *patīs* «чоловік») в слов'янських мовах уже не усвідомлюється, через що відбулася зміна цього слова в давньослов'янських пам'ятках в *потьпьга*, *подьбьга*<sup>3</sup>.

Наведених прикладів досить, щоб переконатися в необхідності відрізняти в місцевому словнику й, зокрема, в ономастиконі Північного Причорномор'я, з одного боку, слова й імена, безпосередньо запозичені з іранської й індоіранської мов, і, з другого боку, слова й імена, що можуть вважатися спільними не тільки для тубільної мови місцевої людності припонтійських областей та для індоіранських мов, але й для інших індоєвропейських мов, зокрема взагалі для мов групи сатем, у тому числі й для балтійських мов. Лише на основі всебічних порівняльних зіставлень можливо з'ясувати мовну приналежність власних імен з лапідарних епіграфічних пам'яток Північного Причорномор'я.

---

<sup>1</sup> J. Endzelins, назв. праця, стор. 270; E. Berneker, стор. 311.

<sup>2</sup> А. Мейє, назв. праця, стор. 397.

<sup>3</sup> Там же, стор. 400.

# Про першопочатки Києва

(До 1100-річчя першої літописної згадки про Київ)

Питання про першопочатки Києва досить невиразне й не цілком з'ясоване. В своєму початковому, вихідному формулюванні воно ставиться переважно так: коли виник, або коли засновано Київ? За підставу для відповіді береться, звичайно, літописний переказ про трьох братів, двічі наведений у літописі — спочатку в недатованій його частині і вдруге під 862 р. У центрі обговорення стають або спроби довести, що Кий літописної легенди — це справді історична постать, або розшуки топографічного порядку, на яких саме горах, згідно з літописом, сиділи три брати, засновники «града», припускаючи при цьому, що Київ як місто розвинувся на трьох горах.

У нас немає можливості аналізувати історіографічні норми, властиві для середньовічного літописання, й з'ясовувати характер історизму літописних звісток, але ми повинні цілком чітко уявляти собі контекст вступної, недатованої частини літопису, в якій наведено переказ про трьох братів, і разом з тим уважно дослідити, чому, як і для чого літописцеві знадобилося повторити той самий переказ вдруге під 862 р. Адже ж ні дату 862 р., ні двічі наведений переказ не можна брати ізольовано й розглядати поза зв'язком з цілим. Над усім повинна панувати точка зору літописця й той зміст, який він вніс у подані ним звістки.

Д. С. Лихачов в історико-літературному нарисі, присвяченому «Повісті временних літ», викладаючи зміст вступної частини Несторового літопису, відзначає: «Після географічного опису Русі Нестор переказує легенду про трьох братів, засновників Києва — Кия, Щека й Хорива»<sup>1</sup>. Тут не все точно. Літописець називає головні річкові шляхи по Дніпру, Двині й Волзі, згадує про полян і в зв'язку з цією згадкою наводить легенду про трьох братів, які «створиша град во имя брата своего старѣйшаго, и нарекоша имя ему Киев»<sup>2</sup>. Вдруге літописець переказує ту саму легенду під 862 р., розповідаючи про великий водний шлях з варяг у греки і про походи руських на Царгород. Два боярина, дружинники Рюрика, «поидоста по Днѣпру, и идучи мимо и узрѣста на горѣ градок», питають: «Чий се градок?». На що

<sup>1</sup> «Повесть временных лет», ч. II, Приложения, Статьи и комментарии Д. С. Лихачева, М.-Л., 1950, стор. 109.

<sup>2</sup> «Повесть временных лет», ч. I, Текст и перевод, М.-Л., 1950, стор. 13.

одержують відповідь: «Была суть 3 братья, Кий, Щек, Хорив, иже сделаша градокошь и изгибоша, и мы съдим род их»<sup>1</sup>.

862 р. — дата умовна. Вона не має безпосереднього відношення до заснування Києва і ніяк не датує час його виникнення. Київський «град», згідно з літописом, був створений задовго до цього. Літописець скористався з цієї умовної дати, щоб зробити вставку з описом перших походів на Царгород, підтвердити взаємозалежність Новгороду й Києва і показати становище, яке склалося для Києва й «польської землі» в зв'язку з цими походами. «Аскольд же и Дир остава в градъ семь (Києві. — В. П.), и многи варяги съвокуписта, и начаста владѣти польскою землею». Підготовка до походу забрала в них чотири роки. «В лѣто 6374 (866) иде Аскольд и Дир на греки»<sup>2</sup>.

Аналізуючи найдавніші літописні зводи, О. О. Шахматов указав на наявність в них «особливого циклу переказів про походи руських на Царгород»<sup>3</sup>. До цього циклу він зарахував сказання про походи на Царгород Кия, княгині Ольги й Олега, але обминув похід Аскольда і Діра, хоч між цим переказом під 862 р. та оповіданням про Олега під 882 р. немає, власне, значної різниці. Та сама тема, той же зміст і та сама стандартна схема викладу, якою літописець користується од випадку до випадку. Одного разу він вставить у дану структурну схему імена Аскольда і Діра, іншим разом, змінивши імена, він повторить те саме про Олега. «В лѣто 6390 (882). Поиде Олег, поим воя многи..., и приде к Смоленску..., и прия град...оттуда поиде вниз, и взя Любець». «И приидоша к горам Києвским и узрѣша город Киев, и испыташа, кто в нем княжить; и рѣша: два брата Аскольд и Дир»<sup>4</sup>. Той самий текст наводиться двічі. Під 862 р. два боярина «поидоста по Днѣпру» з Новгорода; під 882 р. з Новгорода «Поиде Олег». Далі так само повторено: «узрѣста на горѣ градокъ»; або відповідно: «Олег узрѣша город Киев». Після цього йдуть однакові запитання: «Чий се градокъ?», «Кто в нем княжить?» і тотожні відповіді: «Три братья, Кий, Щек, Хорив», або: «Два брата, Аскольд и Дир». Перед походом «на греки» відбувається затримка. Аскольд і Дір лишалися в Києві чотири роки (862–866), Олег — 25 років (882–907). Літописець хоче підкреслити, що підготовка до походу, щоб скупчити «вои многи», вимагала часу. Затримка в Києві була необхідністю.

До цього способу викладу треба звикнути, щоб ухопити думку автора й зрозуміти, про що власне він каже. Повторна згадка про Кия, Щека й Хорива під 862 р. знадобилася Нестору для розмежування

<sup>1</sup> Там же, стор. 18–19.

<sup>2</sup> «Повесть временных лет», ч. I, 1950, стор. 19.

<sup>3</sup> А. А. Шахматов, Разыскания о древнейших русских летописных сводах, СПб 1908, стор. 477.

<sup>4</sup> «Повесть временных лет», ч. I, 1950, стор. 19.

місцевих полянських володарів і зайшлих ватажків, які супроводили каравани лодій («однодеревок») на водних шляхах «з зовнішньої Русі» до Царгорода. Згідно з першою згадкою в літописі про трьох братів, Кий — родовий володар: «Се Кий княжаше в родѣ своемъ». Під 862 р. літописець спадковим родовим володарям полян протиставив дружинну адміністрацію, ватажків дружин, які з'являлися на терені Києва, «идучи мимо». На жаль, історики, коментуючи літописний текст, значно менше уваги присвятили спробам відтворити правдивий історичний сенс процесів і явищ, описаних літописцем за середньовічними історіографічними нормами, ніж спробам довести, що Кий — це справді історична постать; що згадка про його мандрівку до Царгорода — правдива подія; що в Києві справді є три гори, на яких сиділи три брати — Кий, Щек і Хорив; або ж, що нащадками Кия та його братів були Аскольд і Дір, як це, приміром, обстоює О. О. Шахматов<sup>1</sup>.

Принцип уособлення, спосіб персоніфікації, створення малюнка, запровадження діалогу становили собою одну з провідних норм середньовічної історіографії. Певне історичне явище і тривалий історичний процес стискалися до події окремого року, пов'язувалися з певною особою. За браком інших джерел, крім літопису, історики XVIII–XX ст. змушені були або доводити історичну реальність елементарних історіографічних схем, якими оперував літописець, як про це згадувалося вище, або вдаватися до соціологічних абстрагованих узагальнень. Відповідно до цього, проблема виникнення міст, у тому числі й Києва, розв'язувалася в плані трьох теорій: ринкової, замкової (бургової) та гарнізонної. Київ визначався як «град» або як полянський епоріум, племінний торг, факторія на великому водному шляху з варяг у греки з найширшими й всебічними торговельними зв'язками.

За останній час у радянській історичній літературі були зроблені спроби заперечити й рішуче відкинути ці вироблені буржуазною історичною наукою концепції й розглядати походження Києва як процес становлення феодального міста в умовах розкладу первіснообщинного суспільства й формування феодальних відносин. Тим-то Київ, подібно до інших середньовічних міст, розвинувся як місто в процесі відокремлення ремесла від хліборобства, зростання протилежностей у суспільному виробництві між селом і містом, оскільки місто за своїм економічним типом різко відмінне від села. Археологічні дослідження на території сучасного Києва протягом останніх десятиліть дозволили змінити джерелознавчу базу, стати на твердий

---

<sup>1</sup> А. А. Шахматов, Разыскания о древнейших русских летописных сводах, СПб, 1908, стор. 447.

грунт конкретних фактів і від тлумачення легендарних звісток про заснування Києва перейти до вивчення фактичних даних, здобутих внаслідок археологічних розкопок.

Територія сучасного Києва була заселена з часів палеоліту. Однак нас цікавить у даному разі не стільки те, що Київ був заселений з давніх давен, скільки конкретна можливість простежити процес історичного розвитку Києва на шляхах його перетворення в місто та розчленувати окремі етапи цього тривалого процесу.

Окремі етапи в розвитку Києва від селища до феодального міста — це етапи зміни археологічних культур. З чого треба почати? Можливо, найбільш доцільно почати з зарубинецько-корчуватської культури, датованої II–I ст. до н. е. — I ст. н. е., оскільки цей етап характеризується певною сталістю і деякою спадковою послідовністю у топографічному розташуванні селищних осад на території сучасного Києва. Для зарубинецько-корчуватської культури характерні відкриті поселення, могильники без насипів (типу «полів поховань») з тру-поспаленням, ліпний посуд різноманітних форм, бронзові фібули середньо- й пізньо-латенської схеми<sup>1</sup>. Знахідки цього часу на території сучасного Києва відомі з кількох пунктів: 1) на горі Киселівці; 2) в садибі Київського державного історичного музею; 3) на Печерську, поблизу церкви Спаса на Берестові; 4) в Корчуватому тощо<sup>2</sup>. Ці поселення знаходилися на незначній відстані одне від одного і не відрізнялися своїми розмірами, топографічним положенням і структурним типом.

За часів зарубинецько-корчуватської культури (на етапі середнього і пізнього палеоліту) Києва як певної селищної цілості ще не було. Була розчленована смуга розрізнених селищ, яка складалася з низки невеликих родових або, можливо, великородинних поселень по лінії Дніпра й берегах Віти — Ірпеня — Стугни в межах сучасного Києва та його околиць.

На зміну зарубинецько-корчуватській культурі приходить черняхівська культура II–V ст. н. е. Матеріальна культура Середнього Подніпров'я й суміжних областей досягає нового, вищого ступеня розвитку. Ліпна кераміка виходить з ужитку, її заступає досконалий посуд, вироблений на гончарному крузі. Знахідки ливарних льячків свідчать

---

<sup>1</sup> В. В. Х в о й к а, Поля погребений в Среднем Приднепровье, «Записки Русского археологического общества, т. XII, вып. 1–2, Новая серия, Труды отделения славянской и русской археологии», кн. V. СПб. 1901, стор. 182–185.

<sup>2</sup> В. В. Х в о й к а, Древние обитатели Среднего Приднепровья, К., 1913, стор. 65; Розкопки в Києві на горі Киселівці в 1940 р., «Археологія», т. I, К., 1947, стор. 148, О[тчет Императорской] А[рхеологической] К[омиссии] за 1910 г., СПб, 1913, стор. 184; І. М. С а м о й л о в с ь к и й, Пам'ятки культури полів поховань у Києві, «Археологія», т. VII, 1952, стор. 153–157; М. К. К а р г е р, Древний Киев, т. I, М.–Л., 1958, стор. 82, 83, 86, 91.

про існування місцевого ювелірного виробництва. Створюються певні виробничі осередки, продукція яких розрахована на ринковий збут. Власна монета ще відсутня (використовується римська). Знахідки черняхівського часу, засвідчені на території сучасного Києва, трапилися на тих самих місцях, де перед цим розташовувалися зарубинецько-корчуватські селища. Залишки черняхівського могильника були виявлені в 1937 р. на садибі Київського державного історичного музею<sup>1</sup>. Знайдено окремі монети і монетні скарби. Так, великий скарб римських монет вагою близько пуда був знайдений у 1874–1875 рр. на захід від Львівської площі. Другий, не менш цікавий скарб римської доби знайдено в районі північно-західної частини старого Києва (вулиця Некрасова)<sup>2</sup>. Монети знайдено на Володимирській гірці біля південної стіни Михайлівського монастиря, на Олександрівській горі проти Першотравневого парку, на Печерську, коло Видубецького монастиря, на Подолі (русло колишнього струмка Глибочиці), в районі Житнього базару і т. д.<sup>3</sup> Знахідки кераміки на Киселівці, поховання на київському дитинці, монетні скарби тощо дозволяють включити Київ у реєстр черняхівських пам'яток, поставити його в один типологічний ряд поруч з Черняховим, Масловим і т. д. В Києві, на Лук'янівці, знайдені речі, які ніде більше не зустрічалися; орнаментований римський світильник з 15 ріжками, на дитинці — бронзову литу бляшку з своєрідним зображенням людини, на садибі Софійського заповідника — камею з зображенням Венери перед дзеркалом, скляний бальзамарій та ін.<sup>4</sup>

Наявність подібних знахідок у Києві, при відсутності їх в інших пам'ятках, свідчить про певну відмінність значення Києва в порівнянні з іншими черняхівськими пам'ятками доби. Що слід в цьому зв'язку сказати? Почнемо з топографічного розміщення. За черняхівських часів значно підноситься рівень виробництва, розвиток продуктивних сил. Кількість населення збільшується. Відповідно зростає значення землеробства, освоюються великі земельні простори. Селища поширюються далеко вглиб суходолу. З відрубних берегових відрогів поселення переносяться на плоскі схили малих річок і дрібних струмків, де вони тягнуться подекуди на кілометри. Ці явища спостерігаються на всій території поширення черняхівського культурно-етнічного

<sup>1</sup> «Наукові записки Інституту історії матеріальної культури», кн. I, К., 1934, стор. 50, 60–61; «Археологія», т. I, К., 1947, стор. 148; М. К. Каргер, К вопросу о древнейшей истории Киева, «Советская археология», т. X, М., 1948, стор. 249–251; й о г о ж, Древний Киев, т. I, стор. 83–85.

<sup>2</sup> В. Ляскоронський, Римські монети, які знайдені на території м. Києва, Український музей, Збірник, т. I, К., 1927, стор. 34.

<sup>3</sup> В. Ляскоронський, назв. праця, стор. 29, 30, 40.

<sup>4</sup> І. М. Самойловський, назв. праця, стор. 155–156; М. К. Каргер, К вопросу о древнейшей истории Киева, стор. 251; й о г о ж, Древний Киев, т. I, стор. 79–81

масиву. Тим часом у Києві черняхівські осади не відривалися від берегів Дніпра. Вони, як і раніш, містилися на берегових відрубних мисах дніпровського узгір'я.

Положення Києва відносно основного культурного масиву істотно змінювалося на окремих історичних етапах. На зарубинецькому етапі Київ був розташований, до певної міри, ніби в центрі зарубинецької території, зовсім інше ми спостерігаємо за черняхівської доби. За цієї доби Київ знаходився на північній межі, на периферії черняхівського культурного масиву, який охоплював, як відомо, величезну територію від Десни й Тетерева — на півночі, до Нижнього Подніпров'я — на півдні. Для території, що знаходиться вище Києва, черняхівські пам'ятки не характерні. Вище Києва, по лінії річок Тетерев — Десна починалася смуга іншого культурного масиву — області археологічних культур Полісся.

В літературі не раз висловлювалась думка, що «історичний розвиток Києва був безперервний», що «сучасний Київ виріс на місці древнього Києва», який «складався з кількох давніх поселень, які пізніше злилися в одне»<sup>1</sup>. Відповідно до цього «носії корчуватської культури» розглядаються як «основположники древнього Києва II–I ст. до н. е.»<sup>2</sup>. Аналогічну думку висловила Л. А. Голубева<sup>3</sup>. На тих же самих позиціях стоїть і М. Ю. Брайчевський. За його твердженням, Київ «виник на базі злиття кількох давніх поселень», і найдавніші зарубинецько-корчуватські поселення «можуть вважатися ядром майбутнього міста»<sup>4</sup>. «Місто Київ виникло в результаті перетворення описаних поселень в поселення міського типу»<sup>5</sup>.

Усі ці зауваження до певної міри слухні, але не з усіма можна погодитись. Справді, якою мірою можна говорити про злиття? Адже гора Киселівка ще й досі не злилась з садибою Київського державного історичного музею. Те ж саме доводиться сказати й про суміжні відроги в напрямку на захід, гору Дитинку, відріг-садибу Художнього інституту, Копирів кінець. Місто Ярослава (1037 р.) з Софією й Золотими воротами було збудоване на широкій площі відкритого плато, де перед цим було лише саме голе поле й не було поселень. Фактор злиття поселень при цьому не діяв. Зміни в топографічній структурі Києва в процесі його розвитку з первіснообщинних селищ

---

<sup>1</sup> І. М. Самойловський, Коли виник Київ, «Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР», 1961. № 6, стор. 22.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Л. А. Голубева, Топография домонгольского Киева, «Краткие сообщения Института истории материальной культуры» (далі — АН ССРСР, «КСИИМК»), вып. 16, 1947, стор. 178.

<sup>4</sup> М. Ю. Брайчевський, Стародавні слов'яни та виникнення міста Києва, «Історія Києва», т. 1, К., 1959, стор. 31–32, 34.

<sup>5</sup> Там же, стор. 35.

у феодальне місто відповідали змінам археологічних культур, залежали від цих змін і були ними зумовлені.

Якщо питання про Київ і його топографію на етапі спочатку зарубинецької, а далі черняхівської культури більш-менш ясне, то питання про Київ післячерняхівських часів, тобто третьої чверті I-го тисячоліття, лишалося досі майже цілком нез'ясованим. «VII–VIII ст. — найтемніша доба в історії Києва», — зазначала Л. А. Голубева<sup>1</sup>. Такої ж думки дотримується й М. К. Каргер: «Період з середини V ст. до другої половини VIII ст. є найбільш темним в історії Києва»<sup>2</sup>. До цієї доби відноситься лише кілька випадкових знахідок, у тому числі бронзова антропоморфна фібула, знайдена на Малій Житомирській вулиці, браслети з поширеними порожнистими кінцями з колекції Хойновського та ін.<sup>3</sup> Посилаючись на ці знахідки, М. К. Каргер зауважує, що «в антський період на території Києва існували якісь слов'янські поселення, спадковий зв'язок яких з попередніми поселеннями епохи полів поховань поки що аж ніяк не може вважатись безперечно доведеним»<sup>4</sup>. При цьому він додає: «Образ матеріальної культури «антського періоду», зокрема характер поселень, тип жител, навіть кераміка, лишаються досі загадкою»<sup>5</sup>.

Це твердження ще в 1958 р. було цілком слушне, але досліді останніх років на Росі, Тясміні, в порожистій смузі Дніпра, на Південному Бузі разом з матеріалами давніших розкопок, скажімо, С. С. Гамченка на Тетереві, поблизу Житомира, внесли достатню ясність у перелічені питання не тільки щодо характеру поселень, типу жител, складу й типологічних ознак інвентаря, а й щодо етапів розвитку протягом VI–X ст., територіальних зв'язків і т. д.

Для черняхівських часів II–V ст. були характерні наземні житла й відкриті поселення на плоских схилах невеличких річок і струмків, а для VI–VII ст. — малі житла, дещо заглиблені в землю, напівземлянки з печами-кам'янками. Поселення розташовувалися на самотніх острівцях, оточених болотами, у заплавах річок. Кераміка, зроблена на гончарному крузі, виходила з ужитку, її заступала ліпна кераміка грубої виробки. Металеві прикраси цього часу мають дуже мало спільного в порівнянні з інвентарем черняхівських пам'яток. На Киселівці в Києві був знайдений посуд банкового типу з майже прямими, або ледве відігнутими вінцями, орнаментований хвилястими й прямими лініями, товстостінні фрагменти, без орнаменту, грубої виробки, а також сковорідки з низьким бортиком. Цей посуд

---

<sup>1</sup> Л. А. Голубева, назв. праця, стор. 178.

<sup>2</sup> М. К. Каргер, *Древний Киев*, т. I, стор. 92.

<sup>3</sup> Там же, стор. 92–95.

<sup>4</sup> М. К. Каргер, *Древний Киев*, т. 1, стор. 92.

<sup>5</sup> Там же, стор. 96.



типологічно споріднений з керамікою типу Корчака й Луки Райковецької на Волині; аналогії якому для даної доби ми знаходимо на Росі, на Тясміні, в порожистій смузі Дніпра.

Археологічна культура післячерняхівських часів, тобто VI–VII ст., не виросла з черняхівської, не була створена на її основі. І це цілком зрозуміло. Черняхівська культура — місцева культура, поширена від Прута до Дінця й Дона, типологічно споріднена з провінціально-римськими культурами. Це — культура часів світового панування Римської імперії, коли місцеві відміни нівелювалися, набували спільних ознак, так або інакше втягувалися в річище спільного розвитку. В Києві ми знаходимо римські гроші, фрагменти посуду такі самі, як у римських провінціях. З занепадом Риму, з розкладом імперії губить свою дійову силу вся та система зв'язків, що була створена Римом і розвинулася в суміжних неокупованих Римом областях.

Київ не стояв осторонь від загальних історичних процесів досліджуваної доби, й зміни, які сталися в його історичній долі, були пов'язані із змінами, що охопили величезні території від верхів'їв Дніпра до Морави й Вісли на заході та Дуная на півдні. VI–IX ст. — доба племінних розчленувань, і Київ становить собою один з племінних центрів. У нас немає жодних підстав гадати, що в той час за Києвом закріплювалося надплемінне значення. Протягом століть тривала уперта племінна боротьба полян з древліями, яка лише в середині X ст., за часів Ольги, завершилася підкоренням древліян.

Як згадувалося на початку статті, літописець під 862–866 рр. навів переказ про перший військовий похід з іменами Аскольда й Діра. Події 882 р. він пов'язав з ім'ям Олега. На жаль, ми позбавлені можливості розкрити докладніше структуру літописних переказів згаданого вище «циклу переказів про походи руських на Царгород». Обмежимось найголовнішим. В основі циклу лежить провідна тема великого водного шляху з варяг у греки, до неї приєднується тема окремих поступових етапів освоєння цього шляху. Згадка про Київ, яка включається в цю тему, трактує Київ у літописі під 862 і 882 рр. як проміжний, перевалочний пункт на цьому шляху. Ватажки дружинників затримуються в Києві, щоб зосередити необхідне військо для нападу на Царгород. До цього літописець приєднує дві підтеми: про стосунки, які склалися в Києві між дружинними ватажками й місцевими племінними володарями, та про взаємні сутички й боротьбу між окремими ватажками дружин.

Константин Багрянородний (X ст.) описує той самий водний шлях із «зовнішньої Русі» в Константинополь, називає ті самі міста на цьому шляху, що й літописець, — Новгород, Смоленськ, Любеч, Київ, але він не називає імен, не розчленовує етапів, не пов'язує ці етапи

з окремими особами й датами. Він обмежується згадкою, що «однодеревки, які приходять у Константинополь із зовнішньої Русі, ідуть з Новгороду..., спускаються по Дніпру й збираються в Київській кріпості»<sup>1</sup>. Константин Багрянородний обминув питання, яке найбільш цікавило літописця, — про стосунки між військовою охороною, яка супроводила ці каравани однодеревок-лодій, і місцевими полянськими володарями та про криваві збройні сутички, які, певне, не раз спалахували між ватажками мандрівних дружинних найманців і які літописець звів до розповіді під 882 р. про вбивство Олегом Аскольда й Діра.

Якщо зважати на свідчення візантійського автора X ст. про Київ як про збірний пункт для однодеревок на річковому караванному шляху з Новгороду в Царгород та на довідку літописця про «перевіз» у Києві, то нам стане ясним процес перетворення Києва з племінного центру в кріпость-гавань, у місто-фурт, в загальній системі аналогічних осад-бродів, до якої входили Смоленськ, Любеч, Вишгород, Вітичів, Заруб, Воїнь. Серед них Києву належало головне місце. Наступний етап — кінець X ст. За часів Володимира Київ набув значення державного центру.

Перейдемо до питання про топографічну структуру Києва наприкінці X — на початку XI ст. Це питання не раз трактувалося в літературі, однак воно ще й досі не може вважатися цілком з'ясованим. Обмежимося кількома зауваженнями. До наших часів з усіх центрів древньо-руських князівств (X–XIII ст.) у своєму первісному вигляді найкраще зберігся Галич, розташований на мисовому відрозі плато, де нині міститься с. Кринос. Цей мисовий виступ поділений на три частини — князівську, єпископську й торгово-ремісничу. Князівська частина «Золотий тік» знаходиться наприкінці миса, глибоким валом вона відокремлена від центральної єпископської частини, яка підноситься над усім містом і найкраще укріплена. Третя частина з оселями ремісників висунута назовні, примикає до плато й відокремлюється від сходулу смугою ровів і валів.

Таке саме розчленування ми спостерігаємо і в Києві — точніше, в «місті Володимира». В крайній смузі відрога знаходився князівський терем (він був розкопаний у 1907–1908 рр. В. В. Хвойком). Як і в Галичі, ця теремна частина була відокремлена від середньої, вищої смуги міста, де Володимир збудував Десятинну церкву. Від неї до міських воріт, в'їзда в місто (нині на розі Великої Житомирської і Володимирської вулиць), простяглася ремісничка частина. Така структура характерна для феодальних міст взагалі.

---

<sup>1</sup> Константин Багрянородный, Об управлении государства, «Известия Государственной Академии истории материальной культуры», вып. 91, М.–Л., 1931, стор. 8.

Отже, археологічні матеріали дозволяють зробити висновок про якнайдавніше існування Києва як селищного пункту. За часів зарубинецько-корчуватської культури (II ст. до н. е. — I ст. н. е.) синхронні селища тяглися по Дніпру від Чаплина на Прип'яті до Корчуватого на Либеді й до Пилипенкової гори в Каневі на Росі. Київ був розташований у центрі культурно-етнічного масиву. На наступному етапі, за часів черняхівської культури, все істотно змінилося. Київ був розташований уже не в центрі, а в окраїнній смузі, на крайній північній межі поширення черняхівського масиву. Цим положенням на стику двох культурних територій і слід пояснити деякі відміни як у топографічних ознаках, так і в складі інвентаря черняхівських поселень у межах сучасного Києва.

В VI–VIII ст. Київ почав втрачати своє попереднє значення. Він стає лише племінним центром полян. Літопис лишив для нас деякі згадки про Київ в умовах племінної боротьби полян і древлян, яка була завершена в X ст. З племінної осади в X ст. Київ перетворився на надплемінний центр, на стольний град Древньо-руської держави. Нове феодальне місто, «місто Володимира», виникло не внаслідок злиття ще й досі окремо розташованих гір, а через перетворення старокиївської гори в єдине феодальне місто з тричленною структурою, як це властиво для тих часів.

Такі провідні етапи, які протягом I-го тисячоліття н. е. призвели до перетворення первіснообщинних поселень у феодальне місто. Древня земля Києва зберігає в собі ще чимало непізнаних таємниць, з'ясування яких дозволить пов'язати поодинокі, уривчасті відомості в єдину суцільну картину поки що ще досить загадкового для нас минулого.

# Ранньослов'янські пам'ятки корчацького типу

(до постановки проблеми)

Правобережне Полісся — земля древлян — в археологічній літературі розглядається як особлива племінна й культурно-типологічна єдність. Спираючись на широкий документальний матеріал, зібраний у капітальній праці «Розкопки в землі древлян», В. Б. Антонович дійшов до висновку, що в північній смузі Волині та Київщини майже всі кургани належать до одного поховального типу<sup>1</sup>. На його думку, цей обрядовий тип поширений на території «від Ірпеня й Роставиці на півдні до Прип'яті на півночі та від Дніпра на сході до горішніх течій Тетерева й Ужа на заході й далі в цьому напрямку до Случі»<sup>2</sup>. В місцевості, окресленій згаданими границями, за підрахунками автора, налічувалось 307 могильників з принаймні 7400 курганами. З них розкопано було 289 курганів.

Оскільки майже в усіх курганах, за дуже незначними винятками, були виявлені переважно трупопокладення, В. Б. Антонович висунув твердження, що трупопокладення з курганными насипами становлять собою окремих племінний обрядовий тип, специфічно пов'язаний з древлянами й Древлянською землею, датований «кінцем доісторичного залізного віку», «часом, що передував запровадженню християнства»<sup>3</sup>.

Стверджуючи, що для древлянського поховального обряду цього часу характерні виключно трупопокладення, В. Б. Антонович вважав спалення чужим, невластивим для правобережного Полісся. За його спостереженнями, з усіх курганів, розкопаних в землі древлян, лише три були з трупоспаленням, нагадували сіверянський поховальний

---

<sup>1</sup> В. Б. Антонович, [Древности Юго-Западного края.] Раскопки в земле древлян, М[атериалы для] А[рхеологии] Р[оссии], № 11, СПб., 1893

<sup>2</sup> Там же, стор. 2–3.

<sup>3</sup> В. Б. Антонович, вказ. праця, стор. 2–3. Про кургани Житомирського могильника С. С. Гамченко писав: «Кургани насипано, певне, приблизно між VII та IX ст. н. е.» (С. Гамченко, Житомирский могильник, Археологическое исследование житомирской группы курганов, Житомир, 1888, стор. 113, прим. 1). Такої ж думки дотримується й В. Б. Антонович, див. «Волинь», 1886, № 87.

тип і належали чужинцям<sup>1</sup>. Провідна думка В. Б. Антоновича цілком ясна: за досліджуваної доби, в період VII–IX ст., на землі древлян існує лише один поховальний обряд — трупопокладення; що ж до відмінного способу поховання — трупоспалення, то цей обрядовий тип не має відношення до древлян. Це — сіверянський поховальний обряд, свідчення тимчасового перебування чужинців на даній території, не більше як випадок і виняток.

Через три роки після виходу книги В. Б. Антоновича «Розкопки в землі древлян», в 1896 р., С. С. Гамченко за дорученням Археологічної комісії провів розкопки на р. Случі. В 1901 р. він опублікував в «Трудах XI А[рхеологического] С[ъезда в 1899 г. в Киеве]» результати своїх польових досліджень<sup>2</sup>. З 32 курганів, розкопаних ним на р. Случі, 15 було з трупоспаленням.

Цілком погоджуючись, що курганні поховання з трупопокладенням припадають на час між VII та IX ст., і повністю поділяючи погляд В. Б. Антоновича щодо трупопокладень та їх датування, С. Гамченко розійшовся з своїм попередником в погляді на трупоспалення. На підставі матеріалів власних розкопок 1896 р. він висунув твердження, що «давніше» в землі древлян були загально поширені трупоспалення. За Гамченком, ці трупоспалення не мають відношення до сіверян. Вони не були принесені сюди іззовні. Це такий же тубільний обрядовий тип, як і трупопокладення, але більш давній в порівнянні з ним<sup>3</sup>.

В 1901 р. С. С. Гамченко ще не міг більш точно назвати пам'ятки цієї «давнішої» доби, визначити їх спільні культурно-типологічні ознаки та певніше окреслити часові межі їх поширення. Наступний крок було здійснено лише через 20 років, коли С. С. Гамченко виявив на Тетереві пам'ятки, які він визначив як пам'ятки типу Корчака. У 1921 р., при обслідуванні тетерівського Лівобережжя, проводячи розкопки в с. Корчак, за 12 км на захід від м. Житомира, він розкопав два могильники, один курганний, другий безкурганний, обидва з трупоспаленням і з тотожним інвентарем.

---

<sup>1</sup> В. Б. Антонович, вказ. праця, стор. 9–10. Подібно до В. Б. Антоновича, В. З. Завитневич теж приписував трупоспалення в Поліссі «іноплеменним пришельцям, які не захотіли змішуватися із тубільцями ні в обряді, ані в місці поховання» (В. З. Завитневич, Археологическая экскурсия в Полесье, Чтения в историческом Обществе Нестора Летописца, кн. 4, К, 1890, стор. 10, 23).

<sup>2</sup> С. С. Гамченко, Раскопки в бассейне р. Случи (между м. Мирополь и с. Ульха), Труды XI А[рхеологического] С[ъезда в 1899 г. в Киеве], т. I, М. 1901, стор. 355–403.

<sup>3</sup> Якщо В. Б. Антонович дотримувався погляду, що зміна обряду — свідчення про зміну населення, то С. С. Гамченко виступив проти цього положення. Він писав: «Значна ідейна різниця між звичаями трупоспалення та похованнями в трунах очевидна, але це, на мій погляд, лише констатує великий злам у поглядах тодішнього жителя Древланської землі, а ніяк не може правити за вказівку на іншу народність» (С. С. Гамченко, Раскопки в бассейне р. Случи, стор. 388).

Аналогічні могильники С. С. Гамченко знайшов у суміжних місцевостях на річках Перлівка, Лісова Кам'янка, Бобрівка й Коденка, притоці р. Гуйви та в ряді інших місць<sup>1</sup>.

Дослідження С. С. Гамченка продовжив І. Ф. Левицький. У 1925 р. він розкопав кургани з трупоспаленням та з посудом корчацького типу на р. Ужі біля с. Селець та в інших суміжних пунктах<sup>2</sup>.

Відкриття пам'яток типу Корчак було значним досягненням в археологічному вивченні Полісся, що дозволило виділити пам'ятки корчацького типу в окрему культурно-типологічну групу [...].

Як згадано вище, С. С. Гамченко виявив в с. Корчак два могильники. В курганному могильнику з 27 уцілілих курганів він розкопав вісім; всі вони були з трупоспаленнями. Два поховання виявилися з кострищем, інші шість без кострища, з спаленням на стороні. Усі без винятку трупоспалення були урнові: в п'ятьох з них урни були покриті (в трьох випадках — посудиною, в інших — глиняною покришкою та каменем); в трьох похованнях урни не були покриті. Додаткові посудини трапилися ще двічі. Одне з курганних трупоспалень було в прямокутній ямі, обставленій плитами та камінням, перекритій зверху і знизу дерев'яним настилом. Урну з рештками спалення встановлювали в верхній частині насипу (3 могили), на рівні давнього горизонту (2 могили), в ямці нижче горизонту (2 могили).

Інвентар поховань незначний. Крім посуду, в п'яти похованнях знайдено крем'яні відщепи з слідами перебування у вогні, глиняне біконічне пряслице та кістки тварин (бика й кабана). Два поховання були без інвентаря<sup>3</sup>.

Безкурганний могильник, розкопаний С. С. Гамченком вище по течії р. Теререва на захід від курганного могильника, мав 11 поховань. Усі вони являли собою трупоспалення в ямах, обставлених плитами та камінням. Десять з них були урнові і лише одне — безурнове. У дев'яти випадках поховання були без кострища, спалення було виконано поза похованням, в двох — з кострищем, отже, — з похованням на місці спалення. У п'яти випадках урна лишилася непокритою; в трьох була покрита глиняною покришкою, в двох — кам'яною плиткою.

В інвентарі поховань безкурганного могильника, крім урн з рештками спалення, подекуди траплялися зайві посудини, одна або дві. Крем'яні відщепи становили невід'ємну ознаку інвентаря десятих поховань. Глиняне пряслице знайдено в одному похованні (як і глиняний круглий «хлібець»). Без інвентарних знахідок було одне поховання.

---

<sup>1</sup> С. С. Гамченко, Пятилетие археологических исследований на Вольни (1919–1923.), Науковий архів [Інституту] А[рхеології] АН УРСР.

<sup>2</sup> І. Ф. Левицький, Археологічні дослідження в районі с. Народичі, ст. Шарно, Уманці, Булев, Селець, Болотниця року 1925, Науковий архів [Інституту] А[рхеології] АН УРСР.

<sup>3</sup> С. С. Гамченко, Пятилетие археологических исследований на Вольни, стор. 52–66.

Розкопки 1948 р. В. К. Гончарова в урочищі Лука на р. Гнилог'яті, поблизу с. Райки, та розкопки І. П. Русанової в с. Корчак в 1959–1960 рр. показали, що могильникам з трупоспаленнями корчацького типу відповідають поселення з житлами типу напівземлянок, які опалювалися печами-кам'янками, складеними з буличників.

До складу інвентаря селищ, розкопаних поблизу с. Корчак, входили речі, які зустрічалися в похованнях: ліпний посуд тих же форм, глиняні сковорідки, біконічні пряслиця, круглі «хлібці».

В урочищі Лука були виявлені аналогічні житла — напівземлянки, прямокутної форми, стовпової конструкції, розміром 3,8×3,4 м, з печами кам'янками. Фрагменти кераміки, знайдені в цих житлах, не відрізнялися від звичайних корчацьких посудин.

Як уже згадувалося, кургани Житомирського могильника, для якого — на відміну від корчацьких поховань з трупоспаленням — характерні трупопокладення під курганными насипами в дерев'яних трунах, збитих залізними цвяхами, зроблений на гончарському крузі посуд, шиферні пряслиця, вискові кільця, браслети, відра з залізними обручами, залізни ножі, серпи, кресала тощо<sup>1</sup>, датуються часом десь між VII та XI ст. Для нас важлива тут не стільки точність датування, скільки можливість розмежування двох етапів: одного, більш давнього, репрезентованого Корчаком, та пізнішого, до якого належать могильники з курганными похованнями та інвентарем, подібним до знайденого в Житомирському могильнику.

Таке зіставлення дозволяє не тільки розмежувати корчацькі трупоспалення та пізніші курганні могильники з трупопокладенням, але й визнати, що в Древянській землі протягом другої половини I тисячоліття відбувся процес переходу від «звичаю трупоспалення» до «поховань в трунах», як це відзначає С. С. Гамченко, говорячи про «великий злам у поглядах тодішнього жителя Древянської землі» й заперечуючи при цьому можливість зміни населення<sup>2</sup>.

Це явище переходу від одного обряду до іншого, від трупоспалення до трупопокладення, тим більше заслуговує на увагу з нашого боку, що подібний процес спостерігається не тільки в Подніпров'ї на правобережному Поліссі, в межах Древянської землі, а й на інших суміжних територіях, де засвідчені типологічно споріднені пам'ятки.

Чітке типологічно-хронологічне протиставлення пам'яток корчацького типу з трупоспаленням і ліпним посудом та курганными могильників з трупопокладенням і гончарним посудом кінця I тисячоліття примушує поставити питання про форми переходу від одного періоду до другого, від одного типу пам'яток до другого.

---

<sup>1</sup> В. Б. Антонович, вказ. праця, стор. 67–73.

<sup>2</sup> С. С. Гамченко, Раскопки в бассейне р. Случи..., стор. 388.

С. С. Гамченко висунув це питання ще під час своїх розкопок на Случі, коментуючи їх результати. На Случі йому трапилися могильники, в яких поєднувалися кургани з трупопокладенням та з трупоспаленням. Він писав з цього приводу: «Сумісне в одній курганній групі... розташування поховального типу трупоспалення та поховального типу поховання в дубовій труні цілком, на мою думку, стверджує моє припущення, що в древлян давніше існував звичай трупоспалення»<sup>1</sup>.

За свідченням С. С. Гамченка, в деяких розкопаних ним могильниках цього перехідного етапу кургани з трупоспаленням та з трупопокладенням розміщувалися поруч в окремих групах. Він згадує також про трупоспалення, в яких замість ліпного посуду вже траплявся посуд, зроблений на гончарському крузі, та інші речі, властиві трупопокладенням, але не властиві корчацьким трупоспаленням.

Наявність подібних перехідних форм поховань з поєднанням елементів відмінних типологічних категорій свідчить, що перехід стався не відразу, не раптово, а поступово, в процесі взаємопроникнення та змішування. На жаль, на сьогодні могильники цих проміжних груп ще надто мало досліджені на Поліссі й взагалі на Подніпров'ї.



При всій чіткості розмежування пам'яток корчацького типу і пам'яток типу й часу Житомирського могильника, далеко менш ясним лишається питання про відношення Корчака до інших археологічних культур Подніпров'я, насамперед до черняхівської культури.

Щоправда, для вирішення цього питання у нас нема інших підстав і матеріалів крім черняхівських знахідок в корчацьких пам'ятках. Власне, справа йде лише про дві знахідки, виявлені свого часу С. С. Гамченком в 1921 р. В Корчаку в одному з курганних поховань трапилася характерна черняхівська миска. В безкурганному могильнику біля с. Катеринівки на р. Перлівці поруч з звичайними корчацькими похованнями було знайдено черняхівське поховання з багатим і різноманітним інвентарем<sup>2</sup>.

На карті, доданій до статті М. О. Тиханової «Про локальні варіанти черняхівської культури», на Тетереві, в районі Житомира, черняхівські пам'ятки взагалі не позначені. Нижче Тетерева, на південь від Житомира, під № 185 значиться лише Пряжів та під № 186 — Слободище. Відповідно до цього М. О. Тиханова зазначає: «Пам'ятки черняхівської культури на правобережжі Дніпра розташовуються в межах

---

<sup>1</sup> Там же, стор. 384.

<sup>2</sup> С. С. Г а м ч е н к о, П'ятилетие археологических раскопок на Волыни, стор. 82



лісостепової смуги та пограниччя з степом; до смуги лісів вони не заходять. На північ від верхів'я р. Ірпеня й течії р. Стугни не виявлено досі жодної пам'ятки черняхівської культури»<sup>1</sup>. Отже, територія Древянської землі виділяється, таким чином, з області поширення черняхівської культури.

З цим твердженням можна погодитися, але тут потрібні деякі уточнення. На території Древянської землі, в межиріччі Ірпінь — Тетерів — Прип'ять, доводиться відрізняти дві смуги: одну на південь та другу на північ від Тетерева. Тетерівське правобережжя становить область черняхівської периферії, де пам'ятки черняхівського типу чергуються з корчацькими.

Тетерівське Лівобережжя, територія на північ від Тетерева, в свою чергу, становить собою область суцільного поширення корчацьких пам'яток. Пам'ятки черняхівського типу тут поки що не виявлені, але сюди проникають деякі окремі речі, епізодичні поховання, поодинокі черняхівські посудини тощо.

Що можна сказати в цьому зв'язку про хронологічний та типологічний стик Корчака з Черняховим? Дехто з дослідників ладен датувати Корчак і Черняхів одним часом — III–IV ст. н. е.<sup>2</sup> і пов'язувати появу корчацьких урн саме з черняхівським часом<sup>3</sup>.

Знахідки черняхівського посуду в Корчаку та в Катеринівці, про які згадувалося вище, дають підставу говорити про стик двох культур, але нічого не додають до питання про тривалість цього стику. Корчак досягає черняхівської доби, стикається з нею, але як довго тривало це співіснування, нам поки що не відомо.

Значно менше підстав пов'язувати появу корчацьких урн з черняхівським етапом, оскільки ці урни та гончарський черняхівський посуд ні генетично, ні типологічно не мають між собою нічого спільного<sup>4</sup>. Черняхівські знахідки спостерігаються подекуди на корчацькій території, але це проникнення не має культурно-типологічного впливу на Корчак. Корчак зберігає свою самобутність не тільки в кераміці,

---

<sup>1</sup> М. А. Тиханова, О локальных вариантах черняховской культуры, С[оветская] А[рхеология], 1957, кн. IV, стор. 171, рис. 1.

<sup>2</sup> Такої думки дотримується І. С. Винокур: «Корчацька група пам'яток на території Східної Волині в цілому є одночасною матеріалам черняхівської культури. Корчацькі поселення існували тут уже в III–IV віках н. е. (І. С. Винокур, Старожитності Східної Волині, Чернівці, 1960, стор. 71).

<sup>3</sup> «На час появи цієї кераміки (типу Корчака. — В. П.) вказують знахідки чорних лощених мисок, характерних для полів поховань черняхівського типу в кургані біля Корчака та безкурганному похованні біля Катеринівки» (І. П. Русанова, С[оветская] А[рхеология], 1958, № 4, стор. 38).

<sup>4</sup> «Черняхівська кераміка не має нічого спільного з керамікою житомирського типу (тобто Корчака. — В. П.)» — І. П. Русанова. Археологические памятники древян. Автореферат диссертации, М., 1960, стор. 10.

а й в складі інвентарних комплексів, типі жител, обрядовому ритуалі тощо.

Не менш важливим є питання про взаємини між Корчаком та пам'ятками зарубинецько-корчуватівського й чаплинського типу в районі Середнього Подніпров'я та нижньої Прип'яті.

Дослідники так або інакше пов'язували Корчак і Зарубинці, розглядаючи Корчак або як пізню видозміну зарубинецької культури, або як проміжний етап між зарубинецькою культурою та добою Київської Русі. Так, В. М. Даниленко до числа пам'яток зарубинецької культури середини I тисячоліття відносить Бортничі, Нові Безрадичі, Клепче на Дніпрі, Корчак на Волині, Волинцево (урочище Трифон) та ін.<sup>1</sup> Ю. В. Кухаренко обстоював думку, що Корчак на правобережному Поліссі заступив пам'ятки зарубинецької культури<sup>2</sup>. За визначенням І. П. Русанової, Корчак становить собою «посередню ланку між культурою полів поховань зарубинецького типу та древлянською середньовічною культурою»<sup>3</sup>. М. Ю. Брайчевський бачить в корчацьких пам'ятках «особливий тип пам'яток, які є пережитком традицій зарубинецько-корчуватівської культури в більш пізній час»<sup>4</sup>.

Що слід сказати з цього приводу: чи справді Корчак заступає безпосередньо Зарубинці — Чаплино, становить їх пізніший деформований пережиток, елемент їх розвитку, чи, може, Корчак — це продукт зовсім інших зв'язків і взаємин? Чи справа йде про вузьку локальну, суто місцеву лінію розвитку від Зарубинців — Чаплина до Корчака, що відбувався в замкнених рамках правобережного Полісся, чи, навпаки, треба говорити про процес, значно ширший за своїм обсягом і значенням?

Пам'ятки зарубинецького й чаплинського типу належать, як відомо, до часів середнього або середнього й пізнього латену. Вони датуються в основному II ст. до н. е. — I ст. н. е. Що ж до Корчака, то, хоч ми досі й не знаємо його нижньої часової границі, загальна його належність до пам'яток середини I тисячоліття н. е. навряд чи підлягає сумніву.

Між Корчаком й Зарубинцями — Чаплиним в їх культурно-типологічній структурі є виразні елементи зв'язку, насамперед, найголовніше — їх обрядова тотожність. Для пам'яток обох груп однаково

---

<sup>1</sup> В. Н. Даниленко, Славянские памятники н. э. в бассейне Днепра, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] А[рхеологии], в. 4, К., 1955, стор. 28.

<sup>2</sup> Ю. В. Кухаренко, О памятниках раннеславянского времени на Полесье УССР, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], в. 4, К., 1955, стор. 48; його ж, Славянские древности V–IX веков на территории Припятского Полесья, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], в. 57, М., 1955, стор. 37.

<sup>3</sup> І. П. Русанова, Археологические памятники древлян, стор. 6.

<sup>4</sup> М. Ю. Брайчевський, Стародавні східні слов'яни, Нариси стародавньої історії Української РСР, К., 1957, стор. 330.

характерне трупоспалення. Але існують між ними й істотні відміни. Для зарубинецького часу характерні виключно безкурганні могильники, поля поховань. На відміну від цього на етапі Корчака поруч співіснують могильники курганні й безкурганні.

Певна різниця може бути відзначена також й щодо співвідношення урнових та безурнових поховань. Так, приміром, в Чаплинському могильнику на тій же території Полісся всі трупоспалення виключно безурнові, в Корчаку вони переважно урнові, хоч подекуди зрідка трапляються й безурнові.

Заслужує на увагу ще одна обставина. В Корчуватому й Чаплині не відзначено трупоспалень в кистах — ямах, обставлених каменями. В корчацьких похованнях вони трапляються раз у раз — явище або успадковане від дозарубинецьких часів, або ж обрядова норма, яка відповідає аналогічним явищам в синхронних пам'ятках Нижньої Наддунайщини, про що йтиме мова далі.

Звичайну ознаку обрядового поховального інвентаря в Корчаку становлять знахідки крем'яних відщепів; їх зовсім немає ні в Чаплині, ні в Корчуватому. В інвентарі зарубинецько-корчуватівських пам'яток Середнього Подніпров'я та в чаплинських пам'ятках Полісся, як пам'ятках доби середнього й пізнього латену, постійно трапляються знахідки металевих речей, різноманітних бронзових прикрас та інших виробів, в тому числі фібул середньо- та пізньолатенської схем. Для корчацьких пам'яток, як пам'яток іншої доби, цей речовий комплекс не властивий.

Це стосується і керамічних комплексів. До складу керамічного комплексу в інвентарі Корчуватівського могильника входить посуд найрізноманітніших форм і груп, кухлики з вушком, глеки й миски різного типу, посудини з наліпними дужками, великі корчаги тощо. Все це відсутнє в Корчаку. Проте між керамікою зарубинецько-чаплинських пам'яток та Корчаком є певний виразний зв'язок. Корчацькі урни з витягненим, довгастим тулубом, позбавлені шийки або з дуже короткою, не відігнутою назовні шийкою, знаходять собі характерні аналогії у відповідних посудинах зарубинецьких і чаплинських пам'яток Середнього Подніпров'я та нижньої Прип'яті. Так, приміром, корчацька урна з фондів Житомирського музею має велику схожість з посудиною № 176 з Корчуватівського могильника [...]¹.

Пам'ятки зарубинецько-корчуватівського й чаплинського типів поширені в Середньому Подніпров'ї та на нижній Прип'яті. На жаль, область, на якій поширений Корчак, ще не досить обслідувана, щоб говорити

---

<sup>1</sup> Вперше на цю типологічну схожість звернула увагу С. В. Махно в своїй кандидатській дисертації «Пам'ятки культури полів поховань в межиріччі Рось–Тетерів», К., 1949, стор. 328. Ю. В. Кухаренко відзначив подібний посуд на території прип'ятського Полісся в Велимичах, Воронині, Отвержичах та ін.

щось певне про зарубинецькі пам'ятки на тетерівському Лівобережжі — основній території корчацьких пам'яток. Лише дальші польові дослідження дозволять внести ясність в це питання.

У 1955 р. Ю. В. Кухаренко вказав на подібність корчацького посуду до посуду празького типу, датованого на Заході V–VII ст. н. е.<sup>1</sup> Згодом він виступив з твердженням, що пам'ятки корчацького типу слід визначати як пам'ятки празького типу<sup>2</sup>. Якою ж мірою можна ототожнювати або зближувати Корчак та пам'ятки Поморав'я, Карпатської улоговини й взагалі Наддунайщини? Як досі ставилося питання про взаємини древлянської племінної культури та західних слов'ян? І. П. Русанова включає матеріальну культуру Древлянської землі в коло західно-слов'янських старожитностей. «Вивчення археологічних пам'яток другої половини I тисячоліття, поширених на території древлян, — пише І. П. Русанова, — дозволяє зробити поки що попередній висновок про характер культури древлян цього часу. Певно, їх культура, була дуже близька роменсько-боршівській, але мала свої відміни й була щільніше пов'язана з культурами західних слов'янських областей. Західні зв'язки якнайдужче відчуються на матеріалі середини I тисячоліття й простежуються аж до початку II тисячоліття (за матеріалами курганів з трупопокладенням)»<sup>3</sup>.

Треба визнати, що корчацька кераміка знаходить собі одночасно аналогії, з одного боку, з зарубинецькою керамікою, а з другого — з посудом празького типу [...].

І. Борковський, який вперше відокремив тип кераміки, визначений ним як «празький», додержувався думки, що кераміка празького типу генетично сходить до кераміки латенського типу. Виділивши кераміку празького типу в особливу типологічно-хронологічну групу, він вважав, що це була характерна місцева кераміка. На його думку, вона існувала поруч з групами римсько-провінціальної культури і, відповідно до цього, становить посередню ланку між пізньолатенською і так званою «городищенською» керамікою<sup>4</sup>.

Я. Ейснер в основному приєднується до І. Борковського. Подібно останньому, він називає празьким типом «горщок з низьким прямовисним, або майже прямовисним, горлом». Датуючи урнові поховання з посудом празького типу V–VIII ст., Ян Ейснер стверджував, що «празький тип та деякі орнаментовані зразки походять з культур,

---

<sup>1</sup> Ю. В. Кухаренко, Славянские древности [V–IX веков на территории Припятского Полесья], К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], в. 57, М., 1955], стор. 37.

<sup>2</sup> Ю. В. Кухаренко, Памятники пражского типа на территории Поднепровья, *Slavia antiqua*, т. VII, 1960, стор. 112.

<sup>3</sup> И. П. Русанова, С[оветская] А[рхеология], 1958, № 4, стор. 46.

<sup>4</sup> I. B o r k o v s k ý, Staroslovánská keramika ve střední Evropě, Прага, 1940, стор. 38.

розташованих на північ від Дунаю». «Виникнення горшка празького типу треба шукати швидше за все за римських часів на польській території». На його погляд, посуд з типологічними ознаками празького типу — «північний елемент, який через поморав'я поширився аж до Братиславських воріт. На південь від Братиславських воріт кераміка празького типу досі не була знайдена»<sup>1</sup>.

Аналогічних поглядів додержується Й. Поулік. На відміну від Я. Ейснера, який вживав термін «дородищенська кераміка», Й. Поулік ліпний неорнаментований посуд з невідігнутим назовні краєм називає «слов'янською керамікою першої стадії»<sup>2</sup>. В свою чергу, орнаментований посуд з відігнутим назовні краєм, зроблений на ручному крузі, він відносить до другого наступного ступеня («городищенська кераміка», за Ейснером). «Цю кераміку ми знаємо на всій слов'янській території. В Моравії й взагалі в Чехословаччині вона знаходиться в похованнях з трупоспаленням та в більш давніх похованнях з кістяками»<sup>3</sup>. «В південній Моравії слов'яни не розвинулись як народ з колишніх різнорідних етнічних елементів, а, як видно з археологічних джерел IV та V ст. н. е., з'являються як цілком нова, отже зайшла, етнічна група».

Ось стисло викладена схема концепції, з якою наприкінці 40-х — на початку 50-х років виступили досить одностайно чеські вчені. Спираючись на матеріали розкопок, вони висунули твердження, що в Карпатській улоговині, «в заливних районах нижньої течії річок Дії та Морави», десь в V ст. н. е. з'являються пам'ятки нового типу, поселення з житлами-напівземлянками й печами, складеними з великих булижників, та трупоспальні могильники з урнами празького типу<sup>4</sup>. Щодо питання про генетичні коріння посуду, властивого цим пам'яткам V–VII ст., то, на думку І. Борковського, Я. Ейснера та ін., кераміка празького типу сходить до типологічних груп пізньолатенської кераміки.

Не важко бачити, що це спостереження збігається з згаданою вище вказівкою на типологічну подібність корчацьких та корчуватівських урн. В обох випадках мова йде про археологічні пам'ятки латенської доби, про первісну латенську основу як корчацької кераміки в Подніпров'ї, так і кераміки празького типу в Поморав'ї.

---

<sup>1</sup> Jan Eisner, *Devínska nova vies*, Братіслава, 1952, стор. 250–251, 366.

<sup>2</sup> Про посудини першої стадії Й. Поулік пише: «Високі й стрункі посудини празького типу... досить масивні, а їх грубе днище іноді трохи відокремлене. Вони робилися від руки. Для них характерний коричневий, червонувато- та сіро-коричневий колір, у домішці пісок» (J. Poulik, *Staroslovánská Morava*, Прага, 1948, стор. 15, 181, табл. 4, /–7, 5, /, 2).

<sup>3</sup> J. Poulik, вказ. праця, стор. 17, 181–182. Трупоспалення з урнами празького типу Й. Поулік, так само як і Я. Ейснер, датує часом з V ст. до кінця VIII ст.

<sup>4</sup> J. Poulik, *Jižní Morava země dávných Slovanů*, Брно, 1948–1950, стор. 127.

Для нас поки що лишається неясним, чи сходять корчацькі урни безпосередньо до місцевих зарубинецько-корчуватівських пам'яток Подніпров'я, чи, може, незалежно від останніх, вони, разом з керамікою празького типу, мають якесь інше джерело, спільне як для Подніпров'я, так і для Поморав'я.

Нещодавно, в 50-х роках, тотожні празьким пам'ятки були виявлені на нижньому Дунаї в Румунії. З тамтешніх пам'яток на увагу заслуговують такі, як, приміром, могильник з трупоспаленням в Серата-Монтеору (район Бузеу, область Плоєшті) [...]<sup>1</sup>. Тут було розкопано понад 1500 поховань. Серед них зустрічаються урнові й безурнові трупоспалення, окремі поховання з урною, оберненою догори дном, яка прикривала собою рештки спалення, поховання в ямах, вимазаних глиною або обставлених саманними плитами. До складу керамічного комплексу могильника в Серата-Монтеору входили ліпні урни, аналогічні посуду празького типу, та фрагменти посуду, зробленого на гончарському крузі. З окремих знахідок треба відзначити срібні позолочені пальчасті фібули. Ці фібули, як і могильник в цілому, датуються VII ст. н. е.<sup>2</sup>

Знахідка разом посуду, зробленого на гончарському крузі, та посуду, аналогічного кераміці празького типу, свідчить, що могильник в Серата-Монтеору належить до дещо пізнішої доби, що він становить ознаку не стільки першої, початкової, скільки наступної фази, коли в пам'ятках досліджуваної доби поряд з ліпним неорнаментованим посудом починає з'являтися вже й гончарний посуд, спочатку зроблений на повільному, а згодом і на прискореному крузі<sup>3</sup>.

До пізнішої доби належать два могильники в Сата Ноу, Адамклійського району, Констанцької області, розкопувані в 1948, 1956 та в 1957 р.<sup>4</sup> Серед розкопаних поховань переважали урнові трупоспалення, але

---

<sup>1</sup> Про розкопки могильника в Серата-Монтеору див.: S[tudii și C[er]cetări de I[storie] V[eche], т. IV, 1–2, 1953, стор. 83–86, рис. 15; т а м же, т. VI, 3–4, 1955, стор. 497–512, рис. 11, 2–3; Materiale [și cercetări arheologice], т. IV, 1957, стор. 187–194, рис. 516, 2; т а м же, т. VI, 1959, стор. 509–512; т а м же, т. VII, 1961, стор. 513–517. Пор. Dacia, т. I, н. с., 1957, стор. 289–295, табл. I, 4, 7.

<sup>2</sup> М. Кишваси-Комша, Некоторые исторические выводы в связи с археологическими памятниками VI–XII вв. н. э. на территории РНР, Dacia, т. I, н. е., 1957, стор. 310.

<sup>3</sup> «За металевими виробами, що супроводять покійників (пальчасті фібули, пряжки та ін.), проф. Й. Нестор датує могильник VII ст., але не виключено, що частина поховань може бути датована другою половиною VI ст. За поховальним обрядом (поховання покійника після спалення в ґрунтових ямах та рідше в урнах) монтеорський могильник має подібність з деякими ранньослов'янськими могильниками Прип'ятського Полісся, з трупоспаленнями в Старому Місті (Чехословаччина) та в Медзиборуві поблизу Варшави» (М. Кишваси-Комша, вказ. праця, стор. 309–310).

<sup>4</sup> Розкопки Б. Митря, див. S[tudii și C[er]cetări de I[storie] V[eche], т. II, 1, 1949, стор. 146–151; Materiale [și cercetări arheologice], т. V, 1959, стор. 535–542, рис. 2; т а м же, т. VI, 1959, стор. 511, рис. 1, 9–11.

траплялися й безурнові, а також поховання в ямі, вистеленій та обставленій кам'яними плитами, подібно до того, як це спостерігалось в корчацьких похованнях на Тетереві. В Сата Ноу були знайдені ліпні урни «типу Праги або Монтеору» і, поряд з цим, як це характерно для подібних пам'яток даного етапу, гончарний посуд, в тому числі з пролощеним орнаментом по вертикалі та у вигляді ромбічної сітки. Крім Серата-Монтеору та Сата Ноу, посуд, аналогічний кераміці празького типу та Корчака, зустрінутий на Нижній Наддунайщині і серед інших пам'яток — в Балта Верде (кінець VII ст.), в Бухаресті та його околицях (Куртя Веке, Міхай Воде), в Сучаві, Тиргул, Секуеск тощо<sup>1</sup>. Урнові поховання в кам'яних ящиках трапляються в Нижній Наддунайщині не тільки в пам'ятках другої половини I тисячоліття н. е., як Сата Ноу (VIII ст.), а й за попереднього часу, наприклад в дакійському могильнику римських часів в Сопоруле де Кимпіе<sup>2</sup>. Житла Нижньої Наддунайщини в досліджувану добу мали вигляд напівземлянок з печами-кам'янками, складеними з булижників<sup>3</sup>. Отже, на підставі археологічних матеріалів Нижньої Наддунайщини можна накреслити таке ж чергування етапів і ту ж схему розвитку кераміки, як і для Поморав'я<sup>4</sup>. Це спостереження має істотне значення; воно свідчить, що типологічний розвиток кераміки становив собою процес позарайонового масштабу. На сьогодні, завдяки розширенню джерелознавчої бази, ми маємо можливість говорити не тільки про племінне, а й про надплемінне, загальноетнічне членування поховальних обрядів, інвентаря, форм житлобудівництва тощо. Твердження, згідно з яким «найдавніші племена, в кожному разі багато з них уже з моменту їх виникнення, мали свої сталі культурно-етнічні

<sup>1</sup> Materiale [și cercetări arheologice], т. II, 1949–1950, стор. 402, рис. 132, 5; S[tudii și] C[ercetări de] I[storie] V[ече], т. V, 1–2, 1954, стор. 299, рис. 3; т а м ж е, т. II, 1951, табл. VIII, 2; пор. М. К и ш а с и - К о м ш а, вказ. праця, стор. 310, 327, прим. 9–11.

<sup>2</sup> Materiale [și cercetări arheologice], т. VI, 1959, стор. 394.

<sup>3</sup> М. К и ш а с и - К о м ш а, вказ. праця, стр. 312, прим. 21.

<sup>4</sup> «Щодо кераміки могильників в селах Монтеору, Балта Верде та Сата Ноу, то на її підставі можна простежити еволюцію слов'янської кераміки від урн празького типу (друга половина VI ст.) до IX ст.; спочатку існували ліпні неприкрашені горшки празького типу (Серата-Монтеору, Балта Верде, Бухарест, Сучава, Тиргул-Секуеск). Пізніше з'являється кераміка, що, нагадуючи горшки празького типу, вже вироблена на примітивному гончарському крузі й прикрашена лінійно-хвилястим орнаментом лише на плічку (Монтеору, Балта Верде)... На кераміці могильника з с. Сата Ноу спостерігаються елементи слов'янської кераміки кінця IX–X ст.» (М. К и ш а с и - К о м ш а, вказ. праця, стор. 311–312).

Пам'ятки з території Польщі дозволяють відтворити подібну картину розвитку, «починаючи з кінця доби переселення народів до середини X ст.». «Поселення в м. Любич зосереджує еквіваленти посудин басейну нижньої Вісли, Варти й Одера до X ст.» (B. Ziélonka, Zabitki z osady wczesnosrednjowiecznej w m. Lubicz, pow. Toruń, Wiadomości Archeologiczne, т. XXVI, 3–4, 1959–1960, Варшава, стор. 243–250, табл. 58, 4, 6; 59, 1, 2).

ознаки»<sup>1</sup>, вимагає істотних поправок, особливо якщо справа йде про племена другої половини I тисячоліття н. е.

Згадуючи про племінне членування для даного часу, ми повинні говорити про племінне розгалуження в межах єдиної етнічної особливості. Примат повинен належати елементам етнічної спільності, а не факторам племінної розчленованості, хоч остання, як уже сказано, ще зберігала своє дійове значення. На жаль, цьому досі не надавалося ваги, і надплемінні, загальноетнічні ознаки раз у раз приймалися за племінні, або ж навпаки.

У світлі археологічних матеріалів, здобутих за останні роки в країнах народної демократії — Польщі, Чехословаччині, Румунії, Болгарії — ми маємо підстави досліджувати процеси і явища не лише племінного, а й загальноетнічного масштабу в їх послідовній зміні за окремими етапами. Так, для пам'яток корчацького типу в Подніпров'ї, празького типу в Поморав'ї та в Нижній Наддунайщині однаково характерні могильники з трупоспаленнями та з ліпним посудом без прикрас з невідігнутою шийкою. Для пам'яток наступного етапу властивий ліпний посуд більш розвинених типологічних груп в сполученні з гончарним посудом, трупоспалення в поєднанні з трупопокладенням, більш багатий і різноманітний інвентар, не властивий пам'яткам корчацького або празького типів. Завершують чергування етапів за досліджуваної доби пам'ятки, в яких панують курганні трупопокладення та гончарний посуд.

Процес розвитку від трупоспалень до трупопокладень, етапи змін, появи тієї або іншої групи речей в інвентарі пам'яток тощо становлять невід'ємну ознаку не одного окремого району, а великих територіальних просторів, як це було показано вище.

Усе зазначене має найближче відношення до постановки питання про Корчак. Корчак — давня культура древлян — має схожість з археологічними пам'ятками празького типу Карпатської улоговини й типу Серата-Монтеору та інших в Нижній Наддунайщині. Якщо досі ми оцінювали Корчак як вузьколокальну культурно-типологічну групу, територіально пов'язану виключно з тетерівським Поліссям, і шукали для нього виключно місцевих генетичних основ, то тепер наявність подібних типологічно й хронологічно споріднених пам'яток примушує змінити постановку питання і, не знімаючи питання про місцеві генетичні зв'язки, визнати, що пам'ятки спільного культурного типу охоплюють найширшу територію від верхнього Дніпра до Морави та від Полісся до нижнього Дунаю.

---

<sup>1</sup> П. Н. Третьяков, Локальные группы верхнеднепровских городищ и зарубинецкая культура, С[оветская] А[рхеология]. 1960, № 1, стор. 46; й о г о ж, Восточнославянские племена, М., 1958, стор. 228 і далі.



На сьогодні досить ясно, що в другій половині I тисячоліття н. е. на всій території від Подніпров'я до Дунаю набувають поширення однотипні археологічні пам'ятки, саме курганні й безкурганні могильники з трупоспаленням, з урновими й безурновими похованнями, іноді в ямах, обставлених камінням, з невисокими насипами тощо. Для інвентарів цих пам'яток властивий ліпний посуд, переважно подовжені урни, без орнаменту, з короткою шийкою. Незважаючи на територіальну розчленованість, ці пам'ятки датуються однаково часом з V до VIII ст. Вражає паралелізм явищ, подібність форм, тожність процесів. Скрізь панує однаковий поховальний обряд, та сама кераміка, ліпний посуд без орнаменту, той же тип жител-півземлянок, печі-кам'янки й т. ін.

Корчак репрезентує місцеву культуру правобережного Полісся, відтворює варіант ранньої древлянської культури, але древляни — одне з слов'янських племен. Вони — слов'яни, і тому їх культура має ознаки загальної культури слов'ян.

Щоправда, поки що ми знаємо далеко не все. Ми знаємо Корчак як культуру древлян на території правобережного Полісся, але нічого не знаємо про територіальне поширення в Подніпров'ї пам'яток корчацького типу.

За межами Полісся нам відомі пам'ятки типу Луки-Райковецької на Гнилоп'яті, Стецівки і Пеньківки на Тясміні, Пекарів на Росі, Скибинців та Самчинців на Південному Бузі та ін.<sup>1</sup>, але всі вони становлять собою пам'ятки не корчацького типу й часу, а наступного періоду. Для них характерні ліпний посуд інших форм, сполучення ліпного та гончарного посуду, різноманітні прикраси й речі, що відсутні в Корчаку.

Нам поки що невідомо, як відбувався в лісостеповій смузі, в районах поширення черняхівської культури, перехід від останньої до пам'яток типу Стецівки — Пеньківки. Чи, може, на відміну від Полісся, на Росі, Тясміні і т. д. виникає певний вакуум і лише дещо згодом з'являються й набувають поширення пам'ятки згаданого типу Стецівки — Пеньківки. Для розв'язання поставленого тут питання потрібні далішні докладні польові дослідження.

---

<sup>1</sup> Е. Ф. Покровская, Г. Т. Копаненко. Раскопки около сел Калантаева и Стецовки на Тясмине в 1956 г., К[раткие] С[ообщения] И[нститута] А[рхеологии], в. 8, 1959, стор. 10–36; Д. Т. Березовец, Славянские поселения в устье Тясмина, там же, стор. 37–45; И. П. Хавлюк, Отчет о работе Подольского отряда по изучению раннеславянских поселений в среднем течении р. Ю. Буга, 1959, стор. 1–12, Науковий архів [інститута] А[рхеології] АН УРСР, 1959/18.

# Найдавніші назви річок України

Кожного з нас цікавить питання, звідки походить та або інша назва села чи міста, де ми живемо, річки, озера або урочища, які розташовані в нашій місцевості.

Мовознавець, географ, історик раз у раз вдаються до географічних назв, шукаючи в них пояснень для минулого мови, країни, народів, які колись тут жили, бо часто лише назви місцевості і річок дають змогу пізнати давнину в таких неосяжних її глибинах, від яких до наших днів не збереглося інших відомостей.

Географічні назви надзвичайно вперто протистоять змінам і діянню часу. Вони свідчать про мову, поширену колись на цій території, та про народи, які тут жили.

Інтерес до тлумачення місцевих назв виявився з давніх-давен. Про це ми дізнаємося, між тим, з Початкового літопису (XI ст.). Як свідчить його автор, літописець Нестор, давніх киян дуже гостро цікавило питання про походження міста Києва і його назви. Згідно з стародавніми усними переказами, записаними в літописі, засновником міста, який дав йому своє ім'я, був перевізник Кий. Проте літописець Нестор доводив, що Кий аж ніяк не був перевізником. Натомість літописець свідчив, що в Києві з першопочатків існував перевіз на той бік Дніпра і люди звичайно казали: «На перевіз на Київ!» За іменем князя Кия, доводив літописець, шла назва міста.

Кожна легенда є лише легенда, але, яка б фантастична вона не була, в ній завжди знайдеться якесь реальне зерно, хоч його далеко не завжди щастить виявити. Поправки, що їх вносив літописець в усні народні оповідання, такі ж наївні, як і ці перекази. Та все ж таки в легенді і у відомостях, поданих літописцем, є одна історично дуже цінна вказівка, якою не можна нехтувати.

Ще у XVIII ст. відомий російський історик Шлецер звернув увагу на згадку в літописі Нестора про перевіз. Спираючись на літописне повідомлення, Шлецер висловив думку, що Київ як місто постав і розвинувся з початкового незначного селища при перевозі. Він посилався при цьому на мовні дані, на свідчення географічних назв, назв західноєвропейських міст, які виникли в подібний спосіб з селищ при перевозах. Це явище ілюструють численні назви міст, як-от, приріччю, в Німеччині — *Фурт*, *Франкфурт-на-Одері*, *Франкфурт-на-Майні*, *Швейнфурт* (німецьке слово *Furt* значить «брід», «перевіз»),

«переправа»), в Англії — *Оксфорд*, що в перекладі «Воловий брід» (англійське слово *ford* означає «брід»).

Шлецер мав рацію. Згадані міста з елементом «фурт» в їх назвах виникли на місцях колишніх переправ, де відбувалися торги. Слово, яке означає «перевіз» і «брід», стає разом з тим назвою населеного пункту, міста і торгу. Це явище — перетворення слова «брід» у назву населеного пункту — не менш яскраво засвідчене на Україні. Пор.: *Бродець, Бродниця, Бродні, Бродня, Бродок, Брід, Брідок, Броди*.

Спільні назви річки і міста трапляються досить часто. Ось кілька прикладів таких однойменних назв: місто *Москва* і річка *Москва*, *Воронеж*, місто *Київ* і річка *Киянка*, яка текла під горою, де стояв початковий «град Київ», був збудований дитинець і знаходилося місто Володимира, київський кремль. Або ще так само: річка і місто *Суджа*, *Стрий*, *Ушиця*, *Унава*, *Гнилиця*, *Глиниця*. Кількість прикладів може бути необмежено збільшена кожним із нас.

Збіг назви річки і населеного пункту становить закономірність. Вона дуже яскраво засвідчена у Посуллі. Тут міста, розташовані в гирлах малих річок при їх впадінні в р. Сулу, мають, як правило, назви цих малих річок. Так, місто *Лохвиця* розташоване на рр. Сулиці і *Лохвиці*. Місто *Ромен* знаходиться біля злиття р. *Ромен* з р. Сулою. *Снепород* — поселення на однойменній річці, притоці р. Сули. *Лубни* пов'язані з р. Сулою та її притокою *Луб'янкою*, *Глинське* — з р. Сулою і її притокою *Глинкою*, *Лукім'я*, давніше *Лукомль* — з рр. Сулою і *Лукімкою*.

Наявність такої непорушеної в стількох випадках закономірності дає право сподіватись, що в інших аналогічних прикладах вона допоможе розкрити назву в її первісному звучанні.

Звичайно назву міста *Полтави* пов'язують з р. *Лтавою* (*Олтавою*) (пор. р. *Голтва*), згаданю в літописі під 1174 р. (Іпатський літопис: «у *Лтави*»). Додаючи префікс по-, сподіваються в такий спосіб відтворити назву міста в її сучасній формі: *Полтава*, тобто, мовляв, «*По Лтаві!*» проте є підстави міркувати інакше. Річ у тому, що м. *Полтава* знаходиться в гирлі невеличкої річки *Полтавки* при її впадінні в р. Ворсклу. Таким чином, ми спостерігаємо тут те саме явище, яке ми відзначили в попередніх випадках, як-от, приміром, в Посуллі, щодо назв міст і річок *Ромен*, *Лохвиця*, *Лубни*, *Снепород*, *Лукомль* — *Лукімка* і т. д.

Назви річок не виникають випадково — ось провідне правило, про яке треба завжди пам'ятати. Вони становлять певні, ширші або вужчі, взаємопов'язані групи. Тим-то при тлумаченні назв треба уникати поодиноких пояснень і часткових зіставлень.

Ось яскравий приклад. Ліва притока Десни — *Серижа*, на Волині — р. *Серезівка*, притока Оки — р. *Сереза*, *Серезенка* — притока Валіси (басейн Західної Двіни). При всій зовнішній звуковій подібності з власним особистим ім'ям *Сергій*, *Серьога*, *Серьожа* між назвами річок та цим

ім'ям нема нічого спільного. Пор. р. *Сергуч*, ліва притока Березини. Вони належать до групи річкових назв (гідронімів) з початковою частиною *сер-* або *серг-*.

В Іпатському літописі під 1152 р. згадується річка *Свинь* на Чернігівщині. Тепер її звать *Свиня* або *Свинь*, але село *Свинь*, яке розташоване по ній, мало колись назву *Свенковичи* од назви річки. Тим-то первісна назва річки була *Свень* (*Свѣнь*), без жодного етимологічного зв'язку з словом «свиня», «свинка».

Часткові зіставлення призводять до прикрих непорозумінь. Так, приміром, назви річок *Липа*, *Гнила Липа*, *Золота Липа*, на перший погляд, відповідають слову української мови *липа* і саме звідси ніби походить назва. Однак це зовсім не так. Справа в тому, що рр. *Гнила* і *Золота Липа* — ліві притоки Дністра. Трохи нижче від них впадає в Дністер річка *Стрипа*. Ці притоки течуть паралельно одна одній. За своєю мовною будовою вони одноструктурні. У всіх них та сама друга кінцева частина — па. Пор. також назву річки *Свапа*, правої притоки річки Сейм. Спорідненість назв *Стрипа*, *Свапа*, *Липа* не викликає сумніву. Отже, перед нами назви, які аж ніяк не можуть бути пояснені з словника української мови. Це явно не слов'янські назви. Вони інші і давніші, належать мові дослов'янського населення Подністров'я і Посейм'я.

Ізольовані, часткові тлумачення рідко бувають слушні. Майже завжди вони хибні. Кожна річкова назва повинна розглядатися в щільному зв'язку з іншими гідронімами. Особливо яскраво виступає це при розгляді назви річки *Десни*.

*Десна*, ліва притока Дніпра, впадає в Дніпро трохи вище Києва. Майже всі дослідники одноставно приймають гіпотезу, що назва цієї річки походить від слов'янського слова *деснь*, тобто «правий». Природно насамперед виникає питання, чому ліва притока несподівано зветься правою? Чим пояснити таку суперечність?.. За академіком О. О. Шахматовим, ця проблема розв'язується так: давні слов'яни жили первісно на Дунаї, в гирлах Дунаю. Звідси, мовляв, вони рушили спочатку на Волинь, а тоді з Волині на Середнє Подніпров'я. Отже, вони рухалися з півдня, і тому ріка, яку вони, опинившись в Середньому Подніпров'ї, назвали *Десною* («Правою»), виявилася «праворуч людності, яка йшла вгору за течією»<sup>1</sup>.

Таке пояснення, безперечно, є дотепним, якщо його розцінювати з цього погляду. Але викладена академіком Шахматовим теорія здається переконливою тільки на перший погляд. Уся справа в тому, що *Десна* за своєю етимологією не має нічого спільного з словом *деснь* — «правий».

---

<sup>1</sup> А. А. Шахматов, Введение в курс истории русского языка, ч. I, Исторический процесс образования русских племен и наречий, Пг., 1916, стор. 49.

Помилка видатного вченого та інших дослідників, які разом з ним дотримувалися такого погляду, полягає в тому, що вони вважали назву *Десна* одночленною. Вони обминули два провідні правила, на які треба завжди зважати при дослідженні давніх річкових назв: 1) не з'ясували структурної будови назви; 2) відразу вийшли за межі гідронімічних даних. Їх спокусила звукова близькість слов'янського слова *деснь* і назви річки *Десна*.

Якщо дослідити річкові назви тієї ж місцевості, то з'ясується важлива обставина. Виявляється, що р. *Десна* в своїй верхній течії має дві притоки із спорідненими назвами. Одна з них називається *Снов*, а друга *Снопоть* (*Сно-поть*). Назви цих двох приток збігаються з другою, кінцевою частиною назви *Десна*, тобто *Де-сна*. Таким чином, з'ясовується, що назва *Десна* не одночленна, а двочленна з цілком чітким розчленуванням: *Де+сна*.

Варт додати до цього, що назви річок з елементом **сно-**, **сна-** значно поширені в цій місцевості. Досить навести деякі з них: *Снова Польова*, *Снова Липинівська*, *Сновид*, *Сноролка*, *Сноберь*, *Снопоть*, *Снагость*, *Снежать*, *Снепород* та ін.

Отже, стає ясним, що існують річкові назви з складною будовою, в яких друга, кінцева частина збігається з назвами приток у верхній течії річки. Це спостереження знаходить собі підтвердження в інших випадках. Ми зустрінемося з подібним явищем при розгляді назви річки *Дністер–Дністро*, давніше *Данастер*, *Данастріс*. Друга частина останньої відповідає назвам приток та суміжних річок — *Стрий*, *Стрипа*, *Стир* тощо.

Поки що повернімося до назв приток *Десни*. Крім згаданих назв двох приток із спорідненими компонентами — *Снов* і *Снопоть*. у *Десни* є ще одна притока — *Сосна*. Це ліва притока р. *Севи* — *Неруси* — *Десни*. (Пор. також назву *Сосниця* та р. *Сосна* в басейні р. *Березини*). Як і р. *Липа*, р. *Сосна* не має відношення до назви дерева. Це виразно двочленна назва, друга частина якої збігається з назвами обох приток — *Снові* і *Снопоті*, а також з другою частиною назви *Десна*.

Як бачимо, серед річок України виразно відокремлюється досить значний прошарок назв, які не знаходять собі пояснення з словникової скарбниці української або іншої слов'янської мови. Доводиться зробити висновок, що такі назви належать не слов'янській, а дослов'янській добі, що вони з'явилися і поширилися ще перед часами слов'янського заселення цієї території і від тих пір збереглися в пам'яті місцевого населення до наших часів.

Як відомо, слов'янські мови найближче споріднені з усіх індоевропейських мов саме з балтійськими (литовською, латиською та давньопрусською). Отже, перед нами стоїть завдання дослідити, якою мірою давні назви річок, поширені на території України, які не можуть

бути пояснені з слов'янської мови, знаходять собі потрібне пояснення з балтійських мов. Обмежимося кількома прикладами.

На Правобережжі є річка *Vīta*, яка впадає в Дніпро трохи нижче Києва, власне *Veta*, давніше *Vĕta*. Не важко переконатися, що для української та інших слов'янських мов ця назва не властива, тим часом вона становить характерну приналежність балтійських мов. Пор. латиське *vieta* — «місце, місцевість», литов[ське] *vieta* — «місце, простір, округа». Пор. також р. *Vim̃*, ліва притока Прип'яті; *Vem̃*, ліва притока Дніпра; *Vem̃*, права притока р. Севи — Неруси — Десни; *Vem̃*, права притока р. Сейм; *Vem*, права притока р. Бобріка — Прип'яті. Пор. балт[ійські] *Vimūni*, *Vītažola*, *Vītonelke*.

До річкових назв, які знаходять собі пояснення в балтійських мовах, відносяться між іншими р. *Rava* (басейн р. Вісли); р. *Ravka*, притока р. Бзурри, з містом на ній *Rava*; р. *Rova*, притока р. Березини; рр. *Rov* і *Roveць*, притоки р. Південного Буга (з містами Бар і Браїлов). І цим назвам відповідають в балтійських мовах литов[ське] *rova* — «вода, яка лишається на полях і після водопілля», латиське *rāva* — «болото, калюжа, стояча іржава вода», *rāws* — «болотяний», *rāwene* — «болото».

Те саме доводиться сказати про р. *Стрий* (ліва притока р. Дністра) і р. *Стир* (права притока р. Прип'яті). Цим назвам в балтійських мовах відповідають латиське *strava* — «течія», *strave*, *straume* — «потік», *strauts* — «ручай», *straujš* — «бистрий, швидкий», литов[ське] *srovė* — «течія, потік, ручай», *stirna*, *stirne* — «річка». У цьому ж зв'язку варт згадати укр. *струміль*, *струмок*, ст[аро-]слов'янське *струя*.

На Дністрі засвідчені притоки з назвами: *Стрий*, *Бистриця*, *Стрипа*, *Серет*. Впадає в око деяка схожість цих назв. Розглянемо докладніше кожен з них.

Звичайно назву р. *Бистриці*, правої притоки Дністра, пов'язують із словом «бистрий», «швидкий» і, відповідно до цього, вважають її назвою слов'янського походження. Це, безперечно, так, але при всьому тому не можна обминати деякі характерні моменти, які кидають певне світло на походження цієї назви. Назва *Бистриця* не поодинокі, вона належить до певного гідронімічного ряду, до якого, як згадано, входять поряд із *Бистрицею* також *Стрий*, *Стрипа*, *Серет*. Назва *Бистриця* являє собою, очевидно, пізнішу переробку давнішої назви, яка з часом зробилася незрозумілою для місцевого населення і яку «слов'янізували», зблизивши з словом «бистрий». Щоправда, слово *straujš* саме значить «бистрий, швидкий».

Ліва притока Дністра *Серет* за своєю назвою явно належить до тієї ж групи, що й *Стрий*, *Стрипа*. *Бистриця*, *Стир*, хоч і з деякими фонетичними відмінностями в порівнянні з іншими. Відмінності форми пов'язують її з південною смугою Східної Європи, з назвами річок Північно-го Причорномор'я, зокрема з Подунав'ям. Дністровському *Серету*

відповідає дунайський *Серет*, ліва притока Дунаю в його верхній течії. Ці дві річки мають цілковито тотожні назви.

Між Дністром і Дунаєм впадає в Чорне море річка *Сарата*.

Перед нами поступово розкривається певна система річкових назв, виявляються внутрішні зв'язки між назвами річок, той факт, що кожна назва виступає не окремо, сама по собі, а в певному взаємозв'язку, як своєрідне гніздове утворення. Лише в останній час дослідники від аналізу поодиноких назв почали переходити до вивчення річкових назв в їх взаємозалежності, географічно-просторовій, територіальній і мовній. Це дозволило внести ясність у тлумачення цих назв, показати, що річки із спорідненими назвами розташовуються певними просторовими групами.

Річки *Стрий*, *Стрипа*, *Стир* утворюють характерний вузол майже тотожних назв. Ці річки розташовані в певній послідовності, тягнуться одна за одною від Карпат до Прип'яті. Права притока Дністра р. *Стрий* бере свій початок в Карпатах і впадає в Дністер поблизу гирла лівобережної *Стрипи*. В свою чергу лівобережна *Стрипа* наближається в своїх верхів'ях до верхів'їв р. *Стіри*, яка впадає в р. Прип'ять.

Дослідники ще не навчилися розкривати всі таємниці, розгадувати всі загадки, які нам лишила давнина. Ми ще не призвичаїлися пов'язувати розчленовані рештки, пізнавати поодинокі ланки, зв'язок між якими колись був прозоро ясний, але подекуди ми вже схоплюємо спільні елементи в явищах, які маємо нагоду спостерігати.

В області Середнього Подністров'я ліві притоки Дністра чергуються, приріром, в такій послідовності: тут дві річки, які течуть поблизу паралельно одна одній, мають однакові назви і відрізняються між собою лише додатковим прикметником, приєднаним до іменника. Одна з приток зветься *Липа Гнила*, а друга — *Золота Липа*.

Нижче по течії впадає в Дністер річка, яка носить назву *Стрипа*. Це явно двочастинна назва. Перша, початкова її частина збігається з назвами інших суміжних річок — *Стрий* і *Стир*, як про це вже згадувалося вище. Другий елемент назви *Стрипа* збігається з кінцевою частиною назви *Липи*.

Що слід сказати з цього приводу? Що являє собою цей елемент *-па*, який входить до складу обох назв — *Липа* і *Стрипа*? Яке його походження і яка його мовна приналежність? Ми маємо справу із сталим явищем. Перед нами не просто суфікс, а самостійне слово. Воно засвідчене в балтійських мовах і значить «річка». Пор. давньопруське *are* — «річка», латиське *ire* — «річка», литов[ські] *irė* — «річка, потік, ручай», *irpintis* — «річковий». Отже, перед нами річкова назва типу «ріка + ріка», причому як перший член цієї дублетної, подвійної назви, так і другий мають балтійські мовні відповідності.

Кілька аналогій. Це — р. *Свана*, або *Свопа*, притока р. Сейма; р. *Чорна Натона*, р. *Біла Натона* в басейні р. Сожі; р. *Ужена* — басейн р. Оки; р. *Жукопа*, притока верхньої Волги; р. *Свануца* та ін. Річка *Жукопа* в перекладі значить «Рибальська ріка». Пор. литов[ські] *žuklė* — «рибальство», *žuklauti* — «рибалити». Щодо назви р. *Ужена*, то їй відповідає р. *Уж* на Волині, притока Прип'яті, впадає в Прип'ять поблизу її гирла. В Прибалтиці, на території Литви і Латвії, зустрічаються сотні подібних назв з другим складовим елементом *апа*, *апе*, *упе* в значенні «річка», як-от для прикладу: *Алупе*, *Борупе*, *Вежупе*, *Зівупе*, *Казупе*, *Керупе*, *Кірсапе*, *Лавкапе*, *Мілупе*, *Нарупе*, *Серане*, *Серенане*, *Сверепне*, *Удрупе* і т. д.

Виникає питання, чому пояснення назв річок, про які йшла мова, треба шукати зокрема в балтійських мовах? Як відомо, слов'янські і балтійські мови споріднені. Про це вже згадувалося вище. Наявність річкових назв, близьких до балтійських, в області Подністров'я і Подніпров'я як на Правобережжі, так і на Лівобережжі свідчить, що населення цих територій у давнину розмовляло мовою, близькою до балтійської.

Відтоді давні географічні назви або не зазнали жодних змін і дійшли в своєму первісному вигляді до наших часів (*Віта*, *Рава*, *Ровка*, *Стрий*, *Стрипа* і т. д.), або були перероблені і перетлумачені відповідно до фонетичних змін, яких зазнала мова протягом тисячоліть (як-от *Стрий*, *Бистриця*), або взагалі певні давні назви відмерли, випали з повсякденного ужитку, були забуті, і на їх місці з'явилися нові, зовсім інші, які не мають нічого спільного з давніми. Все це досить ясно і зрозуміло. Менш яким є інше: як датуються ці давні назви, коли вони виникли, з якого часу засвідчені на нашій території в писемних джерелах? Тут у пригоді стають відомості, що їх лишили нам з античних часів грецькі і латинські автори. Вдаючись до античних джерел, ми заглиблюємося в давнину на дві-три тисячі років, довідуємося на підставі документальних даних, які саме назви були властиві річкам України в другій половині 1-го тисячоліття до нашої ери та в першій половині 1-го тисячоліття нашої ери.

Вище ми розглядали назви приток *Дністра*. Спинімося насамперед на назві цієї річки. Вона в античних джерелах засвідчена як *Данастер* у Йордана, автора VI ст. н. е., як *Данастіус* (варіанти в різних рукописах: *Данастум*, *Данаструм*) у Амміана Марцелліна, як *Данастріс* у Костянтина Багрянородного.

Назва *Данастер*, *Данаструм*, *Данастріс* явно двочленна. В першій своїй частині вона в'яжеться з назвами інших великих річок Причорномор'я: *Данубіус*, *Данувіус* — *Дунай*; *Данастер*, *Данастріс* — *Дністер*; *Данапер*, *Данапріс* — *Дніпро*; *Танаїс* — *Дон*, *Донець*. Менш ясною є етимологія другої частини цієї назви. Звичайно дослідники, які зачіпали



це питання (В. Юргевич, О. І. Соболевський, Т. Лер-Сплавинський), зіставляють другу частину в назві *Данастріс* з давньою назвою Дунаю — *Істр*. Вони вставляють додатково *і*, виправляють написання *Данастріс* на *Данаістр*. Тим часом вставляння додаткового *і* та посилення на *Істр* тут абсолютно зайві. Досить згадати, що права притока Дністра в його верхній течії зветься *Стрий* з містом на ньому *Стрий*, ліва притока має назву *Стрипа* з виразним розчленуванням *Стрипа*, а притока р. Прип'яті зветься *Стир*.

Спираючись на сукупність цих даних, ми маємо всі підстави не тільки визнати двочленний склад назви *Данастріс*, як про це вже згадувалося вище, а також розшифрувати назви кожного з цих двох елементів. Назва являє собою сполучення двох відмінних річкових назв: *Дан* + *Стрий*. Або, інакше кажучи, *Дністер*, *Дністро* — це об'єднана назва, яка пов'язує назву річки в її нижній частині *Дан* з назвою тієї ж річки в її верхній течії, де вона і її притоки звалися *Стриями*.

Вдавшись до античних джерел, свідчень античних письменників, ми переконуємося, що подібний спосіб розчленованого найменування річок був поширений за давнини. Це характеризує назву не лише *Дністра*, але також *Дніпра*, *Дунаю* тощо. *Дунай* мав дві назви: одну в нижній своїй частині, іншу — у верхній. В нижній течії річка звалася *Істр*, у верхній — *Дунай*. Про це згадують як грецькі письменники, так і латинські автори.

Давньогрецький історик і географ Страбон (початок I століття нашої ери) пише в багатотомній праці «Географія», що Дунай у своїй верхній частині мав одну назву, в нижній він називався інакше. «Верхні частини цієї річки від початку до порогів, де річка тече переважно через Дакію, називали *Данувієм*; частину поблизу Понта (Чорного моря), в області гетів, звать *Істром*». Те саме повідомляє славетний давньогрецький географ Клавдій Птолемей. Він твердить, що одну частину річки звали *Данувієм*, тоді як «іншу частину до впадіння Данубія в Понт (Чорне море) звать *Істром*».

Особливо точно фіксує відмінність назв залежно від частин річки давній римський автор Помпоній Мела. Він зазначає: «Та річка, яка відокремлює народи Скіфії від суміжних, почавшись в Німеччині, має іншу назву, ніж при її впадінні. Саме через величезні простори серед багатьох народів є *Данувій*, потім стає *Істром*, як його інакше називають прибережні жителі».

Тепер стає цілком зрозумілим усе те, що попереду, на початку нашої статті сказано щодо *Десни* та її назви. Це, як уже доводилося, двочленна назва, складена з двох частин, де кожна відповідає назвам суміжних річок і власних приток. Як у Дністра верхні притоки називають *Стрий*, *Стрипа*, *Бистриця*, так у *Десни* верхні притоки називають *Снов* і *Снопоть*. Звідси, слід зробити висновок, що річка в її верхній течії

подібно до назв приток звалася *Сною*, тоді як при впадінні в Дніпро називалася інакше, очевидно, *Дною*, з випадінням *n* у спільній, сполученій назві: *Де+сна*.

Як пояснити цю розчленованість річкових назв, чому річка в певній своїй частині мала одну назву, а в іншій називалася інакше? Для нас це не зовсім ясно. Античні автори пояснили це з достатньою переконливістю. Перечитайте ще раз наведені щойно свідчення давніх авторів. Страбон зовсім ясно пише, що річку називали *Данувієм* там, «де річка тече переважно крізь Дакію», натомість ту ж річку «в області гетів звуть *Істром*».

Річка — в даному разі *Данувій–Дунай* — за давнини, за часів Страбона, не мала єдиної, однієї назви. Назва річки змінювалася залежно від того, на якій території, на території якого народу або ж племені вона текла. Кожне плем'я на своїй території називало ріки інакше, по-своєму. *Дунаєм* вона називалася у даків, на території Дакії, гети називали її *Істром*. Отже, *Дунай* це, за Страбоном, дакійська назва, а *Істр* — гетська, в області Гетії.

Заглиблюючись у давнину на два-три тисячоліття, ми сягаємо доби, коли давнє місцеве населення ще не переступило за межі первіснообщинного суспільного ладу. Тим самим географічні назви, назви рік і місцевостей, які належать до цих часів, повинні носити на собі відмінності і ознаки мови і поглядів, що були властиві цим племінним суспільствам і цьому часові. Як згадує Ф. Енгельс у своїй праці «Походження сім'ї, приватної власності і держави», за первіснообщинної доби «власна територія і власне ім'я» характеризували кожне окреме плем'я. «Плем'я лишалося границею людини як у відношенні до чужака з іншого племені, так і у відношенні до самої себе», — каже в цьому зв'язку Ф. Енгельс<sup>1</sup>. Передумовою родового ладу, підкреслює Ф. Енгельс, було «спільне проживання членів одного роду або племені на тій самій території, заселеній виключно ними»<sup>2</sup>.

Ось засади, на які треба зважати, якщо ми хочемо правдиво зрозуміти, як і чому давні річкові назви за своєю будовою і змістом відрізняються від пізніших назв. Тільки беручи до уваги особливості світогляду і мови тих часів, від яких збереглися прямі свідчення джерел, ми зможемо дати правильне тлумачення річкових назв, про які тут згадувалося.

<sup>1</sup> Ф. Енгельс, Походження сім'ї, приватної власності і держави, К., 1948, стор. 79.

<sup>2</sup> Там же, стор. 130.

# Давні слов'яни та їх походження

(До проблеми слов'янського ентогенезу)

Проблема ентогенезу становить собою одну з провідних, центральних проблем історичної науки. На жаль, їй досі приділялось значно менше уваги, ніж вона того заслуговує. Протягом тривалого часу проблема ентогенезу лишалася приналежністю мовознавства і етнології. За останній час вона зробилася здобутком археології, бо в жодній з суспільних наук джерелознавча база за останнє півстоліття не зростає такою мірою, як в археології. Звідси виникла певність, що, сягаючи часів, від яких не дійшло до нас будь-яких мовних та письмових джерел, питання походження слов'ян можна висвітлити на ґрунті археологічних матеріалів.

Правдивим творцем періодизації археологічних культур Середнього Подніпров'я був В. В. Хвойка<sup>1</sup>. Спираючись на матеріали розкопок, Хвойка при типологічному визначенні окремих культур ішов від пам'ятника до культури. Це забезпечило конкретність визначень, чіткість поділу культур за історичними періодами в їх послідовній зміні — зарубинецька культура (II ст. до н. е. — II ст. н. е.), черняхівська (II–V ст. н. е.), післячерняхівська (V–VIII ст. н. е.), Київська Русь. До Хвойки в археологічній науці панував міграціонізм — погляд, згідно з яким археологічні культури привносяться ззовні і зміна культур відбувається внаслідок запозичень або переселень. Міграціонізму Хвойка протиставив автохтонізм, теорії переселень і запозичень — ідею розвитку, позбавленого перерв. Слов'яни не чужинці і не пришельці. Археологічні культури Середнього Подніпров'я до неоліту включно не були привнесені ззовні, всі вони залишені слов'янами.

Періодизація, розроблена Хвойкою, — великий крок уперед, видатне досягнення нашої вітчизняної науки. Наступні розкопки не тільки не порушили стрункості запропонованої схеми, послідовності зміни згаданих культур, точності їх типологічної характеристики, а й цілковито закріпили за даною періодизацією все, що сказав про неї Хвойка. Зовсім інакше стоїть справа з теорією ентогенезу. З нею склалася досить своєрідна історіографічна ситуація. В сучасній

---

<sup>1</sup> В. В. Хвойка. Поля погребений в Среднем Поднепровье, «Записки Русского Археологического Общества», т. XII, вып. 1–2 (новая серия), СПб., 1901.

археологічній науці вона користується якнайширшим визнанням, але представники інших наукових дисциплін, зокрема мовознавці, рідше критикують її, про що мова далі.

Значна кількість археологів, подібно до Хвойки, вважає, що дані матеріальної культури можуть служити цілком певним і «надійним джерелом для рішення етногенетичних та історико-культурних питань». Усе залежить виключно від повноти цих джерел. При умові належної повноти, на думку П. М. Третьякова, «археологічні матеріали спроможні дати цілком об'єктивну відповідь на питання, як проходив процес у даній місцевості, чи він проходив автохтонно, чи тут мали місце пересування населення, звідки йшли ці пересування». «Археологи, — викладає далі свої міркування П. М. Третьяков, — виходять при цьому з вивчення, в першу чергу, таких специфічних особливостей, як форма житла, типи одягу та прикрас, характер орнаментів, типи кераміки, поховальний обряд тощо, між розвитком яких та розвитком мови, що є головною ознакою, спостерігається, як правило, значна відповідність»<sup>1</sup>.

Твердження відповідальне, але якою мірою можна його прийняти, погодитись з ним? Наскільки воно, зрештою, аргументоване? Чи справді археологічні джерела самі по собі достатні, щоб гарантувати закономірність етногенетичних висновків, щоб запровадити археологію в лінгвістику та пов'язати разом усі три наукові дисципліни, які ми тут обговорюємо, — етногенетику, археологію та лінгвістику? Очевидно, треба почати з основних положень і внести повну чіткість у формулювання провідних тез, якими доводиться тут оперувати. Народ — носій мови, історична доля мови залежить від історичної долі народу. В свою чергу, жодна матеріальна культура не існує і ніколи не існувала у відриві від етноса. Тут усе зрозуміле й безперечне, але в жодне з цих положень не слід вкладати якийсь інший, даному твердженню невластивий сенс.

Помилка як самого Хвойки, так і його послідовників полягає в тому, що, виходячи з наведених тез і спираючись на згадані формулювання, вони йдуть значно далі, ніж на те уповноважують їх ці засадні норми. Археологи, які поділяють висловлені щойно погляди, довільно переміщують ланки, властиві відмінним системам зв'язків. Вони прагнуть ототожнити зв'язки, які реально існують між етносом і мовою, з одного боку, та зв'язки, що існують між матеріальною культурою та етносом, — з другого. Тим часом йдеться про цілком різні системи зв'язків і взаємозалежностей в одному й другому випадку.

---

<sup>1</sup> П. Н. Третьяков. Итоги археологического изучения восточно-славянских племен, «Исследования по славянскому языкознанию», М., 1961, стор. 307.

В. В. Хвойка мав рацію, виступивши свого часу проти міграціонізму, однак міграціонізму треба було протиставити не автохтонізм, як такий, а *історизм*. Етнос, кожна етнічна спільність як племені, так і народу — історичні категорії. Кожна з них формується й змінюється з часом і в часі. У Хвойки, як і в його послідовників, посилення на слов'ян і слов'янство набувають позаісторичних рис. Слов'яни виступають як позаісторичні категорії, тотожні собі за часів Київської Русі, зарубинецької культури і навіть за доби Трипілля.

Народ — творець історії. Завдання полягає в тому, щоб з'ясувати етапи його становлення. Слов'янство місцевої людності Середнього Подніпров'я часів Київської Русі та попередньої, докиївської доби доводиться всією сумою історичної документації, що є в нашому розпорядженні. Зовсім інакше стоїть справа, коли розв'язується питання про етнічну приналежність населення того ж Середнього Подніпров'я за більш ранніх часів — носіїв черняхівської або зарубинецької культури.

З критикою етногенетичної теорії, як вона ставилася досі археологами, виступили мовознавці. Їх критичні зауваження скеровані як проти ототожнення етноса і культури, так і проти спроб пізнати етнос з даних матеріальної культури. Вони закинули археологам головне — надто прямолінійну етнологізацію археологічних матеріалів. Найбільш розгорнуту критику археологічної постановки проблеми етногенезу подав Ф. П. Філін<sup>1</sup>.

Згадуючи про «спроби ототожнювати етнічні одиниці древності з археологічними культурами, їх спадкоємністю та з границями» їх поширення, Ф. П. Філін вважає, що така теоретична позиція призводить «до гіпотез, які докорінно суперечать даним мовознавства, історії та інших наук». «Не можна, — пише Ф. П. Філін, — навіть у порядку робочої гіпотези ототожнювати ту або іншу археологічну культуру з яким-небудь плем'ям або групою племен»<sup>2</sup>. «Якщо, — продовжує він, — археологи відкривають яку-небудь регіональну культуру, про носіїв якої нам нічого невідомо, окрім матеріалів розкопок, то етнічно ця культура, навіть при наявності синхронних і діахронних розрізів і порівнянь з суміжними культурами, завжди лишатиметься непізнаною». Знайдені під час розкопок речі самі по собі аетнічні. «Самі по собі археологічні матеріали не можуть визначити етнічну приналежність давнього населення, — твердить Філін. — В етнічному відношенні вони "німі"»<sup>3</sup>. Щоб речі заговорили, треба побудувати складну конструктивну споруду, з'єднати типологічне визначення

---

<sup>1</sup> Ф. П. Ф и л и н. Вопросы языкознания, М., 1958; його ж. Образование языка восточных славян, М.-Л., 1962.

<sup>2</sup> Ф. П. Ф и л и н. Образование языка восточных славян, стор. 72.

<sup>3</sup> Там же, стор. 74.

здобутих речей з хронологічною й територіальною характеристикою пам'ятника, з відтворенням загального образу епохи.

Останній час в археологічній літературі набула поширення теорія так званого «ретроспективізму». Згідно з цією теорією наявність спільних рис у матеріальній культурі другої половини I тисячоліття н. е. та в культурі попереднього часу доводить слов'янство останньої. Ф. Філін слушно застерігає проти подібного припущення: «За такою спадковістю можуть ховатися явища різного характеру»<sup>1</sup>.

Археологічній постановці проблеми етногенезу мовознавці протиставили лінгвістичну. Це слушно, оскільки, як уже згадувалося, мова є провідною ознакою етноса, і етнічна приналежність визначається, звичайно, за мовною приналежністю людності. При всьому тому, лінгвістична постановка проблеми має не менші, хоч і інші, хиби. Якщо археологічним матеріалам бракує прямих етнічних ознак, то мовним, в свою чергу, бракує хронологічних і територіальних вказівок на час і на простір. Лінгвістика сама по собі не розпоряджається даними ні для датування мовних явищ, ні для просторового їх визначення. При постановці етногенетичної проблеми лінгвісти процес історичного розвитку слов'янських мов зводять до протиставлення двох епох, до розмежування доби, на якій зберігається спільнослов'янська мовна єдність, та наступної, пізнішої доби, коли проходить розпад цієї спільності.

А. Мейє, один з видатних зарубіжних лінгвістів останнього часу, праця якого<sup>2</sup> становить класичний твір з слов'янського мовознавства, вважає за потрібне виступити з деякими застереженнями. Він нічого не відкидає і не заперечує. Як і всі інші дослідники, він оперує як категорією спільнослов'янської мови, так і категорією розпаду. Та разом з тим він пише: «Поняття спільнослов'янської мови, яким ми тут оперуємо, досить невиразне і не може бути зведене до якого-небудь історичного становища, що надається визначити в часі і просторі». До цього він додає: «Було б даремно намагатись локалізувати спільнослов'янську мову»<sup>3</sup>.

Спроби локалізувати спільнослов'янську мову, пов'язати її з певним географічним районом та визначити час її розпаду робилися неодноразово, всі вони суперечили одна одній, але були побудовані однаково на тому самому припущенні — на теорії обмеженого простору. Вважалося і вважається, що спільнослов'янська мовна єдність могла виникнути лише на малій, вузькій території. Звідси робився висновок, що розпад мовної єдності слов'ян був пов'язаний

<sup>1</sup> Ф. П. Ф и л и н . Образование языка восточных славян, стор. 73.

<sup>2</sup> А. Мейе . Общеславянский язык, М., 1951.

<sup>3</sup> А. Мейе . Назв. праця, стор. 12, 13.

з поширенням етнічної території, з початком їх розселення, з етнічними рухами.

Теорія обмеженого простору користувалася і користується загальним визнанням у мовознавців. На неї покликається О. О. Шахматов<sup>1</sup>. Характерна аргументація, з якою в даному разі виступає Шахматов. Він пише: «Припущення спільнослов'янської єдності, з одного боку, спільноруської єдності, — з другого, передбачає наявність більш або менш обмежених територій, які відповідають прабатьківщині слов'ян та прабатьківщині руських: лише на обмеженій території могла зберігатись етнографічна та лінгвістична єдність племен». І далі: «Дослідження найдавнішої долі руського племені можна почати з розвідування обох цих територій для того, щоб з'ясувати напрямок руху східних слов'ян, що привів їх на спільноруську територію, та визначити ту географічну основу, звідки пішли рухи окремих руських племен після розпаду східнослов'янської єдності»<sup>2</sup>.

Провідні засади Шахматова ясні: перше, це вказівка на обмежену територію: друге — визнання, що лише на обмеженій території виникає і зберігається кожна етнічна єдність. Цим визначаються завдання, які постають перед дослідником: визначення напрямку племінного руху та фіксація географічної основи, вихідної бази племінних рухів після розпаду етнічної єдності. Згадана тут теорія «обмеженого простору» зберегла на сьогодні цілковите визнання. У передмові до книги А. Мейє Р. І. Аванесов та П. С. Кузнецов пишуть: «Усі слов'янські наріччя, які згодом стали різними слов'янськими мовами, розвинулися з спільної мови-основи, що займала обмежену територію»<sup>3</sup>.

О. О. Шахматов розвинув концепцію трьох слов'янських «прабатьківщин». За його припущенням, слов'яни спочатку жили в басейні Західної Двіни на північ від балтів. «Першою слов'янською прабатьківщиною був басейн Західної Двіни», — пише Шахматов. Звідси слов'яни переселилися на Віслу, а «Повісляння відкривало слов'янам шлях на захід, до Одера і Ельби та на південь, до Дунаю». Відповідно до цього «рух з Повісляння на південь розколов слов'ян на дві частини». Від західних слов'ян відокремилась частина слов'ян, яка, рушивши на південь, до Дунаю, знову поділилась на дві частини, на південну групу, що пішла до Дунаю, та північну групу, східних слов'ян, які осіли в лісових місцевостях «між Дністром та Дніпром»<sup>4</sup>.

Така схема Шахматова. Інші дослідники викладали її по-іншому. Тут немає сенсу вдаватись у подробиці, оскільки при всіх відмінах принципи

---

<sup>1</sup> А. А. Шахматов. Древнейшие судьбы русского племени, Петроград, 1919.

<sup>2</sup> Там же, стор. 4–5.

<sup>3</sup> А. Мейє. Назв. праця, стор. XII.

<sup>4</sup> А. А. Шахматов. Очерк древнейшего периода истории русского языка, Петербург, 1915, стор. XV–XVIII.

побудови лишаються завжди ті самі. Усе зводиться виключно до етнічних рухів. Переселення, зміна території, рух у просторі визначають, за Шахматовим та його однодумцями, зміст і провідну засаду кожного етнічного і мовного розвитку. Становлення етносу, як і зміни в мові, залежить виключно від його просторових переміщень.

Для нас зрозуміла принципова хибність викладеної концепції, теоретична слабкість загальних засад, покладених в основу даної теоретичної системи, її фактична необґрунтованість. Ні етногенетичний (народотворчий) процес сам по собі, ні безпосередньо пов'язаний з ним процес мовного розвитку, як би ми не змінювали і не варіювали викладену схему, не можуть бути зведені до посилання на просторові переміщення, на рух з однієї території на якусь іншу. Одним словом, етнічна експансія в просторі не є та основа, що нею визначаються підстави, зміст і характер кожного даного етногенетичного процесу.

Як уже відзначалося вище, лінгвістика не розпоряджається належною аргументацією ні для датування мовних явищ, ні для територіальної їх характеристики. Те й те доводиться привносити ззовні, черпати з інших, загально історичних джерел. В обох випадках мовознавці примушені звертатися до позалінгвістичних джерел. «Знання історичних умов, в яких відбувається мовний розвиток, полегшує завдання лінгвіста», — відзначає А. Мейє. З цих позицій, посилаючись на загальні історичні дані, А. Мейє датує розпад спільнослов'янської мовної єдності VII–VIII ст. н. е. Він пише: «Поділ спільнослов'янської мови на різні й відокремлені мови повинен був статися незадовго до історичної доби, яка до того ж для слов'ян почалася пізно — в VII або у VIII ст.»<sup>1</sup>.

Дещо інші хронологічні показники називає Ф. П. Філін. На відміну від А. Мейє розпад спільнослов'янської єдності він відносить не до VII–VIII ст., а до VI–VII ст. «В VI–VII ст. н. е., — пише Філін, — починається розпад спільнослов'янської мови, утворення різних діалектичних зон, але в цей час ще не було окремих самостійних слов'янських мов і груп мов, а разом з тим не було і сформованих слов'янських народностей. Слов'яни об'єднувались у племена і племінні союзи... Разом з тим ґрунт для великих етномовних і соціальних перетворень був підготований»<sup>2</sup>. Погоджуємось, що слов'яни в VI–VII ст. н. е. об'єднувались в племена й племінні союзи. В той час ще не було і не могло бути самостійних слов'янських мов, але чи значить це, що окремих діалектних зон, про які каже Ф. П. Філін, не було перед тим, на попередньому етапі? Давніше слов'яни так само об'єднувались в племена й племінні союзи. І якщо для VI–VII ст. не можна говорити

---

<sup>1</sup> А. Мейє. Назв. праця, стор. 6.

<sup>2</sup> Ф. П. Філін. Образование языка восточных славян, стор. 222–223.



про сформовані слов'янські народності, то певні тенденції до цього повинні були проявитися ще раніше.

На жаль, лінгвісти не приділяли належної уваги аналізу наявних історичних джерел. Зводячи все до абстрактних, історично не доведених і конкретно не аргументованих «рухів слов'ян», які ніде і ніяк не засвідчені, до розмежування не менш абстрактної «вихідної бази руху слов'ян» в її протиставленні «об'єктам слов'янської експансії», згідно з загально вживаними фразеологічними зворотами, мовознавці мали завжди на увазі лише одне явище — завоювання слов'янами Балкан, — якому й підпорядковували весь історичний процес у VI–VII ст. н. е. Завоювання та наступне заселення Балканського півострова — видатне явище в історичному житті слов'ян, пов'язане з пересуванням великих етнічних мас<sup>1</sup>, однак це не призвело до утворення якогось слов'янського «вакуума» на етнічній карті. Північ від Дунаю як була, так і лишилася слов'янською. І це головне. Повторюємо: слов'яни перейшли через Дунай, вони вторглися в межі Візантійської імперії, протягом VII–VIII ст. заселили більшу частину Балканського півострова, але давня їх територія на північ від Дунаю не перестала бути слов'янською.

Отже, категорія «племінних рухів» випадає з конструкції слов'янського етногенетичного процесу. Подібна теоретична настанова, висунута на перший план і покладена в основу слов'янського етногенезу як вирішальний для нього чинник, суперечить тій реальній обстановці, що склалася для слов'ян у третій чверті I тисячоліття н. е. (V–VIII ст.). Племінні рухи, які відбувалися протягом цих століть, принесли нові територіальні надбання, доповнили й поширили етнічну карту слов'ян, але не порушили її. Саме на це й треба зважати.

Слов'янська етнічна територія напередодні балканських вторгнень відома нам з певних історичних джерел. Особливу цінність, поряд із свідченнями візантійського письменника Прокопія Кесарійського, мають повідомлення історика готів Йордана. У своїй праці «Про походження та діяння гетів» (551 р.) Йордан твердить, що за його часів (отже перед початком слов'янського руху на Балкани) слов'яни займали велику географічну територію на Дунаї, Дністрі, Дніпрі і Віслі. В залежності від свого територіального розташування вони поділялися на три великі угруповання. Слов'ян Повісляння Йордан знав під ім'ям венетів, дунайсько-дністрянську частину, на південь від Карпат, між Дунаєм та Дністром і на північ до Вісли він називає склавенами, третю, дніпровську, між Дністром та Дніпром, — антами.

---

<sup>1</sup> М. В. Левченко пов'язував початок слов'янської колонізації Балкан з 602 р. («Византия и славяне в VI–VII вв.», «Вестник древней истории», 1938, № 4, (5), стор. 30). М. Ю. Брайчевський — з війною 550–551 рр. («К истории расселения славян на Византийских землях», «Византийский Временник», т. XIX, стор. 131).

За свідченням Йордана, «венети походять від одного кореня, і тепер відомі за трьома йменнями, а саме: венети, анти і склавени». Він пише: «Від місця, де народжується ріка Вістула (Вісла), сидить на величезних просторах багатолюдне плем'я венетів». Зауваживши, що «назви венетів змінюються тепер в залежності від різних родів та місцевості», Йордан підкреслює, що «вони головним чином називаються склавенами і антами». «Славени живуть від міста Новієтуна та озера, яке звать Мурсіанським, аж до Дністра та на північ до Вісли». У свою чергу, «анти, наймогутніші між ними, простягаються від Дністра до Дніпра, там, де Понтійське (Чорне. — В. П.) море вигинається дугою»<sup>1</sup>. Йордан подає відомості про етнічну територію слов'ян перед серединою VI ст., до 551 р. Просування слов'ян на Балкани, етнічний рух слов'ян у напрямку на південь від Дунаю припадає на наступний час, становить собою приналежність дальшого етапу в історичному житті слов'ян. Було б даремно історичні явища одного періоду пов'язувати з якимсь іншим часом.

Якщо порівняти етнічну карту слов'ян, як її змалював Йордан для VI ст., та аналогічну карту, накреслену літописцем Нестором на початку XII ст., то виявиться, що між ними є ґрунтовні розходження, оскільки між Нестором та Йорданом відстань в 5–6 століть. Протягом цього часу, з середини VI ст. до початку XII ст., в історичній долі слов'ян відбулося багато змін, і територія слов'ян більш ранньої доби істотно відрізняється від слов'янської території пізнішої доби. При всьому тому, на обох етапах, за одної й другої доби, ми знаходимо слов'ян однаково на Віслі, Дніпрі, Дністрі й Дунаї. Іншими словами, географічне ядро, засвідчене Йорданом, не порушується в своїх вихідних точках. Слов'яни освоюють суміжні території, які прилягають до території їх давньої осілості. Племінні рухи слов'ян, якщо зберегти цей в даному разі не зовсім точний термін, мають ознаки просторового обростання.

Вказівку на етнічну єдність слов'ян Йордан сполучив з свідченням про їх поділ на три великі групи. Для визначення специфіки слов'янського етногенетичного процесу на даному історичному етапі це не менш характерно, ніж щойно згадана специфіка слов'янських племінних рухів. Для Йордана однаково ясным були як суцільна тотожність генетичного походження слов'ян, генетичний зв'язок антив і склавенів з давніми венетами, єдність їх походження з одного «кореня», так і не менш виразна розчленованість на окремі осібні угруповання. Тут далеко не все ясно. Найбільш визнаним у сучасній славістичній літературі є поділ слов'ян на три групи — західну, східну та південну.

---

<sup>1</sup> Й о р д а н . О происхождении и деяниях готов, М., 1960, стор. 71, 72, 90. Мурсіанське озеро та місто Новієтун, згадані Йорданом, знаходились десь у Подунав'ї.

Що мав на увазі Йордан для свого часу — політичний поділ слов'ян на окремі союзно-племінні об'єднання, соціально-господарські відміни, мовні відмінності з поділом сучасної йому слов'янської мови на окремі діалектні зони — важко сказати. В усякому разі, у нас немає жодних підстав засвідчений Йорданом тричастинний поділ слов'ян на венетів, склавенів і антів ототожнювати з пізнішим поділом слов'ян на західних, південних та східних, хоч подібні спроби й робилися неодноразово. Тут можливі найрізноманітніші припущення, але суть справи не в цьому.

З погляду постановки етногенетичної проблеми для нас важливо те, що за часів Йордана (середина VI ст.) поділ слов'ян був здійсненим фактом. Спільнослов'янської єдності, про яку так охоче говорять мовознавці, в той час не існувало. Вона була порушена. Тим-то відпадає можливість початок розпаду єдності датувати VI–VII ст. або VII–VIII ст., як це робиться досі. Такі посилання суперечать свідченням Йордана. Поділ стався давніше, і початок розпаду треба відносити до якогось іншого, одного з попередніх етапів. Водночас відпадає також і інше положення, характерне для лінгвістичної теорії слов'янського етногенезу, — концепція «обмеженого простору». Згідно з поглядом, який панував і досі панує в лінгвістиці, етнічна спільність може утворитись лише на самому вузькому, територіально замкненому районі. Це суто логічна конструкція, довільна схема, але їй надається значення конкретно-історичного положення. Звичайно при цьому вказується на Повісляння, що визначається як територія, на якій жили слов'яни до свого руху на південь.

Таке припущення відпадає, якщо мати на увазі VI ст. Територія Повісляння, область між верхів'ями Вісли, Дністра і Прип'яті, навіть якщо включити сюди Волинь і Поприп'яття, надто обмежена, надто незначна, щоб у цих географічних межах могли позначитися окремі діалектні зони, які згодом призвели до відособлення окремих слов'янських мов. Нам невідома структура генетичних зв'язків, які пов'язують поділ слов'ян у VI ст. на венетів, антів і склавенів з пізнішим поділом їх на західних, східних та південних. Тут можна не торкатися цього питання і не обговорювати його. Досить відзначити, що тричленний поділ слов'ян у VI ст., як його засвідчив у своїй «Гетиці» Йордан, становить собою попередній ступінь, який випереджає процеси мовного і етнічного розвитку в VII–VIII ст.

До відтворення етногенетичного процесу треба йти через чітке розмежування окремих етапів. Історичне становище слов'янства в VI ст. нам відоме з письмових джерел. Зовсім інакше стоїть справа для попереднього часу. Відсутність письмових джерел примушує нас звернутись до певних реконструкцій, по можливості уникаючи скільки-небудь довільних припущень. Почнемо з критичних зауважень.

Спираючись на свідчення Йордана, треба відкинути теорію «обмеженого простору», концепцію нерозчленованої єдності слов'ян у VI ст., датування початку розпаду спільнослов'янської мови VII–VIII ст. Справа стояла зовсім інакше. Етнічна територія слов'ян у VI ст. охоплювала величезний географічний простір, слов'яни поділялися в той час як за родами і місцевістю, так і за великими груповими об'єднаннями на слов'ян Подніпров'я, Подунав'я та Повісляння. Що ж до Повісляння, то з ним була пов'язана лише одна окрема частина, давні венети.

Питання стоїть, очевидно, так: коли саме сформувалася дана етнічна територія — в VI ст. чи на попередньому етапі? Йордан описав слов'ян у VI ст. як «багатолюдне плем'я», розташоване на «безмежних просторах». Те саме каже Прокопій, згадуючи про «незліченні», «безмірні» племена антів<sup>1</sup>. Оскільки жодна етнічна єдність не може постати як без міри численна протягом якогось короткого часового відтинку, то місцева людність за попередньої доби теж була відповідною мірою багатолюдна. Подібний висновок напрашується сам собою також і щодо території. Розмежування слов'ян на окремі великі угруповання, на венетів, антів і склавенів, у VI ст. передбачає наявність належних значних умов не тільки на даному, а й на давнішому етапі. Повторюю, такий поділ не міг зародитися, діалектні зони не могли позначитися на якійсь обмеженій території, чи це буде Повісляння, чи якийсь інший малий простір.

Такі загальні засади, конструктивні передумови, які витікають з даної історичної ситуації. Спробуємо уточнити їх. Етногенетичний процес, як він здійснювався за першої половини I тисячоліття, мав свої характерні відміни, властиві саме для цієї доби. Римська держава, ствердивши своє панування в басейні Середземного моря, підкорила собі тамтешні народи, асимілювала їх, знівелювала етнічні ознаки й відміни. Зникали місцеві мови. Вони відмирили. Губили свої мови ібери, кельти, даки, гети, людність Піренейського і Балканського півостровів. З розмовної латинської мови, що нею розмовляв сільський люд, в Італії та в підкорених римлянами провінціях Галлії, Іспанії, частині Ретії, Дакії виникали наріччя, що згодом дали існування романським мовам. Цей процес яскраво змалював Ф. Енгельс: «По всіх країнах басейну Середземного моря протягом століть проходив нівелюючий рубанок римського світового панування. Там, де не ставила опору грецька мова, всі національні мови мусили поступитися місцем зіпсованій латині; зникли всі національні відмінності, уже не існувало більше галлів, іберів, лігурів, нориків — всі вони стали римлянами»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Прокопій из Кесарии. Война с готами, М., 1950, стор. 365.

<sup>2</sup> Ф. Енгельс. Походження сім'ї, приватної власності і держави, К., 1948, стор. 115.

Лише народи за межами римського лімеса (германці, слов'яни, балти, частково кельти) зберегли свої мови. Зберегла свою мову місцева людина Подніпров'я — Подністров'я — Повісляння. На жаль, у нас нема прямих даних про мову людності цих країн. Натомість у нас є всі дані, які дозволяють твердити про сталу культурно-типологічну єдність матеріальної культури саме в межах досліджуваної території від Дунаю до Дністра і Дону та від нижнього Дністра до верхів'їв Вісли.

Вище ми виступили із застереженнями проти ототожнення культури і етноса, проти надто прямолінійної етнологізації археологічних культур. На цих позиціях ми лишаємось також і в цьому разі. З даних матеріальної культури не можна зробити висновку про її етнічну приналежність. Але тут йдеться про інше, про збіг тотожностей. В даному разі збігаються єдності: культурно-типологічна, територіальна і хронологічна. Вони становлять міцний, туго пов'язаний вузол, і його не можна не брати до уваги.

В археологічній літературі неодноразово робилися спроби пов'язати носіїв матеріальної культури Подніпров'я — Подунав'я в II–V ст. н. е. з слов'янами і зокрема з антами. Що можна і що треба сказати в цьому зв'язку? Грунтовна помилка дотеперішніх етногенетичних досліджень полягає в тому, що етногенетичний процес розглядався сумарно, без жодних розчленувань, трактувався як процес, який ішов по єдиній висхідній прямій. Етнос сприймався як стала від віку незмінна цілість. Хибність такої концепції, її антиісторизм цілком очевидні. Назвати носіїв матеріальної культури Подніпров'я II–V ст. слов'янами, розглядати носіїв так званої «черняхівської» культури як прямих предків йорданових антів означало б ігнорування головного — зламу між епохами, тих розривів, що сталися в той час при переході від однієї доби до другої.

Етнічні утворення першої половини I тисячоліття й етнічні утворення другої половини того ж тисячоліття не тотожні. Між ними існували певні взаємозв'язки, але вони здійснювалися через ґрунтовні зрушення, етнічні катастрофи, що для окремих смуг межували з цілковитим знищенням. Розпалась система зв'язків, утворених за часів світового панування Римської держави. Припинила своє існування черняхівська культура, виникла нова система зв'язків, коли Римську державу заступила Візантія. Виникла нова матеріальна культура на місці черняхівської.

Рабовласницький лад розклався і занепав. На його руїнах постав новий феодалний лад. Докорінно змінився тип матеріальної культури. На зміну поселенням черняхівської доби прийшли поселення типу Корчака на Тетереві, Стецівки і Пеньківки на Тясміні, Семенків на Південному Бузі тощо. Змінилися топографічні умови в розташуванні

селищ. Останні розташувалися на заплавних острівцях, оточених болотами і дрібним чорноліссям. Житла заглиблювалися в землю і опалювалися кам'янками, складеними з булижників. Кераміку, зроблену на гончарному крузі, заступив ліпний посуд, виготовлений руками. З'явилися нові типи прикрас і металевих виробів. Такі самі житла, кам'янки, кераміку, прикраси ми знаходимо в Подніпров'ї, в Поморав'ї, на нижньому Дунаї.

Сказаного досить, щоб визначити провідні лінії тих змін, які, на нашу думку, треба запровадити в постановку проблеми етногенезу. Безумовно, тут ще багато треба зробити, але вже й тепер ясно, що слід відкинути як в археологічній, так і в лінгвістичній постановці даної проблеми в сучасній славистиці.

# Історична топографія Києва

(Першопочатки міста)

1

М. К. Каргер, автор найновішого двотомного дослідження «Древний Киев», оцінюючи попередні праці з історичної топографії Києва (М. Закревського, М. І. Петрова, С. Голубова та ін.), відзначає: «Жоден із згаданих дослідників навіть не намагався поставити будь-які питання, пов'язані з соціальною характеристикою тих або інших районів міста, розкрити глибокий історичний зміст тих суспільних процесів, безпосереднім відображенням яких були різноманітні пам'ятки Києва. Ці пам'ятки розглядалися звичайно лише як топографічні віхи для відтворення схеми давнього плану міста»<sup>1</sup>.

Слушне зауваження, справедлива оцінка. Та разом з тим слід зважити, що без відтворення схеми давнього плану міста не можна вивчати першопочатки Києва. Одне з одним тісно пов'язане: історія древнього Києва — це й є історія його поступового становлення як міста. Місто не існує поза його територією. Вивчення процесу поступового формування топографічної структури міста становить вихідну ланку, опорний пункт, з чого доводиться починати.

Хиба попередніх дослідників полягає не стільки в тому, що вони намагалися відтворити початковий план древнього Києва, скільки, головним чином, у тому, що не маючи достатніх археологічних даних, вони обмежувалися виключно коментуванням літописних джерел. Зіставляючи літописні звістки, вони сподівалися визначити, де знаходиться окрема пам'ятка або урочище: Олегова могила, двір Нифонтів, Боричів узвіз, Янчин монастир тощо. Літопис не дав на це прямої відповіді.

Археологічні розкопки на території Києва дозволили змінити напрям вивчень. Тепер ми маємо можливість відтворити первісний вигляд міста, його топографію за матеріалами розкопок, а не тільки на основі довільного тлумачення літописних текстів. Археологічний Київ відомий нам сьогодні краще, ніж Київ літописний. При цьому треба взяти до уваги, що місто — це не тільки сума його пам'яток. З опису окремих пам'яток — архітектурних споруд, речових знахідок, монет, скарбів, поховань та могильників — не можна пізнати місто як цілість.

---

<sup>1</sup> М. К. Каргер, Древний Киев, т. I, М.-Л., 1958, стор. 49.

Щоб вивчити становлення древнього Києва як міста й пізнати окремі пам'ятки як відображення суспільних процесів, треба з'ясувати ці процеси. Тим часом для цього зроблено якнайменше. До останнього часу в розпорядженні дослідників майже зовсім не було відомостей про археологічні пам'ятки VI–VII ст. і дуже мало про пам'ятки VII–IX ст. «Загадка походження древньоруських міст не розв'язана ще й досі, — писав у 1944 р. Б. Д. Греков. — Питання це надто заплутане. Письмові джерела не дають на нього прямої відповіді. Археологія ще не встигла зібрати достатньої кількості матеріалу»<sup>1</sup>. М. М. Воронін у 1951 р. додавав до цього: «Провідне положення, що місто виникає внаслідок відокремлення ремесла від хліборобства і розвитку на другому полюсі суспільного виробництва сільського поселення, села, добре документувалось в загальній формі археологічним матеріалом. Однак змалювати конкретний історичний процес походження того або іншого міста в специфічних умовах окремих районів Русі за відсутністю матеріалу ми не могли»<sup>2</sup>.

Протягом останніх десятиліть і особливо за останні роки в Подніпров'ї досліджувалося чимало древньоруських міст, у тому числі Любеч, Вишгород, Вітечів, Заруб, Воїнь та деякі інші. Матеріали розкопок дозволили з'ясувати топографічну структуру цих міст, поділ їх на частини, виявити спільні риси, що їх пов'язують, і в цей спосіб створити ґрунт для вивчення першопочатків Києва. Адже ж Київ постав і розвинувся так само, як і всі інші міста Подніпров'я, в однакових історичних умовах. Його первісна структура в процесі свого розвитку не відрізнялася від топографічної будови інших древньоруських міст. Вивчення цих загальних процесів, на тлі яких яскравіше виступить образ древнього Києва, й становить головне завдання цієї статті.

## 2

Нестор, автор «Повісті временних літ», зберіг для нас зміст давнього усного переказу про заснування Києва, поширеного за тих часів. Однак, наводячи цей переказ, він поставився до нього критично. Прийоми його критики були досить своєрідні. Так, приміром, він не відкидає згадки про трьох братів, засновників міста, але рішуче спростовує те, що Кий, старший з братів, був перевізником. За свідченням Нестора, в Києві існував перевіз. Існування перевозу й фразеологічний зворот: «На перевіз на Киев» дали, на думку літописця, привід тлумачити Кия як перевізника. «Ини же, не свѣдуще, рекоша, яко

---

<sup>1</sup> Б. Д. Греков, Культура Киевской Руси, М.–Л., 1944, стор. 20.

<sup>2</sup> Н. Н. Воронин, К итогам и задачам археологического изучения древнерусского города, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 41, 1951, стор. 8.



Кий есть перевозникъ былъ, у Киева бо бяше перевозъ тогда с оной стороны Днѣпра, тѣмъ глаголаху: на перевозъ на Киевъ»<sup>1</sup>.

Київ — це перевіз. Ось де сенс літописного свідчення про заснування міста. Першим звернув увагу на це повідомлення А. В. Шлецер. Він об'єднав обидві версії: усунув згадку про Кия-перевізника й Несторову довідку про перевіз. До нього Шлецер додав вказівку на західноєвропейські міста, що в своїх назвах зберегли слово «перевіз», «фурт». За Шлецером, ці міста, як і Київ, постали з перевозу, з селища при перевозі. «Франкфурт, Оксенфурт та інші міста виникли в той самий спосіб. На Дніпрі ще не було моста, але вже було сполучення між жителями його східного й західного берегів. Хтось, на ймення Кий, перевозив людей у човні; селище перетворилося зрештою на місто»<sup>2</sup>.

Думку А. В. Шлецера підтримав М. Дашкевич: «Визнаймо разом з Шлецером більш-менш певним у цьому оповіданні одне: Київ справді міг виникнути біля перевозу. Шлецер вказував, що в такий спосіб постали Оксфорд, Франкфурт та інші»<sup>3</sup>.

У топоніміці Західної Європи відомо чимало міст з назвами, які зберігають пряме свідчення про первісний зв'язок з річковою переправою. Досить згадати для прикладу, окрім Франкфурту на Майні, також Франкфурт на Одері, Швейнфурт, Штасфурт, Ерфурт, Фурт тощо. Отже, справа йде про певне, загально поширене явище, однаково історично властиве як для Західної Європи, так і для Східної, зокрема для Подніпров'я: окремі міста постають з перевозу<sup>4</sup>.

Зрозуміло, що справа не йде про звичайний перевіз або про річкову переправу, яких було багато. Археологічні дослідження внесли ясність у це питання. Вони дозволили виділити городища-броди, міста-перевози з загальної маси численних городищ, які тягнуться одне за одним на відстані 5–6 км вздовж берегів річок. Справа йде про городища, розташовані при переправах через Дніпро та при впадінні в Дніпро таких значних приток, як Десна, Рось, Трубіж, Сула, Ворскла. Деякі з цих городищ знаходяться в гирлі річки-притоки, інші — на протилежному березі Дніпра проти гирла притоки.

Звичайно в історичній літературі такі городища трактовано як торгові міста й Дніпро як торговий шлях. Яскравіше ніж хтось інший виклав цей погляд В. О. Ключевський. Він писав про Київ: «Хто володів Києвом, той тримав у своїх руках ключ од головних воріт руської торгівлі...

<sup>1</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», СПб., 1897, стор. 9.

<sup>2</sup> А. В. Шлецер, Нестор, т. 1, СПб., 1809, стор. 109.

<sup>3</sup> Н. Дашкевич, Приднепровье и Киев по некоторым памятникам древнесеверной литературы, «Университетские известия», К., 1886, кн XI, стор. 222.

<sup>4</sup> Вживаючи далі вираз «місто-перевіз», «городище-перевіз», ми зберігаємо за ним зміст, аналогічний топонімічній назві Фурт.

Усі торгові руські міста перебували в економічній залежності від Києва. Він міг підірвати їх торгівлю, перерізвавши головну артерію господарських обігів країни, не пропускаючи торгових човнів вниз по Дніпру до азовських та чорноморських ринків»<sup>1</sup>.

З критикою «торгової концепції» виступив М. М. Воронін. «Менш за все має підстав “торгова теорія” походження древньоруських міст, яка розглядала їх як продукт енергійного розвитку обміну й, головним чином, транзитного торгу, та цілком не підозривала визначального значення руського ремесла»<sup>2</sup>.

З цими зауваженнями не можна не згодитися. Щоб торгувати, треба виробляти. Торгівля — це посередня ланка між виробником і споживачем, але при цьому треба взяти до уваги ще одну обставину. Для утворення міста як торгово-ремісничого центру потрібні були умови, які склалися завчасно. Розвитку міського ремесла передувало виробництво, яке носило ще вузький общинний характер. Знахідки матриць, льячків для плавки металу, відходів виробництва в пам'ятках VI–VII ст. виразно свідчать про те, що виробництво цієї доби ще не вийшло за межі кожної окремої общини, обслуговуючи людину даної общини й ближчих суміжних.

Цілком зрозуміло, що городища, розташовані в гирлах річок при їх впадінні в Дніпро, городища-броди мали ширші перспективи економічного і політичного розвитку, ніж будь-які інші. Досить подивитись на давню племінну карту Подніпров'я, щоб переконатися в цьому. Як відомо, племінні території пов'язувалися з річками й границі окремих племен проходили по Дніпру. Дніпро був межею між окремими племінними територіями.

Зв'язок річок і території був ясний для літописця в XI ст. Вказівка на річку становить для нього керівний принцип територіально-племінних визначень. «И ти Словѣне пришедше и сѣдоша по Днѣпру и нарекошася Поляне», а «з друзии сѣдоша межю Припетью и Двиною и нарекошася Дреговичи; инии сѣдоша по Двинѣ и нарекошася Полочане, рѣчьки ради, яже втечеть въ Двину, имянемъ Полота», «...а друзии сѣдоша по Деснѣ и по Семи и по Сулѣ и нарекошася Сѣверь»<sup>3</sup>. У світлі цього стає зрозумілим особливе значення городищ, розташованих у гирлі згаданих річок.

В процесі складання єдиної спільної території древньоруської держави, з утворенням «Руської землі» городища-броди й городища в гирлах річок-приток втратили свій давній племінний партикуляризм.

<sup>1</sup> В. К л ю ч е в с к и й, Курс русской истории, т. 1, М., 1937, стор. 140–141.

<sup>2</sup> Н. Н. В о р о н и н, К итогам и задачам археологического изучения древнерусского города, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 41, 1951, стор. 8.

<sup>3</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 5–6.

Змінилося і їх призначення. В IX–X ст. ці городища вже об'єдналися в одній суцільній, взаємопов'язаній і взаємозалежній, до певної міри централізованій системі. Кожне з них поєднувало в собі призначення воєнно-адміністративного центру, митного й перевалочного пункту, пристані-стоянки для човнів, осади, яка перетинала річний шлях і контролювала рух по річці. Це підтверджують літопис, візантійські автори, археологічні досліді.

До системи городищ, зв'язаних з гирлами більших приток та з бродами через Дніпро, належали в X ст. Любеч, Вишгород, Київ, Вітечів, Заруб, Устье, Воїнь, Переволока.

Почнемо наш огляд з Любеча. Любеч, за своїм топо- й гідрографічним положенням, «розташований па лівому березі Дніпра, в тому місці, де високі горби, які обмежують з півдня величезні болота Перисте й Замглай, клином упираються в низький берег Дніпра, утворюючи природну кріпость на ріці, яка немовби замикає горішній Дніпро, Сож і Березину»<sup>1</sup>. Уперше згадується в літописі Любеч під 882 р. — Олег «взя Любець и посади мужь свой»<sup>2</sup>. Згадується Любеч так само під 907 р. в угоді з Візантією, згідно з якою «зепов'єда Олегъ» «даяти уклады на рускыя грады: первое на Киевъ, таже на Черниговъ, на Переяславль,...на Любечъ и на прочаа городы»<sup>3</sup>.

Костянтин Багрянородний (905–959 рр.) свідчить, що «однодеревки, які приходять у Константинополь із зовнішньої Русі», йдуть «з кріпості Мілініски (Смоленська), з Телюці (Любеча), Чернігова й Вишеграда»<sup>4</sup>. Вони «збираються в Київській кріпості» й, рушивши далі по Дніпру, «спускаються в Вітечів, підвладну Русі кріпость»<sup>5</sup>. Греки були добре обізнані з Подніпров'ям. Наведене свідчення має для нас особливу цінність. Ним стверджується, що згадані осади становили собою одночасно кріпості й пристані, збірні пункти для кораблів. Згідно з літописом, це були разом з тим осади біля переправ, міста-перевози, отже, «фурти» у власному розумінні слова.

Про Київський перевіз згадувалося вище. Перевіз існував при Вишгороді<sup>6</sup>. Згадку про Вітечівський брід знаходимо в літописі під 1151 р.

---

<sup>1</sup> Б. А. Рыбаков, Раскопки в Любече в 1957 году, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 79, 1960, стор. 27; й о г о ж, Отчет о раскопках Любеча в 1957 г., стор. 1, Науковий архів Інституту археології АН УРСР, 1957.

<sup>2</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 22; «Летопись по Ипатьевскому списку», СПб., 1871, стор. 13.

<sup>3</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 30; «Летопись по Ипатьевскому списку», стор. 18.

<sup>4</sup> Константин Багрянородный, Об управлении государством, Известия Г[осударственной] А[кадемии] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 91, М.–Л., 1934, стор. 8.

<sup>5</sup> Константин Багрянородный, Об управлении..., стор. 8.

<sup>6</sup> «Вітечів як і Вишгород знаходився при броді через Дніпро» (С. М. Середонин, Историческая география, П., 1916, стор. 160)

«Гюргеви же со Олговичи хотяшю поступити внизъ к Витечевско-му броду... Пришедши им к Витечеву, и стаща противу собѣ, почаша битися в лодьях о бродѣ»<sup>1</sup>. «И в полудне прибѣгоша ко Днѣпру и переѣха Гюрги в лодьях у Витечева, а прочии перебродоша»<sup>2</sup>.

Нижче Витечева знаходився Зарубський брід. З ним було зв'язано два городища. Одне з них, літописний Заруб, розташовувалось проти гирла р. Трубежа на високій Батуровій горі правого берега Дніпра, друге — Уст'є містилося на протилежному, лівому березі Дніпра в гирлі того ж таки Трубежа. Визначаючи Зарубське городище як «місто-укріплення біля переправи», М. К. Каргер зауважує, що воно було «розташовано супроти древнього городища, яке знаходиться на лівому березі Дніпра при впадінні річки Трубіж. Це останнє, певне, становить собою залишки міста Уст'є, яке повинно було охороняти з протилежного берега той самий Дніпровський брід»<sup>3</sup>. Зарубський брід і відповідно до того Заруб як місто-перевіз неодноразово згадуються в літописі, приміром, під 1096 р.: «Святополкъ же и Володимеръ... придоста къ Зарубу и ту перебродистося»<sup>4</sup>. У 1151 р. Юрій Долгорукий «пришедше вборзе к Зарубу, и перебродоша черес Днѣпръ»<sup>5</sup>. Під тим же 1151 р. згадано, що «Изяславъ слыша Гюргья в Переяславли, поиде... и перебродися у Заруба»<sup>6</sup>. В 1223 р. під час першої татарської навали князі, «совокупивше землю Рускую всю противу татаромъ, и приидоша к рець Днѣпру на Зарубъ к острову Варезьскому»<sup>7</sup>. Сюди ж треба прилучити згадки про Уст'є під 1096 та 1136 рр. «В се же время воева Куря с половци у Переяславля, и Устье пожже»<sup>8</sup>.

До міст, зв'язаних з гирлом річок-приток, належить, окрім згаданих, також Родня. Родная, або Княжа гора, городище, розташоване в гирлі р. Росі, згадується в літописі під 980 р.: Ярополк «затворися въ градъ Родьни на усть Рси рѣки»<sup>9</sup>.

У гирлі р. Сули, поблизу її впадіння в Дніпро, серед широкої заплави знаходиться згадуване в літописі під 1055, 1079, 1110 та 1147 рр. городище Воїнь<sup>10</sup>. За своїм топографічним положенням у гирлі р. Сули,

<sup>1</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 314.

<sup>2</sup> Там же, стор. 317.

<sup>3</sup> М. К. Каргер, Развалины Зарубского монастыря и летописный город Заруб, [оветская] Археология], т. XIII, 1950, стор. 46, пор. стор. 60 та 61.

<sup>4</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 223.

<sup>5</sup> Там же, стор. 315.

<sup>6</sup> Там же, стор. 317.

<sup>7</sup> Там же, стор. 479.

<sup>8</sup> Там же, стор. 223, пор. стор. 228.

<sup>9</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 76.

<sup>10</sup> «Городище знаходиться в заплаві, на правому березі р. Сули, в 1,5 км від її гирла. Безпосередньо біля підніжжя городища тече Сула, яка омиває його зі східного боку»

Воїнь замикав для Посулля вихід на Дніпро, як Родня для Поросся. Подібно до інших городищ того ж типу Воїнь був воєнно-адміністративним центром, з одного боку, та пристанню і перевалочним пунктом, з другого<sup>1</sup>. Автори розкопок вважають, що Воїнь був заснований наприкінці X ст. разом з іншими городищами південно-східної оборонної смуги, збудованими Володимиром<sup>2</sup>. З свого боку, вважаємо, що Воїнь виник значно раніше, ще за доволодимирових часів, оскільки мережа городищ — перевалочних пунктів, зв'язаних з окремими дільницями річкового шляху по Дніпру, склалася остаточно вже на початку X ст.

До осад, розташованих в гирлах лівобережних приток, належить також Переволока, ототожнювана з с. Переволочним у гирлі р. Ворскли<sup>3</sup>. Згадується Переволока в літописі під 1092 р.: «И рать велика бяше оть половець и отовсюду: взяша 3 грады, Пѣсочень, Переволоку, и многа села воеваша по обѣма странама»<sup>4</sup>.

### 3

Перед нами яскраво вирисовується певне історичне явище — зв'язок городищ з перевозом або з гирлами річок-приток. З гирлом Ворскли зв'язане місто Переволока; Воїнь розташований в гирлі р. Сули, Устье й Заруб знаходяться в гирлі й проти гирла р. Трубежа, Родня — «на усть Рси (Роси) рѣки».

Київ і Вишгород зв'язані з гирлом р. Десни. Київ знаходиться на кілька кілометрів нижче, а Вишгород дещо вище деснянського гирла. Правдоподібно, що утворенню двох городищ на відстані 15–16 км одне від одного сприяли гео- та гідрологічні особливості місцевості, а також топографічні умови. Високий гористий берег, що йде в межах Києва вздовж Дніпра від гирла р. Либеді до р. Почайни, далі уривається, відступає далеко на захід і знов наближається до Дніпра в районі Вишгорода.

В історичній літературі неодноразово відзначалося політичне суперництво Києва й Вишгорода, але при цьому нічого не згадувалося про

---

(В. К. Гончаров, В. А. Богусевич, Р. А. Юра, Раскопки древнерусского города Воиня в 1956 году, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] А[рхеологии], 8, К., 1959. стор. 59).

<sup>1</sup> «Городище біля с. Воїнська гребля, розташоване в гирлі р. Сули, становить собою останній древньоруський пункт на водному шляху на Південь. Очевидно, воно служило пристанню, де збиралися торгові каравани перед тим, як рушити вниз по Дніпру, й куди приставали судна, які прибували по Дніпру на Русь» (В. О. Довженко, Отчет о раскопках в 1957 г., стор. 166, Н[ауковий] А[рхів] І[нститута] А[рхеології] АН УРСР, 1957/3).

<sup>2</sup> В. К. Гончаров, В. А. Богусевич, Р. А. Юра, вказ. праця. К[раткие] С[ообщения] И[нститута] А[рхеологии], вип. 8, 1959, стор. 70.

<sup>3</sup> Н. Барсов, Материалы для историко-географического словаря России, Вильно, 1865, стор. 157. Про топонімічні назви цього типу див.: Н. П. Барсов, Очерки русской исторической географии. География начальной (Несторовой) летописи, Варшава, 1885, стор. 17, 218–221, 225.

<sup>4</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 208.

економічні підвалини цього суперництва. Тим часом Вишгород явно дублює Київ. Між ними багато спільного: зв'язок з переправою, положення відносно гирла р. Десни, наявність пристані-стоянки, осади — перевалочного пункту на великому водному шляху, як про це згадувалося вище.

В. Г. Ляскоронський у великій монографічній праці «Киевский Вышгород в удельно-вечевое время» (СПб., 1913) зробив спробу з'ясувати взаємини Києва й Вишгорода. Але до розв'язання цього питання він підійшов досить своєрідно. Він ототожнив Вишгород з Києвом. За В. Г. Ляскоронським, Вишгород як окреме місто ніколи не існував, і городище, яке знаходиться на території сучасного села Вишгород, жодного відношення не має до давнього літописного міста. На його думку, Вишгород — це лише окрема частина древнього Києва і всі події, віднесені в літописі до Вишгорода, стосуються насправді Києва. Викладена концепція звучить надто парадоксально. М. І. Петров мав рацію, коли в своїй рецензії на книгу Ляскоронського піддав її гострій критиці<sup>1</sup>. Не менш негативно поставилися до теорії Ляскоронського за наших часів А. Н. Насонов та В. О. Довженок. «Твердження про Вишгород як про частину нагірного Києва суперечить свідченням історичних джерел. Нехтуючи цими свідченнями, В. Г. Ляскоронський сплутав історичні події двох різних визначних міст — Вишгорода і Києва»<sup>2</sup>. Те саме відзначав також і Насонов. «Теорія Ляскоронського, згідно з якою літописний Вишгород був частиною міста Києва, стоїть в явній й кричущій суперечності з свідченням джерел»<sup>3</sup>. Для ототожнення Вишгорода й Києва немає підстав, але деякі спільні елементи зберігалися між ними не тільки за древньоруських часів, але й згодом після татарської навали. Характерно, що за ними й далі лишалося значення перевозів і митних пунктів. На Правобережжі в XV ст., в 1486 р., було три митниці, дві з них саме в Києві та в Вишгороді, третя в Житомирі<sup>4</sup>. В 1572 р. король Сигизмунд-Август дав жалувану грамоту «писареви нашому канцелярии коронное Евтихови Высоцкому» на «городище, названное Вышегород, ... и з мытом тым, которое там у Вышегорода здавна приходить»<sup>5</sup>. Про Вишего-

<sup>1</sup> Пор. відповідь на цю рецензію, див.: В. Г. Ляскоронский, К вопросу о Киевском Вышгороде в удельно-вечевое время, К., 1919, стор. 1–8 (окр. відбиток).

<sup>2</sup> В. О. Довженок, Обзор археологических вывчен древнего Вышгорода за 1934–1937 рр., «Археология», т. III, К., 1950, стор. 65.

<sup>3</sup> А. Н. Насонов, «Русская земля» и образование территории древнерусского государства Историко-географическое исследование, М., 1951, стор. 53.

<sup>4</sup> «Сборник Русского исторического общества», т. XXXV, стор. 9.

<sup>5</sup> «Сборник материалов для историчной топографии Киева и его окрестностей», К., 1874, від. III, стор. 44–46; «Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России», т. I, стор. 187–188.

родський перевіз кияни дбали ще навіть на початку XVII ст. З жалуваної грамоти 1604 р. довідуємося, що міщани київські на власний кошт зробили тут перевіз через Дніпро<sup>1</sup>.

У вступі до своєї монографії про Вишгород В. Г. Ляскоронський закидав історикам, що вони «не з'ясували причин, які зумовили виникнення поблизу Києва, поруч з ним, такого значного, важливого в економічному й політичному відношенні центру, як Вишгород. Не з'ясували вони так само й того, чому Київ допустив існування на близькій відстані від себе подібного значного суперника, а також й того, чи можна взагалі припустити одночасно існування двох значних політичних центрів на відстані двох десятків кілометрів один від одного?»<sup>2</sup>.

Прагнучи відповісти на ці питання, В. Г. Ляскоронський пішов аж надто далеко. Як ми бачили, він ототожнив обидва міста. Справа, очевидно, полягає в іншому. Поки Київ не набув значення «града столного», він не відрізнявся від кожного іншого городища-перевоза, в тому числі й від Вишгорода. Лише згодом з'явилися відмінності. Цьому повинні були сприяти, зокрема, відміни топографічного положення. Вишгород замикав горішню течію Дніпра, річковий шлях з півночі, перетинав «путь из Варягъ въ Греки». Він становив посередню ланку в сполученнях між Черніговом та Любечем. Натомість Київ перетинав шлях з півдня й на південь, замикав дільниці річкової території до Вітечева нижче Стутни, в цілому «путь изъ Грекъ по Днѣпру»: «...А от Царягорода прити въ Понтъ море, въ неже втечеть Днѣпръ рѣка»<sup>3</sup>.

На жаль, ми не знаємо, як будувалися початкові взаємини Києва й Вишгорода як городищ-перевозів, ані того поступового процесу, що зрештою забезпечив перевагу Києва й призвів до поглинення Києвом Вишгорода, хоч це поглинення й не було остаточним.

Дещо, однак, нам відомо. На початку X ст. Вишгород зберігав за собою значення аж ніяк не менше ніж, скажімо, Переяслав, Чернігів або Любеч. Як згадується в літописі під 907 р., Вишгород, за Олеговою угодою з Візантією, одержував від греків данину нарівні з Переяславом і Черніговом. Пізніше (під 946 р.) з тяжкої данини, накладеної на древлян, дві частини «идета Киеву, а третья Вышегороду»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> «Акты Юго-Западной России», т. IV, № 161; «Київ та його околиця», К., 1926, стор. 177.

<sup>2</sup> В. Г. Ляскоронський, вказ. праця, стор. 11.

<sup>3</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 208.

<sup>4</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 158. Звичайно, це повідомлення про поділ древлянської данини тлумачиться у тому розумінні, що, мовляв, «дві третини її йшло на загальнодержавні потреби, а третина — князеві, очевидно, на утримання двора й дружини» («Очерки истории СССР IX-XV вв.», ч. I, М., 1953, стор. 97). Подібне тлумачення літописного повідомлення позбавлене підстав. Важко припустити, що в 40-х роках X ст. існувала загальнодержавна скарбниця з поділом витрат за окремими статтями й відомчим поділом коштів: на князівський двір, військову справу тощо.

Вишгород ніколи не був ані пригородом Києва, ані дачею київських князів. Згідно з літописним переказом, Кий княжив «в полях». А хто княжив у Вишгороді? Чи був Вишгород споконвіку полянським, чи, може, раніше він був древлянським? Чи не була зумовлена подвійність городищ-перевозів, розташованих на близькій відстані, крім всього іншого, також саме тим, що полянському городищу-перевозу в Києві первісно відповідав древлянський перевіз у Вишгороді й суперництво мало спочатку племінний характер? Ці питання доводиться ставити, не сподіваючись, однак, одержати на них остаточну відповідь.

#### 4

Усна легендарна традиція, яка становила собою «епонімну легенду, зведену на ступінь легенди місцевого князівського роду»<sup>1</sup>, пов'язувала заснування Києва з переказом про трьох братів. Певне, це відповідало тенденції персоніфікувати кожне історичне явище, тлумачити його через посилання на яку-небудь, частіше легендарну, вигадану особу. «У цьому переказі можна побачити намагання освідомити назву Києва та окремих його місцевостей»<sup>2</sup>. Відповідно до цього в історичній літературі неодноразово робилися спроби пов'язати ймення братів з назвами окремих київських урочищ.

На нашу думку, завдання полягає в іншому. З переказу видно, що Київ первісно становив сукупність, гніздо городищ. «Съдыше Кий на горѣ, гдѣ же нынѣ оувозъ Боричевъ, а Щекъ съдыше на горѣ же нынѣ зовется Щековица, а Хоривъ на третей горѣ, отъ негоже прозвася Хоривица»<sup>3</sup>. Саме як свідчення про київське гніздо городищ доводиться розцінювати таке оповідання: «И живяху каждо съ своим родомъ и на своихъ мѣстѣхъ владѣюше каждо родомъ своимъ»<sup>4</sup>.

Городищ не обов'язково було три. Три — умовна цифра, «улюблене число народних переказів» (М. Дашкевич), казок і легенд. Отже, немає жодних підстав шукати в Києві саме три гори й три городища. Не більше підстав надто буквально сприймати вказівку легенди на гори. Проти цього попереджав свого часу ще М. П. Барсов. «Слово гора, — писав він, — не мало тоді такого виключного значення як тепер; горою називався берег, берегова путь і взагалі суходіл»<sup>5</sup>.

Дослідники, які шукали обов'язково гір, йшли хибним шляхом. Вони шукали окремих відрубних верховин. Насправді це були не стільки ізольовані гори в звичайному для нас розумінні цього слова, скільки мисові, клиновидні виступи, окремі відроги високого горяного

<sup>1</sup> Н. Д а ш к е в и ч, вказ. праця, «Университетские Известия», К., 1886, кн. XI, стор. 221.

<sup>2</sup> Т а м ж е.

<sup>3</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 8.

<sup>4</sup> Т а м ж е.

<sup>5</sup> Н. П. Б а р с о в, Очерки русской географии, стор. 19, пор. стор. 221, прим. 41.



плато, що розчленовують звивисту лінію берегового масиву, який простягнувся паралельно течії Дніпра, скажімо, десь від Хрещатого яру до Глибочиці та Дорогожичева.

Досить послатися в даному разі на так звану Старокиївську гору. Це — колишня садиба Десятинної церкви в її сполученні з колишньою садибою Петровського, нині садиба Київського державного історичного музею (Володимирська вулиця, № 2). За своєю геоморфологічною структурою це не гора, а крайній відріг плато, де високий правий берег Дніпра круто звертає на захід і берег відходить від Дніпра далеко вглиб материка.

Дальший відріг в напрямку на захід — Дитинка. М. Максимович у своїх «Листах про Київ» так описував це мисове городище: «Цей відріг, який підноситься над Гончарами та Кожем'яками, з західного їх боку, зветься Дитинцем. Ця назва не записана ніде: але вона, певне, тримається тут здавна й свідчить, що для жителів Кожем'яцької дебри тим відрогом гори починався дитинець «великого града Києва», закладеного Ярославом в 1037 році. Пропущене в літописанні словце досі зберігається в устах і пам'яті місцевих жителів»<sup>1</sup>.

На жаль, це мисове городище з назвою Дитинки дуже мало обслідуване в археологічному відношенні, хоч воно лишилося незабудованим й контури миса, очевидно, зовсім не змінилися з древньоруських часів<sup>2</sup>. Так само, слід гадати, дуже мало змінилися з давніх часів контури дальшого на захід відрогу плато, з яким звичайно пов'язується згадка в літописі про Копирів кінець. Знов же й ця частина древнього Києва в археологічному відношенні досліджена лише частково. Взагалі, слід відзначити, що дослідники старого Києва вивчали давнє місто з боку суходолу, а не від берега, не вздовж лінії берегових круч, хоч первісно Київ будувався за лінією розташування його берегових відрогів, мисів.

Подібна структура древньоруських міст на перших етапах їх розвитку засвідчена на прикладі не лише Києва. Аналогічну будову можна спостерігати, між іншим, на прикладі Городська. У с. Городську на р. Тетереві поблизу м. Коростишева якнайкраще простежується гніздо городищ, зв'язаних з береговими відрогами, як це ми мали нагоду спостерігати в 1936 р. при наших розкопках валів, кладовища та древньоруського наземного житла-кліті на городищі «Червона гора».

Городська гніздова система городищ в їх береговому розташуванні описана в звіті А. Дмитріївської 1946 р.: «Древньоруські пам'ятки

<sup>1</sup> М. Максимович, Письма о Киеве и воспоминание о Тавриде. СПб., 1871, стор. 20–21.

<sup>2</sup> Дитинку обслідувано в 1930 р. При розвідкових розкопках було виявлено рештки землянки, а також поховання, датовані XII ст. (Н[ауковий] А[рхів] І[нституту] А[рхеології] АН УРСР, архів В[се]У[країнського] А[рхеологічного] К[омітету], № 327, стор. 23).

в с. Городську розташовані суцільною смугою по зовнішньому краю високої звивистої тераси лівого берега р. Тетерева. По обох бічних краях лінії поселень знаходяться два великих городища, укріплені міцними валами й ровами. Поруч з великими городищами лежать два малих городища. Така загальна, поки приблизна, топографічна схема Городських древлянських поселень»<sup>1</sup>. «Древлянські поселення розташовані гніздом в безпосередній близькості одне від одного. Досі добре збереглося велике городище з великими валами й ровами, на якому знаходиться сучасне кладовище. Друге велике городище порушене колгоспними будівлями. Поруч з великими поселеннями є два малих, добре природньо укріплених городища»<sup>2</sup>.

Не менш виразно та сама топографічна схема первісної будови древньоруських міст як сукупності кількох окремих, звичайно мисових, городищ простежується на прикладі Любеча, про який була вже мова. Як свідчить В. К. Гончаров, який проводив розкопки Любеча в 1948 р., «всі древні пам'ятки Любеча розташовані на високих горбах лівого берега Дніпра, перерізаних балками й ярами»<sup>3</sup>. Такі самі спостереження наводить і Б. О. Рибаків. «Археологічний комплекс у Любечі, — пише Б. О. Рибаків, — розташований на горбах лівого високого берега Дніпра, витягнутих ланцюжком з південного заходу на південний схід, і складається з кількох городищ»<sup>4</sup>.

Берегова смуга городищ, що простяглася вздовж Дніпра, починається в Любечі з невеликого мисового городища Лисиця. Це городище становить крайню північну ланку «добре продуманої оборонної системи»<sup>5</sup>. «Із заходу це урочище (Лисицина гора) оточено заплавою Дніпра, з північного сходу й південного заходу — глибокими ярами з стрімкими схилами. З південного сходу урочище з'єднується з плато перешийком — сучасним шляхом, який прокладено по древньому рову»<sup>6</sup>.

Поруч, нижче по Дніпру, на південний захід від Лисициної гори знаходиться центральне, головне городище, за яким ще й досі утрималася назва «Замок». Воно розташоване посередині берегової ланцюжкової смуги на невеликому, але високому крутому останці. «Урочище Замок являє собою високу гору з стрімкими схилами. Рівна вершина

---

<sup>1</sup> А. Дмитриевская, Отчет Городской экспедиции в 1946 году, Н[ауковий] А[рхів] І[нституту] А[рхеології] АН УРСР, 1946/25, стор. 1.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> В. К. Гончаров, Розкопки древнього Любеча, А[рхеологічні] П[ам'ятки] УРСР, т. III, 1952, стор. 133.

<sup>4</sup> Б. А. Рыбаков, Раскопки в Любече в 1957 году, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 79, 1960, стор. 29.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> В. К. Гончаров, Розкопки древнього Любеча, стор. 133.

гори підвищується над заплавою річки на 32–35 м і має правильну чотирикутну форму, розміром 104×32 м»<sup>1</sup>.

Нарешті третє городище дає ту саму послідовність. «На захід від урочища Замчище знаходиться велике городище, площею близько 5 га. З півночі воно оточене заплавою Дніпра, а з заходу — валом і ровом... Далі на захід, за валом і ровом городища, розміщений великий посад»<sup>2</sup>. Ця частина системи городищ у Любечеві так описана у Б. О. Рибакі: «В південно-західному напрямку від Замчища вниз по Дніпру високий берег обсаджено посадами древнього Любечева. Ще далі були розташовані Воскресенський монастир XI–XII ст., печера Антонія Печерського, уродженця Любеча (XI ст.), а на крайній південній околиці любецьких висот — давнє урочище Корабельне, пов'язане, певне, з наявністю тут чудових корабельних сосен»<sup>3</sup>.

Навіть якщо ми лишимося в межах наведених матеріалів, то основні засади первісної структури міст на початкових етапах їх розвитку будуть для нас досить ясними. Любеч зберіг свій первісний вигляд, устрій, побудований на сполученні кількох мисових городищ, ті вихідні елементи, які затрималися й надалі від першопочатків міста.

Місто виникає з городищ, кількість яких зростає. Підкреслюємо: це — мисові городища. Вони, як ми бачили, розташовуються по берегових відрогам, які йдуть вздовж берега річки одне за одним. Слід припустити, що первісно подібні городища були однакові, без будь-яких особливих відмін, рівноцінні й рівноякісні. Кожна общинно-родова група «сиділа» на окремій «горі». Принаймні, літописець пам'ятав це. «Живяху каждо съ своим родомъ и на своихъ мѣстѣхъ».

Згодом з'являється диференціація. Городища зберігають свій відокремлений мисовий характер, але в своїй розчленованій сукупності вони створюють відповідну цілість, об'єднуються в одне ціле, становлять місто. Це однаково добре видно як на прикладі Городська, так і на прикладі Любеча. З погляду топографічної структури в них ніщо не змінюється, місто лишається сукупністю кількох городищ, але кожне з цих окремих мисових городищ починає здійснювати, виконувати свою власну, окрему соціальну або ж виробничу функцію. Одне з цих городищ здобуває значення дитинця, града, княжого двора, інше — виробничо-ремісничого посада, як, приміром, крайнє південне городище в Любечі або ж Мале городище на північ від Червоної гори в Городську.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, стор. 134.

<sup>3</sup> Б. А. Рыбаков, Раскопки в Любече в 1957 году, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 79. 1960, стор. 29.

Певне, така фаза й такий тип розвитку міст за древньоруських часів становили характерне явище доби. Деякі міста, як-от згадані Любеч та Городське, в своєму розвитку не пішли далі цих форм і цього етапу, тоді як міста виявили інші тенденції розвитку. Характерною ознакою цього іншого напрямку розвитку є те, що певне городище в загальній сукупності подібних мисових городищ даного археологічного комплексу, які простяглися по лінії берегового узгір'я, здобуває особливі переваги перед іншими. Інші відступають на другий план. За ними закріплюється другорядне значення, тим часом як дане городище стає головним, центральним, першим між ними. Воно розчленовується на окремі частини, й кожна з них здобуває відповідне функціональне призначення.

Отже, справа йде про дві паралельні лінії розвитку: про соціально-виробничу диференціацію окремих городищ і про таке ж розчленування окремих частин одного даного городища. Якщо Любеч і Городське репрезентують перший напрям розвитку, то Київ, Галич та деякі інші міста — другий.

## 5

Тривала й складна історична доля Києва позначилася на топографії міста, значно змінила його зовнішній вигляд. Неодноразові руйнування й перебудови протягом багатьох століть заважають відтворити топографічну структуру Києва перед татарською навалою в 1240 р., а тим більше за попередніх часів, дець на початку X ст., не кажучи вже про більш ранню добу.

Щоб з'ясувати схему давнього плану міста й реконструювати членування древнього Києва, доводиться спертися на аналогії, шукати форм, які менше змінилися, зразків, які можуть дати уяву про первісний вигляд древньоруського «стольного міста».

З усіх древньоруських «стольних міст» до нашого часу найкраще зберігся Галич, «один з найбільших політичних і культурних центрів південно-західних земель древньої Русі»<sup>1</sup>.

Галич був зруйнований майже одночасно з Києвом (Київ — у грудні 1240 р. «на Николин день», Галич — на початку 1241 р.). Але на руїнах Галича не постало жодне нове місто. Тому на його прикладі можна побачити древньоруське стольне місто, головне місто Галицько-Волинського князівства таким, яким воно було в XIII ст.

Археологічні дослідження, які проводилися на території древнього Галича, показали, що наприкінці свого історичного існування в середині XIII ст. він становив собою характерне городище мисового типу.

---

<sup>1</sup> В. К. Гончаров, Археологічні дослідження древнього Галича, АП УРСР, т. V, К., 1955, стор. 22.

Відповідно до всіх інших городищ даної топографічної групи, Галич був розташований на високому й довгому відрізі плато, відрубному мисі, що самотньо підносився над широкою луговою долиною.

«Центральна частина древнього Галича розташована на високій так званій Крилоській горі... Ця гора клином вдається в місце злиття струмка Мозолевий потік, що протікає по глибокій балці, і р. Лукви. Із заходу гора закінчується обривом до річки, із сходу — крутим схилом до струмка. З південного боку городище відділене від рівнини трьома лініями потужних валів і ровів, що простягаються від краю урвища над Луквою і доходять до балки Мозолевого потоку»<sup>1</sup>.

Якщо скористатися класифікаційною системою городищ, запропонованою П. А. Раппопортом, то Галич треба було б віднести до городищ так званого «складномисового типу», про які він пише: «Городища з складним планом, тобто ті, які складаються з кількох самостійних площадок і відповідно до цього з кількох ліній укріплень, можуть бути поділені на два типи — городища складномисового типу й городища складного типу. Серед складномисових існують деякі городища, життя на яких проходило як в VIII–X ст., так і згодом в XI–XIII ст. Та не виключена можливість, що ці городища в більш ранній період мали просту схему планування, отже, належали до простого мисового типу, а згодом були ускладнені другою й третьою лінією укріплень»<sup>2</sup>.

Автор має рацію, але тільки почасти. Процес розвитку йшов справді в той самий спосіб і в тому самому напрямі, як це зазначено: отже, від городищ звичайного мисового типу з нерозчленованою площею до городищ, що в них мисова горішня площа зазнає розчленування, поділяється на кілька частин або районів. У Галичі це видно з особливою виразністю. Як вище відзначено, в основі його топографічної структури лежить мисове городище, й цей характер Галич зберігає до кінця свого існування в XIII ст. Однак, супроти твердження П. А. Раппопорта, справа полягає зовсім не в тому, що на городищі первісного мисового типу споруджується друга й третя лінії укріплень. Поділ миса на кілька частин і спорудження укріплень довкола кожної з них не мають прямого відношення до зміцнення оборони. Мис, як сказано, розчленовується на кілька частин. Кожна з цих частин оточується валами й ровами, які забезпечують оборону саме кожної окремої частини. Загальне фортифікаційне значення для міста в цілому мали, певне, лише ті зовнішні вали й рови, які відокремлювали мис від плато.

---

<sup>1</sup> В. К. Гончаров, Археологічні дослідження древнього Галича, стор. 22. Пор. Л. Чечвянський–Я. Хмільевський, Княжий Галич, 1938, стор. 5.

<sup>2</sup> П. А. Раппопорт, Очерки по истории русского военного зодчества X–XIII вв. (далі — Очерки...), М[атериалы и] [исследования по] а[рхеологии СССР], № 52, М.–Л., 1956, стор. 47–48.

Дослідники довгий час не могли вирішити, де саме знаходився древній Галич і яке саме з кількох місцевих городищ слід вважати столицею Галицько-Волинського князівства. З цього приводу висловлювалися різні думки й суперечливі припущення. Тільки відкриття під час розкопок в 1937 р. на горі, де нині знаходиться село Крилос, мурованих фундаментів великого кам'яного собору, про який згадується в літописі, дозволило нарешті визнати, що саме ця гора становить місце давньої галицької столиці<sup>1</sup>.

У свою чергу це археологічне відкриття дало можливість зробити кілька важливих спостережень і насамперед з'ясувати складні обставини, які лягли в основу членування міста, визначили соціальну топографію древнього типового «стольного града». Оскільки центральна смуга гори з Успенським собором, збудованим Ярославом Осмомислом, становила єпископську частину, то це визначення підказало напрям дальших рішень. Ставало ясным, що крайня північна частина мису, яку місцеві жителі називали характерною назвою — «Золотий тік», повинна розглядатися як князівська садиба, й саме тут треба шукати решток князівського подвір'я й терема<sup>2</sup>.

Так склалася спочатку думка про двочастинний поділ древнього Галича. Відповідно до цього в книзі Л. Чечвянського — Я. Хмілевського читаємо: «В городі була резиденція князів та осідок галицьких єпископів. Тому територіально властивий город був поділений на дві часті... У північній стороні стояв княжий двір з двірською Спаською церквою, у південній стороні містився Клирос, або Крилос, тобто монастир капітули з соборним храмом Успіння»<sup>3</sup>.

Однак, твердження про двочастинний поділ древнього Галича було неточне. Місто складалося не з двох, а з трьох частин: князівської, єпископської й ремісничої, або з посада. Якнайкраще тричастинний поділ міста висвітлено в згаданій статті В. К. Гончарова. За його визначенням, нагірна частина Галича, яка охоплює площу понад 50 га,

---

<sup>1</sup> «Вирішальним аргументом у тривалій археологічній дискусії (1847–1911) відносно локалізації літописного Галича було відкриття в 1937 р. фундаментів Успенського собору» (Я. Пастернак, Старий Галич. Звіт про розкопки 1940 р., Н[ауковий] А[рхів] І[нституту] А[рхеології] АН УРСР, 12/93, стор. 1. Пор.: Я. Пастернак. Галицька катедра в Крилосі, «Записки наукового товариства ім. Шевченка», т. 164, Львів, 1937).

<sup>2</sup> «Після відкриття Успенського собору старого Галича в селі Крилос стало зрозуміло, що галицький княж-двір міг бути тільки на Галицькій горі, а саме на її північному боці, на місці, що його й нині селяни "Золотим током" називають» (Я. Пастернак, вказ. праця, стор. 3).

<sup>3</sup> Л. Чечвянський–Я. Хмілевський, Княжий Галич, стор. 22. «Крилос в середині обваловань ділиться на дві частини: Митрополію й Золотий тік. На першій знаходяться руїни богородичного собору, а на другій — руїни придворної божниці Спаса» (Й. Г. Пеленський, Древньоруський княжий двір, Львів, 1950, стор. 143, Н[ауковий] А[рхів] І[нституту] А[рхеології] АН УРСР).

«була розчленована на три окремі, штучно укріплені райони». «Перший з них, розташований на самому місці гори, т. зв. Золотий тік був князівською частиною древнього міста і займав площу 2,5 га»<sup>1</sup>. «Золотий тік — це підвищене місце на північ від згаданого собору, більш-менш у вигляді закругленого трикутника, відділене від місця собору коло 300 м широкою поперечною долиною, т. зв. базаром»<sup>2</sup>.

Для древньоруських міст з їх поділом на три частини дуже характерно, що князівський район був не тільки найменший за площею, але й далеко нижчий, порівнюючи з суміжною частиною. «Безпосередньо за валом і ровом Золотого току була єпископська частина міста, оточена, в свою чергу, подвійною лінією ровів і валів»<sup>3</sup>. Ця частина знаходилася в центрі міста, в середній частині мису. Вона була не тільки вища й більша за своїми розмірами в порівнянні з Золотим током, але й далеко краще укріплена. Могутній кам'яний собор домінував як над містом, так і над усією навколишньою місцевістю<sup>4</sup>.

Третя частина була найбільша за площею, але вона рівна й пласка. Займаючи південну смугу гори, вона була розташована на тій частині миса, яка примикала до суходолу. Це був ремісничо-виробничий район, який захищала ззовні потрійна лінія ровів і валів. «Кінцева частина хребта, відтята глибоким поперечним перекопом, створює там начеб відокремлений горбок височини кількох метрів».

Досі ми говорили про верхнє місто, про гору, але окрім гори в Галичі був також Поділ. «В Галичі, як і в інших великих центрах древньої Русі, була і неукріплена частина міста — Поділ (місцева назва — Підгороддя), розташована біля західного підніжжя Крилоської гори по обох берегах р. Лукви. Площа Подолу найзначніша — до 200 га»<sup>5</sup>.

Заслуговує на увагу ще одна характерна риса. «На схід і північ від Крилоської гори, на висотах правого берега р. Лукви, розташовувались пригородні боярські й монастирські садиби древнього Галича»<sup>6</sup>. Цей пояс боярських дворів та монастирів, що оперезував довкола князівський Галич, ілюструє, якою мірою князь, носій вищої влади в князівстві, був зв'язаний в своїх діях і залежний від волі галицьких бояр та церковних владарів.

---

<sup>1</sup> В. К. Гончаров, Археологічні дослідження древнього Галича, стор. 22.

<sup>2</sup> Я. Пастернак, вказ. праця, стор. За. «Простір пониже церкви у північній стороні традиція означає як колишній базар» (Л. Чечвянський — Я. Хмільевський, вказ. праця, стор. 23).

<sup>3</sup> В. К. Гончаров, Археологічні дослідження древнього Галича, стор. 22.

<sup>4</sup> «Південна частина города має найвище положення. У домінуючій точці, оподалік першого ряду головних валів, стояв соборний храм, побудований Ярославом Осмомислом («строю доброе Клирос»)… Храм був побудований з уладженням, призначеним для оборони («ecclesia incastellata») (Л. Чечвянський — Я. Хмільевський, вказ. праця, стор. 23).

<sup>5</sup> В. К. Гончаров, Археологічні дослідження древнього Галича, стор. 22.

<sup>6</sup> Там же.

Галич — типове середньовічне місто, яке несе на собі всі ознаки феодальної доби. Структура міста відображає соціальну структуру суспільства. Кожен з трьох суспільних станів займає в місті свою особливу частину, має свою, окрему, штучно укріплену осаду, відділену від кожної іншої. Між частинами міста й поділом суспільства на стани-класи існує пряма залежність. Осади в межах міста так само різко розчленовані, як і стани в суспільстві. Кожна з станових осель відокремлена одна від одної валами й ровами, утворюючи замкнуту в собі цілість.

На прикладі Галича видно, що розвиток городищ від звичайного нерозчленованого мисового до розчленованого складномисового полягав не в зміцненні оборони через спорудження двох-трьох ліній укріплень, а в поділі мисового городища на окремі зміцнені райони. Це свідчить, що процес феодалізації суспільства знайшов відображення так само й в змінах структури городищ в ході їх розвитку від городища до міста. Як щойно відзначалося, відрубне розташування осад в межах середньовічного міста відповідає соціальній відрубності феодальних станів-класів. Князь сидить окремо, йому протистоїть єпископ. Він відбирає для себе центральну частину, найвищу смугу мисового городища, перетворює центр міста на відокремлений замок-бург. Цей замок-бург панує над обома іншими міськими частинами, князівською та ремісничою.

Подібне розташування частин міста характерне для феодального суспільства як у Галичі, так і в деяких інших древньоруських містах.

## 6

Й. Г. Пеленський, який досліджував Галич у 1911 та в 1949 рр., писав: «Галич це, може, єдина пам'ятка, що зберегла форму городів старої Русі, тобто город з дітинцем, пригородом, підгороддям (село Підгороддя, внизу під горою); розлогий “окольний город” у промірі кільканадцять кілометрів»<sup>1</sup>.

Слід згодитись з цим зауваженням. Не знаючи Галича, руїни якого збереглися з XIII ст. до наших часів в незачепленому вигляді, ми не могли б уявити собі структуру й поділ на окремі частини древньоруських міст, зокрема також і древнього Києва. Тепер у нас є зразок для типових порівнянь.

Дослідники старого Києва, спираючись на твердження, не раз повторюване в літературі, про поділ Києва на «місто Володимира» й «місто Ярослава», роблять дальші висновки. Та при цьому вони звичайно обминають одну істотну перешкоду — відсутність більш-менш точного топографічного визначення як міста Володимира, так, певною

---

<sup>1</sup> Й. Г. Пеленський, Древньоруський княжий двір, Н[ауковий] А[рхів] І[нституту] А[рхеології] АН УРСР, стор. 146.



мірою, й міста Ярослава. Так, приміром, П. А. Раппопорт вважав можливим відзначати: «За типом планування оборонної системи Вишгородське й Білгородське городища дуже близькі до древнього Київського городища. Тут так само ядром служить «місто Володимира», до якого примикає окольний город — «місто Ярослава»<sup>1</sup>. Тут, певне, трапилося якесь, можливо, термінологічне непорозуміння, оскільки місто Ярослава ані само по собі, ані по відношенню до міста Володимира аж ніяк не можна назвати «окольним городом».

З концепцією походження Києва з княж-двора виступив М. К. Каргер. На його думку, «княж-двір був одним з важливіших центрів політичного й адміністративного життя древньоруського міста». Ствердивши, що «як відомо, численні древньоруські міста вирости довкола давніших князівських замків, інші були збудовані князями, треті, які становили колись общинні поселення, були захоплені князями в процесі феодалізації», М. К. Каргер говорить далі: «В кожному з цих випадків княж-двір був дуже істотним компонентом в складанні міста, одним з важливіших центрів його дальшого розвитку. Особливо значну політичну й адміністративну роль княж-двір грав у житті тих міст, які вже в IX–X ст. висунулись як великі центри Київської держави в ході її формування. Серед них перше місце належало стольному місту древньої Русі — Києву»<sup>2</sup>.

Тут потрібна цілковита точність формулювань. Ніхто не заперечуватиме політично-адміністративного значення княж-двора, але, при всьому тому, княж-двір не займав центрального місця в топографічній структурі міста и не грав провідної ролі в процесі його розвитку. Тепер, коли ми знаємо топографічну структуру такого стольного міста, яким був древній Галич, у цьому не може бути й найменшого сумніву. У світлі наведених вище даних про Галич нам легше збагнути провідні засади, що визначили формування Києва, його соціальну топографію й суспільно-станове призначення кожної з його частин.

Як вище було показано, в Галичі на городищі, поділеному на три частини, княж-двір знаходився на кінцевій ділянці городищенського мису, на краю останнього вздовж берегової смуги. Ця крайня, кінцева смуга мису, знана в Галичі ще й досі під назвою Золотий тік, визначала собою князівську частину. Саме тут, а не в центрі містилась князівська резиденція з усіма двірськими будівлями, в тому числі палац. У центрі ж знаходився великий мурований Успенський собор.

Те саме ми бачимо в Києві часів Володимира. Тут, як і в Галичі, крайню, останню смугу городища над кручею займав княж-двір. Князівський палац був збудований вздовж краю мису над урвищем.

---

<sup>1</sup> П. А. Раппопорт, Очерки..., М[атериалы] И[нститута] А[рхеологии], № 52, стор. 55.

<sup>2</sup> М. К. Каргер, Древний Киев, т. 1, стор. 263, пор. стор. 531.

Місцеположення князівського терема з'ясував В. В. Хвойка. Оглядаючи кручі київських гір, він помітив в обривах садиби М. М. Петровського (нині садиба Київського державного історичного музею), на розі Андріївського спуску і Володимирської вулиці, рештки древніх фундаментів з червоного кварциту. Про свої розкопки цих фундаментів в 1907–1908 рр. він писав: «Садиба М. М. Петровського, в якій в 1907–1908 рр. провадилися розкопки, — північно-західний кут древнього Києва доби перших київських князів... З південного заходу вона межує з садибою Десятинної церкви, з заходу в напрямку до Десятинного завулку — з садибою Слюсаревського, північну границю її утворює обрив, над яким до наших днів зберігся невеликий відрізок валу, який колись оточував древній Київ»<sup>1</sup>.

Від київського палацу, відкритого на садибі Петровського В. В. Хвойкою, збереглися муровані фундаменти західної зовнішньої стіни довжиною 21 м та трьох поперечних стін, які примикали до неї й збереглися на протязі 5–10 м. За припущенням Хвойки, палац являв собою двоповерхову будівлю, споруджену в нижній частині з червоного кварциту, який скріплявся вапняковою масою, тоді як стіни верхнього поверху були складені з тонких цеглин, які чергувались з грубими шарами цем'янки та з рядами червоного пісковика. Будинок був багато й пишно прикрашений. Наличники бічних дверей були складені з окремих частин, вироблених з червоного шиферу. Вікна були зроблені з скла круглої форми невеликого розміру. Фрески й мозаїки прикрашали внутрішні стіни будинку<sup>2</sup>.

На думку В. В. Хвойки, «матеріали й прийоми будівельної техніки свідчать про те, що головна частина цього будинку була збудована значно раніше древньої Десятинної церкви»<sup>3</sup>. Датуючи цей палац часами Ольги–Володимира, Хвойка вважав, що будинок загинув під час пожежі 1017 р., коли згоріла велика частина Києва й дуже постраждала Десятинна церква<sup>4</sup>.

Отже, древній Київ часів Володимира своєю тричленною будовою й розташуванням своїх частин не відрізнявся від інших древньоруських міст таких же розмірів й подібного політичного значення. Місто Володимира, як щойно показано, було розчленовано на три частини: північну — князівську, центральну — церковну з Успенським собором й третю — ремісничу.

Північний край городища як у Києві, так і в Галичі становив досить обмежену за своїми розмірами князівську частину міста. Розкопки

---

<sup>1</sup> В. В. Хвойка, Древние обитатели Среднего Приднепровья и их культура в доисторические времена (По раскопкам), (далі — Древние обитатели...), К., 1913, стор. 63.

<sup>2</sup> Там же, стор. 66–67.

<sup>3</sup> Там же, стор. 68.

<sup>4</sup> Там же, стор. 68–69.

1907–1908 рр., а також 30-х років показали, що палац знаходився над обривом гори й між ним та горбом з Десятинною церквою проходив широкий рів й відкрита площа, де в Галичі містився «торжок» («базар»). До речі, князівська частина була нижча порівняно з суміжною. Центральне місце в Києві, так само, як і в Галичині, займав Успенський собор. Собор (Десятинна церква) становив найвищу точку в місті Володимира.

Далі на захід за соборним майданом простяглася ремісничка частина міста, далеко більша за своєю площею, яка доходила, певне, до міських стін, споруджених Володимиром, та до брами, відомої згодом під назвою Батієвої<sup>1</sup>.

## 7

Зіставлення з Галичем дозволило з'ясувати соціальну топографію Києва, ствердити тричленний поділ міста і співвідношення окремих частин в межах цього міста. Древній Київ часів Володимира, тобто на тому етапі розвитку, коли місто з сукупності кількох окремих городищ, відрогів плато, витягнутих вздовж берегового узгір'я, почало перетворюватися на місто, в якому одно мисове городище ділилося на три частини, як про це була мова вище, не відрізнявся від інших древніх міст. Що в даному разі може дати літопис? В «Повісті временних літ» під 945 р. вміщено опис Києва, як він малювався уяві літописця наприкінці XI ст. з переказів. Літописець оповідає про події часів Ольги, зв'язані з прибуттям древлянських послів після загибелі Ігоря. Посли «присташа подъ Боричевымъ в лодьи. Бѣ бо тогда вода текуци въ долѣ горы Киевския, и на подольи не сѣдяху людье, но на горѣ; градъ же бѣ Киевъ, идеже естъ нынѣ дворъ Гордятинъ и Никифоровъ, а дворъ княжъ бяше в городѣ, идеже естъ (нынѣ дворъ Воротиславль и Чюдинъ)»<sup>2</sup>. Спроби тлумачити літописний текст на підставі текстологічних зіставлень окремих варіантів мають більш-менш умовний характер довільних здогадок. З наведеного тексту ясно одне. За часів літописця вже не існувало ані граду, ані княжого двора. Давній град Київ втратив своє первісне значення оборонної цитаделі, і князівський двір, який знаходився в межах колишнього града, обернувся на звичайні боярські двори. На місці града тепер були двори Гордятин та Никифорів і на місці княж-двора, згідно з Радзівіллоульським списком, «двір Воротиславль і Чюдин».

На основі розкопок В. В. Хвойки в 1907–1908 рр. на садибі М. Петровського ми можемо говорити з певністю про місце князівської резиденції на

---

<sup>1</sup> Про ремісничі будівлі, розкопані на садибі М. Петровського, див.: В. В. Хвойка, Древние обитатели..., К., 1913, стор. 51, 73–74; Г. Ф. Корзухина, Новые данные о раскопках В. В. Хвойки в усадьбе Петровского в Киеве, [Советская] А[rхеология], т. XXV, 1956, стор. 318–342; М. К. Каргер, Древний Киев, т. I, стор. 285–298.

<sup>2</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 54.

схід від Десятинної церкви й про район ремісничих осель на захід від неї, але топографія града Києва за часів Володимира лишається не цілком з'ясованою. Тут ще багато неясного.

Посилаючись на рисунок Києва 1695 р. та на плани від 1706 р. до 1837 р., О. М. Тихонович і М. М. Ткаченко вважають, що «розміщення валів, які оточували місто Володимира, досить точно визначається документальними планами пізнішого походження». За висловленим ними припущенням, «рисунок Києва 1695 року дає підтвердження того, що в дальші роки реконструкції та перебудування київські укріплення не змінювали різко своїх обрисів... План 1837 року дає змогу досить точно визначити місце цих укріплень на сучасному плані»<sup>1</sup>.

В. В. Хвойка теж додержувався думки, що відрізок валу, який зберігся вздовж північного краю садиби М. Петровського, «колись оточував древній Київ»<sup>2</sup>.

Чи справді це так? Адже ж укріплення багато разів протягом століть перебудовувались, рельєф повинен був змінюватися, краї кручі зрізуватися й досипатися. З цього погляду значний інтерес становлять спостереження П. А. Раппопорта щодо валів міста Володимира. За його твердженням, «вали міста Володимира в Києві тепер, мабуть, уже скрізь знищені. В 1947 р. автор мав змогу перерізати вал, який зберігся на краю Десятинної церкви. В основі засипки валу було знайдено речі XVII ст. Очевидячки, цей відрізок валу становить частину земляних укріплень Києва, споруджених в середині XVII ст. московськими воеводами... Цікаво, що розкопаний відрізок валу був насипаний зверху культурного шару домонгольського часу й жодних слідів давніших укріплень під ним не виявлено». За припущенням автора, «відсутність на краю кручі древніх валів можна пояснити лише тим, що ці вали знаходилися далі від валу XVII ст. й тепер внаслідок обвалів схилів гори цілком завалились»<sup>3</sup>.

Як бачимо, в питанні про контури рельєфу старокиївського узгір'я між авторами нема повної згоди, як нема згоди між ними і в питанні про залишки валів. Якщо дехто з них вважає, що ці вали датуються XI–XIII ст., інші схильні датувати їх XVII ст. і зв'язувати уцілілі рештки валів з земляними роботами по укріпленню Києва в 1654, 1658 рр.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> О. М. Тихонович, М. М. Ткаченко, *Древній «Київ-град»*. Спроба відтворення плану верхнього Києва XI–XII століття, «Архітектурні пам'ятки», зб. Інституту історії і теорії архітектури, 1950, стор. 10.

<sup>2</sup> В. В. Хвойка, *Древние обитатели...*, К., стор. 63.

<sup>3</sup> П. А. Раппопорт, *Очерки...*, М[атериалы] И[нститута] А[рхеологии], № 52, 1956, стор. 91–92, прим. 3.

<sup>4</sup> Акты Ю[го-]З[ападной] Р[оссии], т. X, СПб., 1878. стор. 362–364, 386–399; т. XV, 1892, стор. 217–218; М. К. Каргер, *Древний Киев*, т. I, стор. 234–238.

Ми можемо з достатньою певністю простежити розташування міста Володимира в напрямку з півночі на південь, від князівського палацу часів Ольги–Володимира до Десятинної церкви й від Десятинної церкви до Софійської брами в стінах граду, але все інше лишається далеко менш ясним. Неясними лишаються розміри Володимирового міста в напрямку з заходу на схід, обсяг мису, що трикутним ріжком видається з північно-західного й західного боків між Андріївським спуском та Десятинним завулком.

У 1908 р. розкопками Д. В. Мілеева в 4,5 м на північ від фундаменту північної стіни древньої Десятинної церкви був виявлений глибокий рів. В 1909 р. було з'ясовано, що цей рів глибиною до 6 м тягнувся вздовж північної й східної стіни церкви<sup>1</sup>. В 1912 р. розкопки рову були продовжені<sup>2</sup>. У 1936 р. рів було розкопано на протязі 6,2 м на північному кінці колишньої садиби Петровського, біля кручі над Андріївським спуском, а також в 10–15 м на південний схід від першого, звідки рів круто повертав на південний захід. У 1936, 1937 і 1939 рр. розкопки рову проводилися в південно-східній частині садиби Київського державного історичного музею коло паркану, що відокремлював тоді садибу музею і садибу Слюсаревського, та на самій садибі Слюсаревського (Десятинний завулок, № 4).

«Починаючись від північного обриву Андріївської гори (кол. садиба Петровського), рів має напрямок спочатку на південь, а тоді дещо звертає на південний захід, йдучи вздовж північної стіни Десятинної церкви. Вийшовши за межі садиби Десятинної церкви, рів іде крізь південно-східну частину кол[ишньої] садиби Петровського й виходить в садок садиби Слюсаревського», — дає сумарний опис рову М. К. Каргер<sup>3</sup>.

С. П. Вельмин вважав, що рів був засипаний в XIII ст.<sup>4</sup> М. К. Каргер заперечує це твердження. На його думку, рів, сходячи до найдавніших часів, не існував за часів Десятинної церкви. За М. К. Каргером, рів був засипаний наприкінці X ст. у зв'язку з будівництвом саме Десятинної церкви (989–996 рр.). Дозволимо собі не згодитися ані з датуванням С. П. Вельміна, ані з поглядом і аргументацією М. К. Каргера.

---

<sup>1</sup> С. П. В е л ь м и н, Археологические изыскания Археологической комиссии в 1908 и 1909 гг. на территории древнего Киева, ВИВ, 1910, № 7–8, стор. 140.

<sup>2</sup> О[тчёты] А[рхеологической] К[омиссии] за 1912 р., Пг., 1916, стор. 66; И[звестия] А[рхеологической] К[омиссии], прибавл. к вып. 48, СПб., 1913, стор. 117–118.

<sup>3</sup> М. К. К а р г е р, вказ. праця, стор. 102.

<sup>4</sup> «Коли засипано цей рів, поки що сказати не можна, але, зважаючи на знахідки в його культурних шарах, можна припустити, що за часів древньої церкви він існував і був засипаний, певне, в XIII ст. Це доводиться й тим, що найдавніші поховання Володимирової й доволдимирової доби поширюються лише до схилу рову й тут припиняються» (С. П. Вельмин, вказ. праця, стор. 140).

«Рів, — стверджує М. К. Каргер, — не зв'язаний з Десятинною церквою. Навпаки, він іде так близько біля північної стіни Десятинної церкви, що, слід думати, будівництва останньої стало можливим тільки після попередньої засипки рову»<sup>1</sup>. «Рів, виявлений на території древнього Володимирового міста, становить залишок давнішої оборонної лінії Київського городища, розташованого на західному краю Андріївської гори, захищеного з заходу і з півночі обривом цієї гори»<sup>2</sup>. «Пристапуаючи до будівництва Десятинної церкви, будівники її засипали рів»<sup>3</sup>.

Питання це складніше, ніж може здатися на перший погляд. Справа йде не лише про розмежування Володимирового й доволдимирового міста або ж про саму засипку рову. Справа йде про загальні зміни в структурі міста, про історичні процеси, що з кінця X ст. й протягом першої половини XI ст. позначилися в цілому на розвитку Києва як стольного града.

Конфігурація рельєфу робить ймовірним припущення, що відріг плато, де нині стоїть будинок історичного музею, початково входив до числа городищ, які простяглися вздовж берегового краю плато й сукупність яких визначала структуру найдавнішого міста за доволдимирових часів. Супроти цього пізніше місто Володимира з його тричленним поділом становить місто зовсім іншої структури порівняно з попередньою добою. Нова структура й нові засади, покладені в її основу, зумовили ґрунтовні зміни в топографії міста. Як згадувалося вище, місто на даному етапі, за феодальної доби, планується зовсім іншим способом, ніж це робилося доти. Тепер феодальне місто, становлячи топографічну цілість, поділяється, як зазначено, на кілька частин, і кожна така частина, утворюючи окрему станову осаду, відокремлюється від кожної іншої ровами й валами. Оскільки Володимирове місто було збудовано за цим тричленним поділом, рів повинен був лишитися. Десятинна церква була відокремлена ровом як від княжого двору з півночі, так і від посаду, ремісничої частини з півдня.

Те, що рів проходив на відстані 4,5 м від церкви, не повинно було примусити будівельників поширювати будівельну площадку. Кожна доба знає свої норми будівництва. Не можна порушувати перспективи доби й переносити на середньовіччя засади міського будівництва інших часів.

Згодом прийшли зміни. Вони прийшли в зв'язку з будівництвом міста Ярослава, розташованого на південь від стін Володимирового міста.

---

<sup>1</sup> М. К. Каргер, вказ. праця, стор. 102.

<sup>2</sup> М. К. Каргер, вказ. праця, стор. 103.

<sup>3</sup> Там же, стор. 100.

Останнє вже не відповідало зрослим вимогам, які пред'являлися до міста на новому етапі державного розвитку. Ще у 1036 р. «на мѣсте, идеже стоить нынѣ святая Соѿья, ми[т]рополья Русьская, бѣ бо тогда поле внѣ града»<sup>1</sup>.

Але вже у 1037 р. на цій відкритій, просторій площі розгортається якнайширше будівництво. Споруджуються Софійський собор на зразок царгородської Софії, система укріплень з мурованими воротами, як про це згадується в літописі. «Заложи Ярославъ городъ великый, у негоже града суть Златыя врата; заложи же и церковь святыя Соѿья митрополью»<sup>2</sup>.

Давній град у межах міста Володимира тепер, з будівництвом нового города Ярослава, загубив своє оборонне значення, прийшов у занепад. Певне, його не відновлюють, як не відновлюють і колишнього князівського палацу, що згорів десь на початку XI ст., можливо, під час пожежі 1017 р. («погорѣ церкви»). За свідченням літопису, наприкінці XI ст. вже не було ані граду, ані княж-двора. На їх місці в цей час знаходилися боярські двори, на місці граду — двори Гордятин і Никифорів; там, де давніше «дворѣ княжѣ бяже в городѣ, нынѣ дворѣ Воротиславль и Чюдинь»<sup>3</sup>.

Поява боярських дворів на місці давніх оборонних споруд та князівських дворів свідчить не лише про занепад міста Володимира, але й про істотні зміни в його тричленній структурі й топографії. Цілком ясно, в межах давнього міста вже немає окремої князівської частини, ані граду, ані княж-двора. Посад, ремісничі оселі й майстерні підходять тепер щільно до самої церкви. Певне, саме тепер засипається колишній рів і на трасі засипаного рову з'являються житла-майстерні ремісників. В історичній топографії Києва починається новий етап розвитку.

---

<sup>1</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 147.

<sup>2</sup> «Летопись по Лаврентиевскому списку», стор. 148.

<sup>3</sup> Там же, стор. 54.

# Назви слов'янських (давньоруських) божеств

1. Переважна більшість назв давньоруських богів не піддається поясненню безпосередньо з слов'янських мов. Разом з тим, ці назви знаходять собі пояснення в лексиці балтійських мов.
2. Помилка дотеперішніх спроб пояснити культові назви полягала в хибності методики. Не знаходячи слов'янських пояснень, дослідники зверталися до перших-ліпших, часто зовсім випадкових зближень, порушуючи засади порівняльно-історичного мовознавства.
3. Слов'янські мови найближче споріднені з балтійськими. Цим визначається послідовність, якої треба дотримуватись.
4. Дослідження культових назв має свою специфіку. Культова мова — сакральна, вона консервативна і архаїчна. Реліктовий характер культового мовного прошарку дозволяє пізнати давній первісний сенс міфологічних образів і обрядів.
5. ВЛІИ. Балтійські мови вказують на родовий культ померлих. Пор. литов[ська]: *velionis* «померли», *velincs* «поминальний день», *vélc* «душа», *velnias* «чорт»; л[атиська]: *vels* «чорт».

ДАЖ-БОГ. Назва звичайно тлумачиться як наказова форма від дієслова дати, отже «Дай-боже», або Даждь-бог, бог сонця, солярне божество (Ягич, Леже, Миклошич, Мансікка, Нідерле, Мейе, Анічков, Державін, Рібаков). Балтійські мовні аналогії спростовують це тлумачення. Пор. лит[овська]: *daga* «спека, врожай», *dagóti* «збирати врожай, жати»; д[авньо]-пр[уська]: *dagis* «літо»; л[атиська]: *degt* «горіти»; тим-то с[лов'янське] *Даж-бог* — персоніфікований образ, пов'язаний з жнивами і з дожинковою обрядовістю.

ДИВ, ДИВА, САМОДИВА. З посиланням на «Слово о полку Ігоревім» звичайно тлумачаться як «нічний птах, лісовик, лихий дух з Шахнаме» (В[севолод] Міллер, Сумцов, Перетц, Лихачов, Шамбінаго). Пор. балт[ійські]: *dievas* (лит[овська]), *dievs* (л[атиська]), *diewas* (д[авньо]-пр[уська]) «бог».

МАВКИ, НАВ'Є. Балтійські мови вказують на культ померлих (див. віли). Пор. л[атиська]: *nave* «смерть», *navet* «умертвляти»; д[авньо]-пр[уська]: *powis* «мрець, труп»; лит[овська]: *puvuti* «знищувати, губити».



ПЕРУН. Назва хибно розглядається як новотвір: Перун – «той, що б'є», «вдаряючий», з слов[']янського] корня *per-* «прати, бити» + суфікс *-ун* (Леже, Іречек, Крек, Нідерле, А. Ковалівський). Але назва Перун не є новотвір. Пор. балт[ійські]: *perkúnas* (лит[овська]), *percunis* (д[авньо]-пр[уська]), *perkons* (л[атиська]) «грим».

СВАРОГ. Назва хибно вважається слов'янською: Сварог – «З[в]арювач» («Сварщик»), отже, «бог сонця» (Ягич, Нідерле, Анічков, А. Ковалівський). Фамінцин, Корш шукали індоіранських аналогій. Балтійські мови вказують на назву епітетного гатунку. Пор. лит[овські] *savaras* «вага», *svarbá, svarúmas* «повага, поважність»; л[атиські] *svars, svarigums* «вага, повага», *svarigs* «поважний».

6. Зв'язки за межами балто-слов'янських мов мають частковий характер (лише для окремих назв, а не для всього культового циклу) і в більшості вторинні (індоіранські, готські, скандинавські).
7. Один з небагатьох винятків становить назва СІМАРГЛ, що, минаючи балто-слов'янський прошарок, походить від іранських культових назв (Тревер).

# Про зміну археологічних культур на території УРСР у V ст. н. е.<sup>1</sup>

Проблема зміни археологічних культур на території Подніпров'я–Подністрів'я в середині I тисячоліття н. е. — одна з провідних проблем в історичній і археологічній літературі. Йдеться про перехід від черняхівської культури першої половини I тисячоліття н. е. до нової, істотно відмінної культури наступної доби, що набуває загального поширення на тій самій території в третій чверті I тисячоліття н. е. На сьогодні значення черняхівської культури, відкритої В. В. Хвойкою в 1899–1900 рр., остаточно з'ясоване. «Черняхівська культура II–V ст. являє собою надзвичайно важливе історичне явище, без врахування якого неможливо побудувати історію Східної Європи в I тисячолітті н. е., не можна зрозуміти ані долі племен великого переселення народів, ані передісторії Київської Русі»<sup>2</sup>, — зазначається в редакційній статті збірника, присвяченого публікації черняхівських археологічних пам'яток. Саме на I тисячоліття н. е. припадає поява на арені світової історії слов'ян під їх власним ім'ям, а також початок і розвиток слов'яно-візантійських взаємин.

Питання про слов'яно-візантійські взаємини VI–VII ст. неодноразово піднімалося в радянській історичній науці. Але дослідники (як візантологи, так і славісти) цікавились майже виключно однією проблемою — слов'янськими вторгненнями на Балкани, слов'яно-візантійськими війнами, завоюванням і колонізацією Балканського півострова.

У історіографічному огляді літератури, присвяченої слов'яно-візантійським взаєминам, акад. В. І. Пічета в 1947 р. констатував: «Дослідники прагнули дати відповідь на два питання: по-перше, до якого часу слід віднести початок міграції на Балканський півострів, та, по-друге, які були наслідки її для Східно-Римської (Візантійської) імперії»<sup>3</sup>. На думку О. В. Мішудіна, завдання слов'яно-візантійських досліджень полягає в тому, щоб «простежити, яка була історична роль народів

<sup>1</sup> Стаття друкється в порядку постановки проблеми про взаємини слов'ян і Візантії в V–VII ст. (Редколегія).

<sup>2</sup> М[атеріали и] и[сследования по] а[рхеологии СССР], № 82, М., 1960, стор. 5–6.

<sup>3</sup> В. И. Пичета, Славяно-византийские отношения в VI–VII вв. в освещении советских историков (1917–1947 гг.), В[естник] Д[ревней] И[стории], 1947, № 3(21), стор. 95.

Східної Європи, головним чином слов'ян, в долі Римської імперії». «Для цього, — зазначав він, — треба простежити історію слов'янських воєнних походів в боротьбі з Римською імперією»<sup>1</sup>. Дослідник М. В. Левченко писав про «могутню експансію слов'ян»<sup>2</sup>, про те, що «прагнення здобичі нестримно тягло слов'ян на південь»<sup>3</sup>.

Не заперечуючи цілком певних історичних фактів, не можна, однак, не помітити, що посилення на експансію і вторгнення, міграції і переселення слов'ян на південь стало в історичній літературі історіографічною схемою, абстрактною формулою, прокрустовим ложем, до яких примірювалося і прикладалося кожне окреме явище і весь історичний процес в цілому. Навіть центральна проблема епохи — проблема переходу від однієї соціально-економічної формації до іншої, проблема кризи рабовласницької системи господарства і виникнення феодальних відносин, генезису візантійського феодалізму — розв'язувалася в цьому ж аспекті «слов'янської міграції», «експансії», «руху слов'ян на південь». О. В. Мишулін писав: «Сама історія слов'янських вторгнень в імперію до певної міри відображає цей процес загибелі рабовласницької імперії і виникнення Візантії на іншій основі»<sup>4</sup>.

Наведені цитати дають повну уяву про існуючу концепцію слов'яно-візантійських взаємин VI–VII ст. Що ж в цій концепції безперечно слухне й прийнятне і що потребує істотних корективів і уточнень?

Історична ситуація, що склалася в середині I тисячоліття н. е., досить ясна.

На зламі двох епох на арені світової історії, як уже згадувалося, з'являються слов'яни під їх власним ім'ям. Відмирає рабовласницький лад, зароджується феодалізм. Занепадає Рим — колишній могутній володар світу.

Кінець світового панування Римської держави, «варварські» вторгнення, що ведуться з метою придбання багатств, грабіжництво як вища і остаточна життєва ціль, війна, що набула для слов'янських племен, як і для всіх інших «варварських» народів, регулярної функції народного життя (готські війни в Італії, слов'яно-візантійські війни на Балканах, колонізація слов'янами Балканського півострова), — все це окремі взаємозв'язані ланки, історично засвідчені процеси і явища, що найкраще визначають добу.

Можна сперечатися про датування початку слов'янських вторгнень на Балкани, чи слід, йдучи за М. В. Левченком, поділяти процес

---

<sup>1</sup> А. В. Мишулин, Древние славяне и судьбы Восточно-Римской империи, В[естник] Д[ревней] И[стории], 1939, № 1, стор. 297.

<sup>2</sup> М. В. Левченко, Византия и славяне в VI веке, В[естник] Д[ревней] И[стории], 1938, № 4 (5), стор. 25; його ж, Очерки по истории русско-византийских отношений, М., 1956, стор. 24.

<sup>3</sup> М. В. Левченко, Очерки по истории русско-византийских отношений, стор. 30.

<sup>4</sup> А. В. Мишулин, Древние славяне и судьбы Восточно-Римской империи, стор. 304.

просування слов'ян на південь від Дунаю на два періоди: перший — «з кінця V ст. до початку VII ст.» (602 р.), коли «слов'яни проникають на Балкани швидше з метою грабіжництва, ніж з метою колонізації півострова»<sup>1</sup>, — та другий, після 602 р., «коли слов'яни переходять Дунай великими масами і, захопивши певну область, уже не кидають її, взявши з собою все, що можна взяти, а оселяються в ній назавжди»<sup>2</sup>.

Так само можна сперечатись, чи слід пов'язувати цей другий етап, тобто початок слов'янського заселення Балкан, з 602 р., як це робить М. В. Левченко, чи разом з М. Ю. Брайчевським відносити його до подій 550–551 рр.<sup>3</sup>

Однак суть справи полягає не в цьому, а в постановці самої проблеми. Жадоба багатств, грабіжництво, етнічна експансія, рух на південь — характерні риси доби, всіх «варварських» вторгнень досліджуваної епохи. Вторгнення були властиві слов'яно-візантійським відносинам, що склалися в VI–VII ст. Але треба враховувати ті істотні відміни, якими відрізнялися вторгнення слов'ян від вторгнення гуннів, алан, авар, болгар, готів, гепідів тощо.

Почнемо з географічно-просторових розмежувань. Йордан у своїй «Гетиці» (551 р.) чітко окреслив географічні кордони етнічної території слов'ян в середині VI ст. У цей час слов'яни заселяли величезну територію від Дунаю до Дністра і Дніпра на схід та до Вісли на північ. «Славени, — читаємо у Йордана, — живуть од міста Новієтуна та озера, що зветься Мурсіанським, до Данастра (Дністра — В. П.), а на північ до Вісли (Вісли)... Анти, найсильніші з обох (племен), поширюються від Данастра до Данапра, де Понтійське (Чорне) море вигинається дугою».<sup>4</sup> На противагу змальованій Йорданом картині єдиного етнічного слов'янського масиву в основу зазначеної вище концепції покладені «міграції», «переселення», «нестримний рух слов'ян на південь».

Дослідники довільно оперували поняттям «південь» як узагальненою абстракцією. Згадка про рух на південь породжувала антитезу «південь–північ». Слов'ян розглядали як переселенців, вихідців з різних племен, які лише десь в VI ст. з'являються на берегах Дунаю, просуваються до кордонів Візантії, не знають єдиної влади і, переходячи з місця на місце, живуть в тимчасових житлах. Натомість Йордан цілком певно говорить про племінну єдність місцевого слов'янського населення на лівобережжі Дунаю, яке він називає

---

<sup>1</sup> М. В. Левченко, Очерки по истории русско-византийских отношений, стор. 30.

<sup>2</sup> Там же, стор. 31.

<sup>3</sup> М. Ю. Брайчевский, К истории расселения славян на византийских землях, «Византийский временник», т. XIX, М., 1961, стор. 131.

<sup>4</sup> Иордан, О происхождении и деяниях гетов, М., 1960, стор. 72, § 35.

склавінами і вважає за сталих мешканців цієї території. Що ж до тимчасових жител, то, як показали археологічні розкопки останніх років, в таких самих напівземлянках жили слов'яни і Наддунайщини, і Побужжя, і Середнього Подніпров'я на річках Тясміні, Тетереві і т. д. Житла типу напівземлянки характерні для цього часу. Вони однакові на всій території, окресленій Йорданом.

Ніхто, звичайно, не заперечуватиме, що рух слов'ян на Балкани в VI–VII ст. мав загальноетнічний характер і що в цей процес були втягнені не тільки слов'яни Наддунайщини та Подністров'я, а й північних областей — Морави, Вісли, Прип'яті, Верхнього Дніпра. Та при всьому тому доводиться визнати, що той «південь», про який так охоче згадують дослідники, лежав для слов'ян зовсім близько, поруч, в безпосередньому сусідстві з ними. За часів Йордана, в першій половині VI ст., кордони слов'янського етнічного масиву проходили по Дунаю. На лівому березі жили слов'яни, на правому була територія Візантійської імперії. Їх розмежовувала лише ріка.

Треба чітко відрізнити типи і форми переселень. Просування слов'ян па Балкани не мало характеру суцільного етнічного переселення, як це було у переважній більшості інших народів, зокрема у гуннів, авар, готів, гепідів і т. д. Освоюючи в VII ст. нові землі на правобережжі Дунаю, слов'яни не залишали своїх колишніх земель. Основне ядро слов'янської етнічної території в межах Дунаю, Дністра, Дніпра і Вісли лишалося непорушним. Переселення слов'ян мали характер часткових переміщень. Певна частина населення відходила, решта — залишалася.

Свідченням частковості слов'янських переселень може бути наявність то-тожних племінних назв на різних слов'янських територіях. Так, племінні назви дреговичів, смолян, сіверян, дулібів, засвідчені в Подністров'ї і Подніпров'ї, зустрічаються також у західних і південних слов'ян: в Паннонії (сіверяни), Чехословаччині (дуліби), на Балканському півострові в басейнах Вардара, Струми, Дунаю та ін.<sup>1</sup>

Будувати слов'янський етногенетичний процес на зразок переселення інших народів тієї доби — гуннів, авар або гето-гепідів — значить не рахуватися з історичною дійсністю, не зважати на специфіку цього процесу. Етногенетичний процес при наявності спільних елементів, властивих для даної історичної епохи в цілому, мав у кожного

---

<sup>1</sup> А. А. Шахматов, Древнейшие судьбы русского племени, Пг., 1919, стор. 19. Вл[адимир] Георгієв назву фортеці Скопсько в Дарданії (у Прокопія *Dourbouliana* Acd. IV, 4) зближує з племінною назвою древлян (див. Вл[адимир] Георгиев, Въпроси на българската етимология, Софія, 1958, стор. 73–82). Щоправда, в деяких випадках тотожна племінна назва могла з'являтися відповідно до місцевих ландшафтно-географічних умов (дреговичі від слова «дрягва», «дрегва» — «болото»; древляне — від слів «дерево», «ліс»), але і в цьому випадку мовний процес етнонімічного словотворення залишався той самий.

окремого народу свої особливості і відміни, які виходили з його рівня розвитку, суспільного ладу, господарської бази, територіальної структури, минулого і т. д.

Слов'яно-візантійські війни VII ст. мали своїм наслідком включення Балканського півострова до масиву основних слов'янських земель, що склався ще в VI ст., а може і раніше, в першій половині I тисячоліття. Гуннські, аварські та інші вторгнення таких наслідків не мали. Гуннські, аварські, аланські племінні об'єднання носили досить ефемерний характер. Вони швидко розпадалися, а самі народи зникали. Ось що сказано в літопису про авар («обрів»): «...и бог истребил их, и умерли все, и не осталось ни одного обрина... и их нет ни племени, ни потомства».

Не важко розкрити джерелознавчі коріння викладеної концепції. При постановці даної проблеми в розпорядженні істориків досі були переважно писемні джерела, твори авторів VI–VII ст.: Прокопія, Псевдомаврикія, Феофілакта Сімокатти тощо. Це джерела високої історичної цінності, за якими можна скласти вичерпний список грабіжницьких нападів «варварів» на Візантію і визначити обсяг заподіяної ними шкоди. Характеристика слов'ян як руйнівників і паліїв, які нищать усталений лад, цілком зрозуміла в устах письменників — виразників класових інтересів візантійської рабовласницької знаті.

Слов'янські вторгнення наприкінці VI ст. яскраво зображує візантійський письменник, сучасник описуваних подій Іоанн Ефеський (506–585 рр.). Слов'яни, пише він, «спокійно живуть в римських провінціях без турбот і страху, граблячи і вбиваючи, палячи; вони збагатили, мають золото і срібло, стада коней і багато зброї і вивчили військову справу краще ромейв»<sup>1</sup>.

Це повідомлення загальновідоме. Воно дуже поширене і переходить від дослідника до дослідника, з одного твору до іншого. У згаданій редакції воно якнайкраще відповідає традиційній характеристиці слов'ян як грабіжників і вбивць. Тимчасом в основній редакції, повний текст якої перекладений Дьяконовим, обстановка, що склалася в той час, виглядає дещо інакше. В розділі 25 «Про народ склавів та про спустошення, що їх вони вчинили у Фракії на третьому році царювання кроткого царя Тіберія» (573–582) читаємо: «Вони (склавіни — В. П.) стрімко пройшли крізь цілу Елладу, країни Фессалоніки і всієї Фракії і підкорили багато міст і фортець. Вони спустошили і спалили їх, взяли полонених і зробилися панами на землі. Вони осіли на

<sup>1</sup> А. В. Мишулин, Древние славяне и судьбы Восточно-Римской империи, стор. 302; його ж. Древние славяне в отрывках греко-римских и византийских писателей по VII век. В[естник] Д[ревней] И[стории], 1941, № 1, стор. 252; Б. Рыбаков, Анты и Киевская Русь. В[естник] Д[ревней] И[стории], 1939, № 1, стор. 325.

ній панами, як на своєму, без страху. Ось протягом чотирьох років і досі... вони розтікалися по землі, осіли на ній і поширилися по ній тепер, поки попускає бог. Вони чинять спустошення і пожежі і захоплюють полонених, так що біля самої зовнішньої стіни [поблизу Царгороду] вони захопили царські табуни, багато тисяч голів та іншу різну [здобич]. Оце і досі [до 895 року] вони залишаються, живуть і спокійно перебувають в країні ромеїв — люди, що не наважувалися [давніше] виходити з дрімучих лісів і не знали, що таке зброя, крім двох або трьох дротиків»<sup>1</sup>.

На жаль, цей варіант тексту звичайно обминають, хоч саме він і заслуговує на особливу увагу. Перейшовши через Дунай і вторгнувшись в межі Візантії, слов'яни ламають імперську оборонну систему. Вони знищують фортеці, руйнують і палять міста, інакше кажучи, долають опір військових і урядово-адміністративних центрів. Після цього слов'яни оволодівають територією: «зробились панами на землі», «осіли на ній і поширилися по ній», «осіли на ній панами, як на своєму», повторює письменник, немов бажаючи підкреслити головне в їх поведінці на захопленій території. Слов'яни — «прості люди» — не зустріли опору на місцях. Вони осіли «на землі» «без страху». Це — принципово важливе свідчення, що вносить ясність в розстановку класових сил. Суспільні низи Візантійської держави були на боці «варварів», хліборобів-общинників, що підривали основи рабовласницького ладу Східно-Римської імперії.

Цікавим є питання про час слов'яно-візантійських взаємин. Як згадувалося, візантійські автори в своїх звістках про слов'ян обмежуються рамками VI–VII ст. З таким обмеженням не можна погодитись. Цілком очевидно, що слов'яно-візантійські взаємини слід фіксувати не з моменту слов'янських вторгнень, а з того часу, коли слов'янська етнічна територія сформувалася в межах Дунаю, Дністра і Вісли, як це відзначив вже для середини VI ст. Йордан. Взаємини між слов'янами і Візантією повинні були накреслитися вже тоді, коли з початком занепаду політичної могутності Римської держави столиця імперії в 330 р. була перенесена на береги Чорного моря в м. Візантій (згодом перейменований на Константинополь) та Східно-Римська імперія остаточно відокремилася від Західно-Римської (395 р.).

Отже, слов'яно-візантійські взаємини повинні досліджуватись не в межах окремого етапу, а в усьому обсязі, в цілому, починаючи з IV–V ст., з моменту розпаду єдиної Римської держави на Західно-Римську й Східно-Римську імперії.

---

<sup>1</sup> А. Дьяконов, Известия Иоанна Эфесского и сирийских хроник о славянах, VI–VII вв. В[естник] Д[ревней] И[стории], 1946, № 1, стор. 32; 895 рік селевкідів відповідає 583–584 рр. н. е.

Та справа не лише в розширенні хронологічних рамок, а також у змісті проблеми. Зводячи відносини слов'ян і Візантії до вторгнень і завоювань, дослідники обмежувалися одним аспектом проблеми, хоч обсяг обговорюваних питань значно ширший.

З занепадом Риму руйнується вся система відносин, яка в умовах світового панування Римської держави зв'язувала місцеве населення Подунав'я–Подністров'я і Північного Причорномор'я з економікою, політикою і культурою Риму. За нових часів створюється нова система економічних, політичних і культурних зв'язків уже не з Римом, а з Візантією. Саме ці зв'язки треба покласти в основу наших досліджень.

Досі ми посилались на писемні джерела. За браком останніх при висвітленні періоду IV–V ст. звернемося до археологічних матеріалів і археологічної характеристики епохи.

Розкопки підтвердили наявність ґрунтовних змін в матеріальній культурі Подунав'я–Подніпров'я десь близько середини I тисячоліття. Як зазначалося на початку статті, матеріальна культура першої половини тисячоліття представлена черняхівською культурою, поширеною суцільно на всьому просторі від Десни до верхів'їв Вісли та від Дінця до Дністра. Тобто вже в IV–V ст. деякою мірою позначаються контури того просторового масиву від Дунаю і Дністра до Дніпра і Вісли, про який в 50-х роках VI ст. писав Йордан.

Як відомо, В. В. Хвойка датував черняхівську культуру II–V ст. На новому етапі, десь на межі V ст., черняхівську культуру заступає інша археологічна культура з відмінними типологічними ознаками.

Щоправда, останнім часом неодноразово робилися спроби переглянути датування, запропоноване Хвойкою, і розширити хронологічні рамки пам'яток черняхівського типу, пересунувши верхню межу цієї культури з V ст. на VI і навіть VII ст. Звідси робилися даліші висновки. Заперечувалася теза, висунута Хвойкою, про окремий період, що розмежовує черняхівську добу і добу Київської Русі. Натомість висувалося твердження про безперервний процес розвитку протягом всього тисячоліття, про генетичний зв'язок черняхівської культури і Київської Русі. Згідно з цим поглядом, культура Київської Русі виростає з черняхівської, витворюється на її ґрунті<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Є. Махно, Поселення культури «полів поховань» на північно-західному Правобережжі, А[рхеологічні] П[ам'ятки УРСР], т. I, К., 1949, стор. 175; її ж, Пам'ятки культури «полів поховань» черняхівського типу, Археологія, т. IV, К., 1950, стор. 76; М. Ю. Смишко, Раннеславянская культура Поднепровья в свете новых археологических данных, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 44, М., 1952, стор. 81. Найдокладніше цю концепцію розвинув М. Ю. Брайчевський. Він говорить про «безперервний розвиток культури полів поховань в культуру Київської Русі» і датує черняхівську культуру часом з II до середини VII ст. «З цього часу вже починається процес витворення



Чи існує генетичний зв'язок між черняхівською культурою і культурою наступного часу? Звичайно, між археологічними пам'ятками черняхівської культури і пам'ятками наступної, післячерняхівської доби існують зв'язки. Це цілком ясно, й інакше не могло бути<sup>1</sup>. Так само слід сподіватися, що польові дослідження вже в найближчі роки дозволять виявити пам'ятки або проміжного типу, або такі, що безпосередньо заступають на тій або іншій території класичні черняхівські.

Черняхівська культура — найбільше досягнення в розвитку матеріальної культури Подніпров'я та суміжних з нею територій за пізньоантичних часів. В свою чергу, культура Київської Русі — кінцева, завершальна ланка в процесі розвитку матеріальної культури післячерняхівських часів. Окрема доба, поділена на кілька етапів, які поспідовно заступають один одний протягом VI–IX ст., розмежовує обидва ці періоди — Черняхів та Київську Русь. Хвойка, виділяючи ці три періоди — черняхівську добу, післячерняхівську добу та добу Київської Русі, — мав цілковиту рацію. Для заперечення періодизації, розробленої ним, у нас поки що немає достатніх підстав.

Злам, що відбувся десь близько середини I тисячоліття, позначився на всіх характерних ознаках черняхівської і післячерняхівської культур: типологічному розташуванні поселень, конструкції жител, складі інвентаря, типах металевих виробів, кераміки, прикрас, обрядів поховань і т. д.

Поселення черняхівських часів були пов'язані переважно з широкими просторами відкритих плато. Вони розташовувалися на невисоких і плоских схилах по береговому краю плато поблизу річки або дрібного струмка. За нової доби топографія поселень істотно змінюється. Люди залишають свої давні відкриті поселення. З берегових схилів плато вони переселяються на річки, в річкові і болотні заплави. Поселення розташовуються на невисоких ізольованих острівцях, відокремлених від корінного берега, на відрубних останцях, оточених

---

Київської Русі». Див. М. Ю. Б р а й ч е в с ь к и й, Археологічні матеріали до вивчення культури східнослов'янських племен VI–VIII ст., Археологія, т. IV, стор. 50; його ж, Антський період в історії східних слов'ян, Археологія, т. VII, К., 1952, стор. 42; його ж, Про етнічну приналежність черняхівської культури, Археологія, т. X, К., 1957, стор. 15, 17, 24.

<sup>1</sup> Типологічні зв'язки черняхівської доби з наступною, післячерняхівською, простежуються особливо в ліпній кераміці. З цього погляду на особливу увагу заслуговують спостереження В. Д. Барана. «Можна підтвердити, — пише він, — факт типологічної близькості ліпного посуду культури полів поховань і посуду слов'янських пам'яток початку другої половини I тисячоліття на території Верхнього Подністров'я і верхів'я Західного Бугу, хоч і не вирішує питання про їх співвідношення, все ж таки вказує на наявність у них деяких спільних рис». Див. В. Д. Б а р а н, До питання про ліпну кераміку культури полів поховань черняхівського типу у межиріччі Дністра і Західного Бугу, М[атеріали і] д[ослідження] а[рхеології] П[рикарпаття і] В[оліні], вип. 3, К., 1961, стор. 87–88; його ж, Поселение первой половины I тысячелетия н. э. у с. Черепин Львовской обл., Львов, 1958, стор. 15.

болотами і озерцями, зарослими очеретом і загубленими в густих хащах дрібного чернолісся<sup>1</sup>.

Візантійські автори VI–VII ст. добре знали це. За повідомленням Псевдомаврикія, «вони (слов'яни і анти) оселяються в лісах, біля непрохідних рік, боліт і лісів»<sup>2</sup>. Йордан, згадуючи про сучасних йому склавів, писав: «Замість міст у них болота і ліси»<sup>3</sup>. За Іоанном Ефеським, слов'яни — мешканці «дрімучих лісів»<sup>4</sup>. Наведені вище свідчення візантійських письменників збігаються з даними розкопок. Дані археології дають нам можливість внести конкретний зміст в повідомлення давніх авторів. Для нас стають ясними як згадки про слов'янські селища біля «рік, боліт і лісів», так і протиставлення у Йордана міст, з одного боку, та боліт і лісів, — з другого.

Разом з тим з'ясовується ще один немаловажний факт, а саме, що слов'яни Подунав'я і Полісся VI ст., про яких писали Йордан та інші автори, селилися в тих самих топографічно-ландшафтних умовах, що й їх сородичі — слов'яни Середнього Подніпров'я, Побужжя і прип'ятського Полісся.

На новому етапі, за післячерняхівських часів, змінюється не лише тип поселень, а й тип жител. Житла на черняхівських поселеннях II–V ст. являли собою наземні будівлі розміром 25–35 м<sup>2</sup>. Вони зводилися, як і донедавна селянські хати, на дерев'яному каркасі з нетовстих стояків, зі стінами, плетеними з лози і обмазаними глиною<sup>5</sup>. Зміни топографічних умов викликали відповідні зміни в конструкції жител. Якщо для поселень на плато, відкритих для сонця і вітрів, були властиві, як щойно відзначено, житла з стінами з глини, то житла, споруджені на відрубних острівцях, загублених серед болотної глухомані або в дрімучих хащах, почали будуватися в зовсім інший спосіб.

Житла, розкопані в селах Корчак на Тетереві, Стецівка і Пеньківка на Тясмині, Семенки, Скибинці, Самчинці на Південному Бузі та ін., являли собою напівземлянки, заглиблені в ґрунт на глибину до півметра.

<sup>1</sup> Ці топографічно-ландшафтні умови поселень VI–VII ст. якнайкраще засвідчені нашими розкопками 1957–1958 рр. в с. Стецівці та в урочищі Луг II на р. Тясмині біля с. Пеньківки. (Пор. Е. Ф. Покровская, Г. Т. Ковпаненко, Раскопки около сел Калантаева и Стецовки па Тясмине, К[раткие] С[ообщения] И[нститута] А[рхеологии], вып. 8, К., 1959, стор. 30–36; Д. Т. Березовец, Славянские поселения в устье Тясмина, там же, стор. 37–45). Те саме показали розкопки в селах Семенки, Самчинці, Скибинці на Південному Бузі (див. П. И. Хавлюк, Антские поселения средней части Южного Побужья, Л., 1962, стор. 4–7), а також розкопки в с. Корчак на р. Тетереві поблизу м. Житомира (див. И. П. Русанова, Археологические памятники древлян, М., 1960, стор. 10).

<sup>2</sup> В[естник] Д[ревней] И[стории], 1941, № 1, стор. 253.

<sup>3</sup> Йордан, вказ. праця, стор. 75, § 35.

<sup>4</sup> А. Дьяконов, вказ. праця, стор. 32.

<sup>5</sup> Наземні житла описаного типу виявлені нами на черняхівських поселеннях в селах Миколаївка на р. Росі, Стецівка на р. Тясмині, Радущівка на лівому березі Дніпра. Такі ж житла знайдені в Леськах біля м. Черкас на Дніпрі, в Пражеві на р. Гуйві, в Лепесівці на р. Горині і т. д.

Стіни цих напівземлянок робилися, за всіма ознаками, з дерева. Щодо печей, то житла черняхівських часів мали переважно глинобитні печі з склепінням на плетену з лози каркасі, обмазану глиною. В напівземлянках післячерняхівської доби знаходимо печі-кам'янки, складені з великих і дрібних буличників. Ставилися печі звичайно в північно-східному куті житла. Характерно, що останній тип жител поширений не тільки в Подніпров'ї-Побужжі, а й в Наддунайщині і Карпатській улоговині, тобто, іншими словами, він становить стандартну приналежність доби на всій тодішній території слов'янства<sup>1</sup>. Не менші відміни має інвентар. Він відрізняється в усій своїй сукупності за типологічними ознаками, технікою виробництва, своїм складом. В черняхівських пам'ятках, як відомо, переважає кераміка, зроблена на гончарному крузі. В інвентарі деяких черняхівських могильників гончарний посуд майже цілком витісняє ліпний. На жаль, спроби пояснити зміни в співвідношенні ліпного та гончарного посуду за хронологічною шкалою поки що не дали задовільних наслідків. У післячерняхівську добу чітко простежуються три етапи, які послідовно заступають один одний: перший, ранній, представлений виключно ліпною керамікою; другий, коли поряд з ліпним з'являється посуд, зроблений на повільному крузі; нарешті, третій, коли гончарний посуд кінець кінцем витісняє повністю ліпний, доморобний. Для першого етапу характерний Корчак (V-VI ст.), для другого — Лука-Райковецька (VII-VIII ст.), для третього — перша-ліпша пам'ятка часів Київської Русі. Такий самий напрям розвитку з тією ж послідовністю етапів властивий не тільки для нашої території, а й для суміжних територій Дунаю, Моравії і Вісли<sup>2</sup>. Це, зрозуміло, схема, що, як і кожне узагальнення, передбачає поодинокі винятки, пересування як регіональних, так і хронологічних меж, наявність зигзаговидних зламів, вимагає уваги до окремих пам'яток, як-от Канцирка в порожистій смузі Дніпра або Пастирське на лівобережжі Південного Бугу.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> М. Кишваси-Комша, Некоторые исторические выводы в связи с археологическими памятниками VI-VII вв. н. э. на территории Румынской Народной Республики, т. I, Новая серия, Бухарест, 1957, стор. 310.

<sup>2</sup> На Наддунайщині, в Моравії і на Карпатській улоговині спостерігається таке саме чергування цих етапів, кераміка тотожних форм. На всій цій території розвиток ішов під ліпних горщиків празького (корчацького) типу (Серата-Монтеору, Балта Верде, Бухарест, Сучава, Тиргул-Секуеск) до горщиків, зроблених на примітивному крузі і прикрашених лінійно-хвильовим орнаментом (Монтеору, Балта Верде), щоб наприкінці тисячоліття, в IX-X ст., поступитись кераміці, зробленій на прискореному крузі (Сата-Ноу). Див. М. Кишваси-Комша, вказ. праця, стор. 311-312.

<sup>3</sup> Керамічний комплекс в інвентарі Пастирського городища (VI-VII ст.) містить посуд, що за своїми типологічними ознаками схожий як з керамікою Черняхівського могильника, так і з окремими групами гончарної кераміки з Стецівки. На цю подібність горщиків

Зважаючи на наведені факти, навряд чи можна говорити про прямі генетичні зв'язки між черняхівського гончарною керамікою і гончарною керамікою Київської Русі, зводити типологічну подібність форм на ступінь спадкових генетичних зв'язків. Між черняхівською культурою і культурою Київської Русі лежить окрема доба, відстань в три-чотири століття з власними шляхами розвитку, хоч, безперечно, опуклобок і горщики і деякі форми вінець в кераміці київського часу якнайпевніше відповідають формам, що склалися ще за черняхівської доби<sup>1</sup>.

Дуже характерно, що три етапи спостерігаються не лише в матеріальній культурі доби, а й у поховальному обряді. За черняхівських часів в поховальному обряді панував біритуалізм. Трупоспалення сполучалися з трупопокладенням (Черняхів, Маслово, Переяслав, Косаново і т. д.). Натомість Корчак дає тільки трупооспалення — курганні і безкурганні<sup>2</sup>. Пізніше, десь у VII–VIII ст., поряд з трупооспаленням поволі починають з'являтися трупопокладення. Наприкінці тисячоліття трупопокладення стають головним типом поховального обряду. Цей процес характерний як для Подніпров'я, так і для Наддунайщини та Поморав'я.

Десь близько середини I тисячоліття на території свого основного поширення черняхівська культура припиняє існування. Як пояснити це явище? Які історичні причини зумовили кінець черняхівської доби і викликали зміну археологічних культур? Звичайно посилаються на гуннське вторгнення 375 р. Суперечки йдуть переважно про обсяг руйнувань. Прихильники завищувати верхню межу черняхівської культури і переносити її з IV–V ст. на VI–VII ст. схильні зменшувати обсяг руйнувань, заподіяних гуннським вторгненням. На їх думку, напад гуннів був локальним, обмеженим і не призвів до цілковитого знищення черняхівської культури. На жаль, у нас поки що немає даних, щоб висловитись на користь тієї або іншої думки. Знищення могло бути лише частковим, але могло бути і суцільним — на зразок татарської навали XIII ст., нищівні наслідки якої нам відомі для всього Правобережжя, від Києва і Городська до Райків та від Райків до Колодяжина.

Справа, однак, не в обсязі знищень, а в тому, що навала гуннів припадає на часи занепаду Риму, розпаду усєї системи зв'язків, що склалися

---

з Пастирського і Стецівки переконливо вказала Є. Ф. Покровська (Е. Ф. Покровская, Г. Т. Ковпаненко, вказ. праця, стор. 36, рис. 4, 2). Ці аналогії не лишають сумніву в наявності зв'язків між пам'ятками черняхівського і післячерняхівського часу, але нам поки що невідомий історичний зміст цих зв'язків, а так само й ті виробничі осередки, де збереглося виробництво гончарного посуду традиційних форм.

<sup>1</sup> М. Ю. Брайтчевський, Про етнічну приналежність черняхівської культури, Археологія, т. X, стор. 22.

<sup>2</sup> С. С. Гамченко, Пятилетие археологических исследований на Волыни (1919–1922 гг.), рукопис, Науковий архів [інституту] А[рхеології] АН УРСР, стор. 52–66; В. П. Петров, Ранньослов'янські пам'ятки корчацького типу. Археологія, т. XIV, К., 1962, стор. 11–15.

в світі на попередньому хронологічному етапі в умовах світового панування Римської держави. Саме вторгнення гуннів було одним із наслідків, складових елементів цієї кризи. Справа йде про кризу не лише місцевого, а світового масштабу, яка припала на цю добу і визначила зміну епох, про розклад тієї системи зв'язків, що на попередньому етапі привела до утворення черняхівської культури в Подніпров'ї–Подністрів'ї<sup>1</sup>.

Завищення верхньої межі черняхівської культури, перенесення її з IV–V ст. на VI–VII ст. означає визнання того, що черняхівська культура, яка склалась за певних історичних умов, існувала і тоді, коли ці умови припинили свою чинність. Воно означає, що злам, який стався на межі двох епох, обминув Подніпров'я; основна територія поширення черняхівської культури лишилася осторонь від подій світового масштабу, які докорінно змінили весь напрям історичного розвитку. Але ж подібна можливість виключена. Наведені вище факти спростовують таке припущення.

Система історичних взаємозалежностей є завжди діючий факт. Жодне явище не існує само по собі, поза тими умовами, які забезпечили його виникнення. На зміну Римській державі приходить Візантія. Відзначаючи, до чого довела Римська держава з її світовим пануванням, Ф. Енгельс вказує: «Загальне зубожіння, скорочення торговельних зносин, занепад ремесла, мистецтва, зменшення населення, занепад міст, повернення землеробства до нижчого рівня — такий був кінцевий результат римського світового панування»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Суть справи полягає не у «впливах» або «запозиченнях», на які звичайно посилаються. Черняхівська культура склалась не внаслідок «римських впливів», а тому, що «варварський світ» в III–IV ст. в своєму розвитку почав досягати того технічного рівня, на якому в умовах рабовласницької економіки стояв «римський цивілізований світ». Два світи протистали один одному. І римляни, і «варвари» мали однаковий плуг з череслом, гончарний круг, двоярусні гончарні печі і т. д. Місцеве виробництво у «варварів» теж набуває товарного характеру, як це відомо, зокрема, з розкопок на північних схилах Карпат, в районі Тропішова–Іголомі під Краковом, де був виявлений великий промисловий центр. Тут розкопано понад 65 гончарних печей. Певно, їх було ще більше. Річний випуск продукції досягав десятка або навіть кількох десятків тисяч посудин, переважно горщиків. Збут продукції, що випускалась в таких масштабах, передбачав створення ринку, який мав охоплювати якнайширшу територію. Товарно-ринкові відносини мали налагоджений і сталий характер, без чого існування такого великого промислового центру було б взагалі неможливим.

Вторгнення бродячих орд кочівників могло зачепити Іголомь, але могло і обминути його. Незалежно від цього, занепад Іголомі стався через порушення тих економічно-господарських зв'язків, які налагоджувалися протягом століть і від яких залежало існування цього виробничого осередку. Економічна криза даної доби була викликана не лише вторгненнями кочівників, а цілою сумою причин. Отже, завдання полягає в тому, щоб з'ясувати всю сукупність причин, які породили дану економічну кризу і, зокрема, привели до зникнення черняхівської культури.

<sup>2</sup> Ф. Енгельс, Походження сім'ї, приватної власності і держави, К., 1951, стор. 138.

Досить зіставити пам'ятки черняхівського і корчацького (на заході — празького) типу, щоб поширити характеристику Енгельса і на територію Подніпров'я–Подністрів'я. Криза, що сталася на межі пізньоантичного часу та раннього середньовіччя, охопила не тільки території, які входили до складу Римської держави, а й позначилася на всіх суміжних областях за лінією римського лімеса.

Було потрібно кілька століть, щоб перемогти наслідки кризи і зробити крок вперед. «...Ці чотириста років, — пише Ф. Енгельс, — ... лишили один великий результат: сучасні національності, нове формування і розчленування західноєвропейської людності для грядущої історії»<sup>1</sup>. Так ми підійшли до останнього питання, якого тут треба торкнутися. Ф. Енгельс виразно вказує на нове формування і розчленування людності Західної Європи. Те саме треба сказати і про етногенетичні процеси Східної Європи. В літературі не раз висловлювалася думка, що черняхівська культура і носії цієї культури — слов'яни. Такий висновок логічно випливав з тези про безперервний розвиток від II ст. до Київської Русі. Однак з цим твердженням не можна погодитись. Грунтовна помилка всіх концепцій в питанні про етнічну приналежність черняхівської культури полягає в тому, що етнос розглядався як стала, одвіку незмінна даність, і етногенетичний процес тлумачився як процес поступового розвитку по єдиній прямій.

Етнічні утворення II–V ст. і наступної доби аж ніяк не тотожні. Спадкові зв'язки між ними здійснювалися через ґрунтовні зрушення, які в окремих областях призводили до суцільного винищення людності. Етногенетичний процес у II–V ст. відмінний від етногенетичного процесу в VI–VIII ст., коли на руїнах римського світу утворились нові держави і вирости нові національності<sup>2</sup>, в тому числі і слов'янські.

Етногенетичний процес II–V ст., що відбувався при суцільному залюдненні країни, численному населенні, міцних і сталих економічних зв'язках, розвиненому ремеслі і землеробстві, налагоджених торговельних зносинах, ішов в одному напрямі і досягнув високого рівня. Цей же процес пішов в іншому напрямі за наступної доби — при зменшеному населенні, спустошенні країни, загальному зубожінні, коли ремесло, землеробство, торгівля набувають інших форм і характеру.

Звичайно, в даній статті не все сказано і з'ясовано. Проте зазначеного досить для постановки питання про зміну археологічних культур в середині I тисячоліття н. е.

---

<sup>1</sup> Там же, стор. 144.

<sup>2</sup> Див. там же, стор. 145. Питання слов'янського етногенезу докладніше розглянуто нами в статті «Давні слов'яни та їх походження (До проблеми слов'янського етногенезу)», «Український історичний журнал», 1963, № 4, стор. 36–44.

# Гідронімія верхнього Подністров'я

## Стрий

Характерною ознакою гідронімії верхнього Подністров'я є наявність у її складі таких назв, як-от: р. *Стрв'яз* або *Стривігор* (*Стривець*, *Стере-в'яз*), ліва притока Дністра; р. *Струга*, ліва притока *Стрв'язу*; р. *Стронавка*, ліва притока Бистриці; р. *Стронна*, права притока Стронавки; р. *Стриня*, ліва притока р. Черхавки, ліва притока Бистриці; р. *Стрий*, права притока Дністра (довжина 221 км.); р. *Стрина*, ліва притока Дністра<sup>1</sup>. Названі річки, притоки Дністра в його верхній течії, мають споріднені назви. У своїй сукупності вони становлять окрему групу, певний гідронімічний ряд, що виразно позначається на строкатому тлі гідронімів різного походження цього басейну.

Для першої, початкової частини назв<sup>2</sup> цього гідронімічного ряду характерне сполучення *стр-*. Це — той властивий для всіх цих назв корінь, що не підлягає скороченню, первісний елемент, який лишається в слові після того, як з нього усунуто всі словотворчі елементи (суфікс, флексія тощо).

Щодо територіального поширення, то назви зазначеної групи, так виразно репрезентовані у верхньому Подністров'ї, відсутні в нижньому Подністров'ї. На нижньому Дністрі, вниз по течії, за лінією лівобережного Серету і правобережної Бистриці, вони не зустрічаються. До речі, назв цього гідронімічного комплексу немає не тільки в області нижнього Дністра, а й на суміжній території Південного Бугу. Принаймні у реєстрі рік басейну Південного Бугу П. Л. Маштакова вони не позначені.

Це явище — наявність певного комплексу назв у верхньому Подністров'ї та відсутність аналогічних назв в басейнах нижнього Дністра і Південного Бугу — варто особливо відзначити. Ствердження поділу річкових назв Дністровського басейну на дві окремі гідронімічні смуги має виключне значення при з'ясуванні етномовної історії північного Причорномор'я. Та в цьому контексті доводиться обмежитися лише констатацією факту.

Тут слід відзначити інше — наявність споріднених назв, окрім верхнього Подністров'я, ще в Поліссі, в басейні верхнього Поприп'яття.

<sup>1</sup> П. Л. М а ш т а к о в, Список рек бассейнов Днестра и Буга (Южного), Пг., 1917, стор. 3.

<sup>2</sup> Далі — РН.

В верхів'ях Прип'яті це — *Струмень* або *Струмель*, *Простир* (*Простирнь*), *Стир*. Поряд із цим варто згадати назви, які зустрічаються раз у раз в історичній документації: *Стирове* болоння; *Струважа*, урочище, 1669 р., Володимирський пов[іт]; *Струважі*, урочище, 1569 р., Володимирський пов[іт]; р. *Стремеча*, *Стрища*, озеро, 1560 р., ревізія Мозирського староства. Усі вони мають той самий корінь, що й подібні назви верхнього Подністров'я (*Стрв'яж*, *Стривігор*, *Стрий*, *Стрипа*, *Струга* і т. д.).

З усіх згаданих назв прип'ятського Полісся найменше ясна етимологія РН. *Стир*. Так, Т. Лер-Сплавинський стверджував: «*Стир*, п[рава] п[ритока] Прип'яті, праслов[янське] stūro. Пор. гр[ецьке] σταυρός «паля», д[авньо]-півн[ічне] staurr «те саме», лат[иське] restaurāre «відбудувати»<sup>1</sup>. О. О. Вержбовський запропонував дещо відмінне тлумачення: «Р. *Стир*, праслов'янський гідронім Поприп'яття і верхнього Подністров'я у зв'язку з рос[ійським] на-стырный із \*S-tū-r-i-s (Тоу-г) Τύρησ-ας «Дън-ѣстръ»: др[евньо]-инд[ійське] s-thū-gá «великий, могутній», що відображено в назві *ту-ра*»<sup>2</sup>. Запропоновані етимології викликають серйозні застереження. Вони побудовані без уваги на методику гідронімічних досліджень, що має свою специфіку і свої вимоги. Жодне гідронімічне дослідження не може починатися з перших-ліпших ізольованих зближень, із зіставлень з поодинокими словами окремих індоєвропейських мов. Т. Лер-Сплавинського спокусила співзвучність. Справді, К. Буга зіставляє ст[аро]-ісл[андське] staurr «паля», ст[аро]-в[ерхньо]-нім[ецьке] stihra «руль» з латиськ[им] stūris «кут», stūrs «упертий», рос[ійське] стырить<sup>3</sup>. Однак звукова подібність сама по собі ще нічого не доводить. Назви річок із значенням «паля» або «відтворювати», «відбудувати» нам поки що невідомі. Принаймні досі ми їх не зустрічали. Певне, для гідронімічної семантики вони взагалі не властиві.

Але справа не лише в семантичних розходженнях, а в самій постановці питання. Гідроніми — географічні назви. Це назви конкретного просторового змісту. Вони даються у просторі, з простором і через простір. Порушити цей зв'язок — пошкодити дослідженню, скерувати останнє на принципово хибний шлях.

Звідси випливає все інше. Гідроніми зіставляються з гідронімами, назви річок — з назвами річок. Назви річок досліджуються в їх локальній приналежності, в зв'язку з місцевими назвами, в межах досліджуваного географічного району. Це дало можливість встановити наявність у верхньому Подністров'ї окремого гідронімічного комплексу

<sup>1</sup> T. L e h r - S p ł a w i ń s k i, О pochodzeniu i praoczyźnie słowian, Poznań, 1946, стор. 61.

<sup>2</sup> А. А. В е р ж б о в с к и й, Белорусско-литовские лексические взаимоотношения, Вильнюс, 1961, стор. 30.

<sup>3</sup> К. В ū g a, Kalba ir senovė, Rinktiniai Raštai. т. II, Вильнюс, 1959, стор. 313.



назв одного кореня. Таким чином, з'ясовується, наприклад, що річки з спорідненими назвами ланка за ланкою у вигляді ланцюга простяглись од східних схилів Карпат до поліських боліт Прип'яті.

Від лінії Карпат вони заступають одна одну за чергою: *Стрий* — *Стрипа* — *Стир* — *Простир* — *Струмень* (тобто Прип'ять). Вражає надзвичайна послідовність у ступневому чергуванні перелічених тут річок. Вони йдуть одна за одною, зближаючись у своїх верхів'ях або низов'ях. *Стрий*, права притока Дністра (на ній же розташоване м. *Стрий*), бере початок у Карпатах поряд із верхів'ями Дністра, а впадає в Дністер поблизу м. Жидачева, насупроти Заліщиків, трохи вище гирла р. *Стрипи*. Лівобережна р. *Стрипа* і правобережний *Стир* зближаються у своїх гирлах на Дністрі. Тоді, перерізавши з півдня на північ Волинь, р. *Стрипа* в своїх верхів'ях на вододілі досягає верхів'їв *Стиру*, правої притоки р. Прип'яті. Так з басейну Дністра ми потрапляємо в басейн Прип'яті, тобто верхнього Подніпров'я.

Отже, система географічних зв'язків, простягнувшись од Карпат через дністровське лівобережжя і Волинь, знаходить собі завершення у верхів'ях Прип'яті. Звичайно в таких випадках говорять про шляхи сполучення. Та в цьому разі ця ланцюгова спорідненість назв, на нашу думку, вказує на своєрідну територію, яка свого часу склалася між Карпатами і Прип'яттю. Ця територія становила собою область *Стрийів*. Доказом цього, окрім річкових назв, служать також місцеві топоніми, тотожність селищних і річкових назв, семантичні зв'язки типу «річка : місто», коли назва поселення збігається з назвою річки, на якій воно розташоване. Пор.: р. *Стрий* — м. *Стрий*; р. *Строна*, п[ритока] р. *Стронавки*, п[ритока] р. Бистриці, — с. *Стронне*, в 23 км. од м. Дрогобича; р. *Стришавка* — с. *Стришавка*. Низка сіл, що звуться *Стружами*, засвідчена на річках з тією ж назвою. Це — с. *Стружа* на р. *Стружі*, в 3 км. од с. Красника та в 25 км. від м. Янова; с. *Стружі*, в 3 км. од с. Красника та в 25 км. від м. Янова; с. *Стружа* у верхів'ях, біля джерел р. *Стружі*, притоки р. Страдомки; с. *Стружа* на р. *Стрижанці*, лівій притоці р. Сяну. Пор. також чималу групу топонімів того ж кореня *стр-* у першій частині і з другою частиною *-тин*: *Стронятин*, за 16 км. на північний схід від м. Львова; *Струтин*, на р. Золочівці, притоці р. Бугу, за 5 км. від м. Золочева; с. *Старий Стратин* і м. *Стратин*, за 12 км. од м. Рогатина на р. Студеній, лівій притоці р. Гнилої Липи.

Як бачимо, гідроніми виступають у функції топоніма, назви річок — у функції селищної назви. Подібно до гідронімів, топоніми свідчать про те ж саме. Як і перші, вони визначають верхнє Подністров'я та суміжні території як область *Стрийів*.

На цьому, по суті, можна було б спинитись. Ми мали нагоду обґрунтувати кілька положень: 1) ствердити наявність у верхньому Подністров'ї

окремої групи гідронімів того ж кореня; 2) вказати на відсутність аналогічних назв на нижньому Дністрі і Південному Бузі; 3) засвідчити збіг в річкових назвах верхнього Подніпров'я та прип'ятського Полісся.

Ці положення дають багато для дальших етномовних студій, але постановка цих питань виходить за рамки обговорюваної теми. Натомість необхідно дещо уточнити, зокрема з'ясувати етимологію назв річок *Стир*, *Бистриці*, *Стрипи*, а також давньої назви Дністра — *Данаструс* у Йордана (551 р.), *Данастріс* у Костянтина Багрянородного (949 р.). Гідрографія і гідронімія завжди так або інакше взаємопов'язані. Про це вже згадувалося. Для певної географічної території бувають властиві певні комплекси спільних назв. Це дало можливість припустити спорідненість назв річок *Стрий* і *Стир*. Нагадаймо: з *Стиром* межують прип'ятський *Струмінь* і дністровська *Стрипа*. Вони становлять ланки одного ряду: *Стрипа* — *Стир* — *Простир* — *Струмень*. Тобто, інакше кажучи, справа йде не про окрему етимологію РН. *Стир*, а лише про іншу форму назви. *Стир* — назва того ж кореня, що і *Стру-мень*, *Стру-га*, *Стри-па*. Різниця зводилася до двох відмін, до відсутності будь-якого суфікса в назві *Стир* та до іншого рефлексу сонорного *р* в сполученні *стр-*. Питання про долю сонорних *р* і *л* у сполученнях з консонантами обговорювалося неодноразово в лінгвістичній літературі. Навряд чи є потреба торкатися цього питання ще раз.

На черзі питання про назву дністровських *Бистриць*. На Дністрі їх кілька. Одна з них — *Бистриця Тисменицька*, права притока Дністра, довжиною 75 км., бере початок в Карпатах поблизу верхів'їв річок *Стрвяху*, *Дністра* і *Стрию*. Друга *Бистриця*, теж права притока Дністра, остання велика річка, що тече з лісових Бескид у верхній смузі дністровського правобережжя. Вона постає з сполучення двох *Бистриць*, *Чорної*, або *Надвірнянської* (довжиною 86 км.), та *Золотої*, або *Солотвинської* (довжиною 72 км.). З'єднавшись поблизу м. Івано-Франківська, ця єдина далі *Бистриця* впадає до Дністра між гірлами правобережного *Стрию* і лівобережної *Стрипи*.

Назва *Бистриця* — слов'янська. Етимологічне тлумачення назви не викликає будь-яких застережень. При всьому тому, дністровські *Бистриці* знаходяться в щільному кільці річок з назвами, що вже наводилися: *Стрвях-Стривігор*, *Стронавка*, *Стройна*, *Стриня*, *Стрий* тощо. Усі вони річки одного району, тієї ж території. Характерна близькість їх верхів'їв у Карпатах: *Стрвях*, *Дністер*, *Бистриця*, *Стрий*. Навряд чи це лише випадок.

Було б дивно, якщо б дністровські *Бистриці* за своєю назвою випали, при даній гідрографічній і гідронімічній ситуації, з місцевої гідронімії, з ономастичного комплексу *Стрий*. Певне, первісно за давнини всі річки в верхньому Подністров'ї звалися *Стриями*. Згодом, за доби

історичного слов'янства, слово набуло, мабуть, деякого відтінку архаїзму й почало випадати з живої мови місцевої людності. Первісне значення слова *стрий* «річка» поступово забулося. Його заступило інше, на даному етапі семантично більш ясне, фонетично співзвучне слово *Бистра*, *Бистрик*, *Бистриця*.

З цього погляду характерно, що дністровські *Бистриці* зберегли для своїх приток назви архаїчної мовної належності. Наприклад, *Бистриця Тисменицька*. Ця гірська річка бере свій початок у Besкидах біля м. Дрогобича. Зміцнена з правого боку водами р. *Опаки*, вона тече хвилястим річищем, приймаючи з лівого боку р. *Стронавку* з правим її допливом р. *Стройною*. Додамо до цього, що в своїх верхів'ях Бистриця зближається з верхів'ями річок *Стрвяху*, *Дністра* і *Стрию*, як про це вже згадувалося, і впадає в Дністер за 54 км. нижче за течією від гирла р. *Стрвяху* (*Стривігора*)<sup>1</sup>.

Слов'янська приналежність гідронімів даного ряду цілком очевидна. Пор.: ст[аро]-сл[ов'янське] *строуна*, д[авньо]-р[уське] *струя*, укр[аїнське] *струя*; з суфіксом *-мен-* — д[авньо]-р[уське] *строумень*, *стремь*, рос[ійське] *стреме* «головна течія ріки», укр[аїнське] *струмінь*, польськ[е] *strumień*; із суфіксом *-га* — рос[ійське] *струга*, укр[аїнське] *струга*, польськ[е] *struga*, чеськ[е] *strouha*, в[ерхньо]-луж[ицьке] *truha*, н[ижньо]-луж[ицьке] *tšuga*<sup>2</sup>.

Такою ж мірою входить ця гідронімічна група і до складу балтійської лексики. Пор.: латиськ[е] *strauja*, *straujš* «швидкий, стрімкий», *strāuts* «струмок», *strāva* «течія, потік»; з суфіксом *-мен-* — *strāume* «течія, потік»; д[авньо]-пруськ[е] *Stradawn*, 1507 р.; *Strebaynen*, 1411–1419 pp.; *Strewe*, 1420 р.; *Strobieyn*, 1405 р.; *Stromke*, 1387 р.; *Stromyke*, 1388 р.; *Stromyk*, коло 1420 р.; *Stromek See*, *Stromkeinotin*, 1388 р.; *Strowange*, 1358 р.<sup>3</sup>

Таким чином, латиській і давньопруській мовам властиві форми із *str-*. На відміну від цього, в литовській лексиці та сама етимологічна група репрезентована формами *sr-* (без вставного *t*). Пор. лит[овське] *sraũjas* «швидкий (про течію)», *srauja* *ùrė* «швидка річка», *srautas* «потік, струмок», *sravà*, *srovẽ* «течія».

Про що свідчать зібрані матеріали? Чи вказує цей гідронімічний комплекс верхнього Подністров'я на слов'янську належність давньої місцевої людності, чи, може, цей комплекс склався значно раніше, за доби, коли місцева гідронімія ще не відокремилася від балтійської й становила спільну балто-слов'янську?

<sup>1</sup> Słownik geograficzny, т. XI, Варшава, 1890, стор. 495, 497, 511–513.

<sup>2</sup> А. Г. Преображенский, Этимологический словарь русского языка, т. II, М, стор. 1116, 1122, 1123.

<sup>3</sup> G. Gerueis, Die ostpreussische Ortsnamen, Лейпциг, 1922, стор. 174–175.

Обмежимося одним прикладом. РН. *Стрипа* — двочленна назва. Перший її компонент того ж кореня, що й початкова частина гідронімів даної комплексної групи (*Стрв'яз, Стрий, Струга, Стронна*). Другий компонент назви відповідає балтійським: др[евньо]-пруськ[е] *аре*, лит[овське] *урє*, латиськ[е] *уре* «ріка». Іншими словами, РН. *Стрипа* — характерна двочленна назва, що походить із сполучення двох семантично тотожних гідронімів «ріка + ріка».

У балтійській мовній області двочленних гідронімів з другим компонентом *аре* або *уре* налічується сотні прикладів. Щодо слов'янських мов, то їм слова *аре*, *уре* не властиві. Цей компонент може бути виявлений тільки в складі двочленних гідронімів із забутим первісним значенням. Пор. у верхньому Подністров'ї: р. *Опака*, правий доплив *Бистриці Тисменицької*. Наявність цієї групи відзначив свого часу О. І. Соболевський. Він відніс сюди річки з назвами — *Вопь, Вонець, Вопля, Свапа* або *Свопа, Свапуша* (озеро), *Торопа, Жукона*<sup>1</sup>.

Те, що верхнє Подністров'я — область *Стриїв*, стверджує і назва *Дністра*, в давніших записах *Данастрер* або *Данаструс* у Йордана (Гетика, § 30, 35). *Данаструм* або *Данастріум* у Амiana Марцеліна (XXXI, 3, 5, 3, 5), *Данастріс* у Костянтина Багрянородного. Щодо етимології, то В. Юргевич відтворює *tana-istro*<sup>2</sup>, О. І. Соболевський \**dana + istros*. Він пише: «Друга частина те саме, що скіфське 'Ιστρος (Дунай), рос[ійське] (від сармат[ського]) *Істра* (річка в Московській області)»<sup>3</sup>. Т. Лер-Сплавинський підтримує це тлумачення<sup>4</sup>.

*Данаструс, Данастріс* — двочленна назва. Перша частина відповідає назвам усіх інших великих річок північного Причорномор'я від Дунаю до Дону: *Данубій — Дунай, Данапер — Дніпро, Танаїс — Дон*. Менш ясна етимологія другого компонента. Вставка *-і-* та зближення з назвами *Істр* і *Істра* становлять найбільш непевне місце в поясненні. Помилка, крім фонетичної неточності (звідки *-і-*?), полягає в порушенні основної методичної засади, вимоги починати пошуки аналогій з місцевих зіставлень, із посилання на місцеву гідронімію. Перш ніж звертатись до назв Балканського півострова й Поволж'я, треба зв'язати на назви Подністров'я. Другий член назви *-стр-іс* цілком збігається з назвами приток у верхів'ях Дністра. Це — *Стрий, Стри-па, Стру-га* і т. д. Отже, посилання на *Істру* й *Істр* відпадає, як відпадає

<sup>1</sup> А. И. Соболевский, Новые русско-скифские этюды, И[звестия] О[тделения] Р[усского] Я[зыка и] С[ловесности] Российской Академии Наук, т. XXXI, № 24, 1926, стор. 21.

<sup>2</sup> В. Юргевич, О именах иностранных на надписях Ольвии, Боспора и других греческих городов северного побережья Понта Евксинского, Зап[иски] О[десского] О[бщества] И[стории и] Др[евностей], т. VIII, Одесса. 1872, стор. 12.

<sup>3</sup> А. Sobolevskij, Einige Hypothesen [über die Sprache der Skythen und Sarmaten], A[rchiv] f[ür] sl[avische] Ph[ilologie], т. 27, 1905, стор. 242–243.

<sup>4</sup> T. Lehr-Spławiński, зазнач. праця, стор. 170, прим. 104.

потреба в відтворюванні умовної праформи *Дана- + -істр-ос* замість наявної *Дана-стр-іс*. Вставка *-і-* виявляє свою штучність.

Отже, РН. *Данаструс*, *Данастріс* становить собою двочленне утворення типу «ріка + ріка», яке виникло з сполучення назв, властивих двом гідронімічним рядам — одного, що належить річкам північного Причорномор'я в їх південній, нижній смузі, та другого, пов'язаного з верхнім Дністром від Карпат до Прип'яті.

У складних подвійних назвах, коли річка в своїй нижній частині носить одну назву, а в верхній — іншу, немає нічого виключного. Страбон повідомляє про *Дунай — Істр*: «Верхні частини ріки від джерел до порогів, де вона тече через землю даків, звали *Данувієм*, а нижню частину до моря, що тече землею гетів, звать *Істром*». Те саме говорить про *Дунай — Істр* Помпоній Мела (Хорографія, II, 8). Ця ріка «народжується під іншим ім'ям, ніж те, під яким вона кінчається». «Довго, на великому просторі, обсаженому великими племенами, вона лишається *Данувієм*, а тоді стає *Істром*, бо суміжна людність зве її інакше». Такі ж звістки подають Пліній (III, 79) і Йордан (Гетика 32, 114).

Річка не мала єдиної назви. Назва тієї або іншої частини ріки залежала від того, по якій племінній території вона тече. В області гетів, у своїй нижній течії ріка носила одну назву, в верхів'ях, на території даків вона звалася інакше. Очевидно, те саме слід сказати про назву *Дністра*, що в області Причорномор'я звався *Даном*, а в верхній своїй течії — *Стриєм*.

# Обрядовий фольклор календарного циклу та його общинно-виробничі основи

У сучасній радянській фольклористиці народні побутові свята календарного циклу трактуються як виробничо-хліборобські. Ця концепція знайшла собі визнання ще на початку 30-х років. Останнім часом вона найбільш докладно висвітлена в монографії В. І. Чичерова, присвяченій зимовому періодові народного хліборобського календаря<sup>1</sup>. «Він уперше став на шлях вивчення обрядів у зв'язку з працею селянина-хлібороба... Тут закладено підмурок для дальшого розвитку цього питання», — зауважує В. Я. Пропп<sup>2</sup>.

У даному разі не обійтись без уточнень. Річ у тому, що В. І. Чичеров вибрав для своєї розвідки зимовий період, час, коли хліборобські польові роботи не проводяться. Виробнича основа народних побутових свят цього періоду виступає найменш виразно поза прямим зв'язком з польовими роботами. Сільськогосподарські роботи цього часу обмежуються обмолотом, у північних районах сушінням хліба в клунях. В. І. Чичеров чомусь взагалі не згадує про цю групу надзвичайно цікавих і своєрідних обрядів, відомих ще з пам'яток давньоруського письменства. Звідси деяка хистка непослідовність теоретичних позицій В. І. Чичерова. Не маючи опори в обрядових матеріалах, пов'язаних безпосередньо з польовими роботами від оранки й сівби до жнив, він змушений був зосередити свою увагу на прикметах і гаданнях, яких так багато в зимовому календарному фольклорі. Піддавшись разом з тим інерції історіографічних традицій, В. І. Чичеров пішов на серйозні поступки солярній теорії, ідеї «природного міфу». Мовляв, як це свого часу твердив О. Афанасьєв, «спочатку народ ще зберігав свідомість про тожність витворених ним поетичних уявлень з явищами природи»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> В. И. Чичеров, Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. Очерки по истории народных верований, М., 1957.

<sup>2</sup> В. Я. Пропп, Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования, Л., 1963, стор. 11.

<sup>3</sup> А. Н. Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, т. I, М., 1865, стор. 10.

Календарна поезія й календарні свята становлять собою відображення явищ природи. Визнання природних основ календарно-побутових свят визначило напрямок провадження В. І. Чичеровим досліджень. У своїх глумаченнях зимових свят він посилається на «відповідні уявлення про вмирання природи». Про фольклорні свята взимку, присвячені поминанням померлих, він говорить: «Поминання померлих знаходить собі в даному разі відповідність в мертвотному становищі природи»<sup>1</sup>. На думку В. І. Чичерова, «не випадково Дмитрівська родительська субота припала саме на час загального вмирання природи»<sup>2</sup>. На першому місці стоїть, за Чичеровим, природа. «Селяни в своєму обрядовому вжитку довго й міцно зберігали елементи культу мертвих та вірування, що виникли в зв'язку з уявленнями про природу, яка вмирає та воскресає»<sup>3</sup>.

Давній звичай в холодні зимові місяці розкладати вогні на дворі, «гріти мерців», В. І. Чичеров схильний пояснювати з погляду солярного міфу. За його припущенням, це робилося для того, щоб розпалити сонце. Грудневе розкладання вогнів, твердить В. І. Чичеров, «означало початкове розпалення сонця»<sup>4</sup>. «Запалювання вогнів у цей період спочатку пов'язувалося з уявленнями про відродження сонця, з початком нового сонячного року»<sup>5</sup>. Як бачимо, вже немає мови про аграрну основу календарно-побутових свят. Натомість посідає провідне місце традиційна концепція сонячного міфу та визнання, що календарний міф постав з уявлень про природні явища.

Реконструкція обрядовості системи річних календарно-побутових свят вимагає розроблення особливої методики. Як пише В. Я. Пропп, «одна з помилок дореволюційної науки полягала в тому, що свята вивчалися у відриві одне від одного. Матеріали одного свята не зіставлялися з матеріалами інших. Так, приміром, в окремих роботах Вс[еволод] Міллер вивчав тільки масляну, О. О. Потєбня — тільки Йвана Купала, Є. В. Анічков — тільки весняні свята, зустріч весни та трійцю. Такий спосіб характеризує буржуазну науку, тоді як наша наука вимагає вивчення явищ в усіх взаємозумовлених зв'язках»<sup>6</sup>. «Кожне свято зокрема можна правильно зрозуміти лише тоді, коли буде вивчений весь річний цикл їх», — підкреслює В. Я. Пропп<sup>7</sup>.

Річні свята слід розглядати як структурну цілість. До аналізу народних свят В. Я. Пропп підійшов, як і колись до аналізу казок, через виявлення

---

<sup>1</sup> В. І. Чичеров, зазнач[ена] праця, стор. 37.

<sup>2</sup> Там же, стор. 38.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> В. І. Чичеров, зазнач[ена] праця, стор. 65.

<sup>5</sup> Там же, стор. 65.

<sup>6</sup> В. Я. Пропп, зазнач[ена] праця, стор. 11.

<sup>7</sup> Там же, стор. 12.

складових елементів. «Якщо вивчати весь річний цикл свят, то відразу впадає в око, що між основними святами, при всіх їх відмінах, є ясно відчутна схожість... При зіставленні свят між собою виявляється, що почасти вони складаються з однакових складників, іноді по-різному оформлених, а іноді й просто тотожних. Ці складові частини треба визначити, відокремити й зіставити»<sup>1</sup>.

Перший висунув таку методичну вимогу О. І. Нікіфоров, згодом в згаданій праці її застосував В. Я. Пропп. Сезонна розчленованість свят заважала бачити тотожність їхньої структури. Лише сприйнявши їх як сукупну цілість, ми спроможемося виявити в них первісний сенс, не затемнений пізнішими нашаруваннями.

Розглянемо для прикладу головніші обряди різдвяного циклу, не викривлені пізнішим церковним застосуванням. За визначенням В. Я. Проппа, провідним елементом, що лежав в основі циклу, було поминання мертвих. «Поминання померлих у різних формах є один із сталих елементів аграрних обрядових свят, що дає підставу почати дослідження саме з цього звичаю», — твердить В. Я. Пропп<sup>2</sup>. «Поминання небіжчиків мало місце під час різдвяних свят, на масляну, на трійцю, в радуницю та в деякі інші строки»<sup>3</sup>.

Щоб уникнути хибних уявлень, пов'язаних для нас з згадкою про поминання мертвих, та зрозуміти в належний спосіб ритуальне призначення цього звичаю, треба взяти до уваги ті складники, що визначають давній, позацерковний зміст цього обрядового акту. Свято напередодні різдвя починалося з кликання. З наближенням вечора господар виходив на двір і гукав померлих батьків. Він кликав «родителів» прийти взяти участь у гуртовій родинній вечері. Звичайно кажуть про культ предків. Таке посилення поширене у фольклористиці. Тимчасом слід казати про общиннородовий культ. В урочистій вечері, з якої починався обрядовий цикл, повинні були взяти участь всі члени роду, не лише живі, але й ті, що відійшли («померлі»), та яких покликали.

Кликання — основний елемент свята. Цьому відповідає назва — коляда, колядувати, колядка, колядники. Слово коляда засвідчене в усіх слов'янських мовах, але зі слов'янських мов не пояснюється. Звичайно вважають, що воно запозичене з латинської мови, де *kalada* означає «перші дні місяця». Мовляв, через посередництво зроманізованої людності Балканського півострова слово від римлян перейшло до слов'ян.

Пояснення, на перший погляд, цілком переконливе, але ним порушується методика мовнопорівняльних зіставлень. Найближче споріднені

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же, стор. 14–15.

<sup>3</sup> Там же, стор. 12.



зі слов'янськими мовами, як відомо, балтійські. У латиській мові слово *kalada* значить «крик, галас, гук», «радісний вигук на масляну в обрядових піснях», «галасувати, кричати»<sup>1</sup>. Відповідно до цього слов'янське колядувати має сенс «кликати», колядники, калядарі — «ті, що кличуть», колядка — «закликування». Це значення достоту збігається зі змістом обряду.

Чимало й інших слов'янських культових назв, як-от: віли, самовіли, мавки, див, Лель, Дажбог, Перун, Сварог тощо можна пояснити лише за допомогою лексики балтійських мов<sup>2</sup>.

Звичайно вважають, що назви пісням даються за приспівом, який має форму оклика (звідси: кликати коляду, кликати овсенѣ). Пісні з приспівом «коляда, ой коляда», «поширені по всій території Росії», вважає можливим зазначити В. І. Чичеров<sup>3</sup>. Справа, однак, зовсім не в приспіві. У світлі поданих балто-слов'янських зіставлень видно, що пісня, у даному разі — колядка, сама по собі була закликком, а звичай колядувати — обрядом закликання.

Кажучи про «різдвяну вечірню трапезу», В. Я. Пропп, застерігає, що «справа в цьому разі йде не про поминання небіжчиків взагалі, а покійників своєї родини, своїх предків»<sup>4</sup>. Це, безперечно, слушне зауваження, якщо спиратися на етнографічні записи XIX–XX ст. [...], в яких фіксується здрібніла форма обряду, що загубив первісні загально-общинні форми і зробився приватним, вузькородинним звичаем.

Померлих кликали. Покликаних батьків годилося нагодувати й зігріти. Тим-то на перший день різдва серед двору звалювався й палився віз соломи «в тій сліпій вірі, що померлі в цей час встають з могил і приходять грітись». За рукописом 1852 року, «24-го грудня на дворах запалюють огні, гадаючи, що померлі батьки приходять грітись та що від цього пшениця зродиться яра»<sup>5</sup>. При всій ясності змісту цього обрядового акту, коли розглядати його в загальному контексті, звичай розкладати вогні лишився незрозумілим. Його не зрозумів В. І. Чичеров. Як ми бачили, він пов'язав цей звичай з сонцеворотом (див. вище). Так само не дав собі ради і В. Я. Пропп. Спираючись на текст щойно наведеного етнографічного запису середини XIX ст., він зауважує: «Останні рядки цього запису для нас особливо цікаві. Вони показують, що обряд обігрівання предків виконувався з метою одержати гарний урожай»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> K. Mülenbachs, *Zatviešu valoolas vārduica*, II, Rīga, 1925–1927, стор. 147.

<sup>2</sup> Див. В. П. Петров, Назви слов'янських (давньоруських) божеств. «Шоста українська славістична конференція». Тези доповідей, Чернівці, 1964, стор. 169–170.

<sup>3</sup> В. І. Чичеров, зазнач[ена] праця, стор. 17.

<sup>4</sup> В. Я. Пропп, зазнач[ена] праця, стор. 17.

<sup>5</sup> Там же, стор. 17–18.

<sup>6</sup> Там же, стор. 18.

Не слід видлучати ланки. Видлучення окремих ланок породжує зміщення зв'язків, перерозташування складників. Явище набуває не виправданого курсу. Структурна цілість порушується. Помилка В. Я. Проппа полягає в тому, що він тлумачить обрядовий акт обігрівання мерців як обряд виробничого призначення, виконуваний з господарчою метою, поза зв'язком з цілим. В основі обряду лежала не виробнича ціль, не утилітарний практицизм як такий, що стверджує В. Я. Пропп, а норми родового побуту та уявлення, властиві для родової свідомості.

Збережімо цілість. Покликаних родичів годилося прийняти з усією ласкавою і врочистою гостинністю. Їх треба було пригостити, зігріти в ці холодні темні грудневі дні, нагодувати стравами, що до них вони звикли з давніх-давен. За щире пригощення вони віддячать гарним врожаєм. Нагодували їх і вони нагодують. Якщо ж вони прийшли, а їх не прийняли як слід, вони розгніваються, підуть ображені, що мало б прикрі наслідки, накликано б нещастя.

Ритуальною стравою, що становила обрядову приналежність зустрічі з родичами, які прийшли з «місця мертвих», повернулися з глибокої давнини до своїх тутешніх родичів, — були млинці й кутя. В. Я. Пропп дотепно відкидає думку представників «міфологічної школи», ніби млинці своєю круглою формою нагадують сонце і повинні були слугувати магічним способом повернути сонце після зими. Ось він пише: «Млинці — найдавніша форма печеної борошняної їжі», «давня архаїчна страва»<sup>1</sup>. Тим-то справа не в сонці, не в солярному міфі, не в уподібненні «земних умов» «небесним явищам», а в родових традиціях, в обрядовому традиціоналізмі, в ритуальному пригощенні далеких предків звичною для них їжею.

Визнавши, що млинці готувались як архаїчна страва і заперечивши їх магічну, солярну функцію, В. Я. Пропп не застосував чомусь цього визнання щодо куті. Натомість він розвинув довільну концепцію магічної символіки. На його думку, кутя — «магічна їжа». «Якщо припустити, що кутю готували власне з насіння, ми наблизимось до розуміння цього обряду... Сім'я — рослина — сім'я складають довічний кругообіг, який свідчить про нескінченість життя». «Вона (кутя) знаменує постійність відродження життя, незважаючи на смерть»<sup>2</sup>.

Кутя так само ніяк не магічна їжа, як і кругла форма млинців, не зображує сонця. У свою чергу, абстрактне розуміння «постійного відродження життя» не було властиве для общинної свідомості тієї історичної доби, на яку припадає формування календарно-обрядового фольклору.

<sup>1</sup> В. Я. П р о п п, зазнач[ена] праця, стор. 16–17.

<sup>2</sup> Т а м ж е, стор. 16.

Запровадження нової методики у дослідженнях обрядового фольклору народно-календарного циклу здійснювалося в історіографії питання вельми поступово, з частими зривами, з рецидивами перейдених етапів, з принагідним відновленням вже переборених застарілих концепцій і поглядів. Розкрити структурну систему календарної обрядовості виявилось складним завданням. Одна з причин полягала в тому, що жоден сезонно-календарний цикл не дійшов до нас у своїй початковій недоторканості. Ми знаємо обрядність у часткових уривках, в окремих фрагментах. Деякі складники збереглися в одному циклі, тоді як в інших вони або цілком відмерли і загубилися, або збереглися затемнені й викривлені вторинною, головним чином церковною, інтерпретацією, вимагаючи реконструкції на підставі даних не одного окремого свята, а всіх свят в їх річній сукупності, як про це згадувалося вище.

Ми позбавлені змоги розглянути обрядовість якого-небудь циклу більш-менш вичерпно. Доводиться обмежитись головним. Якщо обрядовий цикл (зимовий, весняний або якийсь інший), починався з обряду кликання, то той же цикл повинен був завершуватись обрядом проводів. Інакше кажучи, за своєю структурною будовою обрядовий цикл був двочастинний. Обрядовим актом зустрічі цикл відкривався, актом проводів закінчувався.

Пристосування народного сезонно-календарного обряду до церковного календаря призвело до ґрунтовних порушень у сезонному розмежуванні циклів. На сьогодні далеко не все ясно. «Так, відомий дослідник календарних обрядів О. І. Нікіфоров починав зимовий цикл прямо з колядування, тлумачачи виконувані народні гри як зустріч божества (святки) та проводи його (масляна)»<sup>1</sup>. О. І. Нікіфоров поєднав разом два різні цикли. Обрядовий комплекс зустрічі він одніс до різдвяного циклу, а до масниць — обряд проводів. Тим часом обряд зустрічі й проводів належав кожному даному циклу: різдвяному, масничному, купальському, осінньому обжинковому (жниварському) тощо.

У різдвяному циклі обряд зустрічі відбувався на свят-вечір — переддень різдва. Обряд проводів у пізнішому церковному застосуванні пов'язався з церковним святом водохреців (6 січня ст[арого] ст[илію]). Усі водохресні обряди мали один і той самий сенс, одне й те саме ритуальне призначення: покликан[их] родичів з кінцем святкового циклу виряджали. Вони приходили, тепер вони повертались. Їх урочисто проводжали до місця їх сталого перебування, яке у фольклорних уявленнях найчастіше пов'язувалося не стільки з цвинтарем, скільки з річкою. Люди разом ішли до річки, пірнали у воду. Після цього

---

<sup>1</sup> В. И. Ч и ч е р о в, зазнач[ена] праця, стор. 26.

намагалися якнайшвидше піти з річки. Померлих уже не кликали, не запрошували, а, навпаки, зчиняли галас, всілякий шум. Уже не стелили рушників («убрусів»), лишаючи відчиненим вікно, а, навпаки, «захрещували» вікна, кожен можливий отвір, «замовляли» димарі, вживали всіх оберегів, щоб ніхто не лишився після святкових днів.

Не важко бачити цілковиту тотожність водохресних обрядових проводів із звичаями, які відбувалися на Йвана Купала. Тоді так само йшли на річку, пірнали, кидали в воду вінки, рослинне вбрання, в яке на свято перебиралися учасники.

В основі календарно-сезонних свят лежали уявлення, властиві для первісно-общинних часів. Усе у виконуваних звичаях засновувалося на уявленнях про рід, до складу якого входили не лише живі, але й померлі, ті, що відійшли. Смерть, трактована як відхід, не порушувала зв'язків між членами роду. На живих лежали обов'язки щодо померлих, на померлих — щодо живих.

Тим-то, згадуючи про виробничі основи аграрно-сезонних свят, ми в своїх фольклористичних тлумаченнях повинні мати на оці, що ці свята за своїм походженням становлять собою ущербні пережитки взаємин, понять, свідомості общинно-родової доби. Лише в цей спосіб, відкинувши разом з тим пізнішу церковну оболонку, ми спроможемося знайти правдиву дорогу пізнання календарних свят як сукупності общинно-виробничих обрядів та вірувань.

# Історична географія та проблема слов'янського етногенезу на матеріалах гідронімії

(Гідронімія Росії й Надросся)

У свій час О. Л. Погодін висловив надію, що вивчення у майбутньому назв річок у зв'язку з історичною географією дасть можливість вирішити основні, досі не розв'язані проблеми етнічної історії східних слов'ян. Він писав: «Вивчення річкових назв могло б відкрити перед наукою зовсім нові обрії. Це вивчення... в зв'язку з історичною географією привело б до з'ясування племінних пересувань та спадкоємності населення, певне, в більш позитивний спосіб, ніж це дали змогу зробити методи, що застосовувалися досі. З цього погляду історично-географічний матеріал, здається, ще не був досліджений жодного разу»<sup>1</sup>. Якщо в 1901 р. О. Л. Погодін висловлював лише надію на перспективи, які відкриють згодом гідронімічні студії, то через 20 років (у 1921 р.) Каз[имір] Буга в листі до М. Фасмера зауважував уже з цілковитою певністю: «Вивчення географічних назв, здебільшого водних (річки, озера), дасть дуже багато не тільки для історії мов, але й для історії народів. На підставі річкових назв Західної Росії можна з більшою точністю, ніж раніше, встановити початкові прабатьківщини західних фіннів, балтів, слов'ян та східних і північних германців»<sup>2</sup>. Сьогодні ця думка здобула загальне визнання. Так, приміром, у передмові до «Словника річок і озер Литовської РСР» стверджується: «Топонімія становить поважне джерело, яке допомагає висвітлити розвиток мови з найдавніших часів, з'ясувати її граматичні зміни, пояснити чимало питань етногенезу нації тощо»<sup>3</sup>. Справа в тому — і це слід особливо підкреслити, — що «серед топонімів, особливо серед гідронімів, є багато назв, які в порівнянні з іншими власними іменами або загальними словами належать до найдавніших»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> А. Л. Погодин. Из истории славянских передвижений. СПб., 1901, стор. 90.

<sup>2</sup> К. В ū g a. Rinktiniai raštai, tomas III. Vilnius, 1961, стор. 882.

<sup>3</sup> Lietuvos TSR upių, ir ežerų, vardynas (далі — LTSRuev). Vilnius, 1963, стор. VII.

<sup>4</sup> Там же.

Змінюється людність, зазнає змін мова її, а назви річок, озер тощо залишаються тими ж. Ці назви є правдивими залишками мови древнього місцевого населення, давніми мовними реліктами. Лінгвістичний аналіз їх має тут вирішальне значення. Щоправда, при цьому виявилися значні труднощі, з'явилася необхідність всебічно розробити провідні підвалини методики гідронімічних досліджень.

До останнього часу панівне місце в гідроніміці займали представники так званого «географічного натуралізму». Помилка прихильників цього напряму полягає в тому, що вони розглядають гідроніми, не як елементи мови, а як приналежність географічного оточення, як пряме й безпосереднє відображення того природного середовища, в якому засвідчено дану географічну назву, хоч на сьогодні певно доведено, що р. *Уж* це зовсім не «уж», р. *Десна* не «десна» (права притока), дністрянські *Липи* ніякі не «липи», як і р. *Сміла* не «сміла», а «підсана», і т. д.

Географічні назви — це передусім лексичний матеріал, мовна категорія, мовна приналежність, а не природна, ландшафтно-географічна, як це трактують представники «географічного натуралізму». В кожному окремому випадку треба зберігати тверду послідовність у чергуванні досліджень. Мовознавчий аналіз повинен випереджати інші дослідження.

В основу лінгвістичного аналізу гідронімічних матеріалів ми кладемо, як правило, методичний принцип групових зближень, відмовившись від епізодичних, часткових і принагідних зіставлень. Ніяка назва не існує ізольовано, сама по собі, поза тою системою гідронімії, яка властива для даного географічного району. Тут йдеться про ареальний план дослідження. Назва береться у зв'язку з іншими; будується гідронімічний ряд у межах відповідної локальної або ж зональної території.

В останні роки цей метод здобув повсюдне визнання. Вперше його виклав Каз[имір] Буга. У згаданому листі до М. Фасмера він зазначав: «У порівняльному річкознавстві треба робити так само, як і в порівняльному словнику кожної мови. В словнику зіставляються слова, тобто загальні імена, в річкознавстві ж повинні зіставлятись річки з річками, тобто власні імена річок. Лише після того, як ми зіставили споріднені між собою річкові назви та визначили область географічного їх поширення, можна приступити до етимології досліджуваної річкової назви». До цього він додає: «Воно (порівняльне річкознавство) з'являється лише з того моменту, як починають зіставляти річкові назви з річковими»<sup>1</sup>.

Про що можуть свідчити річкові назви Надросся, на яку лінгвоетнічну приналежність вони вказують або, інакше кажучи, якою саме мовою

---

<sup>1</sup> К. В ū g а, вказ. праця, т. III, стор. 889.

розмовляло місцеве населення Середньої Наддніпрянщини, що це була за мова, від якої до нас дійшли тільки залишені цим населенням назви річок[?]

Вивчаючи річкові назви Надросся, ми розміщуємо їх у певній послідовності, а саме: назви, пов'язані з а) лівими притоками р. Росі, б) правими притоками, в) притоками приток. Разом з тим, залежно від їх мовної приналежності, поділяємо їх на кілька етимологічних груп. До першої групи відносимо назви, які не піддаються поясненню з слов'янської мови, не мають для себе прямих слов'янських гідронімічних відповідників, але мають найближчі аналогії в балтійській гідронімії. До другої групи — назви змішаного типу, спільної мовної приналежності, які відповідають як слов'янським, так і балтійським річковим назвам. Нарешті, до третьої групи включаємо річкові назви з прозорою слов'янською або іншою мовною етимологією, позбавлені будь-яких балтійських аналогій, та гідроніми неясного етимологічного змісту.

І. Назви лівих приток р. Росі балтійського походження.

Л[іва] п[ритока] Р а с т а в и ц я , Р о с т о в и ц я , Rastinis, Rāst-upis, Rašt-upr̥s (LTSRuev, 132); форманти -ава-, -ця, пор. Витава, Куява, Сола-Солиця, Стрянь-Стряниця, Бистра-Бистриця, Уж-Ужиця (В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев. Лингвистический анализ гидронимов верхнего Поднепровья, стор. 98–99, 154–155).

Л[іва] п[ритока] Р о с а в а , вар[іант] Р а с а в к а , пор. Росана, Росасенка; литовськ[a] Rasėika, латиськ[i] Rās-upis, Rasėiniai; др[евньо]-прус[ькі] Rasa, Rasite.

Л[іва] п[ритока] С в и р к а , пор. Сквиря, Скверета, Сквиретянка, Сквирівка, Сворливець; литовськ[i] Skir-upis, Skir-ūtė, Skir-vūtė (LTSRuev, 149), Skir-galus, Skir-venis, Skir-vojn, Skir-vytele — власні литовські імена. Топоров і Трубаčov припускають метатезу skirv-skvir, відповідно визнають: «Форма кореня і суфікса свідчать про балтійське походження»<sup>1</sup>.

Л[іва] п[ритока] Ш а н д р а , вар[іанти] Шевелиха, Руда; литовськ[i] sandrus, sandrai — «річкові наноси», «наноси після поводи» (К. В ū g a , III, 185); Шевелиха — литовськ[i] ševul̥s, šėvulio, ševulius. Литовськ[i] šau | šiaiv | šėv | šėv — це нащадки індо-євр[опейського] кореня skēu-, skēu- — «рушіати, штовхати» (К. В ū g a , II, 589).

---

<sup>1</sup> В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев. Лингвистический анализ гидронимов верхнего Поднепровья. М., 1962, стор. 207. Не виключена можливість, що Сквирка — за походженням етнонім. Як відомо, скіри разом з галатами згадуються в ольвійському декреті на пошану Протогена. За повідомленням Плінія, «аж до річки Вістули живуть сармати, венеда, скіри». Йордан (VI ст. н. е.) знав скірів в Наддунав'ї, а саме в Малій Скіфії (Добруджі), Нижній Мезії і Паннонії.

- Л[іва] п[ритока] У з е н ь , вар[іанти] Узиня, Узнанка, пор. Узав, Уздик, Узник, Узнич; литовськ[e] Uzinās (LTSRuev, 181).
- II. Річкові назви змішаного типу, подвійного етномовного походження, спільної балтійської та слов'янської мовно-територіальної приналежності.
- Л[іва] п[ритока] Б е р е з н а , вар[іанти] Березанка, Березянка, пор. Березина, Березинка, Березня, Березиня, Березова, Березовиця та ін.; латиськ[a] «береза» — berzs, литовськ[a] beržas, гідроніми: Bėrža, Beržānka, Bėržė, Berža-viėtis (LTSRuev, 17), Bėrzs, Bėrza-purvs, Berziņas, Berzaini, Bėrzavka, Bėrziene, Bėrrūli (LTSRuev, 103–107).
- Л[іва] п[ритока] К а м ' я н к а , латиськ[a] «камінь» — akmens, литовськ[i] akmuo, гідроніми: Akmenā, Akmenikė, Akmenynas (LTSRuev, 2–3), латиськ[i] Akmenāja, Akmenica, Akmiņupe.
- Л[іва] п[ритока] К о р с у н к а , пор. Корса, литовськ[i] Kařsis, Kařše, Karšupis (LTSRuev, 69), латиськ[i] Kārša, Kāršu-puris, Karš-upe, Kārsava (pagasts), др[евне]-прусс[кие] Carsow, Corseen, Cors-lauken.
- Л[іва] п[ритока] О р і х о в е ц ь , вар[іанти] Оріховатець, Оріховатиця, Оріховатка, пор. Оріхи, Оріхова, Оріхівка, Оріхова Руда; «горіх» — др[евньо]-пр[уське] reisis, латиськ[e] rieks, литовськ[e] rėšutas, гідроніми: Rėšė (LTSRuev, 135).
- Л[іва] п[ритока] П о т о ч н а , пор. Потік, Поточка; литовськ[i] гідроніми: Tekmė, Tėk-raunis, Tek-upys, Pa-tekmys, Pa-teklā (LTSRuev, 119, 172).
- Л[іва] п[ритока] П р о т о к а , «притік», «текти», литовськ[i] prataka, tekėti, латиськ[i] pieteka, tecėt.
- Л[іва] п[ритока] Р а к и т н а , вар[іанти] Рокитня, пор. Ракица, Ракитянка, Ракитка, Ракітня; литовськ[i] Raketālis, Rakatanskj, ežerėlis (LTSRuev, 131). Неясно: від слова рокита?
- Л[іва] п[ритока] Р о г о з я н к а , пор. Рогозянка, Рогізка, Рогізна, Рогожанка, литовськ[e] «рогожа» — ragāže (К. В ū g a , I, 347; III, 155), гідроніми: Ragōže, Ragāžėle, Ragāžius (LTSRuev, 131).
- Л[іва] п[ритока] Р у б ч а н к а , пор. Рубана, Рубанка, Руба, Рубча, Рубіж, Зубіжна, Порубанець, Порубіжна; латиськ[i] «рубіж», «зарубка» — robs, robeža, литовськ[i] гідроніми: Rubėž-daubis, Rubėž-lanris, Rubėž-upis (LTSRuev, 137).
- Л[іва] п[ритока] Р у д а , пор. Чорна Руда, пр[итока] Оріхівця, ruda, rud, литовськ[i] Rudauka, Rūdė, Rudesā, Rūdijà, Rudinė, Rūd-upis (LTSRuev, 137).
- Л[іва] п[ритока] С т р у г , пор. Строга, Строгань, Строганець, Струга, Струговець, Стружинка, Струмінь, Стрий, Стряна; латиськ[i] «швидкий», «струмінь», «течія» — straujs, strauts, strava, straume, литовськ[i] гідроніми: Straujā, Strautas, Strėvā, Striupė, Stramys, др[евньо]-пр[уські] Stradawn, Strewe, Stromke, Stromyk.
- П р и т о к и п р и т о к . Звичайно притоки приток — дрібні річки, часто струмки. Назви таких малих річок, як правило, губляться. Вони



забуваються. Тим часом в Надросі спостерігається надзвичайна сталість таких назв. Чимало з них належить до того гідронімічного циклу, де ті ж самі назви мають як слов'янські, так і балтійські відповідники.

**Котлярка**, л[іва] п[ритока] Смотрови, литовськ[і] «казан, котел» — *katilas*, гідроніми: *Kātilas, Kātilė, Katiliške, Katilukas* (LTSRuev, 70), латиськ. *Katla-lauks, Katla-sals, Katlene, Katlenes*, др[евньо]-прус[ьке] *Cattlorun, Catelar*.

**Муровка**, л[іва] п[ритока] Раствавиці, пор. Мурава, Муравельник, Муравець, Муравка; литовськ[і] «ряска» (бот[анічна]) — *mauras*, *maurai*, гідроніми: *Máuras, Maur-upė* (LTSRuev, 99), латиськ[і] *Mauris, Maurene, Maurin-plava* (LPSv, II, 385), др[евньо]-прус[ькі] *Mawra, Maurin* (Apr. 98).

**Пустила**, вар[іанти] Постил, Постол, л[іва] п[ритока] Раствавиці, пор. Пустометижка, литовськ[і] *Pustāšilė, Pūstauniņkas, Pūst-ežeris, Pustoška* (LTSRuev, 130), др[евньо]-прус[ькі] *Pusteniken, Powsteniken*.

**Ситна**, л[іва] п[ритока] Раствавиці, пор. Ситівка; литовськ[і] «глибина, вир, пучина» — *sietuvà*, гідроніми: *Sietas, Sietuvà, Sietu-vėlės, Siėtuvos*, др[евньо]-прус[ьке] *Seyte* (В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев, 233, 238).

**Сиянка**, л[іва] п[ритока] Раствавиці, литовськ[е] «балка, яр» — *sija*; латиськ[е] *sija*.

**Суботь**, вар. **Субодь**, л[іва] п[ритока] Кам'янки, л[іва] п[ритока] Росі; литовськ[і] *sūbóti, siūbúoti* — «коливати, коливатись», гідроніми: *Subācne, Sūbedis* (LTSRuev, 156). К. Буга зіставляє литовськ[е] *Subacius* з сх[ідно]-латиськ[им] *Subata, Subbat, Subbaz*. — See, *Subockie jezioro* (*Słownik Geograficzny* XI, 521) (К. В ū g a, I, 254; II, 449; III, 281, 628).

**Шапова**, л[іва] п[ритока] Раствавиці, л[іва] п[ритока] Росі, литовськ[і] *šapalis* — «головень», *šaras* — «соломинка», гідроніми: *Šāpalas, Šarėlė, Šarėliu ežeras, Šarėlka* (LTSRuev, 161; К. В ū g a, II, 315; III, 720).

**Шеньковиця**, п[рава] п[ритока] Молочної, п[рава] п[ритока] Росі, пор. Шанька, Шанка, литовськ[і] *at-šankė, šankùs, ra-šankùs* — «прудий, швидкий, рухливий», гідронім *Šānupis* (LTSRuev, 161; К. В ū g a, 11,589).

**Жигалка**, л[іва] п[ритока] Чернина, Черні, п[рава] п[ритока] Росі, литовськ[і] *žūgis* — «похід», *žugunas* — «ходак, учасник походу, джигун», гідроніми: *Žūgdaubis, Žūgis, Žūgiškė, Žiglà* (LTSRuev, 205), др[евньо]-прус[ьке] *Sig-lawken*.

**Праві притоки. Балтизми.**

**П[рава] п[ритока]. Бугень**, пор. Бутеж, Бутежська плата, Бутивля, литовськ[е] *Būtė*, латиськ[е] *Buta-kaļns*, др[евньо]-прус[ьке] *Butyn* (Apr., 24).

**П[рава] п[ритока]. Коянка**, вар. Коза, литовськ. гідроніми *Kója, Kojėlė, Kojėliškió ežeras, Kojėliškių ežeras* (LTSRuev, 77), латиськ[і] *Koj-uīga, Koījas* (LTSRuev, II, 115).

П[рава] п[ритока] С а л и х а, пор. Салакуча, Солокуча, Салова, Солова, Салівка, Соловиця, Саложа, Соложа, Салотинка, Салотинка та ін., литовськ[i] salõ — «село, острів», гідроніми: Salà, Salõs èžeras, Salõs upėlis, латиськ[e] sola — «село», др[евньо]-пруськ[ьке] salus «Regenbach». Як зазначає Каз[имір] Буга, «слов'янське село і литовськ[e] saló — «село» з погляду вокалізму знаходяться в такому відношенні, як і пруське kelan та слов'янське коло; литовськ[e] salà — «острів» походить від того ж самого кореня sel-, що й salū — «село» (К. В ù g a, II, 554, пор. I, 333, 414, 417, 602).

П[рава] п[ритока] С о к в а в и ц я, латиськ[a] sveki — «смола», литовськ[a] sakaĩ (svakai) — «живиця» (К. В ù g a, I, 104; II, 583).

Г л у й, п[рава] п[ритока] Монастирки, п[рава] п[ритока] Росі, литовськ[i] glúosnis — «верба», гідроніми: Glúonė, Gluosnns, Gluosn-upelis, Gluosn-upis.

Група спільної етномовної приналежності з числа правих приток р. Росі репрезентована кількома прикладами.

П[рава] п[ритока]. Ж а б о - К р и к, пор. Жабинка, Жабівка, Жаботь, Жаботинка, Жаботянка і т. д., литовськ[i] Žabālis, Žabin-ravis, Žabiškių upėlis.

П[рава] п[ритока] К о з а, вар[іанти] Коянка, литовськ[i] Kazių ežerėlis, Kazikiškių èžeras, Kozámkas, Kozamkėlis (LTSRuev, 71, 77).

П[рава] п[ритока] Р о с ь к а, пор. Росана, Росаха, Росова, Роспись, Россажа, Россасенка, Россошин; литовськ[i] Rasėika, Ras-upis, Rašai, Rašė, Rašėlé, Rašià, Rašys, Rašytinė (LTSRuev, 132).

III. Гідронімів з прозорою слов'янською етимологією в Надроссі не так багато, до того ж вони пізні. До цієї групи належать такі назви приток р. Росі: л[іва] п[ритока] Злодіївка, вар[іант] Руда; п[рава] п[ритока] Кислівка (пор. Кислець, Кисловець); п[рава] п[ритока] Крива (пор. Кривець, Кривуля, Кривуха); п[рава] п[ритока] Монастирка; п[рава] п[ритока] Монастирська; л[іва] п[ритока] Рясковиця, вар[іант] Нехвороща; п[рава] п[ритока] Черкаська, вар[іанти] Баламутка, Чернин<sup>1</sup>. Приблизно стільки ж слов'яномовних гідронімів серед назв приток деяких приток р. Росі: Вистрик, п[рава] п[ритока] Оріхівця; Вирви-Хвіст, л[іва] п[ритока] Протоки; Урви-Хвіст, л[іва] п[ритока] Сквирки; Грузька, п[рава] п[ритока] Роськи (вар[іанти] Грузна, Грузький Місток); Гнила, п[рава] п[ритока] Роськи; Білка, п[рава] п[ритока] Самця; Жовтобруха, п[рава] п[ритока] Білки; Хрещаті Яри, л[іва] п[ритока] Чернина.

Ми розглянули гідроніми Надросся, як ті, що не пояснюються з слов'янської мови та за своєю етимологією є виразні балтизми, так і ті, що

<sup>1</sup> «Р. Черкаська... — права притока Росі на західному порубіжні колишнього Черкаського старства». — О. С. Стрижак. Назви річок Полтавщини. К., 1963, стор. 24.

виявляють спільну приналежність до обох мовних груп — балтійської і слов'янської. Разом з тим є гідроніми, що не мають виразних відповідників і етимологія яких лишається неясною. Це: п[рава] п[ритока] Голом'янка; л[іва] п[ритока] Гороховатка (пор. Горохівка, Горочанка, Горошівка, Горохолина); П[рава] п[ритока] Молошна, вар. Миньковиця; л[іва] п[ритока] Смотрюха; п[рава] п[ритока] Храбра, вар[іант] Хорабра; л[іва] п[ритока] Самець та деякі інші.

Підсумки. Етномовна межа між балтами і слов'янами пролягає по лінії р. Прип'яті. «Ми можемо помітити різку границю в географічній водній номенклатурі, що проходить на північ від р. Прип'яті», — твердить О. Л. Погодін<sup>1</sup>. Згідно з цим він зауважує: «Литовське плем'я за давнини досягало Прип'яті на півночі (хіба що трохи сходячи на південь)»<sup>2</sup>. «На північ від Прип'яті слов'янська батьківщина не йшла», — додає він же<sup>3</sup>.

На етномовну відмінність гідронімії на північ від р. Прип'яті вказує Каз[имір] Буга: «Назви річок Білорусії (Мінської, Могилівської та Смоленської губернії) свідчать, що прабатьківщина литво-латишів знаходилась на північ від р. Прип'яті (по лівих її притоках), по Березині та Верхньому Дніпру майже до середини течії р. Сожі»<sup>4</sup>.

Прип'ятська концепція балто-слов'янського розмежування утрималася до наших днів. С. Б. Бернштейн повторює як остаточно встановлені твердження: «Прип'ять була усталеною границею праслов'янської мови»<sup>5</sup>, «на південь від Прип'яті жили слов'яни, на північ — балтійські племена»<sup>6</sup>; «балтійського населення південніше Прип'яті не було»<sup>7</sup>.

У 20-х роках О. І. Соболевський розвинув погляд про те, що географічна номенклатура на історичній слов'янській території не є власне слов'янська. Ця номенклатура, на думку Соболевського, засвоєна слов'янами від колишньої людності, яка населяла цей географічний простір. Відстоюючи думку, що «слов'яни ніде в тих місцях, де тепер живуть, не є автохтони», О. І. Соболевський зазначав: «На просторі від Дунаю та Ельби до Волги вони зайняли територію іншого народу і разом з нею одержали від цього народу назви рік, озер, гір і т. п.»<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> А. Л. Погодин. Вказ праця, стор. 91.

<sup>2</sup> Там же, стор. 94.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> К. В ù g a, вказ. праця, т. III, стор. 898.

<sup>5</sup> С. Б. Бернштейн. Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М., 1961, стор. 62.

<sup>6</sup> Там же, стор. 60.

<sup>7</sup> Там же, стор. 75.

<sup>8</sup> А. И. Соболевский. Русско-скифские этюды. — «Изв[естия] отд[еления] русско-го языка и словесности Российской академии наук», т. XXVI, 1928, сторю 1.

С. Б. Бернштейн висунув аналогічну етногенетичну концепцію: «На території на південь від Прип'яті та на захід від середнього Дніпра багато неслов'янської топонімії. Пояснюється це тим, що предки слов'ян, які прийшли сюди, застали давніше населення, яке вони асимілювали. Саме від давньої людності і збереглася неслов'янська топонімія на цій території»<sup>1</sup>.

Цей невеличкий екскурс в історіографію питання знадобився нам для того, щоб наголосити на значенні гідронімії для мовних та етногенетичних досліджень. Без лінгвістичного аналізу гідронімічних матеріалів не можна сказати нічого певного ані про мову місцевої людності Подніпров'я за найдавніших часів, ані про історично-географічні границі, що розмежовували початкове слов'янство й сусідні народи. Очевидно, справа аж ніяк не повинна йти про виборчий метод притягнення гідронімічних матеріалів. В основу треба покласти аналіз гідронімії даного району в її сукупній регіональній співналежності.

Вичерпний аналіз гідронімії Надросся в її комплексній сукупності переконливо засвідчив, що р. Прип'ять, всупереч усталеній думці, не можна розглядати як границю, що розмежовує географічні області двох етномовно різних гідронімічних систем — балтійської та слов'янської. Гідроніми, властиві для Надросся, ми знаходимо так само і в області на північ і на південь від р. Прип'яті. З цим не можна не рахуватись.

Як ми мали нагоду переконатись, певна частина гідронімів Надросся, до того ж досить численна, аж ніяк не пояснюється з слов'янської мови і знаходить для себе прямі відповідники на території поширення балтійської водної номенклатури. Не менш значна частина гідронімів з Надросся пояснюється однаково з слов'янської і балтійської лексики, отже, є спільною приналежністю обох географічно суміжних територій. До того ж на території Середньої Наддніпрянщини — в Надроссі слов'янських гідронімів як таких не так багато, як на це можна було б чекати. Вище ми перелічили їх. Це — Злодіївка, Вирви-Хвіст, Хрещаті Яри, дві Монастирки, Черкаська і т. п.

Щоправда, мовноетнічне визначення таких гідронімів, як Березна, Ориховець, Рогозянка, Рокитна і т. д., становить особливі труднощі. З одного боку, вони справляють враження гідронімів з прозорою слов'янською етимологією, як похідних від апелятивів з «природним» значенням. Та разом з тим схожі гідроніми з спорідненим коренем трапляються і в області поширення балтійської гідронімії. Без з'ясування цих зв'язків визначення даного гідроніма як слов'янського й природно-географічного буде безпідставним.

Етнос і мова — історичні категорії. На жаль, викладені теорії аж ніяк не відбивають цього положення. Якщо ми будемо дотримуватись цих

---

<sup>1</sup> С. Б. Бернштейн, вказ. праця, стор. 65.

теорій, то спорідненість гідронімів Надросся з гідронімією балтійських територій довелося б пояснити тим, що, мовляв, за давнини балти в своїх племінних переселеннях доходили не лише до р. Прип'яті, а й просувались далі на південь, досягаючи Надросся. Згодом слов'яни, проникнувши в Надросся, відтіснили балтів на північ, спочатку до Прип'яті, а потім за Прип'ять. Концепція поступового відтиснення балтів слов'янами з півдня на північ користується широким визнанням. У свій час її підтримував видатний лінгвіст Каз[имір] Буга.

Однак ми не погоджуємось з подібним поглядом, бо вважаємо, що справа не в етнічних рухах і не в племінних переселеннях, а у дещо іншому: в окремих етапах мовноетнічного розвитку. На наш погляд, наявність численних балтизмів в гідронімії Надросся слід розглядати як пряме й конкретно-історичне свідчення того, що мова місцевої людності Надросся за глибокої давнини була якнайближче споріднена з мовами сусідніх балтійських племен. Мовна диференціація прийшла згодом. Та при всьому тому місцева гідронімія Середньої Наддніпрянщини зберегла на тривалий час своє давнє забарвлення.

Так ми підійшли до важливої лінгво-етнічної проблеми про балто-слов'янську спільність. Звернення до гідронімічних матеріалів дало можливість почерпнути для розв'язання цієї проблеми нові дані, що вносять достатню ясність у питання про територіальні границі мови, для якої протиставлення слов'янських та балтійських мов ще не стало остаточно завершеним лінгвістичним фактом.

# Язык. Этнос. Фольклор

Автореферат по совокупности работ на соискание ученой степени кандидата филологических наук

В настоящем докладе-обзоре охвачены работы в области филологических наук с 1918 г. по 1965 г. Работы по языковедению и этногенезу в значительной мере непосредственно связаны с исследованиями в области истории материальной культуры, археологии и этнографии. В общей совокупности всех работ, выполненных за истекший период, в том числе по языковедению, фольклористике, литературоведению и этногенезу, до 200.

## ЯЗЫКОВЕДЕНИЕ

В разделе, посвященном обзору языковедческих работ, рассмотрены опубликованные исследования, начиная с наиболее ранней работы об источниках книги А. А. Потебни «Мысль и язык», вслед за тем работы 30-х годов по исторической семасиологии и работы последних лет по ономастике (топонимике и гидронимике).

1. А. А. ПОТЕБНЯ. «Мысль и язык». Цикл языковедческих работ открывается исследованием о книге А. А. Потебни «Мысль и язык», выполненным еще в студенческие годы в семинаре проф. Н. К. Грунского. Постановка вопроса о книге А. А. Потебни потребовала специальных разысканий об источниках и, прежде всего, внимательного и тщательного сличения текста «Мысли и языка» с трудами Гумбольдта, Штайнталя и Лотце. Труды этих крупнейших ученых середины XIX века были использованы Потебней, когда он, в связи с своей заграничной командировкой, предоставленной ему Министерством в 1862 году, ознакомился с состоянием современной зарубежной языковедческой науки.

Как хорошо известно, свою научную деятельность А. А. Потебня начал, совмещая языковедение с фольклористикой. Об этом он говорит сам. «Первые мои печатные сочинения — “О некоторых символах в славянской народной поэзии” (1860 г.) и “Мысль и язык” (1862 г.)», отмечает Потебня в своей «Автобиографии». Такое сочетание исследовательских изысканий в области фольклора и языка, фольклористики и языковедения было вполне закономерно. В центре языковедческих и фольклористических изысканий Потебни стоял народ. Определение народа делалось через язык и устную народную словесность. Лингвистика и фольклор ставились в основу.

Необходимо учесть одно обстоятельство: проблема народа была передовой идеей времени, что отвечало общественным тенденциям эпохи в условиях революционной ситуации тех лет (1859–1862 гг.). В эти годы формировались творческие устремления Потебни; он был активным членом харьковского революционного кружка, возглавлявшегося М. Муравским и Я. Бекманом. Оценивая язык как «средство создания мысли», рассматривая языки как «системы приемов мышления», он живо интересовался вопросом о связи мысли и языка, языка и народной поэзии, поэтического образа и представления.

Значительно позднее, выступая с критикой взглядов Н. И. Костомарова, искавшего **связи образов**, Потебня сформулирует свое замечательное, до сих пор недостаточно оцененное положение, согласно которому, исследуя произведения устной народной словесности, нужно искать не связи образов, а **связи представлений**, обуславливающих возникновение образа. Думаю, что это простое и ясное положение, выдвинутое Потебней в споре с Костомаровым, должно определять направление всех фольклористических построений.

На начальном этапе своих научных разысканий Потебня особое внимание уделил штудированию сочинений В. Гумбольдта, книги Штайнтала «Grammatik, Logik und Psychologie» и «Микрокосма» Г. Лотце (Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Leipzig 1856–7).

Произведенное нами сличение текста этих сочинений и книги Потебни явилось тем более необходимым, что оригинал «Мысли и языка» не сохранился. Сочинение Потебни, опубликованное в 1862 г. в 113 и 114 томах «Журнала Министерства Народного Просвещения», было издано неисправно, при жизни ученого не переиздавалось и авторской правке не подвергалось. Впервые отдельной книгой оно было издано через 30 лет в 1892 г., после смерти Потебни, «совсем почти забытое», как заметил проф. М. Дринов в предисловии к изданию «Мысли и языка» 1892 г.

Обращение к первоисточникам превращалось в задачу восстановления первоисточника. Такая задача не была однако учтена и не ставилась при переизданиях 1892, 1913, 1922, 1926 гг. Комитет по изданию сочинений А. А. Потебни, созданный при Академии наук УССР, ограничился частичными, техническими исправлениями. Редакторская работа была сведена к минимуму. Коллегия редакторов, в состав которой входили А. Ветухов, П. Риттер, И. Айзеншток и О. Синявский, в предисловии к изданию 1922 г. так охарактеризовала произведенную работу по подготовке текста к печати: «Колегія редакторів пильно порівняла всі три досі друковані видання («Ж[урнал] М[инистерства] Н[ародного] П[росвещения]» 1862 р., Харків 1892 р., Харків 1913 р.), перевірила наведення (цитати), виправила дещо з недоглядів (використовуючи

невідомі, очевидно, редакторам 2-го и 3-го видань поправки самого автора в «Ж[урнале] М[инистерства] Н[ародного] П[росвещения]» за 1862 р., т. СХV), усталила типовий для Потебні правопис...» («Вступна стаття Колегії редакторів до 4-го видання»).

Ограниченность работы над текстом очевидна. Особенно мало было сделано для проверки цитат. Сверены были цитаты не из всех авторов, использованных Потебней, а только из некоторых, и не все цитаты, а только «большая часть из сочинений В. Гумбольдта, Штайнталя, Лацаруса». Б. Ляпунов в «Предисловии выпускного редактора к 4-му изданию» (Одесса, 1922 г.) ссылается на «спешность корректур» и «неимение под рукой соответствующих сочинений». Из этих «отсутствующих сочинений» им названо одно, «Hertmann und Dorothea» В. Гумбольдта, и обойден молчанием «Микрокосм» Г. Лотце, особенно широко использованный Потебней. Спешность корректур, порождавшая торопливость, конечно, не могла служить оправданием.

Проверялись цитаты, а не текст книги в целом. К тому же вовсе не был поставлен вопрос о характере цитации в первом издании 1862 г. Между тем публикация на страницах «Ж[урнала] М[инистерства] Н[ародного] П[росвещения]» вовсе не была исправной. Потебня вынужден был поместить в 115 т. «Ж[урнала] М[инистерства] Н[ародного] П[росвещения]» список допущенных недосмотров, что, кстати сказать, было оставлено без внимания редакторами двух посмертных изданий 1892 и 1913 г. г.

Необходимость исчерпывающей проработки текста «Мысли и языка», сверки первоисточников, легших в основу книги Потебни, вызывалась, кроме всего прочего, еще одним важнейшим обстоятельством, а именно характером книги, ее содержанием, намерениями и установками автора. В этом случае мы особенно должны ценить характеристику сочинения Потебни у М. Дринова в предисловии к изданию 1892 года. Ему, М. Дринову, а не кому-либо другому, принадлежит наиболее удачная, трезвая и лишенная преувеличений оценка «Мысли и языка»: «В этом своем сочинении покойный А. А. Потебня, излагая взгляды Гумбольдта и его школы на отношение языкознания к психологии и логике, выставил ряд своих собственных выводов как по этим общим, так и по многим привходящим сюда частным вопросам, — выводов, ставящих задачи русского и вообще славянского языкознания на широкую основу истории мысли». Было бы крайне странно, оценивая «Мысль и язык» упускать из вида, что это сочинение молодого Потебни, что оно написано им в начале творческого пути, на том этапе, когда ему приходилось сосредоточить свои усилия на освоении главнейших трудов, посвященных проблеме «отношения языкознания к психологии и логике». С этого приходилось начинать. Между тем это обстоятельство по большей части во внимание



не принимается. В «Вводной статье» к 5-му изданию «Мысли и языка» (1926 г.) В. И. Харциев, например, писал: «Переизданное, по мысли учеников А. А. Потебни, в 1892 г. сочинение “Мысль и язык” в целом ряду научных исследований великого ученого занимает особое, исключительное место... Десять глав его научной работы под скромным названием “Мысль и язык” должны были давно убедить..., что Потебня не только первоклассный лингвист, а и рычаг (“підойма”), поворотный пункт в истории языка и истории письменности».

В. Харциев игнорирует сказанное М. Дриновым. Он не упоминает ни о том, что «Мысль и язык» в преобладающей своей части представляет, как это указал Дринов, «изложение взглядов Гумбольдта и его школы», ни о том, что собственные взгляды высказывались молодым Потебней в этой его первой печатной работе в порядке «выводов». Оценка книги Потебни, как «поворотного пункта в истории языка», обязывала. Чтобы так или иначе охарактеризовать книгу, необходимо было выделить, что является в ней переводом или пересказом из Гумбольдта, Лотце, Штайнталя и др., установить, что принадлежит и что не принадлежит Потебне. Но это не было сделано ни в 1892 г., ни в 1922 г. или 1926 г. Предпринятая проверка одних лишь сносок по изданию 1862 г. в «Ж[урнале] М[инистерства] Н[ародного] П[росвещения]» не могла изменить что-либо в состоянии текста.

Наше исследование источников «Мысль и язык», основанное на сравнении текстов Потебни и Лотце, Штайнталя, Гумбольдта, о чем упоминалось в начале этого раздела, было опубликовано частично в виде извлечения в IV и IX томах «Записок Исторично-Філол[огічного] Відділу» АН УРСР (1925 и 1926 г.)<sup>1</sup>.

В основном солидаризуется с нами А. Розенберг «...Как мы видим, в «Мысли и языке» Потебня дополняет постулаты Гумбольдта эмпирическим материалом. Источником для этих данных служат психологические теории Герберта Лотце и некоторых учеников последнего. В IV кн. “Записок” В. Петров указывает, что в “Мысли и языке” “Микрокосм” Лотце иногда цитируется, а иногда просто излагается, при чем очень важные главы работы Потебни являются лишь пересказом или переводом “Микрокосма”». «То же, — прибавляет к этому А. Розенберг, — даже еще в большей мере, можно было бы сказать и про заимствования из Гумбольдта»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Потебня і Лотце. «Мысль и язык» О. О. Потебні та «Мікрокосм» Г. Лотце. До питання про їх взаємозалежність. «Записки Исторично-філологічного Відділу Укр[аїнської] Академії наук», т. IV, 1925, стор. 259–268; До питання про взаємовідносини Потебні і Лотце. Спроба порівняльного аналізу текстів «Мікрокосма» Г. Лотце та «Мысли и языка» Потебні. «Записки Исторично-Філологічного Відділу Укр[аїнської] Академії наук», т. IX, 1926, стор. 367–368.

<sup>2</sup> О. Розенберг. До характеристики філософських поглядів О. О. Потебні. «Науковий збірник Харківської Н[ауково]-Д[ослідчої] Катедри Історії укр. культури», ч. 2–3, 1926, стор. 75.

В обширной статье «Методология лингвистических исследований А. А. Потебни» (1935 г.) Ф. П. Филин, с ссылкой на указанные статьи в «Записках», замечает: «Во многих местах сочинений Потебни, в особенности в работе “Мысль и язык”, совпадения с Лотце поразительны»<sup>1</sup>. Признавая, что «Лотце оказал огромное влияние на Потебню»<sup>2</sup>, Ф. П. Филин указывал: «Потебня был более последовательным учеником Лотце, чем Штайнталь и Лацарус, и прогрессивнее Гумбольдта»<sup>3</sup>.

В конечном счете, характеризуя Потебню как «ученика Лотце», Филин предлагает такую же формулировку как и в свое время М. Дринов: «Мы не обвиняем и не оправдываем Потебню. Он не скрывал того, что пропагандирует идеи своих учителей. Вся работа “Мысль и язык” есть не что иное, как изложение Штайнталья, Лотце, Гумбольдта и др. с собственными примерами и подчас комментариями»<sup>4</sup>.

При всем том, несмотря на всю наглядность приведенных параллельных текстов из «Мысли и языка» и «Микрокосма», наша статья «Потебня и Лотце», как отметил Ф. П. Филин, «вызвала резкое недовольство в лагере потебнианцев». Прежде всего выступила с ответом Редакционная коллегия, открывая своим заявлением 5-е издание «Мысли и языка» (1926 г.). То же в развернутом виде повторил А. В. Ветухов. Тогда же статью «Потебня і лапки» в ж[урнале] «Червоний Шлях», 1927, № 12, стр. 116–134, опубликовал В. И. Харциев.

Стремясь свести весь вопрос об источниках и характере книги к способу цитирования у Потебни и доказать «неосновательность обвинения, будто бы Потебня, цитируя Лотце, не ставит кавычек», члены Редколлегии уклонялись в сторону. Они обходили суть проблемы. «Уже из тех примеров; которые приводит и сам Петров, видно: в них можно усматривать зависимость Потебни от Лотце, сходство мыслей у обоих, но не цитование без кавычек». К этому добавлялось: «Потебня вообще цитирует несколько своеобразно... Его переводы и цитаты, конечно, можно назвать “свободными”, но все же это достаточно верный пересказ мыслей оригинала»<sup>5</sup>. Но об этом и шла речь: о невыполненной редакционной работе, о необходимости переизданий.

Речь шла о простых и ясных вещах. Излагая взгляды Гумбольдта, Лотце, Штайнталья и не преследуя при этом никаких других целей, Потебня

---

<sup>1</sup> Ф. Филин. Методология лингвистических исследований А. А. Потебни. К столетию со дня рождения 1835–1935. Сб. «Язык и Мышление» Институт Языка и Мышления им. Н. Я. Марра АН СССР, т. III–IV, 1935, стор. 129, прим. 3.

<sup>2</sup> Там же, стор. 129.

<sup>3</sup> Там же, стор. 128.

<sup>4</sup> Там же, стор. 129, прим. 3.

<sup>5</sup> О. В. Ветухов. До розуміння Потебні. Критично-бібліографічні уваги. «Науковий Збірник Харківської Н[ауково]-Д[ослідчої] Катедри Історії української культури», т. 2–3 (Присвячене пам'яті проф. О. Потебні), 1926, стор. 11–38.

имел все основания ограничиться общим указанием в начале или конце главы на сочинение Лотце или Штайнталя, которое им излагалось. Таково было право автора, но это не освобождало редакторов посмертных изданий от обязанности выделить и показать с совершенной определенностью в тексте «Мысли и языка» «переводы и цитаты», «достаточно верный пересказ мыслей оригинала», те места, в которых «можно усматривать зависимость Потебни от Лотце» и других авторов, на которых у Потебни имеются ссылки. Потебня крупный ученый. Совершенно недопустимо приводить «цитаты цитат» и приписывать ему то, что принадлежит использованным им первоисточникам. Издание 1926 года было последним. Новое издание должно избежать недостатков, отягчающих предыдущие.

### ИСТОРИЧЕСКАЯ СЕМАСИОЛОГИЯ

1. **Лядо, ляда и др.** Одна из центральных тем советской лингвистической литературы — проблема исторической семасиологии, вопрос об архаической смысловой структуре слова и закономерностях семантического развития. Расширение круга реконструируемых архаичных комплексов должно позволить вскрыть «архаический слой» в восточно-славянских языках и, соответственно, «написать начальную главу исторической семасиологии славянских языков» (Б. А. Ларин).

К числу работ, посвященных проблеме исторической семасиологии, относится наше исследование «Палеонтология слова Land», зачитанное 19. V. 1934 г. как доклад на заседании Кабинета общего языкознания Института языка и мышления АН СССР (читал Б. А. Ларин)<sup>1</sup>. Под заголовком «К палеонтологии слова **ляда, лядина** (land)» эта работа опубликована в VI–VII кн. сб. «Язык и Мышление»<sup>2</sup>.

В основу исследования положено признание исторической изменчивости значения слова, тезис о первичной недифференцированности совокупного значения слова, критический разбор сложившегося мнения, согласно которому значение «земля, страна, край» слова land является исконноданным и неизменяемым.

Семантическая структура слова в[осточно]-с[лавянского] **ляда, лядина**, поль[ского] **łąd**, нем[ецкого] **Land**, строилась одинаково на исходном тождестве значений «берег // область, край, земля». Эти, на наш современный взгляд, два отличные одно от другого значения первоначально совпадали. «Берег» и «область» обозначались одним словом, поскольку «область (земля, территория)» не выходила за пределы возвышенного берега реки (озера, болота, оврага). «Область,

<sup>1</sup> Сб. «Язык и Мышление», кн. III–IV. М.–Л., 1935, стр. 341.

<sup>2</sup> Виктор Петров. К палеонтологии слова **ляда, лядина** (Land). Сб. «Язык и Мышление». Институт Языка и Мышления, кн. VI–VII. М.–Л., стр. 43–78.

территория, земля, край» определялись берегом, местом обитания родовой общины в условиях первобытно-общинного строя. Отождествление «берега // земли» встречаем в ряде языков. Исходное значение «берег, остров, возвышенное сухое место среди болотистых лесов» наилучше засвидетельствовано в польском *łąd*: «*suchy łąd śród bagien, moczarów i wilgotnych gaiów lisciastych*». Переход от значения «берег» к пространственно более широкому понятию «области, края, земли» удачно отмечен А. С. Афанасьевым-Чужбинским в его «Словаре укр[аинского] языка»: «Берег не всегда означает землю, идущую только по краю реки, но и удаляющуюся от последнего иногда на значительное расстояние».

Характерной особенностью архаической семантики является совпадение значений «берег, гора» и «лес, деревья, кустарник». На Волынском полесье **лядо** обозначает «возвышенное место в лесу, заросшее строевой сосной»; **лядина** «сосна, растущая на ляде» (Гринченко); псков[щина,] твер[ьщина] «роща из мелкого березняка»; **лядинник** «молодой березник, молодой березовый лес» (Даль). Или, например, **яр, яруг, яруга** «берег», «лог, поросший лесом, кустарником», ворон[ежщина] «роща, растущая на острове» (Б. А. Ларин).

Наличие подобных семантических связей, совпадение значений «берег, гора, область, край // лес, деревья, кустарник», которые мы привыкли расчленять, позволяет внести ясность в решение спорных вопросов этимологии. В словаре Гриммов (VI, 90) высказывается утверждение, что нем[ецкое] **Land** с значением «земля» и «область» (*terra, regio*) не имеет «никаких внутренних точек соприкосновения» с бретон[ским] **lann** «колючий кустарник», которое «ведет к совершенно иному смысловому ряду». Ошибочность ссылки на два различных смысловых ряда и на якобы «специальное германское воззрение, к которому восходит первоначальное значение слова *land*», для нас совершенно очевидна. В настоящем случае представлено не два ряда, а только один, и речь идет об отдельных звеньях единого ряда. Бретон[ское] **lann** «кустарник» и нем[ецкое] **land** родственны, но каждый из этих языков закрепил, в процессе дифференциации и распада первичного единства, то или другое обособившееся значение.

Архаичный семантический комплекс охватывает «территорию» и «растительность», «место, где растет лес», и «лес, росший в данной местности». Топоним, слово с локальным (пространственным) содержанием включало вместе с тем указание на «природное явление», «местную флору», «лес (деревья, кустарник)». Основным признаком архаической смысловой структуры является соотносительность топонимического значения слова с производственно-функциональным его значением.

«Земля» не была дана. Природа не преподнесла ее человеку как свободный подарок. Земля была не дана, а задана. Землю надо было «осуществить» человеческим трудом и она была «осуществлена». Землю человек «сделал»! Производственное, функциональное значение слова **лядо**, как «земледельческого речения», не менее очевидно, как и отмеченное значение: «берег», «возвышенное место в лесу, заросшее строевой сосной», «лес», «сосна». Ср[авни] **лядо** «згарище», «пахоть в лесу, которая заросла молодняком», «чагарник, чагар» (Уманець і Спілка).

Лесное земледелие — новинное. Посевы производятся на новинах. Язык со всей точностью отразил эту особенность архаичного земледелия. **Лядина** в др[евне]-р[усском] «новь», тоже сербо-хорв[атское], словен[ское], болг[ское], польск[ское], лит[овское] *lydimas* «новь, вырубка». Однако, как показывают те же языковые данные, **ляда** не только «новь», но и «пустошь», «заброшенное, необработанное поле, *terra inculta*», **о-лядеть, о-ляденеть** — «порости молодым лесом». Таким образом слово **лядо, ляда** совмещает противоположные значения «новь» и «пустошь», что объясняется двоякой, противоположной направленностью земледельческого, производственного процесса в условиях лесного лядинного хозяйства. Лядное земледелие предполагает одновременно расчистку от леса и **зарастание** участка после пожара и посева лесом. Поэтому **лядо** «новь», «земля, очищенная от леса», но вместе с тем **лядо** «пустошь», «земля, заросшая лесом».

Наличие слов с семантикой архаического типа, наряду с словами **лядо, лядина**, представлено рядом других слов, как, напр., **кулига, лаз** и др. Характерной особенностью архаической семантики является связь представлений, на наш современный взгляд, алогичная: «гора» и «низина», «высокий берег» и «поемный луг», «мыс» и «заводь». Эта важная семантическая черта языка в его архаическом состоянии характерно отразилась в слове **кулига**, фин[ском] **колкка**, эст[онском] **колк**, означающем «поворот реки, изгиб реки, угол», т. е. «речной мыс».

Слово **кулига** дает в основном ту же совокупность значений, которую мы вскрыли на примере слова **ляда**, т. е. «берег реки, лес, посев на выпале». Ср[авни] **кулига** 1) «мыс, образованный крутым поворотом реки, колено, изгиб реки», 2) «лесная росчисть; чищоба; лес, выжженный под пашню; посев на пожоге», а также при этом 3) «огнище (ср[авни]. др[евне]-р[усское] огнищанин), починок, деревня в лесу». **Кулижное** — «починковое» хозяйство; **кулижничать** «рубить и выжигать лес под пашню». Высокий крутой берег и низина одинаково принадлежали изгибу реки, использованному в лесной местности для починкового поселения на новине — пожоге. Ср[авни] у Даля:

«Река дала кулигу, т. е. колено, образовав по одну сторону сухую кулигу, мыс, по другую мокрую заводь, поемный лужок».

Так тесно связывались семантические элементы, которые мы привыкли расчленять: река // берег // лесной пожар (гарь) и починок (село). Подобная сочлененность значений указывает, что, вопреки сложившемуся мнению, семантика «природного явления, безотносительного к человеку», не была ни первичной, ни исконной. Слова *кулига*, *ляда* и др. отразили практику «делаемой» человеком природы, осваиваемой в производственном трудовом процессе в условиях лесного подсечного земледелия.

Семантика исторична. Слово может фонетически не изменяться, его значение изменяется. Отметим некоторые семантические смещения, возникающие в слове *лядо*, нем[ецком] *land* с изменением производственнообщественных отношений и общественного строя. «Имущественные различия между отдельными главами семей взрывают старую коммунистическую домашнюю общину..; исчезает и совместная обработка земли за счет этой общины» (Фр. Энгельс, Происхождение семьи, [частной собственности и государства]. Л., 1953, стр. 169). Готский язык дает два значения для слова *land*: 1. «место посева», 2. «унаследованное имущество по отцовской линии» (S. Feist). Слово *land*, бывшее у готов «земледельческим речением», становится словом с значением «имущество» и «богатство». Земля сделалась объектом наследования. Из «*gemeinland*» выделялось «*sundro*» (К. Маркс, Соч. т. XXIV, стр. 35).

В условиях товарного хозяйства и рыночных отношений, с развитием торговли слово, первоначально обозначавшее «починковый поселок, жильё на береговой гари», переосмысливается, приобретает новый семантический оттенок. Мелкая рыночная торговля сохраняет то, что уже отжило в области натурального хозяйства. Давняя терминология подсечного земледелия на новом этапе становится рыночной терминологией. Ср[авни] польск[ое] *lada* «drag, шест, кол, жердь», «ставня», затем «прилавок». То же в украинском: *ляда* «опускная дверь» в погребе, в потолке, в мелких торговых лавках: «Откинь *ляду*»; «Положи на *ляду* товар» (кур. обоян.). Вхождение в рыночный обиход сделало *ляду* в польском не только «ставней-прилавком» («*Za bankiezką ladą*») (когда «банкирская контора» была еще «лавченкой базарного менялы» на рынке в ряду прочих мелких «ляд»), но и товаром: *lada* «kram». В вотчинном помещичьем хозяйстве *lada* «*skrzypnia na obrok*». Немецкий язык сохранил ту же последовательность смены значений в слове *ляда*: *laden* — «доска, ставень, лавка-магазин», *lada* «ларь, ящик».

Не каждый берег носил общественную и производственную функцию *ляда*. Для *ляда*, как места поселения и земледельческого угодья,

используется в первую очередь и по преимуществу **угловой** берег<sup>1</sup>, береговой мыс. В ряду других **ляд**, протянувшихся по течению реки, мыс, выделяющийся как-либо по своему топографическому положению, например, расположенный в устье реки при ее впадении в крупную реку, обычно перестает быть земельным угодьем и временным поселенным пунктом (починком — новью — лесным пожом). Здесь «высокое сухое место над рекой» стабилизируется как поселенный пункт, получает новое социальное и производственно-экономическое качество. Высокий крутой мыс огораживается, укрепляется, «тынится». Теряя общее значение невинного поселка на лесной гари, слово **ляда** усваивает значение «городища». Топография и социальная функция городищ хорошо известны. «Стоя у устьев речек, впадающих в крупную реку, эти **кары** служили укреплениями, постоянным жительство князька, прикрытием для реки, по которой промышлял род» (И. Н. Смирнов. Пермьяки, К., 1891, стр. 132).

К групповому типу архаичных семантических связей принадлежат связи порядка «место поселения // племенное название», «территория // этнос». Топоним является одновременно этнонимом. Речь идет о племенном значении слова с локальным содержанием. Однако большинством исследователей логика этих семантических связей (топоним // этноним) обычно не учитывается. Все сводится к ссылке на заимствование. Акад. А. А. Шахматов высказал мнение: «Финны называли Повислинье *lansi, länsi* (осн. *lante - , länte -*) под влиянием того, что германцы называли свою страну *landa*». «Думаю, что слово **ляд** — откуда др[евне]-р[усское] **лядськ** «польский», восходит к тому же древнему названию Повислинья»<sup>2</sup>.

Ни то, ни другое. Здесь вовсе не принята во внимание историческая перспектива семантического развития. Финское слово *lansi länsi* (осн. *lant-, länt-*), прежде чем получить значение «страна, край», значило «берег» и «брод». И то, что в финском оно имело раннее значение «берег, брод», которое было исходным в данном семантическом ряду, говорит в свою очередь против того, что более позднее значение «страна» заимствовано из нем[ецкого] *land*. Значение «страна» приобретено не в результате заимствования, а в результате общего

---

<sup>1</sup> Б. А. Ларин, восстанавливая основные вехи истории слова *буи*, отмечает такое же перенесение «обозначения бугра, холма и глубокой ямы под водой» «на явления социально или экономически выделенные», как это отмечено нами для слова *ляда*: «I. Высокое место, холм, бугор // глубокое место в реке, озере... II. Открытое место (обычно избираемое для менового торга, княжеского суда; для постройки кумирни, языческого, а потом и христианского храма). III. Кладбище. Б. А. Ларин. Об архаике в семантической структуре слова (яр — юр — буи). Сб. «Из истории слов и словарей», Л., 1963, стр. 79, 83.

<sup>2</sup> А. А. Шахматов. К вопросу о финско-кельтских и финско-славянских отношениях. Известия АН, 1911, т. I-II, стр. 720.

закономерного развития семантики от значения «берег» к значению «страна, край, область» («берег > страна»).

Точно то же необходимо сказать о слове *лад*, откуда др[евне]-р[усское] *ладськ* «польский». Вопреки Шахматову, ни слово *лядо*, *lađ*, ни *лядский* «польский» не восходит к германскому названию Повислинья, к нем[ецкому] *land* «страна». В этих примерах вскрывается племенное значение топонима. Этнонимное значение начинает преобладать над локальным. В[осточно]-слав[янское] *лядо*, польск[ое] *lađ*, нем[ецкое] *land*, фин[ское] *lansi*, обозначавшее в своем исходном словоупотреблении «берег реки, освоенный родовой общиной как земельное угодье и поселенный пункт», дало в процессе исторического развития не только значение «страна, область, край», но и, параллельно этому, значение «население страны, племя, народ» («родовая община > народ»). Ссылка на заимствование в данном случае неприменима.

### СЕМАНТИЧЕСКИЕ СМЕЩЕНИЯ НА ЭТАПЕ СЕЛЬСКОЙ ОБЩИНЫ

В статье 1934–36 г. «К палеонтологии слова *лядо*, *лядина* (нем. *land*)» сделана попытка вскрыть особенности семантики архаичного типа, семантические связи, характерные для архаичного слоя восточно-славянских языков. Статья «К вопросу о изучении сельскохозяйственной терминологии» 1940, непосредственно примыкающая к предыдущей, является как бы прямым ее продолжением<sup>1</sup>. Здесь исследуется земледельческая (сельскохозяйственная) терминология на этапе сельской (соседской, территориальной) общины при переходе от допашенного подсечного земледелия на лесных «лядах» к пашенному полевому, от первобытнообщинного времени к феодальному средневековью.

В основу исследования положены материалы русских говоров, как они представлены в монографии Ф. П. Филина «Исследование о лексике русских говоров. По материалам сельскохозяйственной терминологии» Л., 1936). В качестве параллелей привлекаются сравнительные данные германской, кельтской, отчасти финской лексики по работам Э. Бернекера, Г. Бруннера, М. Вебера, К. Ламбрехта, Л. Г. Мауэра, [М.] Муха, Г. Остгоффа, К. Рамма, З. Фейста, О. Шрадера и др. Лексика русских говоров содержит словарный запас, относящийся по преимуществу к пахотному земледелию в условиях господства трехпольной системы земледелия. Земледельческим угодьем является не лес, не лесная рощисть и не пожог, а поле. Поле вытесняет лес.

<sup>1</sup> В. П. Петров. К вопросу о изучении сельскохозяйственной терминологии. Институт Языка и Мышления АН СССР, Сб. «Язык и Мышление», кн. IX, М.–Л., 1940, стр. 101–134.



Преобладающее положение в хозяйственной жизни занимает не лес, как это было до этого, а поле.

Лесное допахотное земледелие на гари уступает место пашенному с применением пахотных орудий. Разрывается исконная связь «села» и «земельного угодья». Изменяются топография, ландшафт, сельскохозяйственная техника. «Село» перестает быть «починком». Происходит парцелляризация земельных угодий общины. Из общинного пользования выделяется сначала двор и дворовая усадьба, затем пахотная земля и позднее всего луг и пастбища.

Сказанным определяется задача, которая стоит перед исторической семасиологией: показать семантические сдвиги, раскрыть ломку значения слов при переходе от одного хозяйственного уклада к другому, от одной исторической эпохи к другой. Установление семантических связей на языковых материалах одного уклада и одной эпохи дает в руки исследователя оружие, в методологическом отношении решающее.

**Община // территория.** Семантика исторична. Между тем большинство исследователей стоит на позициях семантического имманентизма, признания неизменности, неизменяемости значения слова, и это создает непреодолимые препятствия при этимологических исследованиях. Лингвистика 19–20 вв., младограмматическая школа сделала весьма много для разработки фонетики и морфологии, но гораздо меньше для семасиологии. При этимологических исследованиях обычно принимаются во внимание изменения в фонетической и морфологической структуре слова и вовсе не учитывается семантическая история слова, хотя совершенно очевидно, что слово, имеющее определенное смысловое содержание на данной исторической ступени может получить совершенно иной семантический оттенок в изменившихся исторических условиях.

Убедительным примером могут служить слова **грѣм** и **громада**. Оба эти слова фонетически тождественны, но семантически различны: укр[аинское] **громада** «община», болг[арское] **грѣм** «куст, хворост, дерево, бук», с[ербо]-хорв[атское] **grn** «куст», др[евне]-р[усское] **грѣм** «куст, сад». Ст. Младенов пишет: «Ожидаемое предположение, что слово **грѣм** должно относиться к слову **громада**, натывает на семасиологические трудности». Отказываясь сблизать слова **грѣм** и **громада** по причине их семантического несоответствия, Ст. Младенов считал происхождение слова **грѣм** выясненным при наличии соответствий с др[евне]-в[ерхне]-н[емецким] **grana**, англосакс[онским] **granu**, др[евне]-исл[андским] **grān** «сосна, игла», швед[ским] диал[ектным] **grån** «сосна»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> St. Mladenow. Zur slavischen Wortforschung. A[rchiv] f[ür] sl[avische] Ph[ilologie]. т. XXXIII, Берлин, 1911, стр. 12–13.

Принцип «семантического имманентизма» с его требованием тождества сопоставляемых значений в данном случае не оправдывает себя. Слова **грогада** «община» и **гръм** «дерево, кустарник, куст», несмотря на явное различие значений, принадлежат одному семантическому ряду, отражая два этапа: более ранний, когда слово с значением «община» обозначало вместе с тем «общинную земельную площадь», «место общинного поселения», и более поздний в условиях распада первичных связей, когда то же слово приобретает два различные, с нашей современной точки зрения, казалось бы, совершенно несовместимые значения.

Здесь в основном наблюдается тот же ход и тип семантического смещения, который фиксирован нами при сопоставлении нем[ецкого] **land** «страна, земля, край» с брет[онским] **Iann** «кустарник» (см. выше). Топоним, слово с локальным значением, впоследствии на новом этапе приобретает в каждом отдельном случае свой особый дифференцированный смысловой вариант. Таким образом, без строго исторического подхода к проблеме, без восстановления семантической архаики невозможно никакое этимологическое исследование.

**Лес // поле.** Для нас, с современной точки зрения, лес естественно противостоит полю. Такая ландшафтно-топографическая противоположность представляется нам единственно возможной и необходимой. Между тем в некоторых словах русских говоров весьма часто соединяются оба значения «поле // лес». Слово обозначает не только «поле», но вместе с тем «лес». Так, слово **сад** имеет значение «дуг» и «роща»; **нива** — «пашня, обработанное поле, пожня» и наряду с этим «лес». Встречая подобную нерасчлененность значений «лес//поле», «земля//лес», мы готовы объяснить эту соотнесенность какой-либо случайностью, «семантической убудочностью» слова, или же путаницей, допущенной диалектологом. Все обстоит иначе. Значение «вспаханное поле» не является исконным и первичным. **Поле**, как «земельное угодье», вообще позднее значение. В хозяйственном укладе при смене исторических этапов и эпох пахотному земледелию, как это уже отмечалось, предшествует допахотное, «земле» и «полю» — «лес».

Уничтожение леса и превращение леса в полевую землю (*Verwandlung des Waldes in Ackerland*), его превращение в поле (*seine Verwandlung in Acker*) — исторический процесс. У Ф. Энгельса мы найдем исчерпывающее изложение вопроса. Как указывает Ф. Энгельс, «корчевка леса и расчистка его под пашню» (*die Ausrodung des Waldes*), «расчистка под пашню широких лесных пространств» (*die Urbarmachung der Waldstrecken*) предшествовала «полеводству», «возделыванию поля» (*Feldbau*), сделала возможным «земледелие в крупном размере», «полеводство на крупных площадях» (Ф. Энгельс).

Происхождение семьи, [частной собственности и государства], 1953, стр. 25, 168).

Иначе говоря, на данном историческом этапе, в условиях, когда «община каждый год запахивала другой участок, а пашню прошлого года оставляла под паром или совсем давала ей зарости» (Ф. Энгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], 1953, стр. 146), сельскохозяйственные термины с локальным содержанием, относящиеся к данному этапу в развитии земледелия, пока леса еще не были обращены в поле и пашню (ср[авни] у Тацита: *pec enim contendunt ut prata separent*)<sup>1</sup>, должны были обозначать и действительно обозначали не полевою обрабатываемую землю, а «лесную рощисть», «сечу», «новь», без какого-либо отношения к полю и к полеводству (Feldbau). Ср[авни] **бор** «лес», **боровинка** «небольшой лес на пригорке» (онеж[ское]), **боровок** «возвышенное место среди болот» и «полоска пашни», **руно** «лес» и «хлеб на корню».

**Переход с древесной пищи на злаки.** Посредствующие звенья семантических смещений улавливаются далеко не сразу и не всегда. Примером может служить вопрос о закономерностях семантического развития при переходе от собирательства и древесной пищи к злакам. На материалах русских говоров со всей убедительностью можно видеть, что переход от «готовых продуктов природы» к возделыванию злаков произошел не прямо, а через посредство лесного хлеборобства. Др[евне]-р[усское] чьрсти, **руно**, **карзать**, **сечь**, **сеча**, лит[овское] **geniu**, **genėti** приведены Ф. П. Филиным для доказательства тезиса о «переходе с древесной пищи на злаки». «Термин по функции перешел с обработки дерева на пахоту» (Филин, стр. 45). Здесь, однако, необходимо уточнение. Земледельческий термин, соединяющий два значения «рубка сучьев, деревьев» и «пахоть», указывает на подготовку лесного участка под посев. «Обработка дерева», как выражается в данном случае Ф. П. Филин, имела земледельческую функцию. Лесной участок готовится под рощисть, пожар и посев. Деревья ограничивают. Их чертят, подсекают, надрезают или сдирают

---

<sup>1</sup> Взгляды Ф. Энгельса на родовой строй и земельные отношения изложены нами в монографическом исследовании, опубликованном в цикле статей; сюда относятся:

1. Фр. Энгельс о родовом строе древних германцев. К вопросу о земельных отношениях у древних германцев. Сборник «Вопросы истории доклассового общества. К 50-летию книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, [частной собственности и государства]». Труды Института антропологии, археологии и этнографии АН СССР. М.–Л., 1936;

2. Фр. Энгельс про родовий лад у давніх германців. Наукові записки І[нституту] М[атеріальної] К[ультури], кн. 2, 1934.

3. З новішої літератури про родовий лад у давніх германців. А. Д. Удальцов. Родовий строй у древніх германців, І[звестия] Г[осударственной] А[кадемии] І[стории] М[атеріальної] К[ультури], в. 107, М.–Л., 1934. Наукові записки І[нституту] М[атеріальної] К[ультури], кн. 5–6, 1935.

кору. Сначала деревья подсушивают, затем валят или рубят, наконец жгут. Посев производится на гари. Таковы реалии. Отсюда становится понятным общее направление семантического развития и соответствующие связи. Ср[авни] лит[товское] *genėti*: «обрезать сучья, обрубить ветки», в[осточно]-с[лавянское] *жать*: *карзать* первоначально «обрубить сучья» (олон[ецкое], новгор[ородское], твер[ское]), «чесать лен, коноплю, шерсть»,

**Соха.** Соха, рало, плуг — орудия полевого, пахотного земледелия. При пахотном земледелии взрыхляется почва, грунт. Между тем взрыхление почвы вовсе не было неизменной функцией земледельческого производственного процесса. Пахотному, основанному на обработке земли земледелию предшествует допахотное, когда грунт не пашется и земля не взрыхляется. При полевом земледелии (Feldbau) земля обрабатывается: при лесном — обработка земли выпадает из производственного процесса. Орудия, которые при этом применялись, предназначались не для взрыхления почвы (в этом не было необходимости, так как посев производился в пепел после пожара), а для заволачивания посеянных в пепел семян. **Суковатка, вершалина, волокуша** выполняли здесь функцию бороны. Эта связь вскрывается на данных нем[ецкого] языка, где д[ревне]-в[ерхне]-н[емецкое] *suoha* «борона» и *seh* «насошник». Дальнейший анализ ведет нас к неолиту и к значению «каменный нож»: д[ревне]-в[ерхне]-н[емецкое] *sahs* «нож, скала», гр[еческое] *οκύςος* «обломок при обтесывании камня», лат[вийское] *saxum* «камень», *secula* «серп», *sesuris* «топор», *sica* «кинжал», *secus* «род (-gens)» (А. Вальде).

Отсюда приходится сделать вывод, что слово *соха* с значением «пахотного орудия» представляет собою или самостоятельное лексическое образование на этапе смены допахотного земледелия пахотным, или же, — что также вполне возможно, — оно должно восходить к терминам с значением «борона», указывающим на орудие, применявшееся при допахотном земледелии для заволачивания посеянных семян («суковатка» > «соха»). Иначе говоря, здесь, как и во всех других случаях, лексическое значение слова может быть раскрыто единственно при условии четкого и конкретного воссоздания **реалий**, характерных для соответственного исторического периода (стр. 110–112).

**«Земельный надел».** Мы сделали попытку объяснить, почему ряд слов, земледельческих терминов нерасчлененно обозначает «поле, пашню, пахоть», с одной стороны, и «берег, река, лес», с другой. В условиях лесного земледелия на лесных пожарах не могло существовать противопоставления «посева, пашни» «лесу». В этот же семантический ряд входили слова с значением «общинное поселение». Менялись лесные пожары, посевные участки, менялись общинные поселения. Посевы были новинами, поселения — починками на новях.

В отличие от трехполья, возобладавшего в средневековье, лесное земледелие более древнего времени — земледелие однолетних посевных участков. Соответствующие земельные термины должны были обозначать не земельное хозяйство как таковое (оно не было постоянным), а земельную работу общины. Тем самым в земельных и сельскохозяйственных терминах локальное содержание (—топографическая категория места) должно было соединяться с производственным значением. И это понятно: посевная делянка одного года — результат напряженного и длительного труда. Т[аким] обр[азом] мы имеем все основания говорить о производственной основе локальных сельскохозяйственных наименований. Или иначе говоря, производственное значение слова определяет его локально-топографический смысл.

Говоря о материальных, социально-производственных, исторических основаниях, которые могли обусловить нерасчлененность названий земельных угодий, тождество слов для обозначения пашни и пастбища, луга, мы должны будем признать, что тут решающую роль должно было получить общинное землепользование. Совместная обработка земли и, тем самым, отсутствие парцелляризации угодий вело к отсутствию парцеллярных земельных названий. На позднейших этапах слова начинают обозначать «какое-либо угодье».

«Находившиеся до того в общем владении пашни и луга стали подвергаться разделу по уже известному способу между возникшими теперь отдельными домохозяйствами, сначала на время, позднее — раз навсегда, тогда как леса, выгоны и воды оставались общими. Для России такой ход развития представляется исторически вполне доказанным» (Ф. Энгельс, Происхождение семьи, [частной собственности и государства], 1953, стр. 146).

Лексика русских говоров соответственно отразила процесс парцелляризации общинных земель. Сельскохозяйственные термины приобретают значение «надела», «пая», «участка земли, выделяемого из общей общинной земли в пользование отдельного домохозяйства или группы домохозяйств». Таковы слова **кон**, **вытка**, **кол**, а также в отношении больших и меньших земельных участков: «**ларь — латушки — косьи**», «**обжа — соха**», «**обжа — лук**».

Система словообразования парцеллярной терминологии на материалах лексики русских говоров с исчерпывающей полнотой и убедительностью раскрыта Ф. П. Филиным.

Нами в свою очередь привлечен фландрский материал. Параллельное сопоставление источников показало, что этапы и типы переосмысления, вскрываемые на свидетельстве лексики русских говоров, вполне отвечают данным фландрских капитуляриев (*mansus, hova — hof, curtis* и др.), причем термин, представлявший собою название

парцеллы, пая земли, в конечном счете в обоих случаях приобретал значение устойчивой «меры земли».

Это наблюдение убеждает, что закономерности семантических изменений не имеют самодавяющего характера. Они не изолированы, а подчинены общесоциологической обязательности. Семасиология утверждает себя в общем контексте с социологией. Общественная функция языка выступает в приведенных примерах с особой очевидностью.

«Деревня». Слово **деревня** имеет значение «поселенный пункт» и, наряду с этим, «новья, росчисть, распашка», ср[авни] **дерба, дербина** «новья», **дырван** «заросшее, невозделанное поле», что указывает на тот этап, когда пашня была новью, а село починком, когда земельное угодье было посевом одного года и новья этого года забрасывалась на следующий год и пашне давали зарости. Ф. П. Филин (стр. 54–55) останавливается на слове **деревня** как на слове с значением «поселение — пашня», «мера земли», тамб[овское] «клин земли, полоса», наконец «урочище, угодье». На такую же семантическую связь указывают другие и[ндо]-е[вропейские] языки: лит[овское] *dirvą* «нива, пашня, почва», ким[ме]р[ийское] *tref* «село», нем[ецкое] *Dorf* «село, деревня», др[евне]-исл[андское] *þorp* «поселение», гот[ское] *paupr* «пашня, поле» и т. д. (Мауэр, Шрадер, Фейст). Так и здесь отпадает вопрос о заимствовании, о взаимодействии между язык[ами]. Речь, скорее всего, должна идти о закономерностях семантического развития и семантических сдвигов.

**Ограда // двор // город.** Слова в функции сельскохозяйственного термина с локально-общинным содержанием в своем семантическом развитии включают последовательно значение «ограда», «забор», «двор», впоследствии «город». Такое развитие значений вполне закономерно. Связь значений «ограда» и «двор» засвидетельствована на материалах русских говоров. К числу этих слов относятся **выть** «пашня, загорода, огорожа, двор, строение» (ср[авни] **обод, тын, варок, карда** и др.) (Филин, стр. 49, 58, 123, 124, 127). Как известно, выделение двора и усадебной земли из общего состава общинной земли было первым этапом в процессе парцелляризации общей земельной собственности общины. Такой же семантический ход от «ограды, огорожи, огороженного места» к значению «двор» и в дальнейшем «город» наблюдается в германских, кельтских и др. языках. Ср[авни] гот[ское] *gards* «двор, семья, дом», *veins — gard* «сад, огорожа», др[евне]-исл[андское] *gardz* «дом, двор» и «изгородь, огорожа, забор», англо-сакс[онское] «огорожа, сад», др[евне]-нем[ецкое] *gart* «круг», то же *Hof*. Отдельные языки сохраняют значение «забор, тын, кол» — сл[авянское] *тын*, др[евне]-нем[ецкое] *tun, zun*, нем[ецкое] *Zaun*, тогда как англ[ийское] *town* «город», кельт[ское] *dunum*. Ср[авни] лат[вийское] *hortus, со — hors*, с одной стороны, «двор,

огорожа» и, с другой, «толпа, множества, свита» («дворовые, придворный»).

**Двор // двери.** В лингвистической литературе обращено внимание на фонетическое и семантическое совпадение слов с значением «двор // двери». Наиболее ярким примером является арм[янского] **duin**, обозначающее «двор» и «дверь». Чем следует объяснить это для нас несколько странное совпадение? По мнению О. Шрадера, «двор» это «преддверье», «лежавшее перед дверью и огороженное пространство». Шрадер ошибался. Он исходил из представления о современном ему крестьянском домохозяйстве, где двор действительно являлся как бы «преддверием». Но двор это не преддверие. В совпадении «дверь // двор» имеем пример исходной нерасчлененности жилищно-селищных названий. Большинство этих названий проходит через закономерную последовательность смещений. За словом **двор** закрепляется значение селищного термина, тогда как **дверь** приобретает значение жилищного термина (стр. 120–122).

**Община // сословие.** Термины с значением «община» становятся сословно-классовыми. На примере слов **ратный**, **оратай** — «пахарь», болг[арское] «батрак», **кулига** — «группа людей, бедное население», **соха** — «мелкая сошка» можно фиксировать ломку семантических образований, когда сельскообщинный и родовой термин, обозначающий коллектив в целом, становится сословным термином.

К приведенным у Ф. П. Филина параллелям, болг[арское] **ратай** и др[евне]-прусск[ое] **artoys** в значении «батрак», добавим еrl, jarle (др[евне]-нем[ецкое] erran, ср[едне]-в[ерхне]-нем[ецкое] ern «пахать», ким[ме]-р[ийское] erw «поля»). «В др[евне]-сакс[онских] памятниках выражения ërl, ërlskerî употребляются преимущественно для обозначения знати» (Г. Бруннер). В англо-сакс[онском] **léod** (м) «princeps», **léod** (ж) «род, народ», ср[авни] н[ижне]-герм[анское] leto, litu, let, laet, lat, а также geschlecht › шляхта, гот[ское] kuni. «От него (kuni) происходит слово kuning — король» (Ф. Энгельс, Происхождение семьи, [частной собственности и государства], 1953, стр. 140).

Суммируем. Развитие исследований в области исторической семасиологии идет линией увязки языкового материала с историей материальной культуры. Обнаруживаемые в лексике семантические связи не являются результатом некоей «семантической нерасчлененности в отвлечении», «первобытного полисемантизма» как такового, а отражением в языке тех реальностей, которые на известном историческом этапе существовали в действительности.

Кроме названных работ «К палеонтологии слова ляда, лядина» (Я[зык] и М[ышление], кн. VI–VII) и «К вопросу об изучении сельскохозяйственной терминологии» (Я[зык] и М[ышление], кн. IX) в эти же годы (1934–1940) в Институте языка и мышления АН СССР была

зачитана работа «К палеонтологии слова кар» (1936 г.). В 1937 г. была опубликована статья: «Мова й історія матеріальної культури. До постанови питання про семантичні зв'язки в мові родового суспільства». «Наукові записки І[нституту] І[сторії] М[атеріальної] К[ультури]», Київ, 1937, кн. I, стр. 85–107.

Наши языковедческие работы в области исторической семасиологии находятся в непосредственной связи с работами по истории земледелия<sup>1</sup>.

## ТОПОНИМИКА

В языковедческих работах 1934–1940 преимущественное внимание было обращено на историческую семантику слов в связи с развитием материальной культуры. В основу языковедческих работ 50–60 гг. легли данные топонимики, история гидронимов, топонимов и проч. в их пространственно-географической функции. Основная цель, остающаяся неизменной, — воссоздание архаического слоя восточно-славянских языков, — приобретает в результате еще одно качество: необходимую пространственно-территориальную конкретность.

Названия рек и местностей, представляя собою в ряде случаев реликтовые отложения языка в его субстратном состоянии, несут при этом также географическую нагрузку. Они даются в пространстве, с пространством и через пространство. Им свойственна точная региональная локализованность.

Этимологический анализ географических названий позволяет проникнуть в глубины истории слов; географическая приуроченность дает возможность получить сведения о пространственных границах архаической лексики. Эти два качества, пространственная привязка географических названий и субстратный языковой архаизм лексики, определяют сущность топонимики при ее теоретическом построении как лингвистической дисциплины.

**Методика. Географический натурализм.** В основе теории и методики географического натурализма, этого главного направления в топонимике, лежит признание, что географические названия даются в прямой зависимости от природных свойств географического объекта. С этой точки зрения географические названия оцениваются как источник и средство натуралистической информации.

Признание того, что географические названия по своей сущности натуралистичны, сужает предмет изучений, сообщает им неверное направление. Все сводится единственно к фиксации внетопонимических связей топонимии. Между тем значение натуралистической информации, сообщаемой топонимом, крайне ограничено. Лингвист

---

<sup>1</sup> До проблеми передкласового суспільства. Підсічне хліборобство в Східній Європі. «Наукові записки І[нституту] І[сторії] М[атеріальної] К[ультури]», кн. I, 1934.



изучает историю слов, а не природные свойства объекта, независимо от того, называется ли река Кривулей, Гнилухой, Быстриком или Черной и т. д.

К тому же — и это нужно подчеркнуть — натуралистическая окраска многих топонимов является кажущейся, прозрачность их этимологии — вторичной и производной, а славянская языковая принадлежность — сомнительной.

Географический натурализм, оценивая топонимы как средство и источник натуралистической информации, игнорирует языковедческую сторону проблемы. С точки зрения лингвистики топоним это прежде всего и, конечно, без каких-либо исключений **слово**, элемент лексики, языковая данность, с единственной особенностью, отмеченной выше: слово в функции географического названия дается в территориальной приуроченности, через пространство и с пространством. Региональная принадлежность географического названия является важнейшим качеством топонимии, а вовсе не свойственное этим названиям указание на природное состояние географического объекта<sup>1</sup>.

**Топонимика и сравнительное языкознание.** Языковая данность топонима, как слова, географическим натурализмом игнорируется. В свою очередь, если языковая данность географических названий учитывалась, то при этом допускалась ошибка в методике, не менее важная, но другого рода. К этимологическим исследованиям географических названий применялась общая методика сравнительного языкознания. Топонимы переносились в план общелексических соответствий.

Семантика географических названий и семантика общезыковой лексики в отдельных случаях может совпадать, но может и не совпадать. Вот несколько примеров такого несовпадения, когда игнорируется семантическая специфика географических названий. М. Фасмер производит РН. **Ворскла** из в[осточно]-слав[янского] «ворчать» (Ворскла — «ворчащая», «ворчливая»). Он же, К. Мошинский и др. связывают РН. **Псел** с сл[овянским] «пес». Т. Лер-Сплавинский объясняет РН. **Стырь** из лат[ышского] *restaurāre*, А. Вержбовский из в[осточно]-сл[овянского] «настырный». Для К. Мюлленгофа **Данувиус** это — кельт[ский] *danu* «сильный».

Ошибочность методического приема, основанного на перенесении топонимии в область общезыковой лексики, очевидна. В списках славянской гидронимии нет рек, которые назывались бы «Ворчливыми» или «Ворчащими». Есть ЛИ. «Ставр», но нет рек с семантикой «Реставрируемая». Реки с компонентом **дан** — распространены за

---

<sup>1</sup> Критика теоретических основ географического натурализма изложена в докладе, зачитанном в марте 1964 г. На 1-ой республиканской конференции Украинского Географического товарищества в Киеве (печатается).

пределами кельтского языкового массива. Нам неизвестны реки, называемые «псами, собаками», но вполне закономерно сближение РН. Псьол, Пселец, Псинка, Псура с северо-кавказскими гидронимами. Ср[авни]. псы «вода, река», Туапсе, Псыкод, Псыгансу, Афипс («сладкая река»), Псыхуаба («теплая вода»), Псыпа («родник, источник, воды глаз») (О. С. Стрыжак, Коков).

Многие совпадения имеют внешний, случайный характер, относятся к псевдоморфемам, являются продуктом вторичных образований. Таковы РН. Десна. Тихая и Быстрая Сосна, Золотая и Гнилая Липа и мн[огие] др[угие] РН. Десна лишь по случайному созвучию отвечает ст[аро]-сл[авянскому] **десънъ** «правый». Также РН. Сосна не относится к натуралистическим названиям: сосна не может быть ни «тихой», ни «быстрой».

Ворскла не «Ворчливая», а Десна не «Правая» или «Правица» не только из-за отсутствия семантических аналогий, а также прежде всего потому, что это не одночленные, а двучленные гидронимы Вор-скла, Де-сна. То же Ли-па, Стры-па, Со-сна, Пи-скла, Ви-скла, Ви-стла, Ви-сла и т. д.

**Построение ряда.** Сравнение должно производиться на однородном, однокачественном лексическом материале. Топонимы сопоставляются с топонимами, гидронимы, названия рек — с гидронимами. Таково исходное требование. Задача заключается не в выяснении общелексической соотнесенности данного географического названия — задача второй очереди, — а в установлении групповой сопринадлежности. Этимологическому исследованию подлежит не единичный топоним, взятый в отдельности, а топонимические **повторы**. Устанавливается повторяющаяся совокупность тождественных топонимов. **Строится ряд.** Построением топонимического ряда, а не как-либо иначе, определяется способ организации материала.

Географическое название может быть структурно простым или сложным, одноэлементным или многоэлементным, состоящим из одного, двух или многих компонентов, с последующим их анализом как членов ряда. Морфологическое строение топонима определяется ссылкой на ряд. **Этимологизации** подлежит не топоним сам по себе как целость, а его составные части, компоненты, входящие в его структуру. Все это существенно изменяет методику, которой придерживается большинство исследователей.

В результате выяснения морфологической структуры РН. Десна, Сосна, Липа, Снова и др. отпадает определение этих гидронимов как славянских, тогда как в «Исторической географии» С. М. Середонина (П., 1916, стр. 117) читаем: «В Черниговской губернии очень много рек, озер и болот, носящих славянские имена, характерные по своей древности: Десна, Сейм, Снова...» (1916, стр. 117). Все это, бесспорно, древние названия, но во всяком случае не исторические славянские.

И еще одна норма методики — принцип региональной проекции. Территориальная принадлежность [—] это не только качество названия, но и прием исследования, позволяющий раскрыть как синхронные, так и диахронные исторические перспективы, определить языковые области глубокого прошлого, куда иначе, с помощью иных средств, удастся проникнуть далеко не всегда.

**Топонимика и историческая география.** Основные принципы топонимической методики изложены нами в докладе на I республиканском совещании по вопросам топонимики и ономастики (Киев, 1959). См. В. П. Петров. До методики дослідження власних імен в епіграфічних пам'ятках Північного Причорномор'я. Сборник «Питання топонімики та ономастики», Киев, 1962, стр. 109–118. Изложенные принципы методики применены в работах: 1) Назви річок Північного Причорномор'я за античними джерелами. Зачитано на II республиканском ономастическом совещании (Киев, 1962, октябрь) Сб. «Друга Республіканська ономастична нарада», Киев, 1962, стр. 128–130; 2) Найдавніші назви річок України. Ж[урнал] «Українська мова в школі», 1963, № 1, стр. 77–81; 4) Нова праця з гідроніміки Полтавщини. О. С. Стрижак. К. 1963 Ж[урнал] «Науково-інформаційний бюлетень Архівного управління УРСР», 1964, стр. 81–83; 5) Гідронімія Верхнього Подніпров'я. І. Стрий. Зачитано на засіданні Ономастической Комиссии ИЯ АН УССР (1963 г.) (печатається); 6) Гідронімія Верхнього Подніпров'я. ІІ. Гало, гала (готовиться к печати).

Античные источники позволили установить наличие на территории Северного Причерноморья сочетаний таких типов: а) река + река (flumen + flumen), — наиболее распространенный тип двучленных гидронимов; б) река + болото (flumen + palus); в) река + населенный пункт (flumen + urbs); г) река + племенное название (flumen + gens).

Мы привыкли рассматривать название реки как единственное название реки от ее истоков до устья. Сообщения древних авторов показали, что первоначально, в перспективе веков, это было вовсе не так. Отдельные части реки носили свое собственное название. Обычно это явление в гидронимике объясняют гидрографическими условиями реки, изменениями в ее течении, слиянием с крупным притоком и т. п. Античные источники позволили внести известные уточнения. Согласно сообщениям древних авторов, название реки изменяется в зависимости от племенной территории, в границах которой она протекает. Иначе говоря, двучленные названия представляют собою одновременно с тем двуплеменные (flumen + flumen = flumen // gens). Так, Дунай в древности обозначается эпитетом «двуименной реки». В своем нижнем течении на территории гетов река называлась **Истром**, в пределах Дакии — **Дунаем** (Данувием) (Плиний IV, 79; Страбон VII, 3, 12–13; Птолемей III, 10, 1; Аппиан, 22).

К группе двуименных гидронимов относится РН. Днестр, соединяющее РН. Дон в нижнем течении, по общей принадлежности к гидронимическому ряду в низовьях рек всего Северного Причерноморья от Дона до Дуная, и Стр-ы-й в верхнем, в соответствии с названиями притоков в верховьях р. Днестра: рр. Стрый, Стрвяж. Стривець, Стривники, Стрыня, Стрыпа, Стройна, Стронавка, Струга и др. При наличии подобных общих гидронимов в бассейне верхней Припяти (р. Стырь и др.) территорию от Карпат и верховьев Днестра до Припяти (рр. Стрый — Стрыпа — Стырь) следует очевидно рассматривать как некую область стрывев.

РН. Виска, Висла объяснялось и объясняется по-разному. Ссылаясь на свидетельства античных авторов, мы получаем возможность объяснить это название как двучленное, двуплеменное. По сообщению Иордана (VI в. н. э.) (Гетика, 34–35), «многолюдное племя венетов» живет на северных склонах Карпат, «начиная от места рождения Вистулы (ab ortu Vistulae fluminis)», тогда как «склавлены» занимают территорию от Дуная на юге «на север до Висклы (in boream Vixla)».

Если учесть взаимосвязь гидронимов и этнонимов (flumen: gens), согласиться, что РН. Ви-скла, Ви-сла представляет собой двуэлементный гидроним, то, при наличии свидетельства Иордана о смежности в верховьях Вислы племенных территорий венетов (вентов, виндов) и склавенов (славенов), мы правильно поймем гидроним как двуплеменное название Ви-скла при параллельном Ви-сла, как это имеет место также и в этнонимах (склавлены: славены)<sup>1</sup>.

Нарушение правил методики, выпадение какого-либо звена из общей системы методических приемов неизбежно ведет к грубейшим просчетам. Шахматов, Середонин, Фасмер, Лер-Сплавинский и др. относят РН. Десна, левого притока Днепра выше Киева, к славянским названиям и возводят его к слав[янскому] десънь «правый», как об этом бегло упоминалось выше. Возникает вопрос, если Десна это «Правая» или «Правица», то почему левый приток назван правым? «Очевидно, — поясняет Шахматов, — восточные славяне направлялись вверх по течению этих рек», «двигались именно с Среднего Поднепровья через верховья Буга к Среднему Поднепровью»

---

<sup>1</sup> В этом связи отпадают попытки общелексического объяснения у Шафарика от корня is, vis «вода», у Гануша от корня vis «расплавляться» («нечто расплывающееся»), в Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich Wisła — Wistra — Bistra «Быстрая». В свою очередь отпадает мнение Мюлленгофа ([Deutsche Altertumskunde], II, 544), поддержанное Брауном (Разыскания [в области гото-славянских отношений: I. Готы и их соседи до V века: Первый период: Готы на Висле. — С. — Пб., 1899, с.] 259). что форма Висла является первоначальной, а Viscia, Vistla, Visula, Vistula это — эллинизированные и латинизированные формы. Более правильным путем шел А. Погодин (Из ист[ории] славянских передвижений, 11). Оставаясь в пределах гидронимических сложении, он называет РН. Вислочь, Вислица, Вислок и др. Ср[авни:] Ворскла, Пи-скла и т. д.

(Древн[ие] судьбы р[усского] племени, П., 1919, стр. 37). Опираясь на эту этимологию, Шахматов строит историческую концепцию восточнославянского этногенеза. Здесь пропущено несколько звеньев: не уяснена морфологическая структура названия и оставлена без внимания местная гидронимия района. РН. Десна — двучленный гидроним с верхними притоками рр. Сновь и Снопоть. Верхнее Подесенье [—] область характерного гидронимического комплекса. Здесь засвидетельствованы рр. Сно-берь, Сно-вид, Сно-ролка, Сне-жать, Сне-пород, Сна-гость и т. п.

## ЭТНОГЕНЕЗ

### 1. Скифы. Язык и этнос.

Проблема этногенеза в лингвистической постановке вопроса рассматривается в двух аспектах: как проблема скифского и как проблема славянского этногенеза. Тем самым мы получаем возможность исследовать исторические процессы этногенеза в области Поднепровья на протяжении I тысячелетия до н. э. и I тысячелетия н. э.

Исследования этногенетических процессов 1-го тысячелетия до н. э. посвящена работа «Скифы. Язык и этнос», общим объемом около 20 п. л. Монография состоит из следующих глав: 1. Введение. К постановке вопроса; 2. Скифская генеалогическая легенда; 3. Названия скифских божеств; 4. Скифские племенные названия; 5. Личные имена в эпиграфических памятниках Северного Причерноморья; 6. Названия рек юга СССР по античным источникам. 7. Заключение.

Из этой работы в настоящее время опубликованы главы, а именно: 1. До методики дослідження власних імен в епіграфічних пам'ятках Північного Причорномор'я. Сб. «Питання топоніміки та ономастики», К., 1962 стр. 109–118; 2. Скифская генеалогическая легенда. Ж[урнал] «Советская археология», 1963, № 1, стр. 20–31; 3. Имена скифских божеств у Геродота. Сб. «Археологія», т. XV, 1963, стр. 10–32; 4. Из этнонимии и топонимии Северного Причерноморья. Агатирсы и Агалинг. Тирсагеты и тирагеты. Галинды и галаты декрета в честь Протогена. Геты, авхеты. Данувий — Истр, Днестр, Идантирс. Сб. «Материалы по археологии Северного Причерноморья», т. IV, Одесса, 1962, стр. 227–234; 5. Назви річок півдня СРСР за античними джерелами. Сб. «Друга республіканська ономастична нарада. Інститут Мовознавства АН УРСР», К., 1962, стр. 128–130, те саме, К. 1964, стор. 135–147.

Остатки языка местного населения юга СССР в I тысячелетии до н. э. сохранены в сочинениях античных авторов, греческих и римских, в эпиграфических памятниках греческих городов Северного Причерноморья, а также, наряду с этим, в местной топонимии и гидронимии.

Сказанным определяются очередные задачи: 1) кодифицирование наличных языковых материалов, 2) разработка основ методики,

3) этимологический анализ имеющихся имен и названий, 4) выяснение связей скифского языка с языками смежных территорий (иранским, фракийским, балтийским) и, наконец, как итоговое заключение, 5) определение этноязыковой принадлежности местного населения Поднепровья–Поднестровья в скифскую эпоху.

В порядке кодифицирования нами собраны и исследованы местные (негреческие) личные имена, сохранившиеся в эпиграфических памятниках Северного Причерноморья, по типу работы Лад[ислава] Згусты (Прага). Эта монографическая работа, общим объемом 20–25 печ. л., позволила установить, в дополнение к работе И. Руссу (Румыния), общее тождество личных имен Фракии и Скифии, — весьма важный вывод при обсуждении вопроса о взаимосвязях языков северного и западного Причерноморья в I[-м] тысячелетии до н. э.

Обратимся к основам методики. В этом отношении в литературе вопроса создалось своеобразное положение, которое никак не может быть оправдано. Большинство авторов начинает с того, чем должно завершаться исследование. За исходный пункт берется определение скифов как иранцев. Скифский язык причисляется к североиранским диалектам и объявляется находящимся в ближайшем генетическом родстве с современным осетинским языком. Изложенный взгляд, за исключением В. Юргевича, разделяют почти все исследователи, в том числе К. Мюлленгоф, Всеv[олод] Миллер, Ф. Юсти, В. Томашек, И. Маркварт, М. Фасмер, В. И. Абаев, Я. Харматта, Л. Згуста. Это же мнение находит безоговорочное признание среди археологов.

Ирано-осетинская концепция, выдвинутая Мюлленгофом–Миллером, приобрела значение историографической нормы. Тезис об ирано-язычии скифов был возведен в принцип методики; сравнительно-исторический анализ сведен к привлечению данных иранских языков и главным образом современного осетинского языка. Всеv[олод] Миллер считал лингвистический метод, разработанный К. Мюлленгофом, безупречным. По его мнению, особой заслугой Мюлленгофа является то, что он к объяснению отдельных скифских и сарматских имен применял «фонетические законы иранских языков».

Вопреки высокой положительной оценке, метод Мюлленгофа–Миллера менее всего может считаться безупречным. Напротив!.. При построении этого метода не было принято во внимание одно важнейшее обстоятельство: речь идет об исследовании немногочисленных остатков языка, этническая и языковая принадлежность которого остается неизвестной. На эту принципиальную особенность не было обращено внимания. Между тем имеется существенное различие в применении сравнительно-исторического метода к изучению известных языков и к изучению остатков неизвестного языка. Авторы, изучавшие остатки скифского языка, игнорировали указанное

обстоятельство. Они рассматривали язык местного негреческого населения Северного Причерноморья в скифское время как заранее известный. Из этого они выходили, на это признание они опирались. Неизвестное объявлялось известным.

«Иранский язык припонтийских областей совпадает с современным осетинским», — утверждает В[севолод] Миллер (Ж[урнал] М[инистерства] Н[ародного] П[росвещения], 1886, X, 270). «Заслугой Цевса, Мюленгофа, В[севолода] Миллера, Томашека и Маркварта является то, что они значительно продвинули вперед объяснение остатков скифского и сарматского языков с помощью иранского языка» (Max Vasmer. Iranier in Südrussland, Leipzig, 1923, стр. 11). «Иранское происхождение скифского языка твердо установлено», — заявляет М. Фасмер (стр. 20). «Языковые остатки позволяют видеть в них (скифах) только иранцев» (стр. 20). «В иранстве сарматов и скифов нельзя сомневаться» (стр. 58).

Условная предпосылка приобретала обязательный характер. Больше того! При этом происходило неоправданное смещение проблематики. Историческая проблематика юга Восточной Европы становилась принадлежностью иранистики. Изучение остатков скифского языка объявлялось предметом иранской филологии. Решающее слово принадлежало филологам-осетиноведам. Их интересовал вопрос о периферии иранского этнического массива. Соответственно вычерчивалась этническая карта Восточной Европы. Вся южная полоса Северного Причерноморья от Дона до Днестра в I тысячелетии до н. э. отводилась иранцам. Неиранскому населению на этих картах представлялась территория в области припятского Полесья. Достаточно привести названия основных, главнейших работ. У В[севолода] Миллера: «Эпиграфические следы иранства на Юге России» (1886), «К иранскому элементу в припонтийских греческих надписях» (1913); у М. Фасмера: «Иранцы в Южной России» (1923); у Я. Харматты: «Studies in the language of the Iranian tribes in South Russia» (1951).

Признание, что иранцы в скифское время заселяли весь юг СССР вплоть до карпато-дунайской области, резко противоречит всем общим положениям индоевропеистики. В соответствии с этим признанием, иранцы оказываются на лингво-географической карте Европы в ближайшем соседстве с кельтами и германцами, что никак не подтверждается сравнительными данными индоевропейских языков. У нас нет никаких оснований говорить о прямых ирано-германских или ирано-кельтских связях. Ни в кельтских, ни в германских языках не отложились ближайшие языковые контакты с иранскими языками, которые выходили бы за пределы общеиндоевропейских тождеств и датировались бы I тысячелетием до н. э. (скифским временем).

Успех исследования во многом зависит от строгости методики. Сторонники метода Мюлленгофа–Миллера, исходя из мнения, что осетины — прямые потомки ираноязычных скифов, оттесненные из равнинных пространств Восточной Европы в ущелья Кавказских гор, считали возможным непосредственно обращаться к ирано-осетинским сближениям. Так делали и делают все без исключения авторы, от К. Мюлленгофа и Все[олода] Миллера до М. Фасмера и от М. Фасмера до В. И. Абаева, Я. Харматты и Л. Згусты включительно, вопреки тому, что любое сравнительно-историческое исследование должно начинаться не с иноязычных сближений, а с всесторонней обработки сохранившихся остатков скифского языка как такового, взятого в самом себе, рассматриваемого в собственных его пределах, не переступая за его границы. Иноязычные сближения — задача второго, а не первого этапа. Язык прежде всего изучается как таковой, а не в своих сближениях.

Выше мы говорили об основах методики при исследовании остатков неизвестного языка. Строится ряд. Установление ряда, группового комплекса возводится в общий методический принцип. Этимологической оценке подлежит не данный языковой реликт, взятый в отдельности, по его созвучию с тем или другим ирано-осетинским словом, а данное имя и его части в их сопринадлежности к групповому ряду. Исследование должно начинаться с взаимного сопоставления имен с именами, с их систематизации и упорядочения, сведения в общие группы, с групповой обработки имен, принимая во внимание, что тождественные части (члены, компоненты) входят в состав иногда начальной, иногда конечной части имени. Этот принцип положен нами в основу нашей монографической работы о личных (негреческих) именах в эпиграфических памятниках Северного Причерноморья. Таковы комплексные группы имен с элементом: 'Аμα-, 'Αμω-, 'Αοδ -, 'Ασπ-, 'Ατα-, βαγ-, βαιοϛ- и т. д.

К чему приводит неупорядоченное внерядовое членение и этимологическое объяснение каждого имени или названия, взятого в отдельности, можно убедиться на некоторых соответствующих примерах.

В качестве примера возьмем племенные названия тирсагеты, массагеты, матикеты и т. д. По Абаеву, массагеты это — ман-саг-а-та, т. е. ману + сака, индоиран[ское] manu «человек» + осет[ское] sag «олень» — «люди — олени»; тирсагеты это — тура-сака-та, т. е. тура + сака, индоиран[ское] turá, tūr «ярый» + осет[ское] sag «олень» = «быстрые олени»; миргеты это — осет[ское] marg, перс[кое] murg «птицы»; матикеты это осет[ское] mätux «саранча», торекады это — ad «есть» + осет[ское] turä «суп», иран[ское] turi «кислое молоко», «супеды», «те, которые едят кислое молоко» (Фасмер); катиары это — осет[ское] kattar, kädтар «малый, незначительный» (Томашек).



Все приведенные названия племенные. По своей структуре они двучленные с достаточно четким членением. В результате применения ошибочного приема членения в приведенных примерах бесследно исчезает структурно-тождественная, четко выделяющаяся вторая часть. Эта вторая часть представляет собой компонент *-ge-tae*, *-γεται* или с менюю *g/k* и *e/a*: *χεται*, *χαται*. Ср[авни] тирса — геты, тисса — геты, масса — геты, мир — геты, мати — кеты, торе — кады, катиары и др.

Не подлежит сомнению, что компонент *-getae*, *-γεται*, входящий в состав приведенных двучленных племенных названий, совпадает с племенным одночленным этнонимом **геты**, этническим названием местного населения в Карпато-Дунайской области между Днестром и Дунаем.

В главе «Названия рек юга СССР (Скифии) по античным источникам» показано, что этнонимы часто соединяются с гидронимами (*gens + flumen*) или же совпадают с ними (*gens // flumen*). Примером этнонимов первого типа («река + племя») могут служить племенные названия **тирсагеты**, **тирагеты**, **торекады** и т. д. Начальный компонент этих явно двучленных этнонимов совпадает с известным древним названием р. Днестра: р. Тира, Тирас. С этой точки зрения ПлН. **тирсагеты**, **тирегеты** получает свое объяснение как племенное название **гетов**, племени, жившего в северо-восточной Гетии на реке Тирасе, Тире (Днестре). Так назывались геты-тирасцы, геты Поднестровья.

ПлН. **торе** — **кады** представляет собою вариант предыдущих с менюю *i/o* и *g/k*.

Итак, в основу этимологического анализа приведенных этнонимов нами положены следующие принципы: 1) этнонимы сопоставляются с этнонимами; 2) двучленные племенные названия — с одночленными; 3) речные названия — с племенными. Подобное методическое построение более оправдано, чем отказ от ПлН. **тирсагеты** ради предположенной нарочитой реконструкции **тура** + **сака** + **та** в поисках иранских соответствий, потребовавших 1) перенесения этнонима в условную семантическую среду, 2) обращения к иноязычному материалу, 3) произвольного фонетического изменения *i/u* (*tir-tur-*), 4) ссылки на случайные омонимы: осет[инское] **turá** «суп», **turi** «кислое молоко», др[евне]-инд[ийское] **tura** «быстрый». В жертву натянутым или же случайным ирано-осетинским сближениям приносятся как фонетическая, так и семантическая закономерности. Метод Мюллэнгофа-Миллера безнадежно зашел в тупик.

Методический прием, требующий «объяснения остатков скифского и сарматского языков с помощью иранского языка» (М. Фасмер), как метод, основанный на принципе ограниченных языковых сближений, явно порочен. Сравнительно-исторический метод требует

привлечения не одного какого-либо языка, а всех тех языков, которые входят в состав индоевропейской языковой общности. Только в этом случае мы сможем избежать произвольных сопоставлений и случайных выводов. Двучленные личные имена с **аспа**, **асфа** в начальной или конечной части слова представлены многочисленными примерами в эпиграфических памятниках Северного Причерноморья и в других источниках. Иранские связи этих имен вполне очевидны. Ср[авни] авест[ийское] *aspa*, пехл[евий] *asp*, н[ижне]-перс[кое] *esp*, *esb*, др[евне]-инд[ийское] *aṣva*, «конь». Однако, при всем том, очевидность этих связей еще не дает основания ограничиваться иранскими сближениями и считать эти имена специфически иранскими или индоиранскими. Помимо иранского словаря и ономастикона слова **аспа**, **асва** засвидетельствовано в балтийских языках, где оно находит ближайшее соответствие в литов[ском] *ašva*, *ašvienis*, *ašutas*, *asuole*, др[евне]-пр[усском] *aswa* в *aswinan dadan* «кобылье молоко» (ср[авни] в западной группе и[ндоевропейских] языков латин[ское] *equus*, греч[еское] *ἵππος*). Кроме индоиранских и балтийских языков эти же имена засвидетельствованы в фракийском ономастиконе. Для фракийских имен характерна мена а/е. Ср[авни] в конечной части: Οὐτ-αοπιος, Οὐετ-εοπιος, βετ-εοπιος; в начальной — *Espenus*, *Hezbenus*, *Εξβενις*, *Εοβενειος*.

Осетинские формы стоят особняком. Им свойственна перестановка *sf/fs* и мена *a/jä*, *ä*: *jäfs*, *äfsä*, что позволяет говорить об их обособленном положении и позднем происхождении. Славянские языки в свою очередь утратили это слово, имевшееся в фракийском и скифском языках. Потерявши название, которое сохранили балтийские языки, славянские языки усвоили слова **комонь**, **конь**, **кобыла** (Μεῦε).

Приведенные наблюдения дают возможность внести ясность в языковую ситуацию. Слово **аспа**, **асва** не составляет исключительной принадлежности индоиранских языков. Оно встречено, наряду с этим, в скифском, фракийском и балтийских, что отвечает географическому положению этих языков на территории от Балтики до Черного моря и от западных берегов Черного моря до границ иранского языкового массива на востоке.

Столь же ярким примером ошибочности приема ограниченных ирано-осетинских сближений служит слово *χάνναβις*, упомянутое Геродотом (IV, 74–5) как скифское. В осетинском ему отвечает *kättag* «холст, полотно» (из *kantag*, ср[авни] *tag* «нитка») и *gän* с меной *k/g* и усеченным *-ab-*, *-ar-*, формы фонетически и семантически явно поздние и вторичные в отличие от ближайших балто-славянских соответствий. Ср[авни] лит[овское] *kanape*, латыш[ское] *kanere*, др[евне]-прусс[кое] *knapios*, словац[кое] *копора*, поль[ское] *копоріе*, чеш[ское] *копоре*. Германские языки имеют свои отличные формы:

др[евне]-сев[ерное] hanfr, ас[сирийское] hanep, див. hanaf с меной k/h и p, b/f. Территориально смежные языки Восточной Европы, скифский и балтийские, дают родственные формы, тогда как осетинский остается в стороне или представляет поздние отмирающие формы. Особенного внимания заслуживает приведенная Геродотом (IV, 110) глосса οἰορπατα «мужеубийцы», скифское название амазонок. Эта глосса дает исключительно много для характеристики скифского языка. По мнению М. Фасмера, глосса может служить «наилучшим доказательством иранства скифов». Позволим себе проверить это утверждение, насколько оно обосновано. Глосса двучленная, состоит из двух слов οἰορ + πατα. Первое из них объяснено Геродотом: «так называют (скифы) мужей», «οἰορ γάρ χαλέονσι [Σχύται] ἄνδρα» (IV, 110). Ср[авни] авест[ийское] **vira**, др[евне]-инд[ийское] **vira** — h «муж, мужчина, герой». Для второго ср[авни] др[евне]-инд[ийское] **rāti**, **vispaitīś**, авест[ийское] **patay**, **vispaitīś**, ср[едне]-перс[кое] **pat** «властитель, родовой старшина, хозяин» и пр. Ограничившись индоиранскими сближениями, мы будем иметь все основания считать оба слова скифской глоссы иранскими. Однако именно в этом случае иранская теория и принцип ограниченных ирано-осетинских сближений оказываются в противоречии с собою. Прежде всего нужно отметить, что оба слова скифской глоссы отсутствуют в осетинском, но они имеются в других и[ндоевропейских] языках, в том числе в балтийских. Ср[авни] лит[овское] **vūgas**, л[атышское] **viņš**, др[евне]-пр[усское] **wijrs**, гот[ское] **wairs**, латин[ское] **vir** «муж». Для **πατα** — лит[овское] **patė** «жена», **viēspats** «владыка», латыш[ское] **pats**, др[евне]-пр[усское] **waispattin**, **patiniskun**.

Суммируем. Метод Мюлленгофа–Миллера основывается на трех ошибочных положениях: а) каждое название этимологизируется в отдельности; б) в первую очередь изучаются иноязычные соответствия; в) сравнительный анализ ограничивается индоиранскими и ирано-осетинскими соответствиями. Этим приемам и принципам должны быть противопоставлены следующие методические требования: а) лексический материал изучается не в своих иноязыковых соответствиях, а в пределах данной источниковедческой базы, наличного языкового материала через разработку единых общих комплексных рядов; б) сравнительная характеристика производится на втором этапе с привлечением не ограниченного ирано-осетинского, а общеевропейского сравнительного материала. Прием ограниченных одноязыковых сближений должен быть решительно отвергнут, поскольку сравнительное классификационное определение скифского языка, как одного из и[ндоевропейских] языков, представляет собою не данность, а задание, перспективную установку, завершаемую в качестве заключительного вывода в конце исследовательского пути.

Итак, скифский язык — самостоятельный индоевропейский язык в южной полосе СССР, входящий в состав языков восточного и[ндоевропейского] ареала, обнаруживающий ближайшее родство с языками смежных территорий, с иранскими языками на Востоке, с фракийским на юго-западе и балтийскими на северо-западе.

## 2. Проблема славянского этногенеза. К вопросу о методике.

Успехи, достигнутые археологической наукой за последние десятилетия, выдвинув на первый план проблему культуры и этноса, дали повод утверждать, что наиболее объективным критерием в вопросах этногенеза служат данные материальной культуры. Этнос и его культура тождественны. Культуры этничны. Изучая культуру, мы имеем все основания судить об этносе. Больше того, было высказано мнение, что между развитием материальной культуры, развитием форм жилища, типов одежды, украшений, керамики, погребального обряда и развитием языка «наблюдается, как правило, значительное соответствие»<sup>1</sup>. Такого рода высказывания не могли не вызвать возражений со стороны лингвистов. Они выступили против отождествления культуры и этноса, против археологической спецификации постановки проблемы. «Вопросы этногенеза славян стали почти безраздельной монополией археологов, хотя по своему существу они являются лингвистическими», — заявляет Ф. П. Филин<sup>2</sup>. В вину археологам он ставит прямолинейную этнологизацию археологических материалов. «Археологические материалы сами по себе в этническом отношении немы»<sup>3</sup>.

Так наметилась коллизия между археологической и лингвистической постановкой проблемы славянского этногенеза. Дискуссия с самого начала свелась к спору о научных дисциплинах и их компетенции в вопросах этногенеза. Между тем в первую очередь необходимо было начать с уточнения общетеоретических положений и методики исследования.

Начнем с первого. Народ — творец истории. Он является носителем языка. Каждая данная этническая общность утверждает себя как целостность в своем языковом взаимопонимании и в своей диалектной обособленности. С одной стороны, язык отражает процесс формирования этнической общности и, с другой, обеспечивает реализацию этого процесса. Тем самым, язык служит наилучшим определителем этноса, его очевидным и убедительным показателем. В свою очередь

---

<sup>1</sup> П. Н. Третьяков. Итоги археологического изучения восточнославянских племен. Сб. «Исследования по славянскому языкознанию», М., 1961, стр. 307.

<sup>2</sup> Ф. П. Филин. Образование языка восточных славян. М.-Л., 1962, стр. 3.

<sup>3</sup> Там же, стр. 74.

материальная культура не существует в отрыве от этноса, хотя соотношение культуры и этноса бывает различным и речь должна идти не о тождестве, а о вариантах и формах связей между культурой и этносом. Уровни связей неустойчивы; они постоянно колеблются. Культуры далеко не всегда этничны. Они бывают как этничными, так и разно-и много-этническими, а также надэтническими. Накопление археологических материалов позволило установить, что чаще всего существует материальная культура эпохи, реализуемая в локальных ее проявлениях. Нет никаких оснований говорить об этнической принадлежности общего культурного типа. Сам по себе культурный тип обычно универсален. Он надэтничен. Этницизм свойственен не типу, а местным культурным образованиям в пределах общего типа. В этом мы убедились исследуя археологически памятники зарубинецкой культуры Среднего Поднепровья времени среднего и позднего Латена (II в. до н. э. — II в. н. э.)<sup>1</sup>.

Лингвистическая интерпретация проблемы славянского этногенеза имеет не меньше недостатков, чем археологическая, хотя и совсем иных. Данным материальной культуры недостает обычно прямых этнических признаков. В этническом отношении они немые, как это справедливо указал Ф. П. Филин, но им свойственна географическая и, в известной степени, хронологическая определенность, чего нельзя сказать о языковых явлениях. Лингвистика сама по себе не располагает данными ни для хронологической датировки языковых явлений, ни для пространственного их приурочения (за исключением географических названий, о чем говорилось выше).

При лингвистической постановке вопроса об этногенезе славян языковеды вынуждены оперировать категориями этноязыкового единства и распада. А. Мейе, крупнейший из зарубежных лингвистов XX в., ничего не отбрасывает и не отрицает. Он не отказывается ни от понятия общеславянского языка, ни от ссылки на распад. Но, оперируя обеими этими категориями, он возражает против попыток локализовать эти явления и процессы и связать их с какой-либо исторической действительностью. Он замечает: «Понятие общеславянского языка, которым мы здесь оперируем, довольно смутное и не может быть сведено к какому-либо историческому состоянию, поддающемуся определению во времени и в пространстве». К этому он добавляет:

---

<sup>1</sup> К циклу работ, посвященных исследованию зарубинецкой культуры, относятся публикации: 1) Зарубинецкий могильник. По материалам раскопок В. В. Хвойка в 1899 г. Сб. «Материалы Института Археологии», № 70, М.-Л., 1959, стр. 32–60; 2) Зарубинецка культура Середнього Подніпров'я і синхронні культури суміжних територій. До проблеми класифікації археологічних культур зарубинецького часу. Сб. «Археологія», т. XII, К., 1961, стр. 53–75; 3) До питання про ліпну кераміку з городищ Нижнього Подніпров'я (II ст. до н. е. — II ст. н. е.). Сб. «Археологічні пам'ятки УРСР», т. X, К., 1961, стр. 155–174.

«Было бы напрасно пытаться локализовать общеславянский язык». «Не следует думать, что, формулируя принцип, мы, — заявляет А. Мейе, — выражаем конкретную историческую действительность»<sup>1</sup>.

Нужно отнестись со всем вниманием к этим высказываниям А. Мейе. Ими снимается в конечном счете самая возможность лингвистической постановки проблемы этногенеза. Проблема этногенеза не может строиться в лингвистическом плане на отказе от определений во времени и пространстве, вне учета конкретного исторического состояния. Этнос историчен. Тогда как языковеды вынуждены пользоваться в высшей степени смутными, как выразился А. Мейе, понятиями.

А. Мейе считал невозможным локализовать общеславянский язык в пространстве и времени; А. А. Шахматов, напротив, выдвигал подобную задачу на первый план. Он пытался установить географическую базу, «географическое основание», как он выразился, славянского общезычного языка. При этом он формулировал два положения: указание на «ограниченную территорию» и ссылку на «племенные движения». По мнению А. А. Шахматова, этнос и языковое единство этноса формируются в пределах ограниченного пространства. Отсюда вывод: расширение первичной этнической территории вызывает распад славянской языковой общности. Предлагая географическое решение этногенетической проблемы, А. А. Шахматов распад славянской языковой общности рассматривал как процесс территориальных изменений, племенных переселений, движения в пространстве распавшихся частей целостного некогда этнического ядра.

Сказанным определяются ближайшие задачи тех лингвогеографических исследований, как их в порядке постановки проблемы славянского этногенеза строит А. А. Шахматов: 1) определение «ограниченной территории», в пределах которой «могло сохраняться этнографическое и лингвистическое единство племени», и 2) установление направления племенных движений, связанных с процессом распада этнического единства. Характерна аргументация, с которой выступает Шахматов: «Допущение общеславянского единства, с одной стороны, общерусского единства, с другой, предполагает наличие ограниченных территорий, соответствовавших прародине славян и прародине русских: только на ограниченной территории или на такой территории, которая при всей обширности представляла благоприятные для экономического и политического единства условия, могло сохраняться этнографическое и лингвистическое единство племени». И далее: «Исследование о древнейших судьбах русского племени можно начать с отыскания обеих этих территорий,

---

<sup>1</sup> А. Мейе, *Общеславянский язык*, М., 1951, стр. 12, 13.

для того, чтобы выяснить направление движения восточных славян, приведшего их в территорию общерусскую, и определить то географическое основание, откуда пошли движения отдельных русских племен после распада восточнославянского единства»<sup>1</sup>.

Таким образом, в центре всего, при данной постановке проблемы, стоят вопросы: где формируется данная этническая общность, откуда началось движение этноса, куда это движение направлялось, что послужило причиной начала движения. Механистическая концепция пространственного движения («падения тела в пространстве») определила содержание этногенетической теории, разработанной А. А. Шахматовым<sup>2</sup>.

Историографические схемы, раз усвоенные, оставляют впечатление доказанных. От них нелегко освободиться. Теория «ограниченной территории», выдвинутая Шахматовым, пользуется общим признанием. Ее разделяют видные представители советского языкознания. В предисловии к книге А. Мейе Р. И. Аванесов и П. С. Кузнецов, вслед за Шахматовым, пишут: «Все славянские наречия, ставшие впоследствии различными славянскими языками, развились из общего языка основы, занимавшего ограниченную территорию»<sup>3</sup>.

Тезис о «языке-основе, занимавшем ограниченную территорию», сформулирован без обращения к исторической документации. Он высказан как принцип вне приурочения к «месту и времени». А. Мейе проявил мудрую осторожность, когда, принимая тезис о славянской этноязыковой общности, отказался согласовать этот тезис о «принципе» с «конкретной исторической действительностью». Впрочем, в конечном счете он не избежал искушения датировать эпоху языкового единства. У него читаем: «В определенную эпоху существовал один язык, на котором говорил народ, сознающий свое единство. Этот язык, не засвидетельствованный памятниками, мы будем обозначать именем “общеславянского”». «Разделение общеславянского языка на различные и обособленные языки должно было произойти незадолго до исторической эпохи, которая, к тому же, для славян началась поздно — в VII или VIII в.»<sup>4</sup>.

Датировка распада славянской этноязыковой общности VII–VIII вв. заимствована лингвистами от историков. В исторической литературе «появление славян на арене мировой истории», историческое

---

<sup>1</sup> А. А. Шахматов. Древнейшие судьбы русского племени. П., 1919, стр. 4–5.

<sup>2</sup> Этногенетическая концепция, разработанная А. А. Шахматовым, рассмотрена нами в докладе: «Исторические взгляды А. А. Шахматова», зачитанном на Юбилейной сессии, посвященной 100-летию с дня рождения А. А. Шахматова, Института языковедения АН УССР и Киевского Гос. университета (22 июня 1964 г.).

<sup>3</sup> А. Мейе. Общеславянский язык. Предисловие. М. 1951, стр. XII.

<sup>4</sup> А. Мейе. Ук[азанное] соч., стр. 6.

становление славянства относится обычно к указанным столетиям, VI–VII или VII–VIII вв. За основу берутся славяно-византийские войны, «момент начала наступления славян на Византию», «внедрение славян на Балканский полуостров» (М. В. Левченко, А. В. Мишулин, В. Пичета и др.), «факт мощного движения славян на запад и на юг» (А. А. Шахматов).

Внедрение славян на Балканский полуостров — один из важнейших, решающих этапов в этнической истории славян, потребовавший мобилизации значительных этнических ресурсов, вызвавший перераспределение этнических образований, как они сложились перед этим, и создавший необходимые исторические предпосылки для формирования последующего деления славян на восточных, западных и южных.

Все это, конечно, так, однако распад, падающий на VII–VIII вв., не был ни первым, ни единственным. Концепция «единства» и «распада» обедняет понимание исторической сущности этногенетического процесса. Событиям VII–VIII в. предшествует этап не общеславянского единства, а период более ранних этнических смещений. Соответственно следует различать два распада, один до славяно-византийских войн и другой, позднейший, после заселения Балкан.

Было бы странно не считаться с показаниями источников. Деление славян на восточных, западных и южных возникло на основе группировок, сложившихся перед VII–VIII вв. Историческая обстановка к V в., в начале VI в., накануне развертывания балкано-славянских войн, всесторонне обрисована у готского историка Иордана в его «Гетике» (551 г.). По свидетельству Иордана, в его время (конец V в., начало VI в.) население южной части Восточной Европы было расчленено на три большие этнографические группировки, днестровско-дунайскую, днепровскую и вислянскую. Согласно Иордану, скламены Подунавья, анты Поднепровья и венеты Повислянья этично родственны. Все они происходят из одного вислянско-венетского генетического корня.

Подтверждая групповую расчлененность скламенов, антов и венетов для своего времени, Иордан отодвигает их общность в прошлое. Он говорит о венетско-вислянской общности днестровско-дунайских скламенов и днепровских антов. Нам трудно сказать, какое содержание вкладывалось Иорданом в сообщение о «*ab ortu Vistulae flunimis per immensa spatia Venetharum natio populosa consedit*» (§ 34), имел ли он в виду политически независимые союзноплеменные объединения, или же, наряду с ними, племенные образования, с указанием на географические (*loca*) и родовые (*per varias familias*) различия. Здесь возможны расхождения в мнениях. При всем том, ясно одно, во времена Иордана славянской общности [в] ее нерасчлененной форме, теоретически предполагаемой славистами, не существовало.



Трехчленное деление «многолюдного народа венетов» было совершившимся фактом.

В свете приведенных данных приходится снять обе выдвинутые лингвистами тезы, «нерасчлененного этноса» и «ограниченной территории». Этническая территория венетов — склавен — антов в пределах Днепра — Дуная — Вислы поражала воображение современников своими грандиозными размерами. Иордан описал местное население как «*patio populosa*», «многолюдный народ венетов», сидевший на «огромных пространствах» («*per immensa spatia*»). Одновременно с Иорданом Прокопий из Кесарии сообщает о «неисчислимых», «безмерных» племенах антов.

Обратимся к археологическим данным. Сами по себе, как указывалось выше, в этническом отношении они, конечно, немы, но, в контексте с известиями письменных источников, эти данные приобретают особый вес и значимость. Раскопки, производившиеся в 1899–1964 гг., показали, что на территории от междуречья Дона и Днепра вплоть до Карпат, Дуная и Вислы во II–V вв. н. э. (согласно датировкам, намеченным В. В. Хвойка) была распространена единая и целостная археологическая культура т[ак] наз[ываемого] Черняховского типа. Черняховская культура в настоящее время исследована лучше и с наибольшей полнотой, чем археологические памятники любого другого периода. Археологам известны тысячи аналогичных памятников на указанной территории<sup>1</sup>.

Не трудно видеть, что сообщение Иордана о территории, занятой в его время антами, склавенами и венетами в пределах Днепра, Дуная и Вислы, поразительно совпадает с тем, что мы знаем на основе археологических данных о границах географического распространения Черняховской культуры в ее огромном территориальном размахе от Карпат и Дуная до водораздела Днепра–Дона и верховьев Вислы. Совпадение территориальных данных по обеим группам источников позволяет сделать нужные этногенетические выводы. Этногеографические образования в пределах Днепра — Дуная — Вислы ни этнически, ни пространственно не могли сложиться в продолжении короткого

---

<sup>1</sup> Исследованиям памятников черняховской культуры посвящены публикации: 1) Лохвицкий могильник. По материалам раскопок 1956 г. Сб. «М[атериалы] И[нститута] А[рхеологии]», № 82, М., 1961, стр. 84–99; 2) Черняховский могильник. По материалам раскопок В. В. Хвойка в 1900–1901 гг. Сб. «М[атериалы] И[нститута] А[рхеологии]», № 116, М., 1964, стр. 55–119; 3) Масловский могильник. По материалам раскопок П. И. Смоличева и С. С. Гамченко в 1926, 1928 и 1929 гг. Сб. «М[атериалы] И[нститута] А[рхеологии]», № 116, М., 1964, стр. 120–169; 4) Тигли Черняховской культуры 1958 г. у с. Радужковки. «К[раткие] С[ообщения] И[нститута] А[рхеологии] АН УССР», вып. 11, К., 1961, стр. 87–88. 5) Керамика и керамическое производство в памятниках зарубинецкой и черняховской культуры. Машинопись, стр. 1–599 (24 печ. л.).

времени. Процесс естественного роста населения, равно как и этнического освоения столь обширной территории должен был потребовать в первой половине I[-го] тысячелетия н. э. два-три, а может быть и больше столетия.

Не забудем, Иордан в своей «Гетике» (551 г.) рисует итоговую, конечную фазу, завершающую этногенетический цикл. Поскольку хронологическая длительность этого цикла в формировании этноса и территории приходится на время до к[онца] V, нач. VI в., то этот период полностью совпадает с датировками Черняховской культуры II–V вв., согласно В. В. Хвойка. Итак, источниковедческие звенья сомкнулись.

Значит ли это, что мы можем назвать «черняховцев» славянами, а памятники Черняховской культуры рассматривать как раннеславянские? Я никогда не был сторонником подобной точки зрения. И вот почему: главная ошибка этногенетических теорий, выдвигавшихся археологами, начиная с В. В. Хвойка и до наших дней, заключается в том, что этнос трактуется как некая стабильная, исконно существующая, всегда тождественная себе данность. В редакционном предисловии к 82 выпуску «М[атериалов] И[нститута] А[рхеологии]» читаем: «При определении этнической принадлежности Черняховской культуры следует учитывать наличие протославянских элементов в Среднем Приднепровье задолго до формирования скифской культуры, в конце бронзового века» (М., 1962, стр. 5).

Называя **черняховцев** славянами и отыскивая протославянские элементы в эпоху бронзы, исследователи упускают из вида неравномерность этнического процесса. Каждой эпохе свойственна своя специфика этногенеза. Процесс этногенетического развития совершается не эволюционным путем, не по восходящей прямой, а через смещения, разрывы и сдвиги. В какой степени этническую номенклатуру VII–VIII вв. н. э. мы можем распространять на все предыдущие периоды? Уровни и общее направление развития зависят от условий каждого из исторических этапов.

В черняховское время возникли особенно благоприятные условия для этнической консолидации общества. Во все возрастающей степени консолидируется производство. Образуются мощные производственные центры, как, например, Иголомь в верховьях Вислы. Продукция отдельных отраслей местного ремесла приобретает товарный характер. Уплотняются экономические связи. Нивеллируется быт. Территориальное единство культуры устанавливается с большим пространственным размахом. Племенная архаика стирается. Процессы ассимиляции приобретают стремительную интенсивность. Создаются все предпосылки для этнической, языковой и бытовой унификации населения, каких не было в предшествующее время до Черняховской культуры, а если они и были, то в гораздо меньшей степени.

Совокупность источников позволяет различать этнические и культурные образования трех этапов: 1) дочерняховский «венетский» на рубеже н. э., 2) Черняховский (II–V вв.), связанный с образованием «антосклавено-венетской» общности на первичной «венетской» основе (согласно Иордану), 3) после-черняховский. Для каждого из этих периодов характерна своя географическая территория, производственно-общественная структура, уровень этнического развития. От периода к периоду изменяются топографическое расположение селищ, типы домостроительства, устройство жилищ и печей в них, техника керамического производства, комплексы и приемы изготовления металлических изделий и пр. и пр.

Нет никаких оснований игнорировать факт разрыва между Черняховским и послечерняховским временем. Разлом был и весьма значительный. Кроме опустошительного гуннского нашествия (к[онец] IV в.), в данном случае сказался распад того экономического уклада, который в условиях мирового господства Римской империи сложился на территории южной части Восточной Европы и нашел себе выражение в образовании здесь материальной культуры Черняховского типа II–V вв.

Этнокультурные образования первой и второй половины I тысячелетия отнюдь не тождественны. Те и другие формировались в разных исторических условиях позднеантичного времени и раннего средневековья. Этногенетический процесс II–V вв. протекал в условиях большой плотности населения, сплошной заселенности края, при устойчивых экономических связях, господстве развитого земледелия и товарного ремесленного производства. При наличии бесспорной преемственности тот же процесс на новом этапе происходил в изменившихся условиях, как об этом, характеризуя общее состояние Европы после крушения Римской империи, говорит Ф. Энгельс: «Всеобщее обнищание, сокращение торговых сношений, упадок ремесла, искусства, уменьшение населения, упадок городов, возврат земледелия к более низкому уровню — таков был конечный результат римского мирового владычества»<sup>1</sup>.

Эта характеристика справедлива не только по отношению к Западной, но и к Восточной Европе. Раскопки археологических памятников третьей четверти I тысячелетия н. э. типа Корчак на р. Тетерева (Во-лынь), типа Стецовки и Пеньковки на р. Тясмине (Среднее Поднепровье), Семенков и Самчинцев на р. Ю[жном] Буге и др., показали резкое отличие между памятниками одного и другого периода<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Л., 1953, стр. 154.

<sup>2</sup> Памятникам VI–VIII посвящены публикации: 1) Ранньослов'янські пам'ятки Корчацького типу. До постановки питання. Сб. «Археологія», т. XIV, К., 1962, стр. 3–16; 2)

Черняховские поселения представляли собой открытые селища часто обширных размеров с наземными жилищами, расположенные обычно на склонах плато вблизи небольших речушек и ручьев. Поселения послечерняховского времени переносятся на изолированные пойменные островки, окруженные болотами и топкими лесами. Жилища углубляются в землю. Сделанную на круге керамику заменяет лепная посуда домашнего изготовления. Изменяются тип и техника металлических изделий.

Приведенные данные позволяют высказать ряд предположений об этапах формирования не только этноса, но и языка. Если взять за отправную точку процесса положение о древнейшей балтославянской общности, то, учитывая историческую обстановку, сложившуюся в первой половине I тысячелетия н. э., придется признать, что в черняховское время язык местного населения в значительной степени освобождается от архаической балтийской окраски, которая была ему свойственна на «венетско-вислянском» этапе.

Создавшиеся в черняховское время условия должны были способствовать общезнаменитой стабилизации местного населения в границах Днепра — Дуная — Вислы. Однако свидетельство Иордана о трех этнографических группировках, днепровской, днестровско-дунайской и вислянской, заставляет предположить наличие в языке местного населения также соответствующих диалектных членений. Говоря об этноязыковом единстве этого периода, следует признать, опираясь на сообщение Иордана, что это единство представляло собою дифференцированную общность расчлененного типа<sup>1</sup>.

## ФОЛЬКЛОРИСТИКА

История советской фольклористики не написана. Опубликованные два тома «Истории русской фольклористики» М. К. Азадовского охватывают дооктябрьский период. Третий том, посвященный советскому времени, остался незавершенным. Не расчленены этапы, не

---

Памятники Корчакского типа. По материалам раскопок С. С. Гамченко. Сб. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 108, М., 1963, стр. 16–39; 3) Стецовка, поселение третьей четверти I тысяч[летия] н. э. По материалам раскопок 1958–1959 гг. в Потясминье. Сб. «Материалы и исследования по археологии СССР». № 108, М., 1963, стр. 209–233; 4) Скарб срібних речей в с. Качин Волинської обл. Сб. «Матеріали і дослідження Прикарпаття і Волині», вип. 5, К., 1964, стр. 88–94.

<sup>1</sup> Проблема славянского этногенеза освещена нами в приведенном изложении в следующих работах:

1. Давні слов'яни та їх походження. До проблеми слов'янського етногенезу. «Український історичний журнал». 1963, № 4, стр. 36–44;

2. До проблеми культурно-етнічної єдності слов'ян. Машинопись, стр. 1–18.

3. Слов'яни та Візантія. До питання про зміну археологічних культур в середині I тисяч[оліття] н. е. Сб. «Археологія», т. XVIII, К., 1964

определены направления, не обозначено становление теории. Все это создает трудности при написании настоящего раздела.

Перечисляя «ряд крупных монографий обобщающего характера», вышедших в годы перед Октябрьской революцией, М. К. Азадовский называет работы Е. Аничкова (1914), Ст[епана] Савченко (1914), Дм[итрия] Зеленина (1916), а также исследование Н. Познанского, Заговоры, Пг., 1917.

В своем обширном исследовании Н. Познанский высказал мысль, что заговоры, как особый вид фольклора, возникли из магических действий («чар»), не сопровождавшихся словом. Постепенно, на взгляд автора, смысл этих действий стал затемняться; к действию начала присоединяться пояснительная словесная формула, которая должна была разъяснить забываемое функциональное содержание магических действий. В дальнейшем действие отмирает. Вера в магическую действенность переносится с чар на слово. Освобождаясь от связи с магическим актом, сковывавшим его развитие, заговор начинает жить своей самостоятельной жизнью, приобретает характер самостоятельного словесного произведения.

Изложенная концепция отличается стройностью и это сообщает ей убедительность. При всем том, ей свойственны крупные общетеоретические просчеты. Критический разбор взглядов Н. Познанского, выполненный нами в 1918 г. как доклад в семинаре А. М. Лободы, был опубликован в 1923 г.: «Нова генетична теорія заговорів (З приводу книги: Н. Познанський. Заговори, 1917)», «Записки Іст[орично-]філол[огічного] відділу Укр[аїнської] Академії Наук», кн. III–IV, К., 1923, стр. 230–236».

Прежде всего в теории Н. Познанского остается этнографически недоказанным исходное положение концепции, а именно, что сначала бытовали магические действия (чары) без слов. Еще менее достоверным является мнение автора о пояснительной функции слова по отношению к якобы забываемому смыслу действия. Совершенно очевидно, что, если смысл магического действия начинал забываться, то содержание словесной формулы, как пояснительной к забываемому смыслу действия, должно было представлять собою не восстановление забытого, а новое понимание, которое с прежним могло не иметь ничего общего.

К той же теме, к исследованию заговоров мы вернулись вновь позднее, когда во второй половине 30 г. Фольклорная Комиссия ИРЛИ АН СССР приступила к подготовке сводного труда по фольклору. Издание готовилось перед войной и осталось неосуществленным. Глава о заговорах, написанная мною, выросшая в монографию объемом до 4 печ. л., сохранилась в рукописи\*.

Многое, что первоначально было неясным, разъяснилось в новой работе. Как известно, заговоры при их публикации и исследовании

распределяются обычно тематически — любовные или присушки, от болезни, на удачу на охоте и проч. При всем тематическом их разнообразии сущность заговоров тождественна и единственна. Все сводится к представлению о болезни, любви, удаче и т. д. как о чем-то материальном, как бы персонифицированном, часто в зооморфном воплощении (к примеру, «грудная жаба»). Болезнь входит в человека. Ее нужно удалить из его. Ее упрощают или принуждают, убеждают или ей угрожают, соблазняют угощением или, напротив, бьют. Больного окуривают. Болезнь сметают или смывают.

В действиях, сопровождающих заговоры, не было ничего магического. Они просты и практичны в соответствии с прямым пониманием болезни в первобытном мышлении. Образная система находит общее выражение в словесной формуле и в аналогичных действиях (окуривания, смывания, сечения, изгнания и др.). Между ними нет смыслового различия. Функционально и генетически они соподчинены и взаимосвязаны. Словесные формулы в заговорах и действия в чарах могут разрастаться или сокращаться. Те и другие в своем многовековом бытовании могут вбирать в себя элементы разных обрядовых культов, малоазийских, византийских, средневековых европейских, но исходная реликтовая сущность, при всех наслоениях, остается та же. Таков вкратце тот общий взгляд, который положен в основу нашей монографии о заговорах в конце 30-х гг.

В 20-х гг. фольклорная работа в АН УССР была сосредоточена в Этнографической Комиссии, возглавлявшейся акад. А. М. Лободой. Членом Комиссии я состоял с 1919 г., позднее с 1923 г. ее секретарем и с 1927 г. руководителем («керівником»).

Тяжелая болезнь А. М. Лободы, с особой остротой обозначившаяся уже в 1925 г., привела к тому, что вся организационная работа по Комиссии легла на меня. При всем ограниченном составе штатных сотрудников (сначала В. В. Билый, позже В. И. Маслов и Е. А. Рыхлик), Комиссия смогла развернуть обширную научно-организационную деятельность. По мере развертывания работы, при ней были созданы Кабинет монографического изучения советского села и Кабинет по изучению национальных меньшинств Украины. С 1925 г. Комиссия приступила к изданию журнала «Етнографічний Вісник» (с 1925 по 1930 г. вышло 10 книг).

В журнале, наряду с украинскими фольклористами, принимали участие видные ученые Москвы и Ленинграда, В. П. Адрианова-Перетц, В. В. Гиппиус, Д. К. Зеленин, Е. Г. Кагаров, [А.] В. Миртов, А. И. Никифоров, акад. В. Н. Перетц и др. Помимо «Вісника» издавался «Бюлетень Етнографічної Комісії» (до 25 №№), многочисленные программы по собиранию фольклорных материалов, несколько монографических исследований и сборников (о вертепе, лоцманах,

чумаках и чумацтве); был опубликован обширный библиографический указатель фольклора.

Работа Комиссии тесно увязывалась с краеведческим движением. Была создана широкая корреспондентская сеть, всемерно разраставшаяся из года в год (до 10.000 участников), что привело к образованию Ученого фольклорного архива. На основании корреспондентских записей были подготовлены к изданию корпуса: частушек, народно-календарного фольклора, производственного фольклора (косовица, уборка урожая), народной драмы и др.

Работы по краеведческому изучению советского села и по собиранию фольклора краеведами перечислены в приложенном списке. Полученные с мест записи позволили решать многие сложные вопросы фольклористических изучений иначе, чем они ставились до этого.

Большинство работ этого периода написаны мною на основании присланных записей («Вірування в вихор і чорна хороба»; «Мі[т]ологема сонця в укр[аїнських] нар[одних] вірування[x та візантійсько-геліністичний культурний цикл]»; «Укр[аїнські] нар[одні] варіанти легенди про злих жінок»; «Укр[аїнські] нар[одні] легенди про Кузьму-Дем'яна»; «Укр[аїнські] нар[одні] легенди про неплідну матір та ненароджені діти»).

Примером может служить исследование В. В. Гиппиуса легендарных преданий о Кузьме-Демьяне, опубликованное в VIII кн. «Етногр[афічного] Вісн[ика]». В. В. Гиппиус собрал и исследовал весь доступный источниковедческий материал. Однако, при всем том, этот материал оказался ограниченным и недостаточным для восстановления фольклорной истории легенды и ее редакционных вариантов по сравнению с данными, приведенными в записях легенды, сделанных на местах и использованных в нашей статье «Укр[аїнські] нар[одні] легенди про Кузьму-Дем'яна» («Етногр[афічний] Вісн[ик]» кн. IX, 1929, стр. 180–220).

Еще один подобный, не менее наглядный пример. В 1922 г. акад. В. Гнатюк опубликовал исследование: «Пісня про неплідну матір і ненароджені діти» (Записки Н[аукового] Т[овариства] ім. Шевченка, том 133, стр. 173–224). В опровержение тезиса миграционистов о заимствовании, он выдвинул мнение, что легенды распространяются не путем заимствования, а могут возникать на местах непосредственно из верования. «Хто знає вірування про зачинювання дітей, може на його основі утворити собі легенду незалежно від того, що її витворено на іншому місці» (стр. 205).

Это замечательное наблюдение, сделанное В. Гнатюком, о возникновении легенды из верования имеет самое широкое общетеоретическое и методологическое значение. В нашей статье «Українські варіанти легенди про неплідну матір та ненароджені діти» (1929 г.)

на основании присланных записей Ю. С. Виноградского, С. М. Терещенковой и др., мы смогли не только установить, что легенда известна на Украине, но и выяснить все посредствующие звенья в процессе сюжетообразующего развития от верования к легенде.

Как выяснилось на основании записей, легенда, вопреки высказанному мнению, не возникает непосредственно из верования. Верование является отправной точкой в формировании сюжета, жанрового становления легенды, ее сюжетологического образования. Это действительно так, однако между верованием и легендой имеется весьма важное, особое жанровое посредство бытового рассказа.

В указании на сюжетообразующую функцию верования через посредство бытового рассказа — плодотворное зерно преодоления главнейших теоретических направлений в буржуазной фольклористике 19–20 в., мифологической школы с ее тезисом о происхождении сказок, легенд, эпоса, обрядового фольклора из мифа, школы заимствования с ссылкой на происхождение фольклорной темы из того или другого центра, а также представителей морфологической школы, ссылавшихся на замкнутые в себе законы структурного сюжетосложения.

Развернутой критике в широком обобщающем плане основных направлений в фольклористике 19–20 вв. посвящена статья «Буржуазная фольклористика и проблема стадильности» (Сб. «Советский фольклор» № 2–3, 1935, М.–Л., 1935, стр. 31–49). Статьей открывался общетеоретический отдел, организованный с 2–3 вып. издания. Речь шла об определении исходных теоретических позиций при построении советской фольклористики на этапе от 20-х гг. к середине 30-х гг.

Фольклористика, как наука, сложилась в начале 19[го] в. Социально-политические идеи времени определили принципы, которые легли в основу фольклористики. Утверждался народ. Фольклор — «поэзия внутри народа», она — «богатство целого народа». Это — народная, самобытная, «природная» поэзия, творимая самим народом. «Народ поет то, что он создает сам» (Геррес о сборнике Арнима «Des Knaben Wunderhorn, 1805»). Отсюда: «Иллиада и Одиссея не были творением и изобретением одного человека»; «Поэзия Гете менее значительна, чем старинная мифология» (В. и Я. Гриммы). Личному творчеству поэта противопоставлялась безличная поэзия анонимных масс. Она исконна. «В самую раннюю эпоху своего бытия народ имеет уже все главнейшие основы своей национальности в языке и мифологии», — провозглашает Ф. Буслаев (1818–1897).

Идеологическая структура фольклористики коренным образом изменяется к концу столетия, в эпоху империализма. В нашей статье 1935 г. впервые в советской фольклористике была подвергнута развернутой критике реакционная теория Э. Гоффмана-Краера и Г. Науманна о фольклоре как «спустившейся культуре». «Современная



фольклористика, — заявлял Г. Науманн (1921 г.), — больше не разделяет романтического взгляда, сформулированного Я. Гриммом, что все, принадлежащее народу, вышло из глубочайших народных корней».

Между доктриной, созданной в начале 19[-го] в. под воздействием идей Французской революции 1789 г., и теориями Г. Науманна есть глубокое различие принадлежности к двум историческим периодам. Согласно одной теории, народ творец, все народное — творческое; согласно другой, народ не-творец. Примат народа отрицается. «Народ не производит, он только воспроизводит» (Гоффман-Краер). Буржуазная фольклористика пребывает в полоне антидемократических тенденций.

В фольклористике 19[-го] в. нашли выражение три направления: мифологическая школа, школа заимствования и антропологическая, или этнографическая, школа. Мифологическая школа разрабатывала принципы, унаследованные от романтиков начала 19[-го] в. Фольклор оценивается как самовыражение народа, извечная данность его этнической, национальной сущности. Фольклор исконно самобытен. Задача фольклористики заключается в том, чтобы вскрыть уцелевшие в фольклоре остатки национального доисторического предания, когда народная поэзия была тождественна с языком, явилась одновременно мифом и эпосом.

Позитивизм 60-х гг. принес с собою в фольклористику релятивизм. Принципу этнической самобытности было противопоставлено учение о межэтнической соотнесенности. Учение о народных основах и исконной наследственности должно было уступить место теории взаимного общения между народами. Фольклор не самобытен, он возникает путем взятого извне заимствования.

Теория заимствования становится господствующим направлением в фольклористике. В фольклористику проникает вырастающий из релятивизма компаративизм, метод сравнительных сопоставлений, а вместе с компаративизмом — миграционизм. Вопрос о генезисе трактуется как процесс пространственного движения, географических перемещений в интернациональной среде. Фольклор не творится народом. Он мигрирует. По своей сущности он этничен и космополитичен. Путем сравнительных сближений воссоздается некая сюжетная праформа. Через разноэтническую среду эта праформа движется из одного географического пункта в другой, из одной страны в другую, от одного народа к другому.

На завершающем этапе в буржуазной фольклористике в эпоху империализма происходят коренные сдвиги. Не только этницизм Гриммовской школы с ее верой в творческие силы народных масс, но и позитивизм с его релятивизмом, космополитическим компаративизмом

и принципом движения в пространстве и времени больше не удовлетворяет классовым требованиям монополистической буржуазии. Отрицается не только творческая инициатива масс, связь с этносом, о чем говорилось выше, но и связь с бытом, с географической средой, с действительностью. Речь больше не идет о движении в пространстве и времени. Миграционизм и эволюционизм, космополитический компаративизм больше не котируются в науке. Наряду с антидемократической теорией «спускания культурных ценностей» в фольклористике утверждается формализм. Формализм выступил принципиальным противником каких-либо связей в теории фольклора, — этнических, генетических, пространственных, бытовых и любых других. Фольклорное явление изолируется, берется вне категорий сравнительной соотнесенности. Ссылка на место и время не принимается во внимание.

Формализм свободен от элементов генетизма. Отсюда основное положение школы: фольклорное явление нужно изучать не в его генетическом становлении и не в его соотнесенности с бытовой или географической средой, а как ничем необусловленное, кроме как самим собой. Вопрос, как произошло явление и как оно бытует, не поднимается вовсе. Предметом изучения становится морфологическая структура. Формализм в конечном счете приобретает характер структурализма: «Содержание определяется приемом». Тем самым задача заключается в том, что [бы] оголить технический прием, поскольку содержание [—] это только форма. «Вместо исторического и сюжетного подхода выдвигается подход морфологический. Новое направление намечается в работах Левиса оф Менара, Берендсона, В. Шкловского, Р. Волкова и др.» (А. И. Никифоров, Сказка, ее бытование и носители, 1930, стр. 14). «Приемы Веселовского и Бедье принадлежат более или менее отдаленному прошлому», — заявляет В. Я. Пропп, Морфология сказки, 1928, стр. 24.

Нет сомнения, А. И. Никифоров как исследователь календарного обрядового фольклора и В. Я. Пропп своим исследованием морфологической структуры сказки сделали крупный вклад в советскую фольклористику, но это не значит, что формализм может быть признан ведущим направлением. Здесь необходима полная ясность.

Советская фольклористика не отрицает, а напротив, утверждает генетизм, но не с точки зрения эволюционного развития или же как пространственное перемещение между двумя географическими и этническими точками, согласно принципам, выдвигаемым буржуазной фольклористикой, а по «связи между различными ступенями развития» при переходе «из одного порядка общественных отношений в другой». Об этом говорит Ф. Энгельс: «Особенно важен закон изменения, развития явлений, перехода их из одной формы в другую,

из одного порядка общественных отношений в другой» (Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, 1931, стр. 329).

Таковы общие положения, выдвинутые в нашей статье в «Советском фольклоре» (№ II–III, 1935). В статье намечались линии размежевания с буржуазной фольклористикой 19–20[-го] ст. на первоначальном этапе, при первых попытках построения советской фольклористики. На этом этапе, во второй половине 30-х годов, в советской фольклористике усиленно дебатировался вопрос об исторической поэтике, «самом грандиозном явлении старой филологической науки, не утратившем своего значения до сих пор» (М. К. Азадовский). Точнее, речь шла не столько об исторической поэтике, сколько об А. Н. Веселовском как ее создателе. Был провозглашен лозунг «возвращения к Веселовскому». «Задача советского литературоведения — поднять знамя, выпавшее из рук великого ученого, и продолжить начатую им работу на основе марксистско-ленинского понимания исторического процесса» (В. М. Жирмунский).

Вокруг этого лозунга разгорелась острая дискуссия (1938 г.). Веселовский — позитивист, «ученый, воспитанный в теоретических принципах позитивизма». Поднять знамя позитивистического понимания литературного процесса, хотя бы и «на основе» марксизма-ленинизма, не могло быть задачей советской фольклористики и советского литературоведения. Речь шла не об этом, не о том, чтобы соединить позитивизм с марксизмом-ленинизмом, а о совершенно другом, о том, чтобы выяснить историческое значение крупнейших ученых второй половины 19[-го] ст., А. Н. Веселовского и А. А. Потебни. А. А. Потебня свою теорию фольклора, подобно А. Н. Веселовскому, строил как систему исторической поэтики. До сих пор об этом не было сказано, возможно, потому что «рассыпая поражающие меткостью и новизною выводы при анализе отдельных явлений, он (Потебня) мало заботится об общей связи между частными своими обобщениями» (М. Дринов. Сб. «Памяти А. А. Потебни», X., 1892, стр. 69). Задачу раскрыть «общую связь между частными обобщениями» мы поставили перед собой в статье о Потебне как фольклористе. Статья была написана как раздел в книге М. К. Азадовского «История русской фольклористики». Война и преждевременная смерть М. К. Азадовского помешали осуществлению этого труда в первоначально задуманном виде.

Здесь нет надобности излагать содержание статьи полностью. Остановимся на главнейшем, что имеет непосредственное отношение к теме настоящего автореферата. Из предшественников, оказавших на него влияние, Потебня назвал двух, Ф. Буслаева и Н. Костомарова. Костомаров исследовал связи образов в их фольклорной данности. Потебня, в отличие от него, указал на необходимость изучать не связи

образов, а связи представлений, порождавших образы, «параллельные ряды представлений», «представления в их связи» (Объяснения малорусских и сродных [народных] песен, т. I, В[аршава], 1883, стр. 42, прим. 1; Из лекций по теории словесности, X., 1894, стр. 100).

Фольклористы прошли мимо этого «методологического правила». Высказанное вскользь в примечании, к тому же крайне лапидарно, оно не было понято. Н. Ф. Сумцов назвал его **трудным** для усвоения. Между тем потебнианская постановка «вопроса о происхождении образа» через ссылку на представление, т. е. на идеологические основы фольклора, ближе к современной, чем у Веселовского с его противопоставлением «самозарождения» и «заимствования». Методологическим правилом, выдвинутым Потебней, указан единственно правильный путь исследования: от мировоззрения к фольклору.

Исследованию идеологических основ фольклора посвящен ряд наших работ.

В 1933 г. была опубликована монография «Студії про передкласове суспільство» (Киев, Изд-во АН СССР, 1933, стр. 1–112), посвященная исследованию охотничьих игрищ у гиляков, у оленеводческих народов (остяков), греческих обрядовых охотничьих игрищ, превращающихся позднее в охотничье-земледельческие и в чисто земледельческие. В 1935 г. в «Советской этнографии», в книге, посвященной 50-летию работы Ф. Энгельса «Происхождение семьи, [частной собственности и государства]», помещена статья: «К вопросу о постановке стадийного изучения охотничьих игрищ» (т. VI, стр. 140–177). Статья «Ф. Энгельс о родовом строе древних германцев» опубликована в сборнике «Вопросы истории доклассового общества. Сборник статей к 50-летию книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, [частной собственности и государства]». Труды И[нститута] А[нтропологии,] А[рхеологии и] Э[тнографии] АН СССР, М.–Л., 1936, стр. 647–690. Ср[авни] также монографическое исследование на ту же тему: «Ф. Энгельс про родовий лад у давніх германців» в «Наукових записках І[нституту] І[сторії] М[атеріальної] К[ультури], кн. III–IV. К., 1935, стр. 19–73. Завершается этот цикл работой: «Ф. Енгельс та його вчення про рід і фольклор» (ж[урнал] «Народна творчість», 1941, К., кн. II) и обширным исследованием «Идеология первобытного общества»\*\*, написанным как раздел труда по первобытной культуре. Этот труд подготовлялся в предвоенные годы И[нститутом] И[стории] М[атеріальної] К[ультуры] (ныне И[нститутом] А[рхеологии]) АН СССР с целью вытеснить и заменить переводные работы Тейлора, Спенсера, Вейлэ, Вайца и др. Буржуазные исследователи первобытной культуры (Тэйлор, Шурц, Куннов и др.) привлекали этнологические данные самых различных народов земного шара. В. И. Ленин в труде «Что такое “друзья народа” [и как они воюют против социал-демократов?]» отмечал,

что буржуазно-идеалистические теории «затруднялись отличить в сложной сети общественных явлений важные и неважные явления», «их наука в лучшем случае была лишь описанием этих явлений, подбором сырого материала» (В. И. Ленин. Сочинения, изд. 5, т. I, 1958, стр. 137). Чтобы обеспечить целостность источниковедческой базы и избежать бессистемного «накопления сырых фактов», отрывочно набранных, мы положили в основу материалы палеоазиатских народов Сибири (гиляков-нивхов, чукчей, эвенков, айну и др.), позволившие раскрыть характерные особенности «примитивного мышления (*des primitiven Denkens*)» (Ф. Энгельс) как идеологии первобытнообщинной эпохи.

Примитивное мышление, о котором говорит Ф. Энгельс, и фольклор генетически связаны. Освобождая фольклор от позднейших наслоений, мы получаем возможность выявить в нем остатки родовых представлений. Нам чрезвычайно трудно понять содержание идеологических категорий на той ступени развития человеческого общества, когда «племя оставалось границей человека» и «отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках племени, роду и его учреждениям» (Ф. Энгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], М.–Л., 1953, стр. 101).

Представление о человеке, как таковом, и человеческом, природе и природном, противопоставление человека и животного, живого и мертвого отсутствуют. Принцип иерархизма и иерархического членения не свойственен примитивному мышлению. Над всем доминирует род. Есть род; все то, что принадлежит роду, входит в его состав. Человек, природа, животное мыслились по отношению к роду, в роде и через род.

Не усвоив этой опосредственности всех идеологических категорий через представление о роде, мы ничего не поймем в мышлении первобытно-общинной эпохи. Род включает в свою замкнутую общность, о которой говорил Ф. Энгельс, не только живых, но и мертвых и нерожденных.

Различие между живым и мертвым проводится через привнесение в родовые представления пространственных представлений. Смерть понимается как уход. Умерший — это ушедший. Умирать — уходить («отходить»). Рождение понималось согласно той же схеме, в сочетании родовых и пространственных представлений. Рождение — это возвращение. Новорожденный — вернувшийся член рода. Кто именно, устанавливается на основании особых гаданий и примет, — общинный акт, имевший характер торжественного обряда, санкционировавший место возвратившегося в данной родовой общности.

Только усвоив учение о роде, особенности представлений, восходящих к первобытной общинной эпохе, мы сможем объяснить происхождение,

понять смысл и содержание фольклорных категорий, выяснить направление развития отдельных фольклорных жанров.

**СКАЗКА.** В 1928 г. вышла книга В. Я. Проппа «Морфология сказки». Автор выступил против генетических концепций миграционистов, сводивших все к миграции сказочных сюжетов. «Прежде, чем осветить вопрос, откуда сказка происходит, надо ответить на вопрос, что она собой представляет» (стр. 12). Противопоставляя генетизму морфологический структурализм, Пропп выдвинул утверждение о структурной, морфологической однотипности сказок. Как убедительно показал автор, исходным звеном является тема ухода. Завязку сказочного сюжета определяет отправление героя в путь и мотивация ухода. Развязка строится на теме возвращения героя. Сюжетное развитие сказки завершается описанием возвращения героя в измененном виде.

Отрицание «генетического изучения сказки» с точки зрения «миграции сказочных сюжетов» и утверждение морфологического изучения сказки было шагом вперед. В. Я. Пропп, конечно, прав: «Пока нет правильной морфологической разработки, не может быть и правильной исторической разработки» (стр. 26). Однако понимание исторической разработки у Проппа ошибочно. По его мнению, «с точки зрения исторической..., волшебная сказка в своих морфологических основах представляет собою миф» (стр. 100). Так, структурализм в конечном счете вместо того, чтобы продвинуть изучение сказки вперед, возвращается к исходным установкам представителей «мифологической» школы, утверждавших, что «миф есть древнейшая поэзия» (Афанасьев), — теоретическая позиция, с которой согласиться нельзя.

Сказка, конечно, не миф. При некоторых общих чертах сходства сказка и миф образуют отдельные ступени и уровни фольклорного развития. Восходя к идеологическим представлениям эпохи, когда ни миф, ни сказка еще не сложились в своей жанровой обособленности, сказка впоследствии сохранит свой простонародный характер, первичную тесную связь с архаичными обрядовыми актами и с структурными схемами этих актов.

В фольклористике неоднократно делались попытки раскрыть обрядовую («литургическую») основу сказок, но это оказалось невозможным, пока не была установлена морфологическая однотипность волшебной сказки. Теперь для нас вполне очевидно, что сквозная сюжетная схема последней, уход героя и его возвращение в измененном виде, ближайшим образом отвечает общему содержанию родовых представлений об уходе и возвращении и обрядовым актам, сопровождавшим их.

В двух статьях «Скифская генеалогическая легенда» (ж[урнал] «Советская археология», 1963, кн. I, стр. 20–31) и «Імена скіфських божеств

у Геродота» (сб. «Археология», т. XV, К., 1963, стр. 19–32) на материалах записей скифских преданий у Геродота и других античных авторов, показано, что мифологические предания становятся достоянием племенной и союзно-племенной верхушки, верхушечных кастовых образований, приобретают характер генеалогических легенд. В свою очередь, скифские божества принадлежат к категории родоначальников в соответствии с тем, что говорит по этому поводу Ф. Энгельс: культовые обряды у каждого племени выполнялись в честь «отдельного родоначальника рода». Иначе говоря, различие мифа и сказки, при тождестве их происхождения, их генетических основ, обусловлено различными путями дальнейшего их развития.

**ПРИЧИТАНИЯ («ПЛАЧИ»).** Смерть и погребальный обрядовый акт сопровождаются словесным текстом. В своем специфическом жанровом оформлении это т[ак] н[азываемые] плачи, в России — причитания, на Украине — голосіння. Плачам свойственно строго определенное строение, особый ритм и мелодия. Выполняемые в форме речитатива плачи строятся на чередовании вопросов. Смерть понимается как уход. Плакальщица, задавая вопросы, стремится выяснить причины ухода, почему оплакиваемый уходит, что побудило его покинуть близких, не вызван ли уход нанесенной ему обидой, кто виновник его ухода, на кого он гневается.

За этой очередью вопросов следует дальнейшая. Уходящего убеждают, что у него нет причины быть недовольным, питать злобу к кому-либо из близких. Его любили и почитали. Старались угодить ему. О нем заботились. Его прославляют. Об умершем не должно быть сказано ничего плохого. Плач приобретает характер похвалы. Исключительная важность этой части плача совершенно понятна. Умерший не должен уйти в гнев на близких. Питая злобу, он вознамерится мстить. Акт взаимного примирения составляет необходимую принадлежность словесного текста и обрядовых действий похоронного ритуала.

Вопросам о причинах ухода отвечают вопросы, связанные с темой возвращения. Возвращающийся изменяет свой облик, он приходит в измененном виде. В соответствии с этим представлением, уходящего спрашивают, как, когда и откуда он вернется, из какого края, с какой стороны, в каком виде, как можно узнать его в новом, измененном облике. Перечисляются все возможные превращения. Прилетит ли птицей, приплывет ли рыбонькой и т. д.?

Мы не приводим цитат. Они излишни. Словесный текст плачей вполне прозрачен, он полностью отвечает содержанию обрядового акта, его членению, смене ритуальных действий. За выяснением причин болезни, поиском виновника, актом примирения следуют проводы в далекую дорогу. Путь умершего, его странствования, то, что

совершается с ним на пути к «месту мертвых», воспроизводятся в рассказе, мимическом изображении, песне. Тризна, угощение умерших, завершает проводы.

Участники обряда — ведущий и члены общины. Отношения между ними неустойчивы. Иногда «ведущий» эпизодическое лицо, кто-либо из близких, жена, мать, сестра и др., иногда это профессионал. «У ирокезов весь род умершего участвует в похоронах» (Ф. Энгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], 1953, стр. 90).

**СВАДЬБА (укр. ВЕСІЛЛЯ).** Свадебный обряд, как и плачи в похоронном обряде, в этнографических записях 19–20 в.в. содержат много архаических черт, пережиточных элементов, инсценировки насильственного похищения, фиктивной продажи, плач новобрачной, ряжение участников обряда и проч. Объяснение каждого из этих звеньев представляло значительные трудности. Так, обрядовое умыкание в свадебном ритуале понималось как отражение подлинных бытовых отношений, как реликтовый пережиток насильственного похищения, обломок древних брачных норм. Обрядовая продажа с этой точки зрения — переживание некогда имевшей место в быту брачной купли-продажи. Иногда концепция бытовых переживаний приносилась в жертву психологизму. Девичий плач объяснялся как выражение печали перед разлукой с родителями, домом, подругами.

Ни то, ни другое. Выполнение обряда обязательно, независимо от личных переживаний. Личное корректируется общим. В этом отношении особую ценность представляют записи М. Евсеева «Мордовская свадьба». Без этих материалов было бы невозможно восстановить праформу обряда и понять первичный его смысл. Мордовский фольклор сохранил элементы родового быта. Исходная идея, определившая обрядовую структуру брачного акта, — род. Выходя замуж, девушка переходит в другой род. Ее оплакивают. В течение месяца изо дня в день ее подружки, приходя к ней в избу, плачут над ней. Некоторые не выдерживают столь длительного нервного напряжения и заболевают психически.

Вину за разрыв с родом, уход несет не только девушка, но и ее родители. Соглашаясь выдать дочь, они совершают тяжелое преступление по отношению к роду. Отсюда стремление снять с себя вину, показать, что отдача не была добровольной, что они не хотели отдать дочь. Они сопротивлялись. Было похищение, насильственный увоз, умыкание. Отдали не они, а другие. Отсюда переодевание, ряжение, обряды подмены. Образ вторичен. За связью образов кроется связь представлений.

Украинская свадебная обрядность сохранила большинство обрядов: оплакивание, имитацию сопротивления, инсценировку похищения, переодевание и проч., однако внутренний смысл уже давно забыт,



поскольку утрачена общая родовая основа. Сохранившиеся обычаи получили новое истолкование, часто не имеющее ничего общего с первоначальным.

**ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР КАЛЕНДАРНОГО ЦИКЛА.** В соответствии с признанием «тождества поэтических образов с явлениями природы» (Афанасьев), народные праздники календарного цикла ставились и ставятся обычно в зависимость от солнечного календаря и культа солнца. Преодоление теории «натуралистического мифа» явилось первоочередной задачей советской фольклористики.

Ссылкам на солнечный календарь были противопоставлены ссылки на земледельческий календарь и солярному мифу — производственный процесс. Не культ солнца, а труд. Достаточно привести названия книг, появившихся в последние годы. Ср[авни] В. И. Чичеров, Зимний период русского земледельческого календаря 16–19 в.в., М., 1957; В. Я. Пропп, Русские аграрные праздники, Л., 1963; О. Дей. Звичаєво-обрядова поезія трудового року, К., 1963.

Одна из первых попыток развить трудовую теорию была сделана в нашей книге «Вогнезрубне хліборобство та хліборобський культ вогню» (Киев, 1932). В этой работе мы попытались объяснить разжигание огня в календарной обрядности не по связи с солнцеворотом, а как ритуальное отражение ранних форм подсечного, огневого земледелия на лесных рощистях («лядах»).

Здесь допущена ошибка. Обрядовый акт отождествляется с производственным. Устанавливая прямую связь между обрядом и производственной земледельческой практикой, мы устраняем качественное различие между ними, игнорируем методологическое правило: за связью образов искать связь представлений. Обряд есть обряд, идеологическая категория, надстроечное явление, а не что-либо иное.

Крупной заслугой А. И. Никифорова, одного из видных советских фольклористов, является сделанное им указание на общее единство структуры народных праздников, что все они состоят из тождественных обрядовых элементов, которые календарно повторяются. Один календарный цикл отвечает другому. Меняются сроки, содержание цикла остается то же. Стремясь доказать, что в основе праздников не лежит культ солнца, Никифоров указывал на наличие в каждом из них обрядов встречи и проводов. Правда, вопреки Никифорову, это не были обряды встречи «национальных русских божеств, имена которых забыты», а общинные или семейные праздники встречи родителей. Встречей родителей открывался цикл, их проводами завершался. Производственные сезонные обряды были вместе с тем родительскими.

Родителей (ушедших дедов, польск[ое] dziady) кликали. Кликанье родителей — начальный акт, которым открывался цикл. Они приходили.

Их «грели», для чего на дворе жгли воз соломы. Обычай греть покойников — очередной обрядовый акт зимнего цикла. Чтобы «деды» вошли в избу, открывали окно и стелили «убрус». Трапеза при обрядовом кормлении готовилась из древних родительских блюд. Варились «кутья», пеклись блины. Кушанья были архаичны. В обрядовой еде не было ничего символического или магического.

Слово **коляда** объясняется обычно из латин[ского] *calendae*, между тем в балтийских языках слово *kalada* (латыш[ское]) значит «заклик», «крик». Таким образом у славян **колядовать** это «звать, кликать» в прямом соответствии с смыслом и содержанием обряда. «Календари», «колядники» — покликаные. Их изображали члены общины в ряженном виде, чаще всего зооморфном, в виде козы, медведя, журавля и проч. Содержание колядок отвечало общей архаике обряда. Пришедшие колядники в своих песнях рассказывали, что было «з нащаду світу», о бывшем и неизвестном, как возник мир — уместный рассказ в устах дедов-прародителей.

Обряд родительского ряженья, как и весь стандартный комплекс родительских обрядов, встречи, кормления, переодевания, сохраняется в каждом из сезонно-календарных праздников, зимнем, весеннем («купальском»), осеннем (обжинковом — жнивварском).

В весеннем цикле ведущая и ее подруги убираются в цветущую зелень, листву, цветы, плетут и одевают венки («препоясашася зелием»). Она — «тополя», «куст», «березка», в осеннем — «сноп».

В заключительном разделе цикла обрядам встречи отвечали обряды проводов. Чаще всего это были проводы к реке, одинаково в зимнем и летнем цикле. Отсюда обычаи купания ряженых, бросания в воду венков «из ядомого зелья», деревца и т. д. Родители возвращались с окончанием праздничного цикла в свое «место мертвых», в место своего обычного пребывания, откуда они пришли. При ином варианте представлений бросание в воду заменилось «огненным скаканием», прыганьем через костры, сжиганием обрядового деревца и т. д.

Мы, конечно, не исчерпали темы, но нам становится понятной неуместность Фрезеровской ссылки на магию и магизм, неточность выражений «культ предков». В основе всего лежали представления эпохи, когда род понимался в своем единстве мертвых, живых и нерожденных. Живые могли представить умерших членов родовой общины. Любой производственный акт происходил при участии всех членов рода, живых и мертвых, дедов и потомков. Это был родовой акт, от участия всех родовичей зависел успех или неуспех акта. К тому же на обязанности живых лежало кормление мертвых. Общности производства отвечала общность потребления. Внутриобщинные нормы распространялись на обрядовые нормы.

**ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ.**

**ЯЗЫКОЗНАНИЕ. СЕМАСИОЛОГИЯ. ОНОМАСТИКА**

1. О. О. Потебня и Г. Лотце. «Мысль и Язык» О. О. Потебни та «Мікрокосм» Г. Лотце. До питання про їх взаємозалежність. Записки Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], кн. V, 1925, стор. 259–263, 0,4 п. л.
  2. До питання про О. О. Потебню і Г. Лотце. Зап[иски] Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], кн. IX, 1926, стор. 367–368, 0,25 п. л.
  3. К палеонтологии слова «ляда», «лядина». Сб. «Язык и Мышление», кн. VI–VII, 1936, ст. 47–78, 2,75 п. л.
  4. К вопросу о генетическом изучении сельскохозяйственной терминологии (Ф. П. Филин. Исследования о лексике русских говоров. По материалам сельскохозяйственной терминологии, 1936). Сб. «Язык и Мышление», кн. IX, 1939, стр. 101–134, 2,75 п. л.
  5. Мова й історія матеріальної культури. Наукові Записки І[нституту] І[сторії] М[атеріальної] К[ультури] АН УРСР, кн. I, 1937, стр. 85–108.
  6. Назви річок України за античними джерелами. Друга республіканська ономастична нарада. Тези, Київ, 1962, стр. 128–130, 0,25 п. л.
  7. Найдавніші назви річок України. До методики дослідження гідронімічних назв. Ж[урнал] «Українська мова в школі», 1963, кн. I, січень–лютий, стор. 77–81, 0,75 п. л.
  8. Назви слов'янських (давньоруських) божеств. Зб. «VI Українська славістична конференція 13–18 жовтня 1964 р. Тези доповідей», Черновці, 1964, стор. 169–170, 0,25 п. л.
  9. Гідроніми України за античними джерелами. Зб. «Українська діалектологія і ономастика», том I, Київ, 1964, стор. 134–146, 0,75 п. л.
  10. Нова праця з гідроніміки Полтавщини. О. С. Стрижак, Назви річок Полтавщини, К., 1963, стр. 112. Ж[урнал] «Науково-інформаційний Бюлетень Архівного Управління УРСР», К., 1964, № 1, стр. 81–823, 0,4 п. л.
  11. Гидронимия Верхнего Поднестровья. Опыт построения методики гидронимического изучения. Сб. «Географическое Общество Союза ССР. Всесоюзная конференция по топонимике СССР, 28 янв.–2 февр. 1965 г. Тезисы докладов и сообщений», Л., 1965, стр. 124–127, 0,25 п. л.
  12. Гідронімія Верхнього Подністрів'я. Річка Стрий. Сб. «Територіальні діалекти і власні назви», К., 1965. стр. 160–169, 0,5 п. л.
- ЭТНОГЕНЕЗ**
13. До методики дослідження власних імен в епіграфічних пам'ятках Північного Причорномор'я. Сб. «Питання топоніміки та ономастики. Матеріали I Республ[іканської] наради з питань топоніміки та ономастики», К., 1962, стор. 109–118, 0,75 п. л.

14. Из топонимики и ономастики Северного Причерноморья. 1. Агатирсы и Агалинг. 2. Тирсагеты и тирагеты. 3. Галинды и галаты декрета в честь Протогена. 4. Геты, авхеты, миргеты. 5. Данувий — Истр, Днестр, Идантирс. Сб. «Материалы по археологии Северного Причерноморья», в. IV. Одесса, 1962, 0,75 п. л.
15. Скифская генеалогическая легенда у Геродота, Диодора Сицилийского и Валерия Флакка. Ж[урнал] «Советская археология», 1963, кн. I, стр. 20–31, 1 п. л.
16. Скiфська релiгiя. Iмена скiфських божеств у Геродота. Сб. «Археологiя», т. XV, 1963, стр. 19–32, 1 п. л.
17. Давні слов'яни та їх походження. До проблеми слов'янського етногенезу. Ж[урнал] «Український історичний журнал», 1963, кн. 4, стр. 36–44, 0,75 п. л.
18. Слов'яни і Візантія. Про зміну археологічних культур на території України в V–VII ст. н. е. Зб. «Археологiя», т. XVIII, стр. 3–13, 0,75 п. л.  
По теме этногенеза см. также №№ 6–11.

### ФОЛЬКЛОР

19. Нова генетична теорія походження заговорів (Н. Познанский, Заговори, П., 1917). Записки Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], кн. III–IV, 1923, стр. 230–236, 0,5 п. л.
20. Програма до збирання пісенного матеріалу. Збірник Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], № 13, 1925, 0,25 п. л.
21. Програма до збирання оповідань, казок і пісень. Збірник Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], № 29, 1925, 0,25 п. л.
22. Місце фольклору в краєзнавстві, ж[урнал] «Етнографічний Вісник», кн. 1, 1925, стр. 12–14, 0,75 п. л.
23. Сучасні завдання краєзнавства і етнографії, ж[урнал] «Життя й Революція», 1925, кн. I–II, стр. 86–90, 0,4 п. л.
24. Сучасна література про село. Огляд літератури, ж[урнал] «Життя й Революція», 1925, кн. IV, 0,4 п. л.
25. Старий і новий побут на селі. З етнографічних спостережень, ж[урнал] «Життя й Революція», 1925, кн. VIII, 0,4 п. л.
26. Спроби монографічного дослідження села. Огляд літератури, ж[урнал] «Етнографічний Вісник», кн. I, 1925, стр. 84–89, 0,5 п. л.
27. Коротенькі пісні («частушки»). Збірка пісень, № 137, р.р. 1917–1925, ж[урнал] «Етнографічний Вісник», кн. I, 1925, стор. 22–25, 0,4 п. л.
28. Народні легенди про чудеса, ж[урнал] «Етнографічний Вісник», кн. 1, 1925, стр. 59–61, 0,25 п. л.
29. Місце фольклору в краєзнавстві. Брошура. Збірник Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], № 29, вып. 2, К., 1926, стр. 1–10, 0,75 п. л.
30. З фольклору правопорушників. Збірка пісень. Вступна стаття, ж[урнал] «Етнографічний Вісник», кн. II, 1926, стр. 38–60, 1,75 п. л.

31. До студій над коротенькими піснями, ж[урнал] «Етнографічний Вісник», кн. II, 1926, стр. 148–161, 0,4 п. л.
32. Вірування в вихор та чорна хвороба, ж[урнал] «Етнографічний Вісник», кн. II, 1926, стр. 102–116, 1 п. л.
33. Акад. М. Ф. Сумцов як історик етнографії. Записки Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], кн. VII–VIII, К., 1926, стр. 7–15, 0,75 п. л.
34. Акад. Вол. Гнатюк у своїх фольклорних студіях. Записки Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], кн. X, 1927, стр. 241–254, 1 п. л.
35. Міфологема сонця в укр. нар. віруваннях і візантійсько-геленістичний культурний цикл, ж[урнал] «Етнографічний Вісник», кн. IV, 1927, стр. 88–119, 2,75 п. л.
36. Нові українські варіанти легенди про походження лихих жінок, ж[урнал] «Етнографічний Вісник», кн. VI, 1928, стр. 55–66, 1 п. л.
37. Українські народні легенди про Кузьму-Дем'яна, ж[урнал] «Етнографічний Вісник», кн. IX, 1929, стр. 180–220, отд. отт., стр. 1–42, 3,5 п. л.
38. Українські варіанти легенди про неплідну матір та ненароджені діти. Записи Ю. С. Виноградського та С. М. Терещенкової, Сб. «Матеріали до етнології й антропології», т. XXI–XXII, ч. I. Збірник праць, присвячений пам'яті Вол. Гнатюка, Львів. 1929, стор. 201–214, 1 п. л.
39. Вогнезрубна система хліборобства і хліборобський культ вогню. Изд[ательство] Всеукр[аинской] Ак[адемии] Н[аук], 1932, К., стр. 1–60, 4 п. л.
40. З студії про передкласове суспільство. Ловецькі і хліборобські культу. I. Ловецькі грища у гиляків; II. Ловецькі грища у остяків; III. Грецькі ловецькі грища; IV. Ловецько-хліборобські грища; V. Хліборобські культу. Монографія. Изд[ательство] Всеукр[аинской] Ак[адемии] Н[аук], 1933, Киев, стр. 1–112, 12 п. л.
41. К вопросу о генетическом изучении охотничьих игр, ж[урнал] «Советская этнография», 1935, кн. VI, стр. 140–177. К 50-летию книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи». 2,5 п. л.
42. Буржуазная фольклористика и проблема стадильности. Сб. «Советский фольклор», кн. II–III, 1936, стр. 31–50. Институт [антропологии, этнографии и археологии] АН СССР. Фольклорная Секция. 1,75 п. л.
43. Расовая теория в современной германской фольклористике. Первая сессия Фольклорной секции ИААЭ АН СССР, апрель 1936. Доклад. Сб. «Советский фольклор», кн. IV–V, 1936, стр. 430.
44. Тотемізм і родові суспільства. З приводу книги А. Золотарьова «Пережитки тотемизма у народів Сибіри». Л. 1934. Сб. «Наукові записки І[нституту] І[сторії] М[атеріальної] К[ультури] АН УРСР», кн. V–VI, 1935, стр. 208–209, 0,4 п. л.
45. Фольклорно-літературні джерела повісті Н. В. Гоголя «Вий» Н. В. Гоголь, Сочинения, том II, 1937, Акад[емическое] издание И[нститута] Р[усской] Ли[тературы] (Пушкинский дом) АН СССР. 2 п. л.

46. Рецензия. Г. М. Василевич. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, ж[урнал] «Український фольклор», кн. I, 1937, стр. 139–141, 0,25 п. л.
47. Ф. Энгельс і його вчення про род і фольклор, ж[урнал] «Народна творчість», 1941, кн. 11, 0,5 п. л.
48. Д. І. Яворницький. Некролог, ж[урнал] «Вісті АН УРСР», 1941, 0,4 п. л.
49. Слов'яно-руська міфологія. Віли — Хорс. Статті (до 30). За абеткою в усіх томах «Української Радянської Енциклопедії, К., 1958–1963.
50. Рецензия. М. Т. Яценко. Вол. Гнатюк. Життя і фольклористична діяльність. Київ, 1964, стр. 1–288. ж[урнал] «Радянське літературознавство», 1965, I, 0,4 п. л.
51. Рецензия. Монографія про історію розвитку сільських поселень. Г. Ю. Стельмах. Історичний розвиток сільських поселень на Україні. К., 1964, стр. 288. ж[урнал] «Народна творчість», 1965, кн. III, стр. 93–95, 0,4 п. л.

### ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

52. Огляд літератури про Гр. Сковороду, ж[урнал] «Книгар», № 29–30, 1919–1920, 0,5 п. л.
53. Етика Гр. Сковороди. (А. Ковалівський. Розвиток етичних поглядів Гр. Сковороди). Записки Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], кн. V, 1925, стр. 239–243, 0,4 п. л.
54. Т. Шевченко, П. Куліш, Вас. Білозерський — їх перші стрічі, ж[урнал] «Україна», 1925, кн. I–II, стр. 42–50, 0,6 п. л.
55. Т. Шевченко та П. Куліш. До історії їх взаємовідносин в 1843–1844 р.р. Зб. «Т. Шевченко та його доба», т. I, К., 1925, стр. 57–79. Збірник Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], № 28. 1,5 п. л.
56. Гр. Сковорода і його теорія нероблення, ж[урнал] «Життя й Революція», 1926, кн. IV, стр. 49–55, 0,5 п. л.
57. До дискусії про теорію нероблення Гр. Сковороди, ж[урнал] «Життя й Революція», 1926, кн. VI, 0,5 п. л.
58. Гр[игорій] Сковорода в «Истории русской философии» Г. Г. Шпета. Записки Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], кн. VII–VIII, 1926, 0,4 п. л.
59. Куліш-хуторянин. Теорія хуторянства і Баївцанський епізод. 1853–1854. рр. Записки Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], кн. IX, 1926, стр. 156–185, 2 п. л.
60. Хуторянство і Європа. Листи Кулішеві з-за кордону р. 1858, ж[урнал] «Життя й Революція», 1926, кн. VII, стр. 71–80, 0,75 п. л.
61. П. Куліш і «Современник» Некрасова рр. 1852–1853. Записки Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], кн. XII, 1927, стр. 277–297, 1,5 п. л.
62. Матеріали до історії приятелювання Куліша і Шевченка рр. 1856–1857. Сб. «Шевченко та його доба», вып. II, К., 1926, стр. 83–100, 1,5 п. л.

63. Різдво 1846 р. До історії Кирило-Мефодіївського товариства. Сб. «Шевченківський Збірник» Н[ауково]-Досл[ідчого] Інституту Т. Шевченка. Х., 1927, 2 п. л.
64. Перебування П. Куліша на Україні влітку року 1856-го. Матеріал до Кулішевої біографії. Сб. «П. Куліш», К., 1927, стр. 73–101. Збірник Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], № 53, 2 п. л.
65. Теорія культурництва в Кулішовому листуванні р. 1856–1857. Записки Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], кн. XV, 1927; отд[ельный] отт[иск], стр. 1–22, 1,5 п. л.
66. Вчення Гр. Сковороди про матерію. До характеристики філософського світогляду Гр. Сковороди. Записки Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], кн. XII–XIV, 1927, стр. 30–43, 1 п. л.
67. Листування М. О. Максимовича та Н. М. Языкова. Зб. «Література», т. I, К., 1928, стр. 130–141. Збірник Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], № 82, 0,75 п. л.
68. «Чорна рада». П. Куліша як роман соціальний. Сб. «Література», т. I, К., 1928, стр. 29–38. Збірник Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], № 82, 0,75 п. л.
69. Історична повість П. Куліша «Михайло Чарнишенко». Вступна стаття до видання укр. перекладу Кулішевої повісті. Вид-во «Сяйво», К., 1928, 2 п. л.
70. Пантелимон Куліш у 50-ті роки. Життя, ідеологія, творчість. Монографія. Збірник Іст[орично]-Філ[ологічного] Від[ділу] Укр[аїнської] Ак[адемії] Н[аук], № 88. Київ, 1929, стр. IV, 1–572, 35 п. л.
71. П. Куліш і Гр. Квітка-Основ'яненко. Збірник на 150-ліття Гр. Квітки-Основ'яненка. Н[ауково]-д[ослідчий] Інститут Т. Шевченка, Х., 1929, стр. 94–107, 1 п. л.
72. Мик. Костомаров. Чернігівка, історична повість. Вступна стаття до окре-
73. Роман Мик. Костомарова. До життєпису М. Костомарова. Ж[урнал] «Життя й Революція», 1929, № II–III, 5 п. л.
74. Аліна і М. Костомаров. До історії їх життєвих взаємин. Х., в-во «Рух», 1929, стр. 1–192, 12 п. л.
75. «Лісова пісня» Лесі Українки. ЛЕСЯ УКРАЇНКА, Твори, том VIII, стр. 155–177. Київ, в-во «Книгоспілка», 1929, 1,5 п. л.
76. Віктор Гюго. Людина, що сміється. Переклад з французької мови Н. Сагарди. Редакція і вступна стаття В. Петрова. Київ, в-во «Книгоспілка», 1929, 1 п. л.
77. Марко Вовчок — «Мовчуще божество». Авангард-альманах, вып. 1, Київ, ДВУ, 1930, стр. 25–37, 1 п. л.
78. П. Куліш і Пол. Глібова. До біографії П. Куліша, ж[урнал] «Життя й Революція», 1930, кн. IV, стр. 97–107, 1 п. л.
79. Романи П. Куліша. Біографічні нариси. Ол. Милорадовичівна, Марко Вовчок, П. Глібова, [Г. П.] Рентель. Харьков, в-во «Рух», 1930, ст. 1–212, 14 п. л.
80. Етнографічні оповідання П. Куліша 40-х рр. П. КУЛІШ. Твори, том I, стр. 120–133. Київ, ДВУ, 1930, 1 п. л.

81. Гоголь і німецький романтизм. М. В. ГОГОЛЬ. Твори, т. IV. Петербурзькі повісті. Вступна стаття. Київ, в-во «Книгоспілка», 1931, 3 п. л.
82. «Спомини дитинства», оповідання П. Куліша. П. КУЛІШ. Твори, том VI. Вступна стаття. Х.–К., ДВУ, 1931, 2 п. л.
83. П. Куліш у 50-і роки. Журнал циклу мови, мистецтва і літератури, Акад[емія] Наук УРСР. кн. I, Київ 1932, 1 п. л.

### ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ.

#### ИСТОРИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ. АРХЕОЛОГИЯ

84. Проти ревізії вчення К. Маркса про родові суспільства. Ж[урнал] «Україна», кн. 1–2, Київ, 1932, стр. 61–72, 0,75 печ. л.
85. Чергові проблеми вивчення Гр. Бабефа і бабувізму. Огляд літератури. Ж[урнал] «Україна», кн. 3, Київ, 1932, стр. 25–36, 0,75 печ. л.
86. Підсічне хліборобство в Східній Європі. До проблеми передкласового суспільства. «Наукові записки Інституту історії матеріальної культури», кн. I, Київ, 1934, стр. 183–203, 1,5 печ. л.
87. З історії житла на Україні. «Наукові записки Інституту історії матеріальної культури», кн. I, Київ, 1934, стр. 75–101, 3 печ. л.
88. Расова теорія та її критика. «Наукові записки Інституту історії матеріальної культури», кн. 2, Київ, 1934, стр. 49–71, 1,75 печ. л.
89. Фр. Енгельс про родовий лад у давніх германців. Монографічне дослідження. «Наукові записки Інституту історії матеріальної культури», кн. 3–4, Київ, 1935, стр. 19–73, 4 печ. л.
90. (Рецензія). Л. Морган. Дома и домашняя жизнь американских туземцев. «Наукові записки Інституту історії матеріальної культури», книга 3–4. Київ, 1935, стр. 92–94, 0,25 печ. л.
91. З нової літератури про родовий лад у давніх германців. З приводу праці А. Д. Удальцова: «Родовой строй у древних германцев», Изв[естия] Г[осударственной] А[кадемии] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], вып. 107, М.–Л., 1934. «Наукові записки Інституту історії матеріальної культури», кн. 5–6, Київ, 1935, стр. 191–201, 1 печ. л.
92. Фр. Энгельс о родовом строе древних германцев. К вопросу о земельных отношениях у древних германцев. Сборник: «Вопросы истории доклассового общества. Сборник статей к 50-летию книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи». Труды Института антропологии, археологии и этнографии АН СССР, М.–Л., 1936, стр. 647–690, 4 п. л.
93. Про перебудову історичного фронту. «Наукові записки Інституту історії матеріальної культури АН УРСР», кн. I, 1937, стр. 33–36, 0,25 п. л.
94. А. В. Шмидт, Очерки по истории северо-востока Европы в эпоху родового общества на территории СССР (Рецензия). «Наукові Записки інституту історії матеріальної культури АН УРСР», кн. II, 1937, стр. 133–137, 0,25 п. л.
95. Енеолітичне поселення в с. Городську. За матеріалами розкопок 1936 р. Сборник «Трипільська культура», том I, К., 1940, стр. 339–379, 3 п. л.



96. Древний Галич. К вопросу о происхождении и структуре города в Киевской Руси. Ж[урнал] «Социалистический Киев», 1941, № VI, 0,5 п. л.
97. Раскопки на Гавриловском и Знаменском городищах в Нижнем Поднепровье (1953 год). Краткие Сообщения Института археологии АН УССР, вып. 4, 1954, стр. 47, 0,25 п. л.
98. Зарубинецкий могильник. По материалам раскопок В. В. Хвойка в 1899 г. Опыт монографического описания памятника. Сб. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 70, М.–Л., 1959, стр. 32–60, 3 п. л.
99. Зарубинецько-корчуватівська культура Середнього Подніпров'я та синхронні культури суміжних територій. До проблеми класифікації археологічних культур зарубинецького часу. «Археологія», том XII, К., 1961, стр. 53–75, 2 п. л.
100. Лохвицкий могильник. По материалам раскопок 1956 года. Сб. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 82, М.–Л., 1960, стр. 84–99, 1,6 п. л.
101. Тигли черняховской культуры. Краткие сообщения Института археологии АН УССР, II, К., 1961, стр. 87–88, 0,25 п. л.
102. До питання про ліпну кераміку з городищ Нижнього Подніпров'я II ст. до н. е. — II ст. н. е. Сб. «Археологічні пам'ятки УРСР», том X, К., 1961, стр. 155–174, 1,5 п. л.
103. Ранньослов'янські пам'ятки Корчацького типу. До постановки проблеми. «Археологія», т. XIV, К., 1962, стр. 3–16, 1,00 п. л.
104. Об изображении на древнерусском браслете (XII–XIII вв.). «Краткие сообщения Института Археологии АН УССР», вып. 12, 1962, стр. 43–47, 0,25 п. л.
105. Першопчатка Києва. 862 рік. До 1000-ліття першої літописної згадки про Київ. Ж[урнал] «Український історичний журнал», 1962, № 3, стр. 14–21, 0,5 п. л.
106. (— № 15). Скифская генеалогическая легенда. Ж[урнал] «Советская археология», 1963, кн. I, стр. 20–31, 1,00 п. л.
107. Памятники корчакского типа. По материалам раскопок С. С. Гамченко. Сб. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 108, М., 1963, стр. 16–38, 2,25 п. л.
108. Стецовка, поселение третьей четверти I тысячелетия н. э. По материалам раскопок 1956–1958 гг. в Потясминье. Сб. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 108, М., 1963, стр. 209–233, 2,5 п.
109. (— № 17). Давні слов'яни та їх походження. До [...] проблеми слов'янського етногенезу. Ж[урнал] «Український історичний журнал», 1963, № 4, стр. 46–54, 0,75 п. л.
110. Слов'янська писемність за археологічними пам'ятками. Сб. «Питання походження і розвитку слов'янської писемності. Матеріали наукової сесії АН УРСР, присвяченої 1100-річчю слов'янської писемності», К., 1963, стр. 18–29, 1 п. л.
111. Черняховский могильник. По материалам раскопок В. В. Хвойки в 1900–1901 гг. Сб. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 116, М., 1964, стр. 53–117, 6 п. л.

112. Масловский могильник. По материалам раскопок П. И. Смоличева и С. С. Гамченко в 1926, 1928 и 1929 гг. Сб. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 116, М., 1964, стр. 118–167, 5 п. л.
113. Скарб срібних речей з с. Качина Волинської області. Сб. «Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині», вип. 5, К., 1964, стр. 85–95, 0,5 п. л.
114. Исторична топографія Києва. Першопочатки міста. Місто Володимира, структура і походження. Сб. «Історичні джерела та їх використання. Інститут історії АН УРСР», вып. I, К. 1964, стр. 114–140, 2 п. л.
115. (Рецензія). М. Ю. Брайтчевський. Біля джерел слов'янської державності. Соціально-економічний розвиток черняхівських племен. К., 1964, стор. 356. «Український історичний журнал», 1965, № 3, стр. 156–158, 0,5 п. л.
116. Про зміну археологічних культур на території УРСР в V ст. н. е. В порядку постановки проблеми про взаємини слов'ян і Візантії в V–VII ст. н. е. Сб. «Археологія», том XVII, 1965, стр. 3–13, 0,75 п. л.

### СДАНО В ПЕЧАТЬ

117. Исторична географія та проблема слов'янського етногенезу на матеріалах гідронімії Надросся. Сб. «Історичні джерела та їх використання», К., 1965. 2 п. л.
118. Балтика і славіка в матеріалах гідронімії. Тези доповіді на III республіканській нараді з ономастики. К., 1965, 0,25 п. л.
119. Скіфія та Іран. До проблеми ірано-скіфських мовно-етнічних взаємин. «Сходознавчий збірник», вип. 1, 1965, 1,25 п. л.
120. В. В. Хвойка та вітчизняна археологічна наука. «Археологія», т. XX, 0,75 п. л.
121. В. Н. Ю р г е в и ч как исследователь эпиграфической ономастики Северного Причерноморья. Памяти Юргевича. Сборник Одесского археологического общества, 0,75 п. л.
122. Гидронимия Верхнего Поднестровья. РН Агалинг и гал. Сб. «Питання ономастики», вып. 2, Институт языковедения АН УССР, 0,5 печ. л.
123. Гидронимия Верхнего Поднестровья. Опыт построения методики гидронимических исследований. Сборник докладов Конференции по топонимике. Всесоюзное Географическое общество. 0,5 п. л.
124. Географический натурализм в топонимике. Сборник докладов, зачитанных на I съезде Республиканского Географического общества. 0,5 печ. л.
125. Обрядовый фольклор календарного цикла и его общественно-производственные основы. Журнал «Народна творчість і етнографія», 1966, I, 0,5 печ. л.
126. А. А. Потебня (1836–1891). Статья. «Краткая Литературная Энциклопедия».

### РУКОПИСИ. МОНОГРАФИИ

127. Проблема этногенеза местного населения Северного Причерноморья — Поднепровья в I тысяч. до н. э. — I тысяч. н. э. Часть I. Скифы. Язык и этнос.

Содержание: 1. Историография вопроса. Критика иранской гипотезы. Методика исследования. 2. Скифская генеалогическая легенда у античных авторов. 3. Названия скифских божеств у Геродота. 4. Скифские племенные названия. 5. Личные названия в письменных источниках у античных авторов и в эпиграфических памятниках Северного Причерноморья. 6. Древние названия рек юга СССР по античным источникам. 7. Скифо-иранские, фракийские и балтийские языковые связи. 8. Этногенетические выводы. 20 печ. л.

128. Корпус личных местных (негреческих) имен в эпиграфических памятниках Северного Причерноморья. 25 печ. л.
129. Проблема славянского этногенеза. Древние славяне и их происхождение. Содержание: 1. Критический разбор археологических и лингвистических концепций славянского этногенеза. 2. К смене археологических культур в середине I тысячелетия н. э. Славяне и Византия в V–VII вв. Балтика и славика по материалам гидронимии. 4. Культурно-этническое единство славян в V и VI–VII вв. н. э., 12 печ. л.
130. Славянская руника. Черты и резы. Происхождение древнейшей славянской письменности. Содержание: 1. Современное состояние вопроса о славянской рунике. Историографический обзор. 2. Славянская руника по археологическим источникам IX–XI вв. 3. Опыт типологической характеристики. 4. Славяно-хазарские связи. Сравнительная характеристика славянской руники. 5. Генетические корни славянской рунической письменности. 8 печ. л.
131. Археологическая карта древнего Киева. Погребения и клады. 20 печ. л.
132. Керамика и керамическое производство зарубинецкого и черняховского времени на территории Поднепровья во II в. до н. э. — V в. н. э. 25 печ. л.
133. Подсечное земледелие. Агротехника. По материалам Русского Севера 18–20 вв. Содержание: 1. Общая характеристика подсечного земледелия. 2. Местоположение лесной подсеки. 3. Почвенные условия и породы леса. 4. Подсечка. 5. От подсечки и ветровала к рубке деревьев. 5. Пожог. 6. Посев на гари. Уборка урожая. Урожайность. 7. Формы и этапы перехода от лесного допашенного земледелия к полевому пашенному. 20 печ. л.
134. Историографический очерк изучения истории земледелия. Содержание: 1. Мотыжная теория происхождения земледелия. Эд[уард] Ган и его последователи Г. Шурц и др. 2. Изучение подсечного (лесного) земледелия в русской научной литературе (досоветский период). Л. В. Советов. В. И. Гомилевский. С. А. Приклонский. С. Соловьев. В. И. Ключевский. 8 печ. л.
135. Первобытное мышление и фольклор. Представления о рождении и смерти эпохи первобытно-общинного (родового) строя. 10 печ. л.
136. Обрядовый фольклор семейного цикла. Свадьба. Причитания. 8 печ. л.
137. Обрядовый фольклор календарного цикла. К вопросу о развитии представления — образа — обрядового действия. 10 печ. л.
138. Заговоры в русском и украинском фольклоре. Их происхождение и развитие. 6 печ. л.

# До історії вчення про слов'янський етногенез

(О. О. Шахматов, О. І. Соболевський)

У 1962 р. вийшла праця Ф. П. Філіна «Образование языка восточных славян», присвячена V міжнародному з'їзду славістів. У передмові відзначено ту характерну обставину, що пояснює якоюсь мірою настанову нашого огляду. Ф. П. Філін пише: «Після праць Соболевського, Погодіна, Шахматова у вітчизняному мовознавстві не було опубліковано жодної монографії, присвяченої проблемі походження слов'ян, слов'янських мов узагалі і східних слов'ян та давньоруської мови зокрема» (стор. 3). У підручній літературі і в загальних нарисах, констатує Філін, автори в більшості випадків дотримуються (з деякими варіаціями) шахматовської концепції, хоча, ставши на позиції міграційної теорії, О. О. Шахматов робить чимало чисто гіпотетичних припущень, які не можна ствердити якими-небудь фактами (стор. 3, 25).

Так само негативно оцінює Ф. П. Філін і «Русько-скіфську» теорію О. І. Соболевського, його спроби відшукати сліди скіфської мови в слов'янській і руській лексиці, в топонімії Східної Європи тощо (стор. 27). Отже, є потреба докладніше зупинитися на поглядах цих двох вчених.

О. О. Шахматов (1864–1920). Наш огляд ми починаємо з праці О. О. Шахматова «Древнейшие судьбы русского племени» (Пг., 1919, стор. 1–64). Її автор — видатний учений-лінгвіст, який найбільше приділяв уваги питанням етногенезу. Акад. С. П. Обнорський у передмові до виданої в 1957 р. книги О. О. Шахматова «Историческая морфология русского языка» писав: «О. О. Шахматов (1864–1920) — найвидатніше ім'я в історії російської філологічної науки. Будучи визнаним лінгвістом, він разом з тим виступає як учений із широкими філологічними концепціями». «Тривалі, протягом усєї наукової діяльності, пошуки суцільної концепції з основного питання про послідовні епохи утворення руської народності... становлять властиву рису усєї творчості О. О. Шахматова». Оцінюючи загальну історичну концепцію О. О. Шахматова щодо долі східного слов'янства, яка торкається проблеми утворення російської, білоруської та української народностей, акад. С. П. Обнорський зауважує, що ми не

маємо іншої такої ж стрункої і науково обгрунтованої побудови на цю одну з найважчих для дослідження тем.

І дійсно, проблема походження російської, української і білоруської народностей є однією з найважчих і науково найвідповідальніших, а розроблена Шахматовим етногенетична побудова зовні досить струнка. Вона тривалий час сприймалася без будь-яких заперечень, викладалася з університетських кафедр, засвоювалася як останнє слово науки.

В її основу було покладено два провідних положення: 1) тезис про обмежену територію і 2) визнання руху як визначального чинника в процесі етногенезу.

О. О. Шахматов вважає, що обмеженість території і є передумовою утворення етнічної спільності. Сприяючи збереженню економічної і політичної єдності, обмежена територія забезпечує етнографічну і мовну суцільність. «Лише на обмеженій території... могла зберегатись етнографічна і лінгвістична єдність племені», — зауважує Шахматов. «Припущення спільнослов'янської єдності, з другого, передбачає наявність більш або менш обмежених територій, які відповідали прабатьківщині слов'ян і прабатьківщині руських». «Ця обставина вказує на можливість ближчого визначення як спільнослов'янської території, так і території спільноруської» (стор. 4).

Формула, висунута свого часу Шахматовим, з посиланням на обмежену територію і досі користується визнанням. У передмові до книги А. Мейє «Общеславянский язык» (М., 1951 г.) такі авторитетні вчені, як Р. І. Аванесов і П. С. Кузнецов стверджують: «Усі слов'янські наріччя, що згодом стали різними слов'янськими мовами, розвинулись із спільної мови — основи, яка займала обмежену територію» (стор. XII).

Однак ця вказівка на обмежену територію в принципі суперечить тому, що стверджує з цього приводу Ф. Енгельс. «Що характеризує окреме [індіанське] плем'я в Америці?», — запитує Енгельс і відповідає: «І. Власна територія і власне ім'я»<sup>1</sup>. До цього Ф. Енгельс додає: «Родовий устрій у повному розквіті, яким ми бачили його в Америці, передбачав нерозвинене виробництво, отже, надзвичайно рідке населення на великому просторі»<sup>2</sup>.

Прекрасну думку висловив у даному разі А. Мейє: «Знання історичних умов, у яких відбувається мовний розвиток, полегшує завдання лінгвіста»<sup>3</sup>. На жаль дуже рідко хто з лінгвістів звертається до історичної документації і рахується з нею. Писемні джерела, які дійшли до нас із середині VI ст., свідчать про величезну територію,

---

<sup>1</sup> Ф. Енгельс. Походження сім'ї, приватної власності і держави. К., 1948, стор. 72.

<sup>2</sup> Там же, стор. 77.

<sup>3</sup> А. Мейє. Общеславянский язык. М., 1951, стор. 13, § 10.

осаджену слов'янами. За твердженням Йордана в його «Гетиці» (551 р.) і Прокопія у книзі «Про готську війну» (552 р.), тодішні олов'янські народності, анти, склавини й венети займали в першій половині I тисячоліття н.е. якнайширші простори Східної Європи. Як відзначає Йордан, венети сиділи у верхів'ях Вісли (ab ortu Vistulae fluminis), слов'яни (Sclavini) — від Данубія (Дунай) до Дністра (ad Danastrum) на схід і на північ до Вісли (in boream Viscla), анти — від Дністра до Дніпра (a Danaastro... usque ad Danaprum (34–35)). За повідомленням Прокопія, анти, мешкаючи на Дунаї, досягали на сході Азовського моря (Меотида). Навряд чи таку територію в межах Дунаю, Вісли, Дніпра — Дону можна назвати обмеженою.

Тезис про обмежену територію є для середини I тисячоліття не більше, як історіографічна фікція, а ніяк не висновок, спертий на історичну дійсність. Те саме слід зауважити про етногенетичну функцію руху, — про принцип переселення, зміну «прабатьківщини».

О. О. Шахматов — міграціоніст. Процес етногенезу він ототожнює з процесом зміни вітчизняних територій і їх поширенням. Народи перебувають у русі. Етапи їх етномовного розвитку відповідають змінам «батьківщини». Саме в цьому, в розчленуванні змінюваних територій, у визначенні напрямку руху і полягає завдання дослідження, стверджує Шахматов. «Дослідження про найдавнішу долю руського племені можна почати з пошуків обох цих територій (спільнослов'янської і спільноруської), для того, щоб з'ясувати напрямок руху східних слов'ян, що привів їх на територію спільноруську, і визначити ту географічну основу, звідки пішли рухи окремих руських племен після розпаду східнослов'янської єдності» (стор. 4–5)

Розмежування західно- і східнослов'янських мов фіксується, як відомо, долею груп *tl*, *dl*, змінами в сполученнях *kv*, *qv*, долею епентетичного *e* у різних позиціях слова. Шахматов висвітлює цей лінгвістичний процес із властивих для нього позицій, коли розмежування східних і західних слов'ян зумовлене зміною прабатьківщини, поширенням первісної обмеженої території. Це — ланка в поступовому русі слов'ян із Прибалтики на Дунай. Слов'яни рухались, стверджує Шахматов, «слідом готів», то затримуючись, то просуваючись уперед. Коли готи покинули Віслу, їх заступили слов'яни. «Потрапивши в Надвісляння (приблизно в II ст. н. е.)» (стор. 13), слов'яни затрималися тут до IV ст. Їх дальшому рухові на південь перешкодили, стверджує Шахматов, спочатку готи, а потім гунни. «Їх перші натиски були стримані остроготами, а потім твердженням гунської могутності» (стор. 13).

Тезис про «рух на південь» доповнюється у Шахматова посиланням на зміни панування. Спочатку над слов'янами панували готи, а потім гунни. «Остроготи панували над усім слов'янством, але, коли вони були

підкорені гуннами, їм довелося ввійти в збройне зіткнення також і з слов'янами, а саме, наприкінці IV або на початку V ст., з антами» (стор. 10).

О. О. Шахматов не рахується із свідченням джерел. Він їх ігнорує. Оповідання Йордана про події кінця IV — початку V ст. Шахматов викладає на власний кшталт, відповідно до структури розробленої ним концепції. У Шахматова читаємо: «Розпад слов'янства, його розселення було пов'язане з падінням готської могутності, викликаним навалюю гуннів: звільнившись із-під руки остроготів, слов'яни починають рухатись на південь, але східня їх галузь, анти, зазнає поразки від південноруських готів; Йордан розповідає про похід Вінитара в країну антів, але похід цей був викликаний, певне, не бажанням Вінитара виказати свою хоробрість, а необхідністю забезпечити себе від вторгнення антів; не щастить Вінитарові; пізніше, в VI ст., ми бачимо антів саме там, де сиділи давніше остроготи» (стор. 11).

О. О. Шахматов більше покладався на струнку логічність розробленої ним етногенетичної теорії, ніж на свідчення джерел. Нам нічого невідомо, що після перемоги гунів анти рушили готів і готи примушені були боронитись від «вторгнення антів».

За Йорданом, готи готували напад на антів і перші напали на них, саме готи «вторглися в межі антів». За О. О. Шахматовим, навпаки, похід Вінитарія був викликаний небезпекою антського вторгнення в межі Готії. Тим часом у Йордана немає й найменшого натяку на антське вторгнення. Він розповідає, що готи, переможені антами в першій битві, змінили тактику, почали плюндрувати, руйнувати, нищити, діяли терором («і так вони діяли менше року»). На підмогу антам прийшли гунни. Готи були приборкані. Вінитарій був забитий. За Шахматовим, навпаки, Вінитарієві «пощастило» врятувати готів від антів.

У Шахматова все поставлено з ніг на голову. Насправді ж, анти в цей період особливо зміцніли і їх матеріальна культура на всьому протязі від Дону до Дунаю і Вісли досягла надзвичайно високого розквіту. Археологічні матеріали з того часу якнайкраще стверджують це: висоту економічного їх росту, єдність матеріальної культури, могутність.

О. О. Шахматов особливо докладно спиняється на питанні про взаємозв'язок племінної назви (ПлН) анти і в'ятичі, заперечуючи при цьому будь-яку спорідненість між цими двома, етнонімами. Він вважає, що «пов'язати ім'я анти з ім'ям в'ятичів, де а (я) з носового є неможливо» (стор. 11, прим. 2).

Заперечуючи зв'язок між назвами анти і в'ятичі, Шахматов ладен тлумачити ПлН ант як слово кельтської мовної приналежності: «Ім'я антів ледве чи слов'янське... Швидше всього це ім'я, надане східним слов'янам кимось із їх сусідів; припустиме кельтське походження цього ймення, пор. давньокельтське *antano* ("зорі"), споріднене санскр[итське] *ánti*,

грец. λυτί, д[авньо]-в[ерхньо]-нім[ецьке] endi (“чоло”, від кореня зі значенням “проти, супроти”)» (стор. 11, прим. 2).

Навряд чи це так. Не слід ігнорувати однієї обставини. Назва венеди в латинській транскрипції згадується в Певтингерових таблицях, у Плінія (Натур[альна] істор[ія]. III, 97), Тацита ([Про походження і місцепроживання германців], 46), тим часом, у грецькій транскрипції звук в передається як ου, οο, див. у Птолемея δε Ούενίδου (III, 5, 7), Ροv Οοενεδικον κολλων (III, 5, 1, 7). Пор. в епіграфічних пам'ятках Припомтиди (Танаїс, 192, 228 н. е.), Ουαρα ζακος (Танаїс, 228 н. е.), Ουαστα βαλος (Ольвія) і т. ін. Ουαλέρσος (Ольвія, Херсонес), Ουεργίλιος (Пант)<sup>1</sup>.

Отже, замість того, щоб посилають на кельтські аналогії, було б правдоподібніше визнати, що венети, венті (венди) в грецькій транскрипції могла бути передана не лише як Ούενεδαί, подібно до запису у Птолемея, але також як Ούάυδαί, «Ανδι». Це пояснить нам у свою чергу назву вентичі (Wętic), в'ятичі і вказівку літопису: «Ватичі от ляхов б ста» (П[олное] С[обрание] Р[усских] Л[етописей], I, 1962, стор. 12). Цю назву слід було зіставити не з ПЛН анти, а з ПЛН венди, в'ятичі, а вказівку «от ляхов» розуміти, що це плем'я своїй архаїчній етнічній належності зберегло ознаки своєї венетської (вентської) надвіслянської давнини.

У Шахматова читаємо: «Анти — це східна галузь слов'янського племені» (стор. 10); «Усе, що ми знаємо про антів, з цілковитою ясністю веде до визнання їх східними слов'янами, отже, предками руських» (стор. 11). «Щоправда, можливі припущення, що східнослов'янське плем'я антів є предком не руських, а інших або зниклих пізніше східних слов'ян, або тих, що злилися з болгарами, але ці припущення спростовуються тим, що в історичні часи ми знаходимо руських саме там, де жили анти» (стор. 11).

Аргументація, висунута Шахматовим, бездоказова. На тій території, де в історичні часи знаходимо східних слов'ян, жили не лише анти, а й склавини, від Дністра до Дунаю, а в північних Карпатах у верхів'ях Вісли також венети. Між давніми антами і історичними східними слов'янами стався розрив, викликаний, з одного боку, вторгненням аварів на межі VI–VII ст. (602 р.), а також колонізацією Балканського півострова з кінця VI і протягом VII ст. Потрійний поділ слов'ян на антів, склавинів і венетів у першій половині I тисячоліття аж ніяк не тотожний, не ідентичний із пізнішим потрійним поділом на історичних східних, історичних південних (балканських) та історичних західних слов'ян, як це склалося згодом у VII–VIII ст. У першій половині I тисячоліття південних слов'ян взагалі ще не існувало. Вони витвір нової доби.

<sup>1</sup> L. Zqusta. Die Personennamen griechischer Städte der nördlicher Schwarzmerküste. Praha, 1955, № 166–171, 816–918, 841, 7842.



Що можна сказати про концепцію Шахматова вторинного руху антів із півдня в басейн середнього Дніпра, аргументований посиланням на річкову назву (РН) Десна?

«Можна думати, — пише Шахматов, — що антська колонізація скеровувалася з Дністровського басейну в басейн середньої течії П[івденного] Бугу, а потім Россю в басейн Дніпра. Такий напрямок колонізації пояснює, чому ліва притока П[івденного] Бугу названа Десною (тобто правою, правою притокою) і також Десною названа велика ліва притока Дніпра» (стор. 36–37).

Штучне пояснення. РН. Десна не одночленна, а двочленна: Де-сна. Дві ліві притоки Десни носять назви — одна Снов, і друга — Сно-поть. Річкові назви цієї смуги взагалі, виступають нерідко з компонентом сно-, -сна, -сне. Вони характерна особливість гідронімічної системи цієї географічної зони. Пор. Сно-вид, Сно-ролка, Сна-гость, Сне-бер, Сно-поть, Сно-пород, Сне-пород, Сне-жеть, Снова Польова, Снова Липинівська. У цьому контексті відпадає гадка Шахматова, що слов'яни, рухаючись десь із Карпат, прийшли на Лівобережжя знизу від Росі і тому, мовляв, ліву притоку Дніпра називали правою (Десною).

Хибна історична концепція, якої дотримувався Шахматов («рухаючись по стопах готів», стор. 13), зумовила хибне тлумачення річкових назв півдня Східної Європи. За Шахматовим, ці назви успадковані слов'янами через посередництво готів од давніх жителів країни іранців. «Слов'яни успадкували Наддністрянщину і Наддніпрянщину від готів; цим пояснюється, між іншим, збереження ними за головними річками південно-західної Росії їх давніх назв, самими готами успадкованих почасти від іранських сарматів» (стор. 41). «Слов'яни знайшли у Південній Росії численні залишки давніх поселенців, підкорених готами, в тому числі й іранців» (стор. 40). Сказавши а, Шахматов примушений був сказати також б. Відповідно до вихідної тези він стверджує: «Від готів позичені були слов'яними імена Дънѣстръ і Дънѣпръ» (стор. 40).

Те саме він каже про Буг: «З великою ймовірністю германським словом можна визнати назву П[івденного] Буга — д[авньо]-р[уське] Бъгъ, звідки Богъ, так само назва Буга для З[ахідного] Буга... Прагерм[анське] Bugan: «Дуга, заворот», бауга «кільце» (стор.40). Назви з кінцевим -ава, за Шахматовим, теж германські: «Пор. ще назви як Мурафа (Морохва) — притока Дністра, Русава — теж, Нічлава—теж, Охава — притока Свіржу, притоки Дністра та інші з германськими закінченнями» (стор. 41). Хоч далеко переконливіше було б розглядати ці закінчення як балтійські. Я. Енделін навів назв з такими закінченнями дуже багато<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. E n d z e l i n . Die lettländischen Gewässernamen. — Zeitschrift für slavische Philologie, 1934, XI, 1–2, стор. 127–129.

О. І. СОБОЛЕВСЬКИЙ (1856–1929 р.). Як і О. О. Шахматов, Соболевський — лінгвіст. «Його наукові інтереси були різноманітні, глибокі, праці — завжди оригінальні, цінні й засновані на великому й свіжому матеріалі, висновки — змістовні і плідні для розвитку науки»<sup>1</sup>.

Як мовознавець О. І. Соболевський чимало уваги присвятив студіям з ономастики. Ще в 1893 р. «Живой Старине» №4 він опублікував доповідь, виголошену ним на IX Археологічному з'їзді у Вільнюсі: «Названия населенных мест и их значение для русской исторической науки». Вивчення топонімів з погляду їх значення для історичної науки призвело його кінець кінцем до постановки питання про скіфську мову як мову давнішнього населення. Так, у 1905 р. з'явилася його стаття: «Einige Hypothesen über die Sprache der Skythen und Sarmaten» (Archiv für slavische Philologie, XXVII). Через п'ять років у «Р[усском] Ф[илологическом] В[естнике]» він надрукував статтю «Русские местные названия и язык скифов и сарматов». Однак систематично він почав працювати у цій галузі вже за радянських часів. Д. К. Зеленін у статті: «А. И. Соболевский как этнограф» (1930) високо оцінив результати цих вчень: «Оригінальна і струнка теорія О. І. Соболевського, яка пояснює численні топонімічні імена східної Європи з мови скіфів і сарматів, докладно розвинена ним у сфері статей під спільним заголовком «Русско-скифские этюды» (Изв[естия] О[тделения] р[усского] я[зыка и] с[ловесности] Императорской Академии наук), т. XXVI–XXVII, 1921–1922, стор. 1–44, 252–332), «Новые русско-скифские этюды» (Там же, т. XXXI, 1962, стор. 10–30), «Славяно-скифские этюды» (И[звестия по] р[усскому] я[зыку и] с[ловесности] Академии наук СССР), 1928, т. I, 2, стор. 376–390, т. II, 1, стор. 159–163)»<sup>2</sup>.

Не менш високо наслідки топонімічних студій вченого оцінив уже за наших часів П. М. Третьяков, який у своїй відомій книзі «Восточнославянские племена» (М., 1953) відзначає, що «Після праць В. Ф. Міллера, Ф. [О]. Брауна та ін. думка про належність скіфів до іранської групи племен посіла в науці панівне місце. Академік О. І. Соболевський, який розглянув топоніміку скіфської землі, перш за все назви річок, прийшов до висновку про її іранський характер»<sup>3</sup>. Посилаючись на висновки й спостереження Соболевського, П. М. Третьяков твердить: «Думка...тих, які ігнорують той очевидний факт, що Скіфія говорила іранською мовою, повинна бути відкинута як повністю помилкова»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> В. И. Перетц. Академик А. И. Соболевский. Некролог. — Изв. АН СССР, 1930, № 1, стор. 18.

<sup>2</sup> Изв. АН СССР, 1930, № 1, стор. 57.

<sup>3</sup> П. Н. Третьяков. Назв.праця, стор. 60.

<sup>4</sup> Там же, стор. 61.

За О. І. Соболевським твердо закріпилася репутація ригориста, який вище за все ставив документальну обґрунтованість кожного стверджуваного положення.

Слід віддати належне О. І. Соболевському як скрупульозному і сумлінному вченому. І все ж таки насторожує самий заголовок: «Русско-скифские этюды». Чи не надто сміливе зіставлення? Соболевський проголошує: «Слов'яни ніде в тих місцях, де тепер живуть, — не автохтони, на просторі від Дунаю і Ельби до Волги вони посіли територію іншого народу» (стор. 1).

О. І. Соболевський і О. О. Шахматов стоять на однакових позиціях з тією відміною, що, згідно з Шахматовим, неавтохтони слов'яни посіли територію готів, а готи — іранців — скіфів, тоді як, на думку Соболевського, слов'яни заступили скіфів. Слов'яни зайняли територію іншого народу і разом з нею одержали від цього народу назви річок, озер, гір і т. д., якими користуються й досі, почасти в перекладі на свою слов'янську мову (назви річок Ворона, Гусь, Бобр, Сосна і т. п.), але головним чином у їх давньому вигляді, певно, дуже змінені, ослов'янені, обрусілі, та все ж таки в масі зовсім незрозумілі для слов'янина (назва Дніпро, Москва, Яуза, Німан і т. п.)» (стор. 1). «Працюючи над розвитком і доказами свого положення, я зайнявся питанням про скіфів і сарматів, про їх мову, про їх речові залишки, входячи подекуди в такі області археологічної науки, де моя обізнаність дуже слабка» (стор. 1–2).

Ставлячи цю проблему, Соболевський зробив помилку методичного порядку. Замість того, щоб дослідити скіфську мову саму по собі і тоді вже йти далі, він почав у залишках скіфської мови шукати «русизмів». Методична хибність такої постановки питання очевидна.

Так, етнонім *tūra*, назву народу коло Бактрії, теж трактовано як русизм. «Про нього, — пише Соболевський, — можна сказати, що його етимологічний зв'язок із російськими коренями в турнуть, протурить і т. д. більш ніж імовірний» (стор. 5). Із тими ж словами пов'язує учений і гідронім *Tūrqs*: *tūra* вживається як назва ріки Дністра *Tūrqs* (у Геродота), *Tūrqs*; ця ріка відзначається великою швидкістю течії» (стор. 5).

У той же спосіб пояснено і Карпати «хребет». Карпати «у греків були відомі під назвою *ἄρτα...* більш давня вимова з початковим *h*: *hḡra*, *hḡba*; на це нібито вказують слов'янські слова хриб, хрибът, хрьбът із значенням: гора, гірський ланцюг, спина, давні запозичення з мови найближчих до слов'ян скіфів» (стор. 32).

Ще один приклад «русизму», винайденого Соболевським: «Зв'язок скіфської назви Чорного моря Там, Тамо з словами від кореня *tam*, що означає «темряву» (слов'янське) *тъма* і т. д.), «чорноту, можливий» (стор. 39).

Усі наведені приклади мало переконливі. Соболевський тлумачить кожне слово окремо, у відриві від цілого, взяте само по собі. У методиці етимологічних тлумачень він ішов за своїми попередниками, шукаючи русизмів. К. Ф. Мюлленгоф, Всев[олод] Міллер робили те саме, доводячи, що осетини це нащадки скіфів і скіфи це, власне, праосетини.

У наступні роки, в 30–40 х рр., проблема слов'янського етногенезу стала майже виключною монополією археологів, які взялися за розв'язання питань, нерозв'язаних їх попередниками — лінгвістами.

Над проблемами слов'янського етногенезу багато попрацювали М. І. Артамонов, Б. О. Рибаків, П. М. Третьяков, О. Д. Удальцов, із українських дослідників — М. Ю. Брайчевський<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> М. И. Артамонов. К вопросу о происхождении восточных славян. — Вопросы истории, 1948, № 9; Б. А. Рыбаков. Анты и Киевская Русь. — Вопросы Древней истории, 1989, № 1; П. М. Третьяков. Восточнославянские племена. IV, 1958; М. Ю. Брайчевский. Радянська наука про походження слов'ян. — Археологія, 1952, т. VII.

# Письменные источники о гуннах, антах и готах в Причерноморье

В результате успехов, достигнутых в археологии, в настоящее время в исторической науке предпочтение часто отдается археологическим материалам. Сведения письменных источников отодвигаются на второй план, а иногда даже вообще игнорируются. Их не комментируют, с ними не считаются, больше того — про них забывают. Только недооценкой, небрежным отношением к ним можно объяснить появление в литературе утверждений, совершенно не вяжущихся с тем, что мы находим в известиях древних авторов — Иордана, Прокопия и их современников о готах, антах, гуннах, о занятых ими территориях и событиях той эпохи.

1. **Готы и анты на рубеже IV–V вв.** Известно, что Черняховская культура, выявленная археологическими раскопками, занимает обширную территорию в пределах от Волыни и Курской области на севере до Причерноморья на юге и от Молдавии и Западной Украины до Северного Донца на востоке<sup>1</sup>. Обычно Черняховская культура датируется III–IV вв. и ее конец, как правило, объясняется вторжением гуннских орд. Такая постановка вопроса является общепризнанной вопреки тому, что у Иордана в его «Гетике» (551 г.) события того времени на рубеже IV–V вв. изображаются совершенно иначе.

Если полагаться на Иордана, на его «Гетику» и на приводимые в «Гетике» сведения, то ни о каком вторжении гуннов в конце IV в. на территорию антов говорить не приходится. К уничтожению Черняховской культуры гунны не имели отношения.

Хотя Иордан называет гуннов «свирепейшим племенем» (§ 122), «свирепым родом» (§ 123), однако гунны, по свидетельству того же Иордана, вторгнувшись в Крым, обошлись с готами самым мягким образом.

---

<sup>1</sup> Э. А. Симонович. Новые работы в селе Черняхове. Сб. «История и археология юго-западных областей СССР начала нашей эры». М., 1967, стр. 5.

Осевши в Крыму, они не уничтожили готов и не вытеснили их. «Подчиненные власти гуннов, готы остались в той же стране», — говорит Иордан (§ 246)<sup>1</sup>. К тому же подчинение власти гуннов не было для готов слишком суровым. Напротив, готы сохранили свою наследственную родовую власть династии Амалов. Как сообщает Иордан, после смерти престарелого Германариха его ближайший преемник «амал Винитарий удержал все знаки своего господства» (§ 246).

Готы не преминули воспользоваться добрым отношением к ним гуннов. Они исподволь готовились к войне. Правда, накапливая постепенно силы, они не осмелились выступить против покоривших их гуннов. Они стремились не к восстанию, а к войне.

Войну готов с антами Иордан описал с исчерпывающими подробностями. «Винитарий, подобный доблестью своему деду Вультульфу, хотя и менее счастливый, чем Германарих, с горечью переносил подчинение власти гуннов» (§ 247). «Постепенно освобождаясь от них (гуннов) и стремясь проявить свою доблесть, он двинул войско в пределы антов» (§ 247).

Поход Винитария на антов описывается древними историками как победоносное завоевание. О неудачах не упоминается, поражения затушевываются. Между тем Иордан говорит о ряде неудач и тяжелых поражений, о военной катастрофе, завершившей нападение готов. Анты оказали решительное сопротивление вторгшимся в их пределы (*in Antorum fines*) готам. О нанесенном поражении Иордан говорит: «Когда Винитарий вступил в их пределы, в первой битве он был разбит» (§ 247).

Поражение определило характер дальнейших действий готов. Оказавшись далеко от своей страны, разбитый при вторжении в первой битве, Винитарий действовал, не останавливаясь ни перед чем. По выражению Иордана, он стал действовать «решительнее» (*fortiter egit*), «насильственно». От войны и открытых боев он перешел к политике устрашения и запугивания, к террору. Готы в первую очередь приступили к истреблению племенной антской верхушки. По словам Иордана, Винитарий «распял короля их Божа с сыновьями его и с семидесятью старейшинами для устрашения (*in exemplum terroris*), чтобы трупы висящих удвоили страх покоренных» (§ 247).

Упоминание Иордана о политике террора в стране антов истолковывается так: «В первой схватке (Винитарий. — В. П.) был побежден, но потом ему удалось одержать верх»<sup>2</sup>. Довольно странное и неожиданное толкование, находящееся в полном противоречии с текстом

---

<sup>1</sup> Иордан. О происхождении и деяниях гетов. «Getica». М., 1960 (цитаты из Иордана приводятся по этому изданию в переводе автора).

<sup>2</sup> А. А. Шахматов. Древнейшие судьбы русского племени. Петроград, 1919, стр. 9.

первоисточника. Был террор, был произвол (*libertas*), как выразился Иордан, но никакой победы не было. Вопреки тому, что утверждает А. А. Шахматов, готам, согласно Иордану, не удалось одержать верх над антами. Готы не смогли удержаться в опустошаемой ими стране на сколько-нибудь длительный срок. По сообщению Иордана, Винитарий «с такой свободой (*tali libertate*) повелевал в течение едва ли одного года (*vix anni spatio imperasset*)» (§ 248). Поход окончился не победой, а разгромом готов и гибелью Винитария.

А. А. Шахматов не уделяет должного внимания источникам, которые он комментирует. Согласно Иордану, Винитарий, который «с горечью переносил подчинение власти гуннов», по собственной инициативе, «стремясь проявить свою доблесть», пошел против антов. Шахматов это опровергает. По Шахматову, события разворачивались в совершенно ином, противоположном порядке. Отнюдь не готы, а, напротив, анты готовились напасть на готов. Только для того чтобы обезопасить себя от вторжения антов, Винитарий двинул свое войско в пределы их земель. У Шахматова читаем: «Иордан рассказывает о походе Винитара в страну антов, но поход этот был вызван, конечно, не желанием Винитария показать свою храбрость, а необходимостью обезопасить себя от вторжения антов»<sup>1</sup>.

Следует ли говорить, что у Иордана нет ни малейшего намека на угрозу для готов антского вторжения? Мнение Шахматова о «миролюбивых» готах, которые вынуждены были предпринять превентивную войну, чтобы предотвратить угрожавшее им нападение антов, ни на чем не основано. Предложенная им реконструкция исторических событий крайне неудачна и неубедительна. Напомним, как ход событий воссоздается у Иордана. Вторгнувшиеся в Крым через Керченский пролив в 375 г. гунны подчинили себе живших здесь готов. Готы остались на своей земле (*in eadem patria*). В дальнейшем гунны отнеслись беспечно к военным приготовлениям готов. И только впоследствии, когда Винитарий «двинул войско в пределы антов», гунны обеспокоились. Поход Винитария на антов вынудил Баламбера, предводителя гуннов, вмешаться в развитие событий. Он выступил против готов на стороне антов.

По свидетельству Иордана, борьба была жестокой и кровопролитной. «В первом и втором сражениях победил Винитарий. Едва ли кто в силах припомнить побоище, подобное тому, которое устроил Винитарий в войске гуннов. Но в третьем сражении, подойдя к реке по названию Эрак, когда они оба сблизились, пущенной стрелой Баламбер поразил в голову Винитария» (§ 248–249). Война кончилась поражением готов. «С тех пор (Баламбер. — В. П.) властвовал в мире

---

<sup>1</sup> Там же, стр. 11.

над всем покоренным народом готов (Gotorum populum subactum), но, однако, так, что племенем готов управлял всегда собственный царек (regulus), хотя и по решению гуннов» (§ 249–250).

Нам неизвестно, какую реку имел в виду Иордан, назвавший р. Эрак. Поэтому мы не знаем, какой частью антской территории управляли Бож с сыновьями и те 70 старейшин, о которых упомянул Иордан. Мы не можем ничего сказать о движении готов в их войне с антами, как далеко продвинулись готы в их походе на антов, повел ли Винитарий свое войско на север вверх по Днепру или же он предпочел идти на запад по Бугу в направлении к Днестру. Реку Эрак Моммзен связывал с р. Фазис на Кавказе, Вернадский — с р. Тилигул, Скржинская — с Днепром. Единственный известный нам топоним, отвечающий данному названию, — это Эракт, один из городов, названных Птолемеем на Днестре (Тире). Если это так, то готы, вторгнувшись в пределы антов, дошли до Днестра, где и были разбиты гуннами, поддержавшими антов.

**2. К вопросу о гуннском нашествии.** Тезис о гуннском нашествии и об уничтожении гуннами Черняховской культуры на рубеже IV–V вв. получил общее признание. «Развитие мирной жизни в Северном Причерноморье было прервано гуннским нашествием. В 375 г. н. э. гуннские орды перешли Дон и под предводительством вождя Баламара разгромили “государство Германариха”. Гуннское нашествие оставило страшный след на территории Восточной Европы. Были разграблены и сожжены все поселения. Селища и большинство могильников черняховской культуры датируются II — концом IV в. н. э. Иначе говоря, их конец совпадает с нашествием гуннских орд»<sup>1</sup>.

Если полагаться на Иордана, то ни об истреблении готов в Крыму и разрушении Боспора-Пантикапея, как это утверждал Моммзен, ни тем более о разграблении и сожжении гуннами поселений антов и конце черняховской культуры в результате гуннского вторжения на рубеже IV–V вв. говорить не приходится. Можно думать, что гуннское вторжение ограничилось в 375 г. непосредственно Крымом, подчинением живших здесь готов. У нас нет ни малейших оснований говорить о продвижении гуннов в это время в Поднепровье или Побужье, связывать конец черняховской культуры с нападением гуннских орд и, таким образом, ограничивать существование черняховской культуры концом IV в. Условность этого тезиса совершенно очевидна. На антов нападали не гунны, а готы, и соответственно речь должна идти не о гуннском, а о готском нашествии на антов.

---

<sup>1</sup> История СССР, т. I, 1966, стр. 311.



После войны с антами, в которой готы потерпели поражение, а их предводитель Винитарий был убит, положение готов в Крыму коренным образом изменилось. Если до войны Амал Винитарий, сменивший Германариха, по-прежнему удерживал наследственную власть, сохранял достоинство царя (*rex*'а), то после войны и гибели Винитария крымскими готами правили уже не *rex*, а *regulus*. Перед войной, подчиняясь гуннам, Винитарий сохранял самостоятельность. Он мог свободно готовиться к войне и двинуть войско в пределы антов. Его преемники были лишены подобной свободы действий. Круг их деятельности был сужен, самостоятельность ограничена. За ними был учрежден надзор. В своих предприятиях они должны были согласовываться с решениями гуннских администраторов. «Племенем готов всегда управлял его собственный царек, хотя и (соответственно) решению гуннов (*quamvis Hunnorum Consilio*)», — сообщает Иордан (§ 250).

3. **О могильниках крымских готов.** Овладев Боспором и оттеснив готов в горную часть Крыма, но не вытеснив их отсюда, гунны осели в южной, прибрежной полосе Крымского полуострова. Это заставляет поставить вопрос о могильниках V–VI вв. на южном берегу Крыма, об этнической принадлежности этих важнейших археологических памятников данной эпохи, которые со времени их открытия принято называть готскими и приписывать их готам<sup>1</sup>.

Высказанный взгляд полностью разделяет В. И. Равдоникас: «Де-Бай... считал Суук-Су безусловно готским некрополем... Мнение де-Бая никем серьезно не оспаривалось и может считаться общепринятым»<sup>2</sup>. «Из этих некрополей лучше всего изучен Суук-Су и отчасти Узень-Баш», — пишет В. И. Равдоникас. «В Суук-Су раскопками Н. И. Репникова было вскрыто 200 могил, не разграбленных и содержавших в себе массовую культуру, которая сразу же была признана у нас и в Западной Европе за готскую»<sup>3</sup>.

Крымские могильники сочли готскими в момент их открытия. Отсюда ряд недосмотров и последовавших затем недоразумений. Достаточно в первую очередь обратить внимание на датировку. Могильники

---

<sup>1</sup> Н. И. Репников. Некоторые могильники области крымских готов. И[звестия] А[рхеологической] К[омиссии], вып. 19, 1906, стр. 1–80; Н. И. Репникова поддержал де-Бай. «Какому другому народу, кроме готов, можно приписать могильники, исследованные Репниковым на южном берегу Крыма?» — спрашивает де-Бай в своей известной статье «Les tombeaux Goths en Crimée». *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, t. 7. Paris, p. 72–114.

<sup>2</sup> В. И. Равдоникас. Пещерные города Крыма и готская проблема в связи со стадийным развитием Северного Причерноморья. Готский сборник. Изв. Г[осударственной] А[кадемии] И[стории] М[атериальной] К[ультуры], т. XII. Л., 1932, стр. 36–37.

<sup>3</sup> Там же, стр. 36.

береговой и горной частей Крыма, керченский могильник на Госпитальной улице датируются тем же временем. Сошлемся на Равдоникаса. У него читаем: «Изучение некрополя Суук-Су показывает, что он содержит в себе могилы... относящиеся к периоду с конца V или начала VI в.» «Склепы Эски-Кермена и Суук-Су относятся к VI–VIII вв.» «Известный некрополь со склепами... на Госпитальной улице в Керчи датируется IV–V вв.» «Инвентарь некрополей Суук-Су — Узень-Баша и Эски-Кермена увязывается... с комплексом находок из склепов IV–V вв. на Госпитальной улице в Керчи»<sup>1</sup>.

Естественно возникает вопрос: если могильники на южном берегу Крыма датируются V–VI вв., то как они могут принадлежать готам? В это время готы были уже оттеснены в горы. Только при полном пренебрежении историческими источниками южное побережье Крыма в V в. н. э. могло быть названо «областью крымских готов», а могильники V–VI вв. на этой территории — готскими.

Признание южнокрымских некрополей V–VI вв. готскими находится в разительном противоречии с сообщениями Прокопия о территории, занятой гуннами в Крыму после их вторжения в 375 г. Гунны, перейдя через Керченский пролив, завладели южным побережьем Крыма от Керчи до Херсонеса. В своем сочинении «Война с готами» (IV, 5, 27) Прокопий, упомянув о «приморском городе по имени Боспор», сообщает: «Если идти из города Боспора в город Херсон, который лежит в приморской области и с давних пор тоже подчинен римлянам, то всю область между ними занимают варвары из племени гуннов»<sup>2</sup>. Это сообщение не является случайным. Оно повторено Прокопием еще раз в «Истории войн с персами»: «Лежащее между Херсоном и Боспором пространство занято гуннами» (XII, 31).

Оставаясь в пределах этих сообщений Прокопия, мы должны будем признать, что после вторжения в Крым гунны заняли все пространство полуострова в пределах от Керчи до Херсонеса<sup>3</sup>.

Отсюда становится понятной датировка могильников в этой южной полосе Тавриды временем V–VI вв. и датировка тем же временем могильников в горных областях Крыма (Эски-Кермен, Чуфут-Кале, Ман-гут-Кале и пр.)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же, стр. 37, 40, 41.

<sup>2</sup> Прокопий. Война с готами. М., 1960, стр. 388.

<sup>3</sup> «В конце V в. гунны заняли равнинную часть полуострова или, как свидетельствует Прокопий для VI в., все пространство между Боспором и Херсоном. Боспор-Пантикапей, лежащий на самом проливе, должен был также перейти в руки гуннов». А. А. Васильев. Готы в Крыму. Изв. Государственной Академии Истории Материальной Культуры, т. V. Л., 1927, стр. 179.

<sup>4</sup> Возникновение Эски-Кермена восходит к V–VI вв. «Эски-Кермен... существовал уже не позднее VI века». В. И. Равдоникас. Указ. соч., стр. 35.

Со сказанным не расходится то, что говорит Прокопий в сочинении «О постройках» (*De Aedificiis*) (560 г.). Здесь читаем: «10. Что касается городов Боспора и Херсона, которые являются приморскими городами на том же берегу (Эвксинского Понта) за Меотидским болотом, за тавраи и тавро-скифами, и находятся на краю пределов римской державы, то, застав их стены в совершенно разрушенном состоянии, он (Юстиниан. — В. П.) сделал их замечательно красивыми и крепкими. 11. Он воздвиг там и два укрепления, так называемое Алушта и в Горзубитах. 12. Особенно он укрепил стенами Боспор; с давних времен этот город стал варварским и находился под властью гуннов; император вернул его под власть римлян»<sup>1</sup>.

Итак, с конца IV в. до Юстиниана (527–565) Боспором владели гунны. Что касается готов, то во времена Прокопия они занимали область Дори. О ней Прокопий сообщает: «13. Здесь же, на этом побережье есть страна по имени Дори, где с древних времен живут готы, которые не последовали за Теодорихом, направлявшимся в Италию. Они добровольно остались здесь и в мое еще время были в союзе с римлянами... 14. Они достигают численностью населения до 3 тысяч бойцов, в военном деле они превосходны и в земледелии, которым они занимаются собственными руками, они достаточно искусны. 15... Сама область Дори лежит на возвышенности...»<sup>2</sup>.

Де-Бай ошибся. Возникнув с конца IV в. и продолжая существовать в V–VI вв., могильники этого времени в Керчи и на южном берегу Крыма не могли принадлежать готам. Это не были готские могильники, как и данная область после гуннского вторжения в 375 г. не была областью крымских готов. Отличные земледельцы, готы жили на возвышенности Крымского плато. «15. Сама область Дори лежит на возвышенности, но она не камениста и не суха, напротив, земля очень хороша и приносит самые лучшие плоды. 16. В этой стране император не построил нигде ни города, ни крепости, так как эти люди не терпят быть заключенными в каких бы то ни было стенах, но больше всего любили они жить всегда в полях»<sup>3</sup>.

Общепринятое в свое время мнение о готских могильниках в Южном Крыму в настоящее время критически пересматривается. Против него выступают Т. Хорватт (1935), Н. Феттих (1937), Д. Шаллани (1962)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Прокопий. О постройках. В[естник] Д[ревней] И[стории], 1939, № 4 (9), стр. 249.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Прокопий. О постройках, стр. 249.

<sup>4</sup> Обозначение могильника в Суук-Су как готского Д. Шаллани ставит в кавычки. Он опровергает подобное этническое определение этого могильника. По его мнению, «в "крымском готском" могильнике в Суук-Су нет ни одного мужского погребения, которое можно было бы определить как германское. На основании инвентаря женских погребений нельзя

4. **Авары. Дулебы. Конец черняховской культуры.** Письменные источники не подтверждают установившегося мнения о гуннском вторжении. Поэтому, возможно, правдоподобнее датировка черняховской культуры II–V вв., как это в 1901 г. предложил В. В. Хвойко. Впрочем, здесь возможны некоторые уточнения.

Если считаться с сообщениями Иордана, то в войне готов и антов гунны выступили на стороне последних. Анты не были разгромлены готами. В течение V–VI вв. мощь склавинов и антов всемерно укреплялась. Иордан в 551 г. и Прокопий в 550–554 гг. говорят об этом со всей определенностью. Единственное имеющееся в нашем распоряжении известие о разгроме антов относится к рубежу VI–VII вв. Это известие приведено у Феофилакта Симокатты и связано не с гуннами или готами, а с аварами, летописными обрами.

По свидетельству Феофилакта Симокатты, к концу правления императора Маврикия (582–602 гг.), во время аваро-византийской войны каган аваров послал своего военачальника Апсиха против антов с приказанием «уничтожить народ антов»: «Между тем каган, доведавшись о нападении ромеев, послал Апсиха с войсками, чтобы уничтожить народ антов, которые были в союзе с ромеями» (VIII, 5, 13).

Феофилакт жил во время императора Ираклия (610–641 гг.), и его сочинение, посвященное правлению императора Маврикия (582–602 гг.), не выходит за пределы 602 г. Тем самым известие о походе Апсиха против антов относится к концу VI в. или к самому началу VII в.<sup>1</sup>

Феофилакт не сообщает, чем закончился поход Апсиха, куда он направился и как далеко продвинулся на территории антов со своим кавалерийским корпусом, выполняя приказ кагана. По этому поводу высказывались самые разнообразные предположения и догадки.

С конца VI в. у византийских авторов больше уже не встречается упоминаний об антах. Мы ничего не смогли бы сказать об аваро-антской войне и аварском вторжении, если бы летописец не сообщил: «В си же времена быша и обри (иже) ходиша на Арзклия (Ираклия) царя и мало его не яша. Си же добре воеваху на словенех и примучиша дулебы, суцая словене, и насилье творяху женам дулепским»<sup>2</sup>.

Там, где обрывается текст у Феофилакта Симокатты, продолжает впоследствии летописец. Аваров летописец называет обрами. Вместо антов он говорит о дулебах. По сообщению летописца, дулебы, «суцая словене», которых «примучили» авары-обры, «живяху по

---

построить “крымской готской культуры”. Тем самым с полным правом ставится вопрос, существовала ли вообще самостоятельная «крымская готская» культура? Ошибочным является относить 93 погребения из Суук-Су к «крымской готской» культуре.

<sup>1</sup> Е. Ч. С к р ж и н с к а я . О склавенах и антах, Мурсианском озере и Новистуне. «Византийский временник», т. XII, М., 1957, стр. 30.

<sup>2</sup> П[олное] С[обрание] Р[усских] Л[етописей], I, стр. 11–12.

Бугу, где ныне Вельняне». «Бужане, зане седоша по Бугу, послеже Вельняне»<sup>1</sup>.

Двигаясь с Балкан, от Дуная, авары-обры достигли верховьев Буга–Днестра, области, где в это время жили дулебы. Нам не известно, как долго авары пробыли в земле дулебов, была ли это кратковременная остановка, чтобы дать войскам отдохнуть перед тем, как двинуться дальше на запад, или же речь идет о длительном господстве аваров над славянами. У Аписиха был определенный приказ: уничтожить антов, истреблять их огнем и мечом, жечь и убивать. Следует полагать, что он выполнил этот приказ. Во всяком случае византийские авторы с начала VII в. не упоминают об антах. Летописец также не знает антов. О том же свидетельствуют археологические источники. Для VII–VIII вв. памятники Черняховской области Поднепровья–Поднепровья не характерны<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же, стр. 11–13.

<sup>2</sup> «Черняховская культура как чисто археологическое явление не имела прямого продолжения... Материальная культура “бесчисленных племен антов” приобрела совершенно иной, более примитивный облик». М[атериалы и] и[сследования по] а[рхеологии СССР], № 82, 1960, стр. 6.

# [Археологія та соціологія. Форми соціологічних побудов археології як науки]

## Результаты анτισоціологізма Етніцизм

Результатом отрицания социологического принципа, как ведущего принципа каждого исторического исследования, явилось то, что место социологии занял этницизм.

Категория общества была противопоставлена категории народа. Господствующее положение в археологии заняло [исследование] этногенеза.

На первых порах это обращение к исследованию этногенетических проблем в археологии представилось весьма плодотворным.

Казалось, оно открывало новые широкие перспективы.

Однако при этом было забыто главное, а именно то, что

Категория этноса  
народа

представляет собою историческую категорию, явление в развитии.

И данная категория [пропуск у тексті]

Между тем в археологии категорией этноса было усвоено содержание некоего внеисторического явления.

Так случилось с этническим понятием славян.

Несмотря на полную очевидность, что категория славян является определенной этнографической категорией, датируемой определенной эпохой и нашедшей выражение сначала у византийских писателей, а позже в летописании, прежде всего русском, эта категория без учета ее исторической и этнографической принадлежности стала применяться к любой исторической эпохе.

Славянами были носители материальной культуры VI–VII вв., носители черняховской культуры (II–V вв.), носители зарубинецкой культуры (II [в. до н. э.]–II в. [н. э.]).

Славянами были объявлены без дальнейшей ооличности будины и невры, упоминавшиеся Геродотом.

Был реабилитирован в своих славянских увлечениях В. В. Хвойка.

И славян начали искать в эпоху бронзы.

И так было допущено две ошибки:

нам совершенно неизвестно, в какой мере язык носителей з[арубинецкой] культуры во II–I вв. до н. э. может быть определен как славянский.

Тем более нам неизвестно, действительно ли язык будинов и невров м[ожет быть определен как славянский].

Вполне очевидно, что язык местного населения в Ср[еднем] Поднестровье в эпоху бронзы никак не может отождествляться с языком славян в эпоху создания славянской письменности.

Подобные ошибки порождали ряд методических нарушений:

Типологические связи выдавались за генетические.

В свою очередь генетические за этнические.

Кульٹ личности

Magister dixit

In verbo magistri

«не исследует, а следует».

Отрицание или, лучше сказать, игнорирование общих социологических норм вело к тому, что в принцип возводилось личное мнение отдельного лица, независимо от того, вытекало ли это мнение из общеобязательных норм марксистско-ленинской социологии или не вытекало, выражая частную, личную точку зрения данного лица.

Высказанное личное мнение возводилось в принцип, в норму, которая воспринималась как обязательная.

Магистр в свою очередь оказывался жертвою сложившегося положения. Задачи этнических изучений в свете... [*пропуск у текста*] в связи с задачами социологических изучений.

Было бы однако совершенно неправильно думать, что ошибки, допущенные на предыдущем этапе в области этногенетических изучений, вынуждают нас снять эти изучения с повестки дня.

Напротив, речь должна идти не о свертывании и не об упразднении последних, а об их углублении. И прежде всего об увязке этногенетических изучений с социологическими.

[Соціологія]

Методика социологических изучений в археологии.

Не имея четких конструктивных представлений о методике социологических изучений в области археологии, на материалах археологической науки, как науки исторической, мы скатимся вновь к тем социологическим построениям, которые заслуженно д[олжны] б[ыть] отнесены к области вульгарной социологии и вульгарного социологизма.

Возьму конкретный пример:

Вопрос о происхождении, развитии древнерусских городов, их конструкции, географической и социальной топографии.

Я буду говорить об этом вопросе в чисто социологической постановке вопроса.

Средневековый город, город феодальной эпохи, противостоит городу капиталистической эпохи. Что характерно для средневекового города в его чистом виде? Накладывает ли классовое членение общества прямой или косвенный отпечаток на топографическую структуру города? Существует ли взаимозависимость между ним[и]?

Сословно-классовое членение общества. Каждое сословие имеет свое...  
[пропуск в тексте]

Идее сословного членения буржуазия противопоставила идею равенства.  
[1959 г.]



# Особа Сковороди (1722–1922)

## ПЕРЕДМОВА

У Сковороди, як вірно підкреслив це акад. Д. І. Багалій, «слово не розходилося з ділом... Сковорода жив так, як вчив, і вчив так, як жив»<sup>1</sup>. «В ньому гармонічно з'єдналися наука й етика; усна проповідь підкріплялась прикладом власного життя й цьому він користувався поважанням на Україні й слава його перейшла далеко за її межі»<sup>2</sup>. Життя Сковороди було його філософією й філософія — його життям. Між його ідеологією й його біографією не було розрива. Ідеї його метафізики находили собі здійснення в біографічних фактах. «А ты, — звертався Сковорода до “сродных к богословію”, — проповѣдую слово истины Божія, утверждай оное непорочнаго житія чудесами. Нельзя построить словом, если тое ж самое разорять дѣлом. Сіе значит давати правила для корабельного строенія, а делать телѣгу. Без свѣтости житія корабельным мастером, может быть, можно здѣлаться, но проповѣдником никак нельзя, развѣ мартышкою его»<sup>3</sup>. Сковорода не проводив різниці між словом і ділом, бо взагалі для нього не було різниці між буттям і думкою. Те, що існує як вища реальність, це єсть думка. З цієї точки погляду, мислити це й єсть існувати. Існує той, хто мислить, і той, хто не мислить, той не існує. Згідно Плотину, «всі вчинки витікають з соглядання й з змагання до нього і, як виникші з соглядання, вони однорідні з ним»<sup>4</sup>. «Всяке життя єсть якою-небудь інтуїцією», а цьому мисль і життя являються тотожними. «Перше життя» єсть інтуїція, умогляд, але ніяк не практична діяльність<sup>5</sup>. Поділяючи цю точку погляду, Сковорода пише: «Наша мысль єсть то главный наш человек. В ней то мы состоим. А она нами»<sup>6</sup>. Мислити, пізнавати істину це й єсть жити. Життя в пізнанні. «Одна она (істина), — каже філософ, — животворит владѣюще тѣлом сердце

---

<sup>1</sup> Д. И. Багалій. Издания сочинений Г. С. Сковороды и стоящая в связи с ними исследования о нем // Изв[ѣстия] отд[ѣла] р[усскаго] яз[ыка] и слов[естности] Ак[адеміи] наук. 1914 р. — Т. XIX, кн. 3, ст. 4.

<sup>2</sup> Д. И. Багалій. Издания сочинений Г. С. Сковороды и исследования о нем // Сочинения Сковороды. Харьков, 1894 р., т. I, ст. L.

<sup>3</sup> Собрание сочинений Г. С. Сковороды. Т. I. С замѣтками и примѣчаниями Владимира Бонч-Бруевича. СПб., 1912, ст. 345–346.

<sup>4</sup> П. Блонскій. Философия Плотина. — М., 1918., ст. 14.

<sup>5</sup> Ibid., ст. 142.

<sup>6</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912., ст. 81.

наше. И не ошибся, — додає Сковорода, — нїкій мудрец, положив- шій предѣлом между учоным и не учоным предѣл мертваго и жи- вого... Жизнь живет тогда, когда мысль наша, любля истину, любит выслѣдывать тропинки ея и, встрѣтив око ея, торжествует и веселит- ся сим незаходимым свѣтом»<sup>1</sup>.

Коли Сковорода так різко ставить твердження про тотожність думки й буття, філософії й життя, доводячи це твердження навіть до па- радоксів, то ми зробили б певну помилку, коли-б почали розгля- дувати життєві факти Сковородинної біографії, не звертаючи уваги на його філософію й на ті джерела, якими користувався Сковорода для утворення своєї філософської системи. Тільки в освітленні його ідеології можна зрозуміти вчинки Сковороди. Коли їх розглядувать без зв'язку з його філософією, ми ніколи їх не зрозуміємо, й вони зостануться для нас назавжди простими, іноді досить курйозними анекдотами про оригінальну людину, але ніяк не більш.

Через це, коли філософія — умова життя, коли філософствувати це есть жить, то виникає питання: яка філософія була умовою умов життя Сковороди? Під стиль якої філософії стилізував останній свої вчин- ки? Щоб відповісти на це запитання, звернемо увагу на те, що читав Сковорода. «Привитийся, — радить він “сродному к богословіи”, — с древними языческими философами. Побесѣдуй с отцами вселен- скими. Наконец, пойдешь в землю Израильскую, в самый Вифлеем, в дом хлѣба и вина, в священнѣйший храм Библии»<sup>2</sup>. Антична фі- лософія, патрологія й Біблія, так окреслює Сковорода коло своїх джерел. Ковалинський конкретизує слова філософа вказівками на ймення авторів, улюблених Сковородою: «Любимѣйшіе им были слѣдующіе писатели: Плутарх, Филон Іудеянин, Цицерон, Горатій, Лукіан, Климент Александрійскій, Ориген, Нил, Діонисій Ареопа- гитскій, Максим Исповѣдник, а из новых относительно к сим; гла- ва же всѣм Библия»<sup>3</sup>. «Можно сказати, — замічає Вол[одимир] Ерн, — що для Росії XVIII ст. його знаття антиків досконально виключне. Ледве чи в Росії ХХ століття багато так докладних “класиків”, як Сковорода. Він знає боговидця Платона, Ісократу, Демостена, знає в власному тексті багатьох представників досократівської філософії, Епікура, Аристотеля, знає Філона, М[арка] Аврелія, Лукіана, Плу- тарха (якого називає *vir plenus fidei ac venustatis*); нарешті, детально знає римську літературу: Горація (якого називає “римським про- роком”), Вергілія, Цицерона, Сенеку, Лукреція, Персія, Теренція»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ibid., ст. 360.

<sup>2</sup> Тв[ори] Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 345.

<sup>3</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 15.

<sup>4</sup> Вол[одимир]Ерн. Г. С. Сковорода. Путь. 1912, ст. 62.

З представників патристичної літератури він штудіював Климента Олександрійського, Оригена, Діонісія Ареопіта, Максима Сповідника, Григорія Богослова, Іоана Златоуста, Ісидора, Василя Велико-го, Євгарія, бл[аженого] Августина.

Платон навчив Сковороду, що соглядательне життя є вищим за практичну діяльність. Інтелектуалізм одмежує людину од повсякденного життя. Вище благо — споглядання вічного світу, й через те, що цьому спогляданню перешкоджує тіло, то визволення од тіла стає умовою для наближення до цього споглядання. Істинний філософ це є той, хто, відмовившись од практики, од роботи, хто, не хочучи проміняти світло свого життя на темряву практичної діяльності, живе істинним життям — тіканням з тлінного світу, себ-то відмовленням од всього тутешнього, од родини, од речей, од місця. Філософствувати це — тікати з цього земного світу, визволятися од тіла, а цьому й справжня добродійність полягає в тім, щоб очистити душу од тягара тілесного життя. Треба жити змоглядом, розумовим соглядательним життям. Самопізнання є методом платонової філософії. Коли розум, як вчить Платон, є «що-сь бже в нас», то пізнання божого є пізнання розума через розум. З'єднання Сократового «пізнай самого себе» з орфічним вченням про знання як про спомин того, що душа бачила до Земного падіння, дало діалектичний метод Платона. Самопізнання, спомини душі, діалектика, силізм — були методом Платонової філософії, що з'єднала в собі раціоналізм з містицизмом, логіку й діалектику з змоглядом і розумовою інтуїцією<sup>1</sup>.

Од власного Платона Сковорода обертається до олександрійської філософії, до платонізму елліністичної філософії, коли панувала риторика, філологія й еkleктизм. Продуктами елліністичної філософської творчості явились стоїцизм, епікуреїзм і скептицизм. Сковорода віддав дань як стоїцизму, дуже прихільно ставлячись до Марка Аврелія й Сенеки, так і епікуреїзму, називаючи Епікура «афінейським Христом»<sup>2</sup>, але стоїчний платонізм Філона Іудеянина мав для Сковороди більш велике значіння, ніж стоїцизм і епікуреїзм. Філон<sup>3</sup> здійснив синтез Платона й Біблії, платонізму з мозаїзмом, з'єднав тенденції еллініського філософського пантеїзму й панлогізму й іудейсько-равинського розуміння божества як істоти, трансцендентної нашому світу. З філософів 1-го віку мав значіння для Сковороди Плутарх, — цей платонік з великим нахилом до сугестотелізму й пітагореїзму, — висунувши проти монізму й натуралізму стоїків принципи трансценденталізму

<sup>1</sup> Див.: П. Блонскій. Філософія Плотина. М., 1918, ст. 8.

<sup>2</sup> Твори Сковороди. Вид. 1894 р., ст. 286.

<sup>3</sup> Про вплив Філона на Сковороду див. в статті проф. Ф. А. Зеленогорського «Філософія Г. С. Сковороди». Вopr[осы] Фил[ософії] и Пс[ихології]. 1894, кн. 23, ст. 234.

й світового дуалізму. «Традиція справжньої еллінської філософії, — зазначає Блонський, — з її антропологічним поглядом на людину, з її антитетикою й трансцендентним унітаризмом тут була більш сталою, ніж в стоїчному платонізмі».

Але, розуміється, більш цікавив Сковороду не іудізований платонізм Філона або ж елліністичний платонізм побожного паганця Плутарха, а христіанський платонізм Оригена, Климента Олександрійського, Діонісія Ареопагіта й Максима Сповідника. Як Ориген, так і Діонісій Ареопагіт, Августин і Максим Сповідник мали саме близьке відношення до неоплатонізму й філософії Плотина. Неоплатонізм з оригенізмом є зв'язаним як спільністю походження (Плотин і Ориген були обидва учнями Амонія Сак[кас]а), так і тотожністю мети: розуміти через внутрішню діяльність душі безпосереднє божество й прийти в з'єднання з ним<sup>1</sup>. Августин був певним учнем Плотина й багато чого позичив у останнього<sup>2</sup>. Тісно є зв'язаним з неоплатонізмом Діонісій Ареопагіт і його близький учень Максим Сповідник. Для останнього, який хотів з'єднати в цільній системі церковну догму, містику ареопагітських творів і результати грецької філософії, Діонісій Ареопагіт являється одним з вищих авторитетів у теології<sup>3</sup>. З приводу вибору Сковородою цих авторів Вол[одимир] Ерн писав: «Віддаючи собі звіт в характері пізнань Сковороди, ми мусимо сказати, що Сковороду одзначає рідке шляхетство смака. Самостійність його вибору є дивною». «Коли з патристикою Сковорода мусив ознайомитись як “бурсак”, то любить і переважно любить Оригена, Діонісія, Максима не могли навчити Сковороду наставники бурси, бо перший з названих письменників знаходиться під підозрінням і рахується майже еретиком, а два останні, глибоко авторитетні в давності (І. Дамаскин в своїй богословії, що лягла в основу всіх православних “догматик”, часто посилається на Діонісія Ареопагіта), дуже мало популярні у рядових представників православ'я, й цьому навіть патристику Сковорода вивчив згідно своєму власному вибору. А антична література, Theologia ethnica? Її, розуміється, вивчено Сковородою вповні самостійно, упертим, особистим трудом»<sup>4</sup>.

Але чим з'ясувати те, що Сковорода в XVIII-му столітті звернувся до платонізму, до олександрійської філософії Філона Іудеянина, до римського

<sup>1</sup> Про Оригена див.: *O. Bardenhewer. Patrologie. — Freiburg im Breslau, 1901, s. 141–135; Loofs Tr. Leitfadens zum Studium der Dogmengeschichte. Halle, 1906, s. 190–404.*

<sup>2</sup> *H. Leder. Untersuchungen über Augustins erkenntnistheorie in ihren beziehungen zur antiken skepsis, zu Plotin u[nd] zu Descartes. — Marburg, 1901, s. 54–65. И. Попов. Учение бл[аженого] Августина о познании // Вопр[осы] Фил[ософии] и Пс[ихологии], кн. 130. М., 1915, ст. 519.*

<sup>3</sup> *А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в проповедях Иоанна Скота Эригены. М СПб. 1898.*

<sup>4</sup> *Вол[одимир] Ерн. О[р]п. с[ит], ст. 64.*

стоїцизму Сенеки й Марка Аврелія, до грецького неопітагореїзму й неоплатонізму, до Августина й Діонісія Ареопагіта? Чим з'ясувати цю глибоку зацікавленість Сковороди тією ідеологією, що виникла в I–IV столітт[ях] нашої ери, в часи державного національного занепаду Іудеї, Греції й Риму? Чим з'ясувати те, що його тягла до себе філософія загибелі античного світу? «Греція, що кінчала своє історичне життя в релігійних спекуляціях неопітагореїзму й неоплатонізму, дивилась на цей світ, що здавався раніш їй таким світлим і радісним, як на місця темряви й заблуди»<sup>1</sup>. «Негативізація всього земного, життя, що вийшло з вузьких меж національної держави й поширилось до визнання всесвітнього вселюдства й уподіблення людини трансцендентній істоті Бога — таким був кінечний пункт грецького світогляду». Цей негативний пункт грецького пітагореїчно-платонічного світогляду, який був укупі з тим основним пунктом філософії Сковороди, чим він міг притягти таку увагу останнього, що український філософ переважно обмежив себе штудіями над філософією I–IV в. в.? Чи тут грала ролю особиста удача Сковороди, чи впливало на нього середовище, чи, може, мали своє значіння соціально-політичні умови життя на Україні в 18-му ст.?

На ці запитання ми дарма-б шукали певних відповідей в літературі про Сковороду. Данилевський узагалі стверджував, що між Сковородою й його епохою певних зв'язків не було. «Твори Сковороди, — пише він, — при його житті находили собі чительників у середовищі, яке не складало живої й особливо плідотворної стихії сучасного йому суспільства». Це було «обмежене, — на думку Данилевського, — коло людей відлюдних і напівзатворників». «Сковорода писав важко, темним і чудним язиком про предмети абстрактні, туманні, здатні зацікавити коло надто обмежене, майже непомітне. Значить, — робить висновок Данилевський, — списували його твори тільки люде одного з ним напрямку й життя — професори й учні духовних академій, старі поміщики й ті вільні (“досужные”) люде, котрі списували твори Сковороди, іноді самі їх не зовсім розуміючи,.. списували й тримали їх просто, як твори людини чудної, чудернацької, незрозумілої, про яку ходило стільки суперечок і розмов і яку, зі всіми її чудернацтвами, удавалося їм бачити особисто». Твори Сковороди списували й тримали у себе тільки любителі чудних курйозів та відлюдні анахорети. Сковорода, як письменник, був людиною, одірваною од сучасників, — такою єсть теза Данилевського. О. Я. Єфіменкова поділяє думку Данилевського, що Сковорода був людиною, одірваною од сучасників. «Безперечно, — пише вона, — природа вилпіла Сковороду з того коштовного матеріалу, який вона переховує в малому

---

<sup>1</sup> Г. Эйкен. История и система средневекового мирозерцания. СПб. 1907, ст. 57.

запасі для людей, що “роблять епоху”. Але, проте, Сковорода ніякої епохи не зробив. Видко, природа зробила що до Сковороди помилку: він з’явився не в належний час і не в належному місці»<sup>1</sup>. Це твердження своє Єфіменкова підтримує характеристикою соціального становища України XVII-го в. «Козацтво, — каже вона, — ще недавно центральний елемент ладу, перейшло в становище дрібних землевласників, хліборобів та чумаків, без усяких домагань на яке б то не було політичне значіння; козацька старшина образовала нову шляхетську верству; всі вільні сільські люде, як земельні власники, що не ввійшли в козацькі компути, так і безземельні, оказались в кріпацтві у нових шляхтичів... Зрозуміло, який поганий ґрунт становило це суспільство для тієї яркої проповіді особистої раціоналістичної моралі, яку подавав йому Сковорода. Він проповідував розумно-моральне, а в умовах життя все виходило зовсім инакше і вже, розуміється, не ті люде, що витягали користь зі зміни умов, могли активно прислухуватися до його слів. Ті ж, хто явились офірами умов, безперечно прислухувались., але не могли оцінити Сковородинової вчености: вони були глухими до аргументів од Сенеки, Платона чи німецької філософії. Ті ж, хто міг звішувати вчені аргументи, французьку мову й французьких письменників ставили вище за класиків і німецьких філософів»<sup>2</sup>. Правда, Єфіменко свою думку, що проповідь Сковороди не відповідала умовам життя й з життєвими вимогами епохи не мала нічого спільного, з’єднує з висловленням протилежної думки, що «Сковорода був сином свого віку»<sup>3</sup>, але обґрунтовує вона свою останню тезу, проводячи зовсім безпідставну аналогію Сковороди з Спінозою, й цим зводить на ніщо своє вірне в основі твердження про сучасність Сковородинних ідей.

Помилкове наближення Сковороди до Спінози й раціоналістів XVIII-го в. зробило те, що проф. Ф. Зеленогорський, сперечаючись з цією аналогією, поставився взагалі негативно до твердження, що Сковорода був сином свого віку. «Помиляються, — пише професор, — ті, котрі шукали й шукають безпосередньої залежності Сковороди од когонебудь з західно-європейських філософів XVII чи XVIII ст.»<sup>4</sup> Свою точку погляду Зеленогорський формулює так: «Не найшовши ані дома, ані за кордоном, ані в житті, ані в філософії свого часу морального ідеалу, якого шукав, Сковорода обернувся до давности»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> А. Я. Ефименко. «Философ из народа». Южная Русь, т. II. СПб. 1905, ст. 437.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 238.

<sup>3</sup> Личность Г. С. Сковороды, как мыслителя. Вopr[осы] Фил[ософии] и Психологии. 1894, кн. 25, ст. 444.

<sup>4</sup> Ф. А. Зеленогорский. Философия Г. С. Сковороды // Вopr[осы] фил[ософии] и пс[ихологии] — 1894. — Кн. 23., ст. 403.

<sup>5</sup> Ibid., ст. 199.

Од сучасности Скворода тікає в античність. В давності й давне-класичній філософії Сократа, Платона й Філона він знаходить здійснення своїх ідеалів, які не знаходили собі задоволення в сучасності. «Проф. Зеленогорський, — писали ми в своєму огляді літератури про Сквороду, — в бажанні “філонизувати” Сквороду негативно ставиться до думки про зв’язок Сквороди з сучасністю. Утворюючи особливий метод відокремлення автора від сучасности, Зеленогорський припускає чистоту елліністичних рецепцій у Сквороди. Ми, навпаки, думаємо, що еллінізм Сквороди в значній мірі був класицизмом XVIII-го ст. Ми дивимось, слідом за Карлейлем, на XVIII вік не тільки як на епоху раціоналістичного скептицизму та теургічного шарлатанства, а як на вік героїв і пророків, вік Джонсона й Руссо, як на вік Сведенборга, Сен-Мартена й Гамана з їх глибоким символізмом і платонізованим містицизмом, який був моментом необхідним і характерним в неокласицизмі XVIII-го ст.»<sup>1</sup>

Хоч акад. Д. І. Багалій і обмежує надто рішучі думки проф. Ф. Зеленогорського про відсутність зв’язків у Сквороди з XVIII-м ст. («тут можуть, — вказує академік, — при дальшій розробці питання знайти вказівки коли не на прямих впливи, то на міцні аналогії»<sup>2</sup>) й Єфіменкової про те, що Скворода народився не в належний час («Скворода був, — каже Д. І. Багалій, — необхідним для своєї батьківщини й він носить на собі ярку печать своєї епохи»<sup>3</sup>), але визволитися остаточно од методу відокремлення Сквороди од сучасности він не зміг і року 1914 писав, що Сквороду сучасники більш поважали, а ледве чи поділяли його думки. Для акад. Д. І. Багалія лишається безперечним, що у Сквороди й його сучасників не було ніякого спільного ґрунту: «Люде, що прихилились перед його вченістю й оригінальністю його поглядів, збирали в рукописах його твори, пильно переховували їх, переписували, посилали близьким приятелям, читали навіть їх, дивились ними, але ледве чи поділяли всі проведені в них погляди; ще важкіш було повністю здійснити в власному житті вимоги, що витікали з них. Але все ж таки поважання до героїчної в моральному відношенні особи Г. С. Сквороди міцно трималось як жива традиція в українському суспільстві»<sup>4</sup>.

Цей метод відокремлення Сквороди од середовища й епохи, висунутий вперше Г. Данилевським, не зникає й у Вол[одимира] Ерна. Ерн стоїть цілком в цім відношенні на точці погляду Данилевського: у Сквороди нема точок торкань з його народом і його віком. «Чим

<sup>1</sup> В. П. Петров. «Література про Сквороду». «Книгарь». 1920 р., ст. 22.

<sup>2</sup> Твори Сквороди. Вид. 1894 р., ст. LXII.

<sup>3</sup> Ibid., ст. LIII.

<sup>4</sup> О[р]. с[it]. Изв[естія] отд[ела] р[усскаго] яз[ыка] и слов[естности] Ак[адеміи] наук. 1914 р., т. XIX, кн. 3, ст. 4.

була тоді Малоросія?», ставить питання Вол[одимир] Ерн і відповідає: «Некультурність майже бродячого населення, яке не забуло ще свого давнього нахилу до авантюр, яке тільки ще починає осідать, з'єднується з розкішшю Природи, що щедро роздає свої дари»<sup>1</sup>. Лишається для Ерна цілком незрозумілим, як некультурний народ, що ще не вийшов з номадного становища, породив таку культурну людину. «Справді, варто великого дивовання те, що син грубого козацького середовища стає, може бути, найосвіченішою людиною XVIII-го століття»<sup>2</sup>.

Сперечаючись з В. Ерном, проф. М. Ф. Сумцов зробив спробу зв'язати Сковороду з українським народом, з традиціями українського письменства. Сковорода для проф. Сумцова «цілком філософ український», «не “первый росток”, а остання розкішна квітка старого письменства і колишньої киево-могилянської школи, кривий син свого народу... Щоб зрозуміти Сковороду, треба добре ознайомитись з життям його народу і його школи за старі часи»<sup>3</sup>. Вірно поставивши ґрунтовну тезу й провідне завдання необхідних досліджень, проф. М. Сумцов, на жаль, перегнув свою безперечну думку на другий бік: він надто «провінціалізує» Сковороду. Так, напр[иклад], коли Сковорода згадує про якусь таємну символічну «Діву», Астраю, Зоряну Царицю, то він, безперечно, в даному разі входить в традицію містичного вчення про Премудрість Божу, а ніяк не в традицію віршів, колядок, щедрівок, в яких співається про Діву Марію, старого українського письменства, як це каже проф. М. Сумцов. Сковорода стояв на певнім історичнім й народнім українським ґрунті, але це йому не перешкоджувало з'єднати цю традиційність і народність з рецепціями найбільш певними культури античної й сучасної західно-європейської.

Вірну путь указав М. І. Петров. Гадаючи «намітити, хоч в самих загальних рисах, ті впливи, під якими склалися філософські погляди Сковороди»<sup>4</sup>, він звернувся до питання про те, що уявляло з себе викладання філософії в Київській Академії: «Безпосередній вчитель Сковороди по філософії Георгій Кониський... викладав логіку, іфіку, фізику й метафізику, з вступом у відділ фізики «Шестоднева» з св'ятоотецьких творів, але виключив діалектику, як окрему частину філософської системи, й прибавив іфіку... Але в той час, коли Г. Кониський викладав у Київській Академії філософію, тут вже починався більш свіжий й реальний напрямок у викладанні філософії, занесений сюди вихованцями Академії, яких було послано

<sup>1</sup> О[р]. с[ит]. — С. 46.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 48.

<sup>3</sup> Микола Сумцов. Сковорода і Ерн. Літ[ературно]-наук[овий] Вісник. 1918 р., кн. I, ст. 43.

<sup>4</sup> Н. Петров. Первый (малоросійський) період життя і науко-філософського розвитку Г. С. Сковороди // Труды Киев[ской] Дух[овной] Академіи. Т. III, 1902, кн. XII, ст. 589.



митр[ополитом] Рафаїлом Заборовським за кордон для закінчення освіти, як, напр[иклад], Варлаамом Лещевським, Давидом Нищинським та ин[шими]. Вже безпосередній наступник Г. Кониського на кафедрі філософії, Георгій Щербацький викладає свій курс філософії по Пургоцію, послідовнику Картезія, себ-то Декарта. В 1753–1755 роках Давид Нищинський викладає в Київській Академії філософію по Вінклеру... В вересні 1755 р. Д. Нищинський просив м[итрополита] Т. Щербацького дозволити викладати в Академії філософію по Пургоцію й Баумейстеру, представнику Лейбнице-Вольфганської школи. Митрополит Тимофей питає про це думки у Георгія Кониського, вже тоді рукоположеного в сан Могилевського Єпископа. Георгій Кониський відповідає: «Обоих авторов, которых единого пред другим превосходство от Вашего Преосвященства взискуется, Пурхоція и Бавмейстера я окружно не вычитал, яко ж и не имѣл их, когда сам в философии по должности на мене бывшей положенной упражнялся, что особливо за несчастіе свое причитую; ибо на смѣттах интерпретов Аристотелевых времени все не потерял би было, и по сей причинѣ полно и совершенно судить мнѣ между помянутими двома авторами нельзя». Але, не вважаючи на це, Георгій Кониський віддає рішучу перевагу Баумейстеровій філософії... «Бавмейстєрова лекція, — пише Кониський, — з болшою ползою может быти ученикам; ибо что ни учится в ней, все основательно, твердо и ясно учится, и нѣт — кажется, — ничего, что бы не было слѣдствием к мѣтѣ философии, то есть блаженному чєловѣческому житію. Логика его от смѣтты схолястиков, можно сказать, седмижди перечищенная, метафизика твердія основанія прочіим дисцѣпльнам по ея должности полагает, Ethica чєловѣку к познанію себе и своей должности чувствительно очи отворяет.». З цих слів видно, що Георгій Кониський метою філософії рахував «блаженное чєловѣческое житіє» і, з окрема, іфіку рахував засобом до пізнання людиною себе самої й своїх обов'язків, й ці погляди його повинні були просвічувати й повз те сміття тлумачів Аристотелєвих, якими він мусив користуватися при викладі філософії й яких, видно, він не любив. В цім відношенні Георгій Кониський був прямим вчителем Г. С. Сковороди... Того, чого не було в філософськєм курсі Г. Кониського абож засмічено було схоластичним сміттям, Сковорода міг дізнатися од молодих київських учених, закінчивших свою освіту за кордоном і ознайомившихся тут з новими системами й методами викладання наук, именно від В. Лещевського й особливо Д. Нищинського. Останній єсть вчителем граматики в Київській Академії в 1747 році, коли Сковорода, мабуть, вчився в школі рєторики»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Н. Петров. Ор[...]. с[it], ст. 612.

На підставі матеріалів, наведених ак[адеміком] М. І. Петровим, з'ясовується, що негативне відношення до схоластики й інтерпретаторів Аристотеля існувало вже в старшій повоколінні. Професори Академії, відмежовуючись од схоластики й коментованого Аристотеля, змагаються пересадити в школу принципи Картезіанської, Вольфіанської й Лейбніціанської філософій. Може, трохи опізняючись, але все ж таки шкільна Київська філософія змагається стежити за західно-європейською й бути в курсі нових течій у філософії.

Таким робом, зв'язок Сковороди з сучасною західно-європейською філософією міг визначатись вже на ґрунті шкільних традицій Київської Академії. Мандрівка за кордон і власне безпосереднє знайомство з сучасною літературою, з загальним неокласичним напрямом 18-го віку зробили те, що Сковорода й сам ввійшов в курс сучасності. Його нахил до класиків, інтерес до античної літератури відповідав неокласицизму XVIII-го в. Візьміть Шефтсбері в Англії, Гамана в Германії, Сен-Мартена во Франції й ви побачите, яке життєве значіння мали для того віку античні автори. Іменно давнє-класична філософія визначила основні принципи неокласичного руху. Що читає, напр[иклад], Шефтсбері? «Ксенофонт і Платон, Епіктет і Марк [Аврелій] Антонін, Горацій були дійсними приятелями його життя, були для нього живими людьми, згідно яким він образовав свою філософію й мораль, смак і виклад, словом, свою манеру дивитися на речі й казати про них»<sup>1</sup>. Хіба ж це не можна повторити про Сковороду? Й коли можна, то хіба ж ми не маємо право зауважити, що коло літературних інтересів Сковороди вповні відповідало літературним знайомствам представників неокласицизму XVIII-го віку? В основі містицизму XVIII-го віку, який у своїх організованих рямах єсть відомим під назвою масонства<sup>2</sup>, лежать ідеї тих же самих авторів, що й в основі Сковородинного містицизму: це — Платон, стоїки, неоплатоніки, отці церкви й містики середніх віків і Епохи Відродження. Оскільки Сен-Мартен і Сковорода користувались тотожними джерелами, остільки у них єсть багато подібних рис. Ми не маємо на увазі в даному місці давати аналіз аналогій між Сковородою й представниками

---

<sup>1</sup> Т. Теттнер. Історія всеобщей літератури XVIII вѣка. — Т. I, СПб. 1886, ст. 156.

<sup>2</sup> Зверніть увагу на тих авторів, знайомство з якими вважає необхідним для кожного містика Єлагін: це — Давній і Новий завіт, отці церковні, Ориген, Євсевій, Іустин, Кирил Олександрійський, Григорій Богослов, Василій Великий, Іоан Златоуст, Іоан Дамаскин, пр. Макарій, церковна історія Флері, далі Пітагор, Анаксагор, Сократ(!), Епіктет, Платон, Ермії Трисмегіт, Орфей, Гомер і Зороастр з допомогою Геродота, Діодор Сицилійський, Плутарх, Цицерон, Пліній, а потім і новітні містики Сен-Мартен, Велінг, Роберт Флуктиб, Еліас Артиста (В. Боголюбов. Н. И. Новиков и его время. М., 1916, ст. 187.). Як бачимо, спис Єлагіна мало чим відрізняється од списа Сковороди. Різниця між першим і другим полягає в тому, що Сковорода читав всі твори в оригіналах, а Єлагін ознайомився з ними в викладі Станіслава [нерозбірливо].

містично-платонічної течії в неокласицизмі XVIII-го віку, з нас досить, коли ми можемо вказати, що любов Сковороди до класиків й именно до класиків з містичним офарбленням відповідала загальним тенденціям XVIII-го в. Але, окрім зв'язків з культурою свого віку, нахил Сковороди до ідеології, утвореної під час державно-національного занепаду давньої Греції, Іудеї й Риму, себ-то до філософії неоплатонічної, до філософії ап[остола] Павла й Филона, стоїків і блаж[енного] Августина, — можна з'ясувати також і тим, що соціально-національне становище України XVIII-го в. являло собою сприяючий ґрунт.

Як філософія «Civitas Dei» бл[аженого] Августина виникла в той час, коли готи руйнували Рим<sup>1</sup>, так і філософія Сковороди припадає на роки останнього знищення національної державної незалежності України. Року 1764-го скасовано гетьманство, року 1775-го зруйновано Січ Запорозьку, року 1782-го введено «губернськія учрежденія» на місця давніх «привілеїй і вольностей», року 1783-го козацькі полки реорганізовано по зразку загально-російському. Через два роки після знищення гетьманства в 1766-му році появився перший Сковороди твір: «Наркис». У рік зруйнування Січі (1775) в Липцях Сковорода склав діалог «Алфавіт мира». В 1783 р. він написав апокаліптичний твір «Брань архангела Михаила со сатаною». Хронологічні дати окремих [м]оментів у благовіствуванні Сковородою ірраціонального царства божого були в купі з тим синодиком державної загибелі України. На місце давнього національно-державного ідеалу України XVIII-го віку з позитивним відношенням до світу Сковорода висунув ідеал світо-негатизуючий, ідеал відмовлення од державности, батьківщини, родини, приватної власности, шлюба, грошей. Як ап[остол] Павло під час руйни Іерусалима виголошував «Не имамаы бо здѣ пребывающаго града, но грядущаго взыскаеуем», так і Сковорода віродив у XVIII-м віці апокаліптичні настрої містичного відмовлення од «граду здѣ

---

<sup>1</sup> «Трьома великими подіями визначаються хронологічні грані літературної діяльності бл[аженого] Августина. Діяльність ця починається при Феодосії Великій, в мент останнього об'єднання обох половин Римської Імперії й напередодні остаточного її розкладу; вона досягає свого апогею в мент взяття Риму готами під керовництвом Алариха й кінчається в мент завоювання Африки вандалами, що почалось занедовго перед смертю Августина. Цей збіг початку, апогею й кінця діяльності великого отця церкви з трьома великими всесвітніми подіями не єсть результатом простої історичної випадковости... Не випадково те, що кульмінаційна точка його апологетичної творчости збігається з ментом взяття й розграбування Риму Алариком: бо зруйнування старого Риму єсть красномовним закликком до утворення нового. Взяттям Риму нанесено було смертельний удар римській поганській ідеї, що виражалась у культі римської державної всемогутности... Й ось в відповідь на загибель давнього міста, зароджується великий твір Августина, де проти римської державної ідеї города всесвіту ставиться христіанська ідея всесвітнього граду Божого» (Є. Трубецькой. Религиозно-общественный идеал западнаго христіанства в V в. Ч. I. Міросозерцаніє бл[аженого] Августина. М., 1892, ст. 50–51).

пребывающего». Його неробота, його умалення, відмовлення од аитор герит, од приватної власности, од аитор лосі, од шлюба, його почуття себе як мандрівника, — всі ці ідеї й настрої Сковороди, що так відповідали ідеям і настроям Павла, Філона, Плотина й Августина, не були чимось випадковим і чисто-особистим, але находились у зв'язку з тим історичним становищем, в якому опинилась тоді Україна.

## І. НЕПРОДУКЦІЙНІСТЬ І НЕРОБОТА

Єсть люде: філософи й мрійники, непрактичні химерники, фантасти й св'яті, що володіють душею божественною й побожною, — таких людей економісти називають непродукційними: вони не сіють зерна, не печуть хліба, не засновують колоній, не вигадують ткацького верстату. Й саме цих людей, — каже Емерсон, ученъ Карлейля й ієнських романтиків, — треба вважати за найдорогших для вселюдства. Інші хай тут на землі будують собі города; справа філософа розуміти таємну природу людей і підтримувати в них благоговійний перед Вічним жаж!

Раніш Емерсона тотожній погляд на право людини бути непродукційною висловив Сковорода. Виправдуючись од обвинувачення в байдикуванні, він в листі до свого приятеля, якогось Артема Дорофеевича, писав: «Если бы я в пустынь от тѣлесныхъ болѣзней лечился или оберегал пчелы, или портняжил, или ловил звѣря, тогда бы Сковорода казался им занят дѣлом. А без сего думают, что я празден и не без причины удивляются. Правда, эта праздность тяжелѣе гор кавказских. Так только ли развѣ всего дѣла для человекѣ: продавать, покупать, жениться, посягать, воеваться, тягаться, портняжить, стритись, ловить звѣря?»<sup>1</sup> Не справа філософа — продавати й купувати, займатися крамарюванням, женитися й заводити родину, воювати для захисту батьківщини, будуватися, стверджуючи громадянський лад і державу, «ловити звіра», щоб найти для себе їжу. Все це не єсть справою філософії. Філософ повинен поставитись до земного світу негативно й одкинути од себе все мирське: державу й батьківщину, шлюб і родину, гроши й маетки, власність і працю, як джерела приборкання. Відсутність в Сковороді інтереса до життєвих пеклувань живо нагадує нам той класичний малюнок істинного філософа, який подав Платон. З молодих літ вибранець мудрости не знає дороги на площу, не відає, де суд, рада абож яке-небудь инше місце публічних зібрань. Закони його країни йому невідомі: «в дійности він живе й в державі він обертається тільки тілом; розум же його надає всьому цьому мало вартости і в ніщо не ставить; але, кажучи словами Піндара, він скрізь проходить, міряючи нетрі землі й те,

<sup>1</sup> Соч. Сковороды. Вид. 1861 р., ст. 291–2.

що над нею; підноситься над небом, скрізь досліджує натуру суцього й не спускається до близького». В земних рабських справах філософ не тямить, він не вміє навіть розв'язати подорожньої торби; й все це юродство виникає через те, що на землі він живе як гість. В наших земних прикладах він підсліпий именно через те, що він звик до яскравого сонячного світу своєї батьківщини ([Діалоги Платона] Тетет 174, Горгій 484, Держава 1. VI).

Між цим Платоновим малюнком філософа й Сковородою з його непродуційністю й відмовленням єсть багацько рис подібності. Подібно Платоновому філософу Сковорода не знав дороги на площу, нічого не тямив в земних справах, був як підсліпий. Не крамарював, не мав родини, не кравцював і не будував для себе хати. Філософ, він почував себе, як каже Платон, «чужим насінням», випадковим гостем в тутешнім світі. Його ідеал — повне відмовлення, тікання од землі. Наслідуючи цьому ідеалові — утікання од землі й очищення од мирського, — Сковорода не захотів бути єпископом чи урядовцем, не одержував ніякої офіційної посади, не засновував ніякої секти і не належав ані до одної з сект, не реформував Церкви, не зміняв Біблії, не входив членом в масонську ложу. Не був громадянином, «вчителем народу», котрий навчає його громадянським добродіям. Був «не громадянином» зовсім; стояв по-за життям, на всякі запрошення відмовлявся, не дбав про маєтки й не мав свого кутка. Писав туманно й не виразно, занадто метафізично, без певних методологічних прийомів, зовсім непопулярно, так що ідеї його лишалися незрозумілими не тільки для простого народу, але й для людей шляхетних, особливо для тих, хто «издавна привик к ясному и прекрасному слогу любезного Сен-Пьера и к простому и удобопонятному умствованию Локка и Кандильяка»<sup>1</sup>. «Проза его несносна для меня, — писав про Сковороду його сучасник Ів[ан] Вернет, — Не терпя таинственного слога и запутанных мыслей господ мистиков, — я не люблю ходить по мрачному лабиринту метафизики»<sup>2</sup>.

Хоч Сковорода не був настільки педантом, щоб утворювати власну для себе мову, але мовою народною він не писав. Він не ставив перед собою мети, працюючи на певну користь народну, заслужити ймення письменника для народу. «На пекучі питання свого часу, котрі вирішувались не на користь народу, він не відгукнувся а ні одним словом. Байдуже дивився й на заведення кріпацтва, що відбувалось на його очах»<sup>3</sup>. Він не був народним. Сковорода стояв вище за умовні

---

<sup>1</sup> Воспоминания Ив[ана] Вернета. Украинский Вѣстник, кн. 4, квітень, ст. 124. 1817 р.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> П. Житецький. Енеїда Котляревського в зв'язку з оглядом української літератури XVIII ст. Київ, 1919, ст. 37.

інтереси дня, по-той бік (trancensus) земних пеклувань, бо єдина єсть у людини справа: бути самою собою, бути чистою й в чистоті своїй вільною од всяких речей, всього зовнішнього й всякої праці. Й єдина бо єсть у людей справа: «радоватися о Господѣ».

Для того, щоб наблизитися до Вічності, для цього треба здійснити в житті своїм «нероботу». Хто не робить, той не знає любови до світу й весь віддає себе любові до Бога. «Любов до Бога віддаляє людину од світу, а любов до світу [—] од Бога». Істина цих слів здавалась Сковороді безперечною й він з точки любови до Бога розв'язував проблему власної непродукційности. Бог може мати поводження тільки з байдкующими людьми, бо для того, щоб бути в поводженні з Богом, треба звільнитися од всіх пеклувань. Як вимогу стати нікчемним і для суспільства непотрібним, зрозумів Сковорода текст, що наказує «не любить світу, а ні того, що в світі». З'єднуючи ці слова ап[остола] Павла, з одного боку, і Платонів ідеал філософа, відокремленого од мирського, з другого, Сковорода за-для-ради «радованія о Господѣ» відмовився од праці на загальну користь і в жертву любови до Вічного приніс як власну влаштованість, так і судьби свого народу. Коли його питали: «Что ли дѣлает в жизни Сковорода?» — він відповідав: «Аз же о Господѣ радуясь. Веселюся о Бозѣ спасѣ моем»<sup>1</sup>. Радість єсть єдиним діланнєм, що варт людини! «Ты вѣщ, — додавав він, — яко люблю Его и яко Он возлюбил мя єсть». Ось признання того, хто має доступ до тайн і таємного ладу Всесвіту, перед ким всі інші люде лишаются тільки челяддю, допущеною на бенкет буття! Той, хто єсть чистим од всього зовнішнього, хто тікає од світу й не знає в світі іншої роботи, як «радованіє о Господѣ», такий соглядає Бога, стає подібним богові, тим, кого кохає бог. «Он возлюбил мя єсть», — писав філософ у листі до Ковалинського й ту ж саму думку повторив в листі до пан-отця Правецького: «Христос мя вѣсть и аз его».

Віруючи, що його непродукційність єсть мандрівкою на шляхах богоуподібнення, Сковорода вимогу нероботи зрозумів як вимогу обоження. В одному з його діалогів ми читаємо: «Фарра. Мнѣ бы хотѣлось быть оною папою и сочетать во единой ипостаси первосвященство и царство. Михаил. О, славолюбный Фарра! Куда тебе дух воскресляет? Но притом приснопамятно будь сіе: «Кто яко Бог»? Фарра. Развѣ же Бог не хочет, чтобы мы были Богом? Михаил. О, Фарра! Фарра. Что радостнѣе святому Духу, как тое, чтоб нам всѣм стать Богом?»<sup>2</sup> Це було таємною мрією Сковороди, «славолюбного Фарры, воскреслого духом», стать богом: не збирать в житниці, не працювати і не прясти, не мати нічого й ні про що не пеклуватися. Бо бути богом

<sup>1</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 303.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 204.

це й значить стати непродукційними і непрацюючими. Боги не роблять: вони опочивають в любові й радованні! Вони нікчемні й не мають ніякого економічного й матеріального значіння. Тому богів, як таких, що не приносять певної користі, економічний матеріалізм і вважає за неіснуючих: тут джерело атеїзму!

Щоб стати богом, людина повинна жити як птаці небесні, рости як лілії польові, не мати нічого як старці, й радіти завжди подібно дітям малим. «Навчитися од лілій польових, як ростуть вони, не працюють і не прядуть. Подивитися на птаць небесних: вони не сіють, не жнуть і не збирають в житниці». І того, хто захотів би бути філософом, Сковорода, нагадуючи йому наведені слова, попереджав: «Не думай, що других касається слово сіє: «живите как птицы небесныя». Він розумів, що слова ці про лілії й птаць, про старців, яким належатиме царство Вічності, торкаються перш всього його самого. Він розумів, що в непрактичності єсть що-сь велике й що не треба пеклуватися про повсякденне. Не знають пеклувань птаці небесні, навіщо пеклуватись людям? Полонили його слова ці: «Не пеклуйтеся про завтрашній ранок. Хіба ж життя не більше за їжу? Й тіло не більше за одіж?».

Здійснюючи в житті своїм ідеал нероботи, Сковорода дбав тільки про душу свою. Як людина внутрішнього, він жив собою в собі й для себе, не рахувався ані з чим зовнішнім і, взагалі, змагався все більш і більш ствердити свою індивідуальну незалежність так, щоб все витягати з середини себе й нічого не вимагати з зовні. Він став непродукційним і в громадянській відношенні нікчемним, бо знав, що тільки нікчемним (старцям і дітям) належить душа — боже царство. Сковорода став непродукційним і од всякої практичної діяльності відмовився, щоб виявити свою душу.

Проповідь нероботи єсть зв'язаною у Сковороди з вченням про очищення (katharsis), з етичним вченням у неоплатонізмі про катартичні (очистительні) добродійності, що ведуть до зречення од всього почуттєвого й являються єдиним шляхом до соглядання й богоуподіблення. Згідно Плотину «справжній філософ повинен сторонитись всякої взагалі практичної діяльності (praxis). Практична діяльність, яку направлено на зовнішні мети й засоби, припускає необхідний зв'язок з почуттєвими світом, а всяке торкання душі до почуттєвого буття єсть її оскверненням... Вище за практичну діяльність стоїть діяльність теоретична соглядательна. Тільки той, хто живе цілком соглядательним життям може без останку переселитись в надпочуттєвий світ»<sup>1</sup>. «Наше тутешнє життя (діяльне), віддалене од бога, єсть тільки слід того (істинного) життя, а життя там (істинне життя)

---

<sup>1</sup> П. Минин. Мистицизм и его природа. Ст.-П. 1913, ст. 17–18.

есть діяльність розуму»<sup>1</sup>. «Діяльне життя тут нанизу в почуттєвому світі є для душі занепадом, зрадою, втратою нею своїх крил»<sup>2</sup>. «Але нема душі тут, коли вона цілком віддається согляданню розумового (інтелегібельного) світу»<sup>3</sup>. Треба відмовитись од практичної діяльності, нічого не робити, не купувати, не продавати, не женитись, не воювати, не будувати. В тім, що люде крамарують, збирають, прядуть і дбають про їжу й одіж, в цім, на думку Сковороди, полягає причина наших бід і пригноблень. «Так вот же сейчас видна бѣдности нашей причина, — писав Сковорода в листі до Артема Дорофеевича, — что мы, погрузив все наше сердце в приобрѣтеніе міра и в море тѣлесных надобностей, не имѣем времени вникнуть внутрь себя, очистить и поврачевать самую госпожу тѣла нашего душу нашу... Похожи на щеголя, пекущагося о сапогѣ, не о ногѣ... И не всѣм ли мы избыльны? Точно всѣм и всяким добром телесным: совсѣм тѣлега, кромѣ колес; одной только души нашей не имѣем. Есть правда у нас и душа, но таковая, как у подагрика нога».

Сковорода не боявся купувати рідкості ціною шокированія, неможливості й прибільшення. Він не боявся ствердити, що нікчемні — удосконалені, що міра удосконаленості — міра нікчемності, що чим більш хто нікчемний і для суспільства непотрібний, тим більше він удосконалений в своїй самотинній самозамкненості. Він не боявся цих парадоксів, бо знав, що за ним стоїть ціла традиція.

Те, що він став непродукційним, це з'ясовується його ідеологією, именно вченням про нероботу, яке виникло, з одного боку, на підставі ідеала філософа у Платона, а з другого, на підставі неоплатонічного вчення про те, що істинне життя людини є внутрішнім життям чистої душі<sup>4</sup>. Щоб жити внутрішнім життям, «душа повинна одлучитися

---

<sup>1</sup> Plotin. Enneaden. In Auswahl übersetzt [und eingeleitet] von O. Kiefer. [Jena: E. Diederichs, 1905]. Bd. I, s. 729. Enn[eade]. VI. 9. 9.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Enn[eaden]. I. 1. 12. Bd. II. S. 201; Les Ennéades de Plotin par M.-N. Bouillet. [1857]. T. I, p. 50.

<sup>4</sup> Вчення Сковороди про нероботу має своїм джерелом, окрім Платонового ідеала філософа і Платиногового вчення про «тікання» душі, ще також церковний погляд на працю. «Для роботи було встановлено правила, які витікали з тез релігійної метафізики. На підставі останньої мету людського існування було цілком перенесено на майбутнє життя. Земне життя мало значіння лише остільки, оскільки воно служило підготовкою чи вихованням для майбутнього призначіння людини. Цьому всяке заняття й всяка діяльність людини мала свою ціну й своє виправдання лише остільки, оскільки вона торкалась його вічних мет і мала на увазі його духовне удосконалення. Але, по-заяк всяка земна діяльність людини більш або менш одтягала його од думки про вічне спасіння, то міркування про вічні предмети або соглядательне життя було вищим і самим вартим призначенням; така уява розділялась всією церквою. В безгрішному початковому становищі людини не було ніякої роботи, ніякого пеклування про хліб і потреби повсякденного життя, а тільки один блаженний спокій в бозі. Робота з'явилась уперше як слідство гріха, як слідство того прокляття, з яким Бог вигнав із



од тілесних бажань, афектів і очиститись од всього, що має вона під час своєї матеріалі[за]ції»<sup>1</sup>. Тоді, заглибившись в середину себе і очистившись од зовнішнього, наша душа шляхом тиші і спокою (hesychia) з'єднається з душею всесвіту<sup>2</sup>. Використавши ці ідеї Плотина, які було пізніше перероблено й засвоєно Отцями Церкви<sup>3</sup>, Сковорода став старцем, бо старець єсть той, хто в житті здійснив ідеал нероботи як ідеал абсолютної чистоти. Старцям, що не працюють, їм одним належить царство боже, ідеальне царство нероботи. Старці й діти становлять зразок удосконаленості, зразок того, якими будуть всі люде в царстві божому.

## II. ПИХА СТАРЦЯ

Свою нікчемність, непродуктивність, своє внутрішнє боже єство, свій спокій в Суботах Вічного Сковорода поставив вище за кожне в людському суспільстві становище. Віруючи, що він мусить бути божественно-нікчемним, взявши на себе яке-небудь становище, Сковорода не захотів робить службову кар'єру і уявлять «корисність» у громадянському відношенні. «Не рѣша, — пише про нього біограф, — себя ни на какое состояніе», він вибрав собі ролю особи простої й низької, ролю «уничиженой подлости».

«В Харьковѣ был губернатором Евдоким Алексѣевич Щербинин... Наслышась о Сковородѣ, призвал он его к себѣ и, поговоря с ним, сказал ему: — Честной человек! для чего не возьмешь ты себѣ никакого извѣстнаго состоянія? — Милостивый государь! — отвѣтствовал Сковорода., свѣт подобен театру: чтобы представить на театрѣ игру с успѣхом и похвалою, то берут роли по способностям. Дѣйствующеѣ лицо на театрѣ не по знатности роли, но за удачность игры вообщѣ похваляется. Я долго рассуждал о сем и по многом испытаніи себя увидѣл, что не могу представить на театрѣ свѣта никакого лица

---

раю першу людську пару. «Проклятою єсть земля через тебе; із скорботою годуватимешся ти од неї во всі дні життя свого». (Эйкен Г. Исторія и система средневѣкового міросозерцанія. Пер. В. Лид. СПб. 1907, ст. 433).

<sup>1</sup> Блонский П. П. Философия Плотина. — М. 1918., ст. 66.

<sup>2</sup> Ib[id], ст. 182, 190, 198.

<sup>3</sup> Що неробота веде до суботствовання, — ця ідея Сковороди відповідає вченню Отців Церкви про hesychia (тишу, спокій, мовчазність). У книзі Зарина «Аскетизм [по православно-християнському ученню]. СПб, 1907] (т. II, с. 424) находимо відповідні цитати з патристичної літератури. Исаак Сирин (I. XIII, s. 72): «Людина многопеклюючаяся не може бути безмовною» через те, що «заняття знищують її тишу й мовчазність» Іоан Ка[с]сіан (Coll. XIV, с. IX. Col. 906 [нерозбірливо]): «Тій душі, що хоч трохи віддається мирським розвагам, неможливо одержати дар гносиса». Исаак Сирин (С. LVI, ст. 320): «Пеклування про життєві справи приводять душу в стурбованість», а тому «безмовствовати» значить «все залишити і пеклуватися про одну душу свою», поставивши себе «по-за життєвих пеклувань» (Ис[аак] С[ирин]. I. LXXV, s. 444).

удачно, крім низкого, простого, безпечного, удиненного: я сію роль вибрав, взяв и доволен»<sup>1</sup>.

Слова Сковороди, що він, вибираючи собі ролью по здатності, взяв на себе ролью простого й низького, в освітленні фрази: «дѣйствующеѣ лицо не по знатности роли, но за удачность игры похваляется», брешуть досить двозначно. А називаючи до того свою низькість «ролею», Сковорода зовсім ясно вказав, ще його умалення єсть тільки роля, маска, під якою — може — ховається гордовита свідомість свого надлюдинства. Простота й низькість згідно закону контрастів мусили підкреслювати його добірність та верховність. На свій старцевий вигляд Сковорода дивився як на грим, а на слова смирення як на слова граємої ролі. Як можна краще виконати свою роль бажав філософ, щоб назвали його артистом уничиженности. Актор старцювання, він все життя своє ходив на котурнах смирення. Смирення є, казав Ісаак Сирин, одягням божества. І Сковорода одягався во вбрання смиренности, щоб мати вигляд божества. В злиднях своїх Сковорода вмів тримати себе не менш гонорним і гордовитим, ніж Лоренцо Пищновеличний, герцог з Флоренції. Хіба ж це не про нього арх[ангел] Гавріїл, звертаючись до арх[ангела] Міхаїла, благівістнував: «Он по миру паче всѣх нищій, но по Богу всѣх богатѣ»<sup>2</sup>.

«Його убожество, — пише П. Житецький, — мало почасти декоративний характер. Сковорода чудово розумів силу вражіння, яке робив контраст між його убогим виглядом напівстарця і його вченою, іноді загадковою мовою. Це вражіння давало йому виключну роль серед шляхти й було приємним його самолюбству»<sup>3</sup>.

«Когда Бог, — казав Сковорода на одному зібранні, — опредѣлил мнѣ в низком лице быть на театре свѣта сего, то должно уже мнѣ и в нарядѣ, и в одѣянїи, в поступках и в обращенїи со степенными, сановными, знаменитыми и почтенными людьми наблюдать благопристойность, уваженіе и всегда помнить мою ничтожность пред ними». В цих словах єсть трохи юродства, трохи прибільшености, а трохи й іронїї, більш всього, мабуть, іронїї, бо для того, щоб з'єднати слова про свою «ничтожность пред людьми сановными, знаменитыми и почтенными» та віру в царственну пишність старців і в себе, яко сина божого, для цього треба засвоїти манеру містифікаційної іронічності. Смирення Сковороди було пихою старця, що іронізує над тими, кого всі звикли вважати за «сановних і почтенных». «Це, — замічає Житецький, — та сумирність, про яку правдиво кажуть, що вона паче гордості... Це було дійсно самолюбство людини, що

---

<sup>1</sup> Твори Сковороди. — Изд. 1912., ст. 14.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 424.

<sup>3</sup> П. Житецький. О[р]. с[it]., ст. 38.

вибрала собі в житті шлях розуму і залишилася осторонь од зважливого становища, яке дають шаноба і багацтво. Так самолюбство досить часто одягає на себе вбрання покірливости. В такім вбранню і з'явився Сковорода в сучаснім йому суспільстві»<sup>1</sup>. Йому не вірили, коли він казав про свою «ничтожність», і на слова його: «Влюблен есмь в нищету святую», собесідники, подібні на шляхетного Салакона з діалога «Убогий Жайворонок», відповідали обуренням: «Гордын[ю] нищеты ненавидит душа моя пуще врат адовых»<sup>2</sup>.

Так! Це вірно — «нищета» Сковороди була «гордою нищетою». Коли один раз близький знайомий спитав філософа: «Что же ты хочешь вѣкъ оставаться бродягою?», — Сковорода відповів: «Бродягой нѣт. Я странствую, как и всѣ, и старцем навсегда останусь. Этот сан как раз по мнѣ»<sup>3</sup>. Старцювання єсть сан, і із всіх санів, що існують у суспільстві, «сан старця» здавався Сковороді найвищим, бо він один єсть свідоцтвом і закладом царственної божественности.

Вибравши сан старця, Сковорода рішуче відмовляється од спокус «знатних ролей». Коли року 1764-го він приїхав в Київ в Лавру, «многіе из соучеников его бывших, из знакомых, из родственников, будучи тогда монахами в Печерской Лаврѣ, напали на него неотступно, говоря: «полно бродить по свѣту! Пора пристать к гавани: нам извѣстны твои таланты, святая лавра примет тя, аки мать свое чадо, ты будешь столб церкви и украшеніем обители»<sup>4</sup>. Але з уїдливою різкістю одкинув Сковорода цю «спокусу шанобой». «Столбом церкви и украшеніем обители» він не захотів бути, як не захотів «високого духовного сана, чести, слави и изобилія» тоді, коли це все пропонував йому білгородський єпископ Іоасаф Міткевіч. «Єпископ поручил Гервасію, как приятелю его, уговаривать его, чтоб принял он монашеское состояніе, общевая довести его скоро до сана высокого духовенства. Гервасій начал совѣтовать Сковородѣ, предлагая желаніе архіерея, благовидность польз его, предстоящую в сем поприщѣ, честь, славу, изобиліе всего... Гервасій убѣждал его милостію архіерея, дружбою своею, пользою церкви, но Сковорода, тверд духом и правилами, возразил ему в отвѣт: «благодарствую за милость, за дружбу, за похвалы; я не заслуживаю ничего сего за непослушаніе мое к вам в этом случаѣ»<sup>5</sup>. «Сковороді, — пише В. Ерн, — і не раз пропонували — й дуже уперто — зробитися “духовним князем”, єпископом. При його хисті, при його розумі, при його великім ораторськім таланті, при його міцному дусі він міг одержать одну з найвищих

---

<sup>1</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 28.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 481.

<sup>3</sup> Московскій Наблюдатель. 1836 рік. Березень.

<sup>4</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 23.

<sup>5</sup> Ibid., ст. 12.

посад в керуючій церкві. Перед ним широко була одкритою доро́га до влади, до шаноби, до славетности, до шумного й зовсім не тільки зовнішнього успіху. І, вибираючи вільним актом ковиньку мандрівника, Сковорода дійсно приносив в жертву багацько можливостей, що перед ним одкривалися»<sup>1</sup>. Він відмовився од всяких навмисних ймень; од кожного становища в державі й церкві, як би високим воно не здавалось. В своїх злиднях і убозстві він погорджував катедрою митрополита, бо не хотів бути ким-небудь, а тільки самим собою. Своє самолюбне бажання бути собою, хай «чудним і несообразним», тільки б собою, — Сковорода проводив во всі обставини свого життя. Він ригористично до суворости обороняв скрізь і завжди своє право на самостійність і внутрішню незалежність. І це право на самостійність він захищав навіть і в дрібницях. Так, одержавши посаду вчителя поетики в Переяславській школі, він теорію виршескладання почав викладати новим образом, «странным и несообразным старинному обычаю». Це було ясно всім, що «по гордості», «тільки по гордості» («творя гордыню») він ставить тонічну систему віршоскладання вище за силабічну і, не вважаючи на наказ єпископа, не хоче «перемѣнить и преподавать по тогдашнему обыкновенному учению». Сковорода не тільки відмовився викладати науку віршування так, як її викладали звичайно, але ще пробував довести свою правоту й істинність нової теорії і досить образливо для єпископа цитував латинську поговорку: *alia res scerptrum, alia plectrum* — инша річ пастирський жезл, а инша річ сопілка чабанів. Смиренному єпископові не лишалося нічого иншого, як усунути з посади такого вчителя. «На докладѣ консисторіи он сдѣлал собственное распоряженіе: не живяше по средѣ дому моего творяи гордыню. Вслѣд за сим Сковорода изгнан был из переяславского училища». Той, хто хоче бути гордим і думати не так, як всі, такий не може бути шкільним вчителем. І, справді, для Сковороди завжди його вчителювання кінчалось образливими невдачами.

«Ejectus sum cum maximo dolore; з великим сумом вигнано було мене»<sup>2</sup>, — згадував потім Сковорода про цей випадок у Переяславській школі. «С порожнею кишенею, в крайній недостатці всього найпотрібного він ані трохи не злякався перспективи бути вигнаним і проти владного наказу єпископа він поставив не менш владне самопочуття. Єпископ назвав це гординею, Ковалинський [—] міцністю духа. Мені здається, — каже Ерн, — що прави обидва. Міцність і правота Сковороди взагалі убиралась в горду форму»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> В. Ерн. О[р]. с[it]., ст. 139.

<sup>2</sup> Соч. Г. Сковороды п[од] ред[акцией] Багаля. 1. 72. Лист 36.

<sup>3</sup> Вол[одимир] Эрн В. О[р]. с[it]., ст. 69.

Чванливий старець — таке було вражіння в єпископа і у всіх сучасних Сковороді «Салаконів». «Пиха, надмірне самолюбство, котре не терпіло ніяких суперечок, сліпа слухняність — *magister dixit* — тьмарили його хист», — свідчить про філософа Їв[ан] Вернет. «Слова его їдкі», — одкликались слухачі його розмов. В. Ерн підкреслює «угластість і жорстокість в поводженні Сковороди з людьми». Сковорода не прикривав істини завісами приємності. «В ньому було що-сь самодовліюче й жорстоке». І це ясно: старці можуть бути царственними в своїх злиднях, але рівна й галантна витонченість у поводженні з людьми не єсть їх уділом. Сковороду находили нескромним, навіть грубим, неласкавим до суворості й одвертим до непристойності. Образ його життя називали «чудним і диким». Людина мало приємна й во всякім разі невихована! А Сковорода вмів бути невихованим і, здається, любив бути нечемним. Він міг кинути прямо в очі образу, як кинув, напр[иклад], Вернетові за його «приношенія граціям»: «Мужчина с бабьим умом и дамскій секретарь». «Истина в его устах, — замічає Вернет, — не будучи прикрита принятною зав'єсою скромности, снисхождения и ласкавости, оскорбляла»<sup>1</sup>. «Ему бы, — додавав цей сентиментальний прихильник Бернарда де Сен-П'єра, — ему бы слѣдовало по совету Платона почаще приносить жертву граціям»<sup>2</sup>.

### III. УМАЛЕННЯ ЯК ПІДВИЩЕННЯ

Змагаючись бути самим собою й обоженим (*entheos*), непродукційним і нікчемним соглядателем і філософом, Сковорода «приняв на себе зрак раба», останнього в суспільстві, вигляд «уничиженой подлості». Смирляючи себе до останнього умалення, «уничиженный перед всѣми»<sup>3</sup>, «всегда помня свою ничтожность пред людьми [сановными], знаменитыми и почтенными», він, щоб не дійти до одчаю безнадійности, мусив підтримувати в собі віру в свою надзвичайність. Щоб бути всіх вільніш, всіх міцніш і заможніш, він себе самого й все залишив, в нижчих себе поставив<sup>4</sup>.

Сковорода, як і кожен містик, був природженим антиномістом. З точки погляду антиномічного світогляду сан єпископа, од якого відмовився Сковорода, здавався останньому не вищим за сан старця, а може й нижчим. Хоч наш філософ і уявлявся «по міру паче всѣ нищій», але він був «по Богу всѣх богатѣ». В середині себе він бачив себе пророком і філософом, «благовісником Царства». Невже ж гієрофантові

---

<sup>1</sup> Украинский Вѣстник. 1817, кн. 4., ст. 121.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 124, 121.

<sup>3</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 12.

<sup>4</sup> Слова Хоми Кемпійського: «Подражаніе Христу». Пер[евод] К. Победоносцева. М., ст. 82.

й містагогові, вибраному в своїй божественності, дбати про клобук і мантію з бубонцями?! Він так звик жить мовчанням і відмовлянням, жить життям внутрішнім і невисловленим, що його не могли хвилювати зовнішні почесні прикмети, одіж і назви. Про одіж та назви дбають звичайні люде, люде зовнішнього, а бог, рівно як і обожені, «власного собі ймення не мають». Навіщо земні й суетні титули тому, про кого на небі розмовляють архангели?

Ця антиномічна ідея підвищення через умалення й смирення виникла у Сковороди під впливом вчення про *kenosis* (умалення), центром якого було твердження ап[остола] Павла, що Ісус через те, що він умалив себе, «посему и Бог превознес его». Умалення (*kenosis*) малюється, т[аким] р[обом], як умова містичного обоження. «Бо в вас, — навчає апостол, — повинні бути ті ж самі почуття, що й во Христі Ісусі: він, будучи образом божим, приняв зрак раба, зробившись подібним на чоловіків і видом став як чоловік; смирив себе, був слухняним навіть до смерти й смерти крестної. Тому й бог підніс його і дав йому ймення вище за всяке ймення, щоб перед йменням Ісусовим схилились коліна небесніх, земних і підземних». На ґрунті цього класичного місця з листа до Філіпійців (II. 5–11) утворилось вчення про «умаленого бога». Поняття бога, відокремленого од світу, обернулося в поняття того, хто умалив себе, хто переносить голод, холод, загальне призириство й лайки. Люде зрозуміли, що бути богом це й єсть страждати: бути розіп'ятим на хресті й здаватись подібним на злодія. В цьому розумі до Христа було пристосовано слова Ісаїї (53): «Його було зневажено й умалено перед людьми, — чоловік скорбот і печалі. Ним так нехтували, що одвертали од нього обличчя свої. І через це не поважали його». Ці слова стали новим ідеалом вселюдства; люде в умаленні й призиристві побачили що-сь нове й чудове, св'ященне саме в собі, як крок до удосконаленності.

Ідея страждаючого бога, бога на хресті, бога-раба, бога в умаленні єсть одним з найбільш характерних елементів в христіанській догматиці<sup>1</sup>. Цієї ідеї не міг обминути Сковорода, бо він надавав високу вартість антиномізму містичного стилю, що вимагає зв'язувати поняття протилежні. Це було в стилі містичної культури з'єднати дві антитези: тезу бога й антитезу раба, найшановного з найганебним і найвищого з найнижчим. Догматичне вчення про *kenosis* стало вкупі з тим моральною нормою людського поведження. Подібно тому, як Ісусу, що був образом божим, взяв вигляд раба і в слухняності умалив себе до ганебної смерти, так і кожен з людей мусить стати «низьким

<sup>1</sup> Висловлену вперше ап[остолом] Павлом цю ідею *kenosis*'а розвинуто було далі у Кирила Олександрійського, в христології Федора Мопсуетського, у Феодорита Кирського, в догматичному вченні Льва, папи Римського, у Софронія Іерусалімського, в Іоана Дамаскина і інших.

і простим», ображеним і нехтуємим, бути «ніщо» й останнім, щоб, нарешті, завдяки именно умаленню, бути піднесеним, великим і всім<sup>1</sup>. «Мудрим був в тутешнім світі той, хто за-для-ради Христа вмів бути божевільним і безчесним»<sup>2</sup>, — славить умалених Хома Кемпійський. «В собі яви таку покору, таким малим зроби себе, щоб усі могли ходити по тобі і як грязюку при дорозі топтали тебе»<sup>3</sup>. «Я — ніщо і суцья немоць, — заявляє він у натхненні безмежної уничиженності. — Я старець з старців, раб Твій і черв незначний, старець і гальмуемий. Я ніщо, й нічого не варт я, й нічого немає в мене»<sup>4</sup>. Він хотів би дійти до останніх ступнів в покорі, впасти на землю, обернутись в порошок і змішатись з порошком, щоб в безводнях загально-го призириства відчути свою божественну міць і високість. У низькім й підлім виявляється справдешне шляхетство. «В тім пізнається вартість, що людина себе ні в що ставить і призирає щиро, а у інших краще любить в умаленні й ганьбі, ніж у пошані бути»<sup>5</sup>. Той, хто єсть ніщо, хто як порошок і грязюка при дорозі, такий і єсть єдиний з Богом. «Коли себе умалю й приведу себе в нікчемність і відмовлюсь од кожної про себе думки й уявлю себе тим, що я єсмь — порошком, тоді прихилиться благодать Твоя до мене й світ Твій наблизиться до серця мого»<sup>6</sup>. Для Хоми Кемпійського розум наслідування Христу

---

<sup>1</sup> Що шляхом богоуподібнення служить смирення, про це ми читаємо у Григорія Палами: «Сам господь бог, невисловленно умаливши себе, сходить згори до роду людського й, нероздільно з'єднавши його з собою, підвищує все земне до неба чи з'єднує людство й божество й, т[аким] р[обом], вказує на смирення як на єдину путь, що веде до неба. Тепер янголи навчилися од владики, що шляхом до підвищення й богоуподібнення служить не пиха, а смирення... Вони вже не пишаються, як пропонував сам всегубитель, олицетворення високомірної гордості, але смиряють себе самих і через смирення досягають премірного підвищення». Григорій Палама. Слово на Різдво Хр[истово]. Церк[овня] Вѣд[омости]. № 52, 1901, ст. 1264.

Цієї ідеї умалення як «обоження» торкається Paul Beck. «Релігійний язик, — пише він, — означає становище зменшуючоїся свідомости Я, що єсть необхідною умовою підвищення до божества, як умалення (Demut). Життєві статі, в яких людина більш всього схиляється віддатись цьому настрою, уявляються релігійно цінними. Хороба, печаль, злидні, ганьба й презирство були для многих шляхом до Бога. Хто тілесно, духовно чи морально єсть надломленим і не бачить більш допомоги, він легше находить вхід до вічного життя, ніж ситі, заможні, дужі й морально удосконалені. Цьому, коли у людини міцне релігійне почуття єсть зв'язано з тілесним здоров'ям, заможністю й громадянськими поважаннями, то це останнє дуже часто засвоюється як перешкода повному релігійному розвитку. Благочестивий цьому роздаровує свої маетки, голодує, жадає й мерзне; він мертвить тіло й віддається стражданням; він одкидає все, що можуть йому дати шаноба й поважання й соглядає зневажених і гальмує [нерозбірливо] як своїх братів і сестер». P. Beck. Die Ekstase: Ein Beitrag Zur Psychologie U[nd] Volkerkunde, 1906. S. 125

<sup>2</sup> Хома Кемпійський. О[п]. с[it]., ст. 19.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 117.

<sup>4</sup> Ibid., ст. 94.

<sup>5</sup> Ibid., ст. 10.

<sup>6</sup> Ibid., ст. 107.

лежав в kenosis'і. Ідеалом вищої духовности лишалась для нього думка про голу на голій землі людину. Він вчив людей «стягнуть з себе кожну власність і голому пійти за голим Христом»<sup>1</sup>. І жалкував: «Важко найти на землі таку духовну людину, щоб обнажилась вона і в наготі первозданній слідкувала б за Нагим, умаленим, зрак раба прийнявшим богом»<sup>2</sup>.

Свій кенотичний ідеал голої людини, що все життя змагалась од всього обнажитись, од всього очиститись і умалитись «до ніщо», до неіснування, Хома Кемпійський найшов би здійсненим в особі Сковороди. Сковорода себе самого в ніщо поставив, був у людей в призи́рстві, але в очах божих був коштовним і коханим. Стояв твердо в покорі істинній, жив в простоті й слухнянності. Сковорода провів в життя своє думку про низькість і простоту як про вираз внутрішньої величності; він повірив, що умалення це й єсть обоження. Обожені й богоподібні це ті, кого «голод, холод, ненависть, клевета, гоненіє, руганіє» «здѣлали острыми и крылатыми»<sup>3</sup>, це ті, що тіло своє «спригвоздили на крест». Через страждання й відмовлення од всього, через умалення й заглиблення в себе вони пізнають себе як богів. Сковорода використав всі можливості, щоб умалитись. Він дійшов до останнього умалення, був «убог, скуден і нужден». І те огидство, з яким ставились до нього його сучасники, ті страждання й злидні, які він переносив весь час, це все явилось для нього непереможним свідоцтвом обóженности. В своїй «уничиженой подлости» він «не восхищенієм непщева равен быти богу». Він вірив, що умалившись, як Ісус, «сраспявши свое тѣло со Христом», він тим самим подібно Ісусові з'єднає в собі титули Rex et Pontifex Maximus, і перед ним схиляться всі коліна земних, небесних і підземних!.. Про нього — він знав — як колись про бідного тесляра з Назарету — що може бути доброго з Назарету? — скажуть: «Яко неистов есть!», «яко Веельзевула имать», «он богохульствует». Але — вірив — будуть і ті, що хоч раз в житті підуть з ним в Емаус. розмовлятимуть з ним, і палатиме у супутників серце, і вони скажуть: «Яко ти еси син божий». І хіба ж не здійснилась ця мрія? Були такі, що обвинувачували його в блюзнірстві й божевіллі, але були й такі, що співали йому осанну, вірили в нього яко сина божого й казали про нього: Боголюдина! Янгол во плоті! Мудрий і Праведний!

Коли Сковорода став «низьким і простим», то це він зробив именно через те, що прийняв цю віру в себе як сина Божого.

Умаленим і зневаженим належить царство. Це вони — царі й первос'ященники. «О сих то умаляющихся сердцем и дѣянием

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 105.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 81.

<sup>3</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 346.



скажет: блаженны нищїи духом. Они-то жаждут царствїя Божїего, лишены, гонимы, поношаемы»<sup>1</sup>. Невже ж царїв пізнаємо ми в тих, кого женуть і поносять? Так! «Противное противному способствует», — ось теза методологїї містичного антиномїзму у Сковороди. «Внимай, что пишет Лука о первых христианах. “Они же убо радовахуся, яко за имя Господа Исуса сподобашася прїяти безчестїе”»<sup>2</sup>. Но вот еще геройское сердце: «хулимы утѣшаемся; радуясь во страданиях моих». Что приводит других в горчайшѣ сомнѣніе, то Павла веселит. Не сей ли имѣет сердце алмазное? Тягчайшїй удар все протѣе сокрушает, а его утверждает. Истинное счастье, — закончу Сковорода свою апологїю умалення, — получить сердце адамантовыми стѣнами огражденное». Він правий! Щоб утїшатись в хулі, радіти в безчестїї, веселитися в стражданнях і міцнити під важкими ударами судьби, треба мати героїчне алмазне серце, а од світу одгородитися адамантовими стїнами. «В трудѣ и подвизѣ, в бдѣніях множицею, в алчбѣ и жаждѣ, в пощенїях многащи, в зимѣ и наготѣ»... «Пробеги 11-ю главу Второго письма к коринтянам і задивившя природѣ его (ап[остола] Павла) всѣ горести улаждающїи»<sup>3</sup>. Як радість приймав Сковорода гіркоту земних нещастї і глибоко відчув правду слів, що страждання роблять душу божественною. Він не одкидав од себе душевних катувань і сам свідомо й навмисне в вино свого життя примішував голгофський оцет та жовч. Він прийняв злидні, невдачу, одчай, навіть сльози, караюче умалення й попільні нещастя, бо знав, що душа людини без страждань загніває. Він шукав радісти в стражданнях і не раз про себе, слідком за ап[остолом] Павлом, повторював: «Радуясь во страданиях моих».

Приймаючи тезу про принципову протилежність зовнішнього й внутрішнього, Сковорода на підставі цієї тези вчив про радість страждань і високість низьких. «Угрюмая премудрость» низьких і протистих, «скільки она, — каже філософ, — снаружи не казиста, столько внутри важна и великолѣпна»<sup>4</sup>. «Она собою ничто, но внутри великое утаевается»<sup>5</sup>. Те, що зовні єсть ніщо і «неказистим», це в середині єсть поважним, великим й пишновеличним. «Противное, — як казав філософ, — противному способствует». Не можна зневажати умаленими, бо ми не знаємо, що вони таять в середині себе, в глибинах своєї душі. «В подлых и угрюмых наружностях, — писав Сковорода, — как в ветхом портищѣ, завита премудрость, коей вся и всякая драгоценность недостойна. Сею подлостью высокая сія Божїя

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 351.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 242.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 346.

<sup>4</sup> Ibid., ст. 168.

<sup>5</sup> Ibid., ст. 290.

лїсница опустилаь на протонародной улицї, дабы вступивших возвесть до самой крайней верхушки небеснаго понятїя»<sup>1</sup>.

В освітленні висловлених тверджень набуває нового значіння порада Сковороди: «оставаться в природном своем звании, сколько оно не подлое». П. Житецький тлумачив її як вираз недемократичности соціальних переконань українського філософа, але, приймаючи на увагу антиномізм світогляду Сковороди й його манеру зв'язувати антитетичне, ми можемо не сумніватись, що наведена порада свідчить тільки про щирість його демократизму. Сковорода вірив, що справдешню високість можно ствердити тільки, лишаючись низьким і простим. Як переконаний народець, він вчив про шляхетство в підлості і підлість в шляхетстві. Типовий преромантик, він, як і кожен романтик, умів підносити умовне на ступінь безумовного, а найнижче вважати за найвише й особливо значне. Він писав про велике як про нікчемне, й про нікчемне як про найважливіше. Грав антитезами і свою гру пояснював: «Невидное сильняе есть всего виднаго и от невиднаго зависит видное»<sup>2</sup>. «Открой покрывало, — казав філософ, — и увидишь, что се-то тое дурачество самое премудрїйшее, а только прикрылось юродством»<sup>3</sup>.

Сковорода вмів бути послїдовним. Він не тільки висловлював свої думки, що являються парадоксами, вербальним виявленням надзвичайного, ні, він словесний парадокс робив фактом свого життя. «Нельзя построить словом, если тое ж самое разорять делом», — казав він. Обертаючи антиномізм фраз на антиномізм життя, Сковорода, як висновок з думки «про прикровену премудрість», про «ніщо велике в середині», зробив те, що прийняв на себе «зрак раба», «уничженной подлости»: той, хто захотїв бути всим, мусив стати ніщо, бо тільки той, хто не має нічого, володіє всесвітом.

#### IV. СТАРЦЮВАННЯ. ВІДМОВЛЕННЯ ОД AMOR RERUM

«З вченого Сковорода героїчним визначінням волі стає старцем (нищим)... Він, так болісно шукавший "стать" (себ-то становище) по своїй "природі" і завжди завзято вчивший, що кожна людина повинна вибирати життєву путь згідно своїй внутрішній істі, він найшов нарешті своє справдішне місце в житті в смиренній ролі старця і, найшовши її, лишився їй вірним до кінця днів своїх»<sup>4</sup>.

Невже ж старцювання єсть внутрішнею істою Сковороди, як це стверджує Вол[одимир] Ерн? Якою чудернацькою фантастною душею треба володіти, щоб, одкинувши од себе визначіння себе як вченого,

<sup>1</sup> Ibid., ст. 172.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 338.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 172.

<sup>4</sup> В. Ерн. О[р]. с[it]., ст. 137.

визначити себе, нарешті, як старця! Але вийдіть в систему Сковородиних думок і ви побачите, що в цім нема нічого чудного. Коли Сковорода не хотів розривати між словом і ділом, він мусив здійснити в своєму житті ідею старцювання!

Сковорода мріяв про очищення, про визволення душі од усього тілесного й зовнішнього, мріяв неприкровеним умом соглядати Чистий Ум. Тільки чисті, себ-то ті, що не мають нічого зовнішнього, соглядають єдино-чистого. Щоб соглядати Чистого, люде повинні визволитись од речей і тіла, од всього, що не єсть душа. Чистий єсть той, хто лишився тільки з душею, хто не має нічого зовнішнього, ніяких речей і жодного майна: тим самим, чистий єсть старцем. Добровільне старцювання єсть добродійність, що веде до удосконалености. Воно може мати взагалі повчаюче значіння як становище повного світо- й самозречення<sup>1</sup>. Старцювання єсть справдішню містерією релігійних очищень. «Стать старця» — життєве і реальне становище того, хто містеріально очищається, відокремлює душу од тілесного, оскільки першою умовою чистоти являється одкидання зовнішнього, речей і любови до речей. Поняття злиднів стає синонімічним поняттю чистоти: очиститися людина може тільки в злиднях і через злидні.

Чисті соглядателі, щоб здійснити на собі всю абсолютну можливість чистоти, повинні знищити приватню власність. Приватня власність пригнічує душу й через це перешкоджує наближенню царства божого, яке єсть істинним царством души. З цієї точки погляду ідея старцювання як ідея чистоти абож, инакше кажучи, ідея утікання душі од тіла, єсть головною ідеєю во вченні про царство боже. Вона належить старцям. Ті, хто житимуть в ньому, будуть як старці й старцями.

Убогість єсть становище христіанської удосконалености. «Той, хто наслідє Христу, повинен відмовитися од володіння власністю. Слова Христа до юнака, котрий хотів бути його учнем: піди, продай твій маєток і роздай старцям, з поясненням, що ніхто не може бути його учнем, коли не відмовиться од всякого майна, складали, мовляв, ґрунтовну тезу церковного вчення про приборкання й володіння матеріальним майном»<sup>2</sup>. Приватня власність перешкоджує людині удосконалюватись. Це беремя на шиї. Людська особа не має нужи в ній, бо удосконаленість людини полягає не в збиранні зовнішніх благ чи володінні ними. Вона в середині людини. Те, чого шукає кожний і що дійсно потрібно йому, знаходиться в середині, а не зовні його. Amor regum, приватня власність родить в людині низькі пеклування й, навпаки, той, хто став старцем і умаленим, він улаштує життя своє

---

<sup>1</sup> Г. Ейкен. [Исторія и система] сред[невѣкового] мір[осозерцанія. СПб. 1907], ст. 152. Образ життя старця здавався всього ближчим к життя Христового.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 110.

ви́рокові і, вийшовши з “світу”, більш в нього не повертається. Величність цього кроку єсть так надзвичайною, — каже Ерн, — що Сквороду в своїй скромності можна сміло поставити поруч з двома іншими героїчними типами філософів, відомих історії філософії, з Дж[ордано] Бруно і з Сократом»<sup>1</sup>. Скворода духовний прибуток поставив вище за матеріальні прибутки. Для нього головним було бути, а не мати, бо щира удосконаленність людини полягає не в тому, що вона має, а в тому, що вона собою уявляє.

Не раз Сквороду «не с честію» вигонили, не раз він лишався «без мѣста, без пропитанія, без одежды»<sup>2</sup>. «Недостатки стѣсняли его крайне, но нелюбостязательный нрав его поддерживал в нем веселость»<sup>3</sup>. «Переносил он нужды скромно, молчаливо, терпѣливо». Тільки в зовнішньому «убог, скуден, нужен»<sup>4</sup> був Скворода, в середині себе він не знав злиднів. Маючи «только двѣ худыя рубашки, один камлотный кафтан, одни башмаки, одни черныя гарусныя чулки»<sup>5</sup>, він, гордовитий сіромаха, свою камлотну свиту носив як пурпурову мантию кардинала. Людина в самому убозстві своїм не може не бути велично-прекрасною!

«Не рѣша себя ни на какое состояніе, — описує Ковалинський побут свого вчителя, — положил он твердо на сердце своем снабдить свою жизнь воздержаніем, малодовольством, цѣломудріем, смиреніем, трудолюбіем, терпѣніем, благодушіем, простотою нравов, чистосердечіем, оставитъ всѣ искательства суетныя, всѣ попечения любостязанія, всѣ трудности излишества. Такое самоотверженіе сближало его благоуспѣшно к любомудрію, т. е. исканію истины»<sup>6</sup>. Таким образом життя Скворода йшов до становища повної чистоти, бо, як учив Платон, «утримання, справедливість, мужність і сама мудрість суть ні що інше, як релігійні очищення». Очищаючись зреченням себе («самоотверженіем»), відмовленням (via negationis єсть путь до Бога, згідно Плотину й бл[аженому] Августину), терпінням і утриманням, Скворода хотів скинути з себе пригнічуючу до землі аморгеїту, щоб жить на землі, землі не торкаючись. «Если бы ты, — казав Скворода, — мнѣ все-вселенну дарил по плоти, я бы отказался. И малыя сторонки моей матери Малороссіи и одной горы не взял бы. Гдѣ мнѣ ее дѣвать? Тѣлишко мое єсть маленькая кучка, но и та скучна»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 140.

<sup>2</sup> Твори Сквороди. — Изд. 1912. — С. 6.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 5.

<sup>4</sup> Ibid., ст. 6.

<sup>5</sup> Ibid., ст. 5.

<sup>6</sup> Ibid., ст. 7.

<sup>7</sup> Ibid., ст. 205.

так, що ніщо зовнішне не викликає в ньому печалі. «Умалююцѣся сердце, — пише Сковорода, — значит не зарослоє тернієм житейских печалей и дѣл, а готовое к снисканію правды Божія: упразднитесь и уразумѣйте. Посему-то вседушный искатель бывает нищ, воздержан и пустыннолюбный»<sup>1</sup>. «Одкинь все», — радить Плотин тому, хто шукає пізнати Єдиного. Щоб «зрозуміти», треба «упразднитесь». Скасування й зречення, відмовлення й негатизація єть умовою пізнання трансцендентного. «Упразднитесь и уразумѣйте». Старець це й єть людина в становищі вищого «упразднення». «Оставь всѣ дѣла», — вимагає Сковорода од шукателів трансцендентного ідеалу. «Люби нищету»<sup>2</sup>, — радить їм філософ. «Бѣгай молвы, объемли уединеніе, люби нищету, цѣлуй цѣломудріе, дружись с терпѣливостью, водворись со смиреніем, ревнуй по Господѣ Вседержителѣ. Сіє иго, — підкреслює Сковорода, — вельми благо и легко єсть»<sup>3</sup>. «Я вѣрю, — казав він, — что самый тѣсный, жестокий и крутой путь бывает легким»<sup>4</sup>. Цим тісним і крутим, але легким шляхом мандрують всі «сродные к богословію» «благовѣстники царствія». «Родился ли в проповѣдь?»<sup>5</sup> — питає Сковорода благовісників царства. «Брось все житейское». «Оставь все житейское»<sup>6</sup>. «Пускай другіє собирают, а твоя часть будь Господь... Всѣх отщетишься, говори с Павлом, да Христа приобрящу»<sup>7</sup>. «Итак, — питали Сковороду, — бѣдные твои проповѣдники остаются совсем нищими?» — «Совсѣм нищими, — відповідав філософ, — чтобы были готовы, но сіи нищії благовѣствуют. Сам Господь учит их». В твердженні, що благовісники царства повинні бути старцями, Сковорода наслідував правилам давньої церкви. «Ви повинні, — писав Сильвін, — обходить землю босими ногами, у вас не повинно лишатись навіть ковіньки для підпори». Людина, яку увінчано вінком царства, це й єть гола людина на голій землі. «Они то кротки, лишены, гонимы, поношаемы»<sup>8</sup>. «Одкинь все», — радив Плотин, і Сковорода додавав: «Упразднитесь и уразумѣйте».

«Се все оставихом», — казав про себе Сковорода. Він рішуче вийшов з звичайних умов життя, залишив все й, як омофор вищого св'ященства, одяг на себе старцеву торбу. «Не покуштовавши, він відмовляється од благ життя»<sup>9</sup>. «Цілих 28 літ Сковорода зостається вірним своїму

---

<sup>1</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 351.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 206.

<sup>4</sup> Ibid., ст. 346.

<sup>5</sup> Ibid., ст. 350.

<sup>6</sup> Ibid., ст. 344.

<sup>7</sup> Ibid., ст. 346.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Вол[одимир] Ерн. О[р]. с[ит]., ст. 139.

По-за тілом, зовні тіла, вище (eņekcina, transcensus) тіла хотів би жити філософ. Він хотів би жити трансцендентним життям: не мати ніякої власності, нічого зовнішнього, навіть самого тіла свого, бо той, кого пригнічує вага тимчасових речей, не може бути вільним і духовним. Дійсним носителем повної свободи може бути тільки той, хто внутрішнє єсть не зв'язаним ніякою зовнішністю, хто в останній підвалині не знає іншого мірила міркувань і вчинків, окрім своєї волі й внутрішньої свідомості. Сковорода знав, що цього почуття волі не можна приборкати інакше, як тільки відмовившись од всього, що у тебе єсть. Хто нічого не має й все загубив, стає вільним. І Сковорода був із тих, які не мають нічого, що може заважити його й одняти внутрішню свободу.

Не ті вільні, що шукають здійснити свої бажання, але ті, що одкидають од себе волю свого Я й, залишаючи все, не бажать нічого. Залишивши все й все придбавши, залишивши бажання й найшовшим спокій був Сковорода. «Свободен от уз всякаго принужденія, суєтності, искательств, попеченій, находил он всѣ свои желания, исполненными в ничтожествѣ оных»<sup>1</sup>. І цю рису в характері філософа — незначність бажань — Ковалинський пояснював цитатою з Юнга: «Между всѣми упражненіями єсть наихудшѣе желать; оно єсть противность премудрости». Бажання перешкоджують мудрості — це твердження стає ясним в освітленні Платинової філософії. Бажання, пристрасти й афекти, згідно Плотину, належать не душі, а душі в тілі. Душа, визволена од тіла, чиста душа, що соглядає Nous (розум), не знає бажань і афектів. Т[аким] р[обом] путь до Розуму лєжить через відмовлення од бажань.

Мудрий, Сковорода нічого не бажав! Щасливий, він нічого не мав! Обмеження потреб принесло Сковороді невідомі втіхи. «Занимаясь о сокращеніи нужд естественных, а не о распространеніи, вкушал он удовольствій не сравненных ни с какими щастливцами»<sup>2</sup>. «Нужда, — свідчить Ковалинський, — обрѣдывала в нем сѣмена терпѣнія такія, которых плодами угобзясь жизнь его, содѣлала его мудрым и щастливым»<sup>3</sup>. Ми не маємо причини не вірити Ковалинському, що злидні зробили Сковороду щасливим, бо й сам Сковорода вчив, що «природный нищій щастливѣе» того, хто «в изобиліи живет без бога». «Кому менше в жизни треба, тот ближая всѣх до неба»<sup>4</sup>, — співав слідком за Сократом український філософ. «Нищета, обрѣтшая нужное, презрѣвшая лишнѣе, єсть, — на думку останнього, — истинное

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 32.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 33.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 15.

<sup>4</sup> Ibid., ст. 482.

богатство»<sup>1</sup>. Зовнішнє щастя, шаноба, буржуазне спокійне життя здавались Сковороді чимось надто вульгарним і надто грубим, щоб він міг погодитись з тим щастям зовнішнього, яке приносить нам любов до речей. Він прийняв негатизацію приватної власності, злидні й убогість як саме ніжне й благосне в цім земнім світі. «Влюблен есмь в нищету святую»<sup>2</sup>, — казав про себе Сковорода.

З точки погляду шукання божого царства чистої душі приватна власність і зв'язане з нею вільне крамарювання являється великим гріхом. В епохи будування царства душі «кожна економічна діяльність, метою якої єсть придбання грошей чи майна, вважалась небезпечною для вічного спасіння». Банкир і крамарь завжди вважалися ворогами царства душі. Благовісники цього царства ніколи не дозволяли крамарювання й банкових операцій. Тертуліан не сумнівався, що тільки людська пожадливість єсть причиною того, що люде крамарюють. «Коли, — казав він, — одкинуть од себе пожадливість, причину всякого придбання, то не лишиться більш жодної причини для крамарювання». Становлячись в цім відношенні на ґрунт давнецерковного вчення, Сковорода попереджав: «Берегись сребролюбія»<sup>3</sup>. «Кой ты, — питав він, — мнѣ богослов, если сребролюбец?». Благовісники божого царства душі, дивлячись на любов до грошей як на гріх, на крамаря як на злодія й розглядаючи приватну власність як вигадку сатани, вважали багатство й заможність трагедіями більшими, ніж злидні, горе й голод. Люде, що вийдуть в царство боже, можуть бути тільки старцями.

У Сковороди для «нищети» нема інших епітетів, як «блаженная» і «святая». Вона для нього єсть «дар небес». «Люби нищету», — проповідував філософ, складаючи їй величний гімн:

О, нищета! Блаженна. Святая.  
Двѣрь нам отверзи твоего рая.  
Кій нас мрак ослѣпил  
Даже чуждатись тебе.  
О, нището! О, даре небесный!  
Любит тебя всяк муж свят и честный!  
Се пещера убога  
Таит блаженнаго Бога  
В блаженном сердцѣ.

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 488.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 480.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 346. Сковорода в листі 1781 року згадує «Сіи Павловскіи слова: корень всѣм злым сребролюбіе» й з приводу цього замічає: «отсюда выросли тяжбы, войны, отравы, убійства, воровскія монеты, затѣи, вражды, неудачи, печали, отчаянія, страстныя піанства, саморучныя убійства» (т. I, с. 112). Приватня власність є, т[аким] р[обом], на думку Сковороди, [причиною] всього соціального лиха.

Тільки люде несвідомі, що сліпо блукають в темряві, можуть тікати од «рая злиднів». Де злидні, там св'ята земля! Там рай. Людина добродійна й чесна любить убогість, бо злидні [—] це вищий дар з неба, який дається не кожному.

«В становищі початкової безгрішності й поведження з богом власність була також невідомою, як і праця». Гріх і гріхопадіння явились причиною того, що виникла в світі власність. ИскуПЛення, здійснене Христом, дало можливість вселюдству повернутись в становище безгрішності, коли не було ще власності. «ИскуПЛення, через яке вселюдство повинно було знов обернутись до поведження з Богом, як це було в початковому становищі, знов висунуло, як зразок, відсутність майна й злиденство. Христос заповідав віруючим у нього не збирати собі скарбів на землі, але навпаки [—] пеклуватись про збирання їх на небі ([Євангеліє від Матвія]. VI, 19). Він вказав на небезпеку багатства у відомому виразі: «Зручніш верблюдові пройти крізь гольчини вуха, ніж багатому ввійти в царство боже» ([Євангеліє від Матвія]. XIX, 24). В притчі про багатство й Лазаря він поставив багатство поруч з нечестивістю, а бідність прирівняв до праведності. Перший пішов в пекло, бо був багатий, а другий одержав життя вічне тому, що був бідний... Апостол Павло теж остерегав од багатства, називаючи користоловство корінням всякого лиха ([Послання апостола Павла до] Тим[офія]. VI, 10). Ще більш, ніж слова Христа й його апостолів, для міркування про володіння багатством мала рішуче значіння особиста бідність Христа й його низьке становище. Через те, що особа Христа визнавалася олицетворенням релігійної істини, то бідність його являлась зразком для його послідовників... Тому сувора логіка наслідування Христу не могла приводить до іншого висновку, як до негативації приватної власності. Небесне призначіння людини вимагало од неї свободи од всяких земних інтересів і пеклувань. А позаяк володіння майном прив'язувало її до них, то, суворо кажучи, являлось негативацією наслідування Христу й, значить, становило небезпеку для вічного спасіння». ([Г.] Ейкен. [Історія и] система середньв[іков]ого міросозерцання. [СПБ. 1907], ст. 441–2.)

Проповідаючи блаженний рай злиднів, Сковорода учить нас не лякатись голоду... «Не бойся! Голод и холод здѣлают тебя крылатѣ»<sup>1</sup>. В аргументах, якими захищає український філософ голод як засіб стати крилатим (образ платонічної філософії), він відповідає Тертульяну. «Віра, — навчає останній, — не повинна боятись голоду, бо вона мусить знати, що за-для-ради бога слід нехтувати голодом, як і кожним іншим видом смерті»<sup>2</sup>. Що голод, що горе, що злидні в порівнянні

<sup>1</sup> Ibid., ст. 345.

<sup>2</sup> [Tertullianus.] De idol[atria Reifferscheid wissowa, CSEL 20, 1890], p. 11 й 12. Г. Ейкен. [Історія и система] сред[ньв[іков]ого] мір[осозерцання. СПБ. 1907], ст. 111.



з майбутнім царством божим! Пеклування про хліб являються ворожими ідеї божого царства. Треба жити голодом, в голоді й холоді, щоб досягнути ідеального царства душі, бо голод єсть єдиною їжою, од якої душа не вмирає голодною смертю. Мерзотну їжу, хліб з піском і половою, пригнічення, одіж старця, несвободу, мовчання й одчай безнадійності, — все це прийняв Сковорода, щоб здійснити в житті своїм ідеал того життєвого устрою, який будується на системі відмовлення од атог гегум і знищення власности.

## V. РОЗРИВ З СУСПІЛЬСТВОМ

«Человѣк, ищущій Царства Божія, различествует от протчих людей»<sup>1</sup>. Шукання царства божого Сковорода з'єднав з тенденцією, може іноді й манерно-навмисною, відрізнитись од інших людей. Він зробив все, щоб бути тільки собою, й не бути подібним на всіх тих, хто царства душі не шукають, а дбають про земні справи. Ціною яких вгодно офір він завжди змагався одійти од звичайного й загального, щоб належати до того малого числа добірних, що знає штучну й надзвичайну науку: вміння бути собою. «Отличный образ его мыслей, ученія, жизни, — оповідає Ковалинський, — скоро обратил к нему внимание всего общества. Он одѣвался пристойно, но просто; пищу имѣл состоящую из зелій, плодов и молочных приправ, употреблял оную ввечеру по захожденіи солнца, мяса и рыбы не вкушал не по суевѣрію, но по внутреннему своему расположенію; для сна отдѣлял от времени своего не болѣе четырех часов в сутки; вставал до зари и, когда позволяла погода, всегда ходил пѣшком за город прогуливаться на чистый воздух и в сады<sup>2</sup>, всегда весел, бодр, легок, подвижен, воздержан, цѣломудр, всѣм доволен, благодушествующ, унижен пред всѣми, словоохотен, гдѣ непринужден говорит, из всего выводящій нравоученіе, почтителен ко всякому состоянію людей, посѣщал больных, утѣшал печальных, раздѣлял послѣднѣе с неимущими, выбирал и любил друзей по сердцу их, имѣл набожество без суевѣрія, ученость без киченія, обхождение без лести»<sup>3</sup>.

«Отличный образ жизни» Сковорода, так індивідуалістичний і так неподібний на спосіб життя всіх нешукаючих царства божого, викликав у громадянах непевність, сумнів і вагання. Одні з громадян, бачучи таку різницю між вчинками Сковорода й життям суспільства,

---

<sup>1</sup> Твори Сковорода. Вид. 1912 р., ст. 107.

<sup>2</sup> Про ці прогулянки на самотині, де самотність і красаота природи були музами філософа, Ковалинський писав: «Часто удалялся в поля, рощи, сады для размышления. Рано поутру заря спутница бывала в прогулках его и дубравы собесѣдники глумленія его». «Иногда пѣл там что-либо приличное благодушестью, иногда же, удаляясь в близь лежащую рощу, играл на флейтраверѣ».

<sup>3</sup> Ibid., ст. 11.

почали вважати філософа за людину аморальну, не щиру зовсім, за актора, що з «наївною чванливістю» носить маску чудернацтва. А інші громадяни, вражені незрозумілістю вчинків Сковороди й мірою їх невідповідальності звичайному образу життя, дійшли до того, що почали сумніватись в самому існуванні Сковороди й стверджувати, що особа філософа єсть міт, особа недійсна й з реальністю незв'язана. «Сковорода с своими произведениями, — стверджував у 60-х р. минулого століття Штраус Сковороди Г. П. Данилевський, — не существовал и не существует».

Відокремленого в своїй царственній добірності Сковороду не розумів ніхто, навіть і ті, що стояли близько до нього. Близький друг філософа Ковалинський розкажує, що він довго «дичился разума Сковороди и не вмѣщал в ум разсужденій его». Йому прийшлося винести велику душевну боротьбу, поки він зумів і зміг засвоїти Сковороду. «Молодой человек, — оповідає Ковалинський про себе, — будучи напоен измлада предувѣреніями, слушаая Сковороду, восчувствовал в себѣ возбужденную борьбу мыслей и не знал, чѣм разрѣшить оную. Он любил сердце его, но дичился разума его; почитал жизнь, но не вмѣщал в ум разсужденій его, уважал добродѣтели, но устранялся мнѣній его»<sup>1</sup>. «Сомнѣваясь в самом себѣ», він «долго не мог согласить в понятіи своем новых правил со старыми». У Сковороди з його упертим індивідуалізмом не могло бути згоди з середовищем, якому органічно чужою була та духовна культура Філона й Павла, Платона і Діонісія Ареопігита, на ґрунті якої стояв філософ. Сковорода знав надто багато й надто глибоких мудреців штудіював він, щоб ця мудрість не принесла йому печалі. «Хто умножає пізнання, той умножає печаль», — каже автор Еклезіаста (I, 12). Стилізовані вчинки Сковороди, вчинки Мудрого й Праведного стали зрозумілими Ковалинському тільки тоді, коли він почав шукати пояснень для них у Плутарха, Платона, в афоризмах Юнга й теоріях містиків XVIII-го в.

Сковорода належав до числа тих, хто ніколи не вміє викладати «по обычному образу ученія» й ніколи не має «согласных с учением мнѣній». Він належав до числа людей, які не здатні задовольнити навіть мінімуму обов'язків, якого вимагає од них громада й якому легко задовольняють інші, іноді обмежені й малоосвічені, люде. Сковорода ніяк не вмів викласти поетику й правила благонравія так приємно й гарненько, щоб лишити вражіння талановитості, чепурності й безумовного ідеалізму. Хто вірує в своє боже ество й в те, що людина може стати богом, такий певне не може жити так, як всі, і викладати в школах, подібно всім. Боги живуть на горніх вершинах,

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 15.

і Сковороді не лишалось нічого іншого, як розірвати із суспільством і уйти на вершини.

Його «отличний образ жизни», його віра, що «человѣк, ищущій царствія Божія, различествует от протчих людей», все це утворило в суспільстві цілком вороже що до філософа відношення й в році 1766-му привело до повного розриву з середовищем. В означенім році Сковорода в Харківськiм Колегіумі читав курс лекцій: «Начальная двѣрь к христiанскому добронравію». Легко зрозуміти, що Сковорода зовсім не збирався викладати «по обычному образу ученія». Він надто добре пам'ятав, що шукатель царства божого відрізняється од інших людей, щоб і в лекціях своїх не висловити думок, зовсім не згідних зі шкільними. В той час, коли шкільні вчителі казали, що «щастя людське складається з того, щоб мати всього багато: багато чого їсти, багато чого пити і багато в що одягатись і, не маючи діла, веселитись», Сковорода, навпаки, вчив, що всього цього, щоб бути щасливим, не треба; що істинне багатство в убозстві («пещера убога таїть прелаженаго бога»), що радість живе в стражданнях і що немає вищого щастя, як, відмовившись од бажань, нічого не бажати. В порівнянні з простим і ясним, легкозрозумілим вченням шкільних вчителів його антиномічна філософія здавалась принципово нерозумною й неприємною. «Ось перші слова його першої лекції. Вони вказують, яким визначеним язиком забалакав Сковорода»<sup>1</sup>: «Весь мир, — казав Сковорода, — спит, да еще не так спит, как сказано: аще падет не розбіється... спит глубоко протянувшись. А наставники, пасущіе Израиля, не только не пробуживают, но еще поглаживают: спи, не бойся, мѣсто хорошѣе, чего опасаться!». «Волнение, — як свідчить Срезневський, — было готово». «Нащо, — казали, — така вступна лекція? Нащо в ній такий сміливий, задиркуватий вступ і закінчення?» Коли лекції було записано, їх було потребувано на розгляд. «И тогда-то буря возстала на него всей силой». Сковороді прийшлося дати пояснення, але пояснення не задовольнили єпархіальну владу. Єпископ найшов «образ ученія Сковороды не соответствующим обыкновенному правилу» и «вознегодовал на него с гонением».

Вчителювання в Харківськiм колегіумі було останньою спробою Сковороди улаштуватись на службі й бути корисним громадянству. Воно показало йому, що він зовсім нездатний бути корисністю, бути продукційним і служити. Він зрозумів, що проповідь царства божого не має нічого спільного з громадянськими потребами й їх задоволенням. Зрозумівши, що він уявляє з себе нікчемність, Сковорода писав в однім листі: «Если я не могу ни в чѣм любезному отечеству

---

<sup>1</sup> В. Ерн. О[р]. с[it]., ст. 134.

услужить, то по крайней мѣрѣ всѣми силами стараться стану не быть никому ни в чем вредным»<sup>1</sup>.

Нікчемний юродивий чи, може, небезпечний для суцільства «душегубитель»? Сучасники поділились в відношенні до Сковороди на дві партії. Для одних незгода філософа із загальними традиціями була предметом жалкування. Вони, «видя же на самом дѣлѣ жизнь его добродѣтельную, цѣломудрую, примѣрную... сожальли душевно, что такой добродѣтельный муж имѣл несогласные с учеными мнѣнія и правила, особливо же до нравоученія и духовных званій относительныя»<sup>2</sup>. Інші «негодovali с гоненіем», що Сковорода «различествует от протчих людей», й обвинувачували його в ересі, мізантропії й блюзнірстві. В самій чистоті натури бачили що-сь невірне. Вони остерегали юнацтво од цих підозрілих думок філософа, «внушали отвращеніе к Сковородѣ, запрещали имѣть знакомства с ним, слушать разговоры и даже видѣться с ним». «Вы, друг мой, — писал философ у листі до одного приятеля, — думаю, повѣрите, коль злобных я имею отглагольников. Если бы они обычные мнѣ беззаконія приписывали бы, сносно бы было. Но сіи немилосердники толь неограниченным дышут на мене языковредіем, что кромѣ чрезвычайной моих нравов порчи, от них проповѣдуемой, дѣлают меня душегубителем или еретиком и по сей причинѣ запрещают подкомандным своим слушать моих разговоров»<sup>3</sup>. «Отглагольники мои языковредные, — казав Сковорода, скаржучись, — запрещают, отговаривают, отсовѣтывают вступать со мною в знакомство, в бесѣду, в обращеніе»<sup>4</sup>.

Які можуть бути знайомства, розмови й стосунки з «даятелем дарів божих»<sup>5</sup>, з «маніхеем», з «богатствоненавистником и человеконенавистником»? Що Сковорода — блюзнір, мізантроп і еретик, що він ворог соціального ладу й спокою, що він висловлює «безумныя и вредныя мнѣнія» — «сумазброды», «рассужденія, которыя могут прийти развѣ в бѣшеную голову»<sup>6</sup>, — в це вірило багатько з його сучасників.

«Во-первых, поговоруют, — пише Сковорода, — будто я нѣкоторым молодцам внушал, что сія или другая какая человекской жизни статья вредна и неблагополучна и напротив того нѣкоторым статьям существенное приписал блаженство»<sup>7</sup>. Йому приписували ніби він казав, що «священство и монашество статья вредна», що «своевольству

<sup>1</sup> Лист 83-й. Т. 1. П[ід] р[едакцією] Багалія, ст. 115.

<sup>2</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 14.

<sup>3</sup> Соч. Г. Ск[овороди]. П[ід] р[едакцією] Багалія. — Т. 1, ст. 113.

<sup>4</sup> Твори Ск[овороди]. Вид. 1912 р., ст. 28.

<sup>5</sup> Ibid., ст. 3.

<sup>6</sup> Твори Ск[овороди]. В[ид]. 1894, ст. 114.

<sup>7</sup> Ibid.

людському командирі не надобні». «Его представляли развращающим нравы, дѣлали душегубителем, то есть еретиком». Еретиком його назвали були за те, що він осуждав вживання м'яса й вина. Казали: «Сковорода осуждает употребление мяса и вина и сам чуждается оных. А как известно, что такое учение есть ересь манихейская, проклята от святых соборов, то и дали силу прилагательное имя Манихейскаго ученика». Блюзніром і «богатствоненавистником» назвали Сковороду за його вороже відношення до срібла й золота. «Доказывали, что он называет вредными сами-по-себѣ золото, серебро, драгоценныя вещи, одежды и проч. Как же Бог ничего вредного не сотворил, а всё тѣ вещи им созданы, то и заключили, что он богохульник». «А как, — пише Сковорода, — почли меня за Манихея, так... и за богатствоненавистника и человеконенавистника, т. е. бѣгающего людского сообщества почитают»<sup>1</sup>. Мізантропією, ненавистю до людей з'ясували нахил Сковороди до самотини й одинокості. «Поелику Сковорода удаляется от людей, чуждается общества, бѣгает состоянія в общежитіи, скрывается в лѣса, то и выводили естественным последствием, что он не имѣет любви к ближнему, а потому и назвали его мизантропом, то есть человеконенавистником».

Сковорода учинив все, щоб загубити добру репутацію. Ім'я його — ім'я блюзніра, безбожника, еретика й чоловіконенавидника, стало ганебним, воно обернулось в вульгарну лайку, стало синонімом божевілья й втоптану було в грязюку.

«Потерять же доброе о себѣ мнѣніе дурно», — казав Сабашу-Варсаві шляхетний Салакон. — «Куда ты годишься?»<sup>2</sup> «Люди и свѣт, — додавав Салакон, — есть наилучшій учитель». Не годиться нікуди той, хто не відповідає вимогам люда й світу. «Правда, — вкладає в уста Салакону Сковорода свої іронічні міркування, — правда, что было время, когда и нищих, но добродѣтельных почитали, но нынѣ свѣт совсѣм не тот. Нынѣ, когда нищ, тогда и бѣдняк и дурак, хотя бы то был воистину израильтянин в нем же лжи нѣт». В цих гірких сарказмах легко відчуті відгуки особистих до Сковороди відношень людей модних і освічених, подібних на Їв[ана] Вернета й інших, вихованих на філософії Локка й романах Сен-П'єра. Кожну хвилину в «неподлой компанії» давали Сковороді відчуті «подлый его род, и низкое состояніе и тѣлесное безобразіе» (241). І він ухорив в себе, «уединялся в лежащих около Харькова лѣсах, полях, садах, селах, деревнях и пчелниках»<sup>3</sup>, щоб на самотині в середині себе найти спокій і душевний мир.

---

<sup>1</sup> Соч Г. Сковороды. Вид. 1894 р. Т. 1, ст. 116.

<sup>2</sup> Твори Сковороды. Вид. 1912 р., ст. 481.

<sup>3</sup> Соч Г. Сковороды. Вид. 1894 р. Т. 1, ст. 151.

За гордість Сковороду було усунено з Переяславської школи, за ересь і мізантропію з Харькова. Вчителювання в Харькові, що скінчилось так неприємно для Сковороди, «було його останньою спробою йти звичайним шляхом. І в той же час це було тільки товчком, завдяки якому в насиченім розчині його довголітніх шукань раптом почалась швидка й остаточна кристалізація. В його житті починається майже тридцятирічний період (1766–1794) мандрування, аскетичної одірваності од всіх придоль звичайного людського життя»<sup>1</sup>. Таких особливих людей з такими особливими думками, як у Сковороди, пророків і благовісників царства Правди ніколи суспільство не терпіло. Що благовісників Правди, осіб не моральних, треба палити, побивати каміннями абож вигонити — це було переконанням моральних людей всіх віків і народів. І Сковорода, проголошений людиною аморальною, мусив уйти од світу й жить по-за життям громадянським.

## VI. ПУСТИНЯ. ВІДМОВЛЕННЯ ОД AMOR LOCI

Розриваючи з суспільством, Сковорода з городу біжав у Пустиню. Він шукав собі «приватности» й «самотинности», бо як свідчить сам про це, «чувствовав, что хлопотливая моя и меланхоличная природа к самой подлой приватной и уединенной маскѣ способна»<sup>2</sup>. «Ангел мой хранитель, — писав Сковорода р. 1779 з Гус[т]инської пустині Полт[авської] губ[ернії] Прилуцького пов[іту], — ныне со мною поселится пустынею. Я к ней рожден. Старость, нищета, смирение, незлобие суть мои в ней (пустині) сожительницы. Я их люблю и онѣ меня»<sup>3</sup>. Він шукав собі схованого місця, не нудьгував жити сам з собою на самотині, не вимагав нічіїх цікавих розмов; весь світ вважав за ніщо й вище за все поставив знищення душі своєї в бозі. Одгорожуючись од світу «адамантовими стінами», рідко являючись в світі, не кажучись людям й не хочучи бачити людей, він жив за затворенними двѣрями, «удалялся людей, чуждался обществ, бѣгал состоянія в общежитіи, скрывался в лѣса»<sup>4</sup>. Для нього зрозумілими й близькими були слова Сенеки, що казав: «Кожен раз, коли я пробув між людей, я повертаюся до себе менш людиною».

Самотинне життя єсть засіб визволитись од зовнішнього, ствердити незалежність своєї внутрішньої самости й здійснити вимогу: бути самим собою. «Надобно, — з'ясовує Ковалинський рацію пустинножительства свого вчителя, — надобно имѣть великое основание разума или совѣм оного лишену быть, чтоб содержать себя долгое

<sup>1</sup> Ерн. О[р]. с[it]., ст. 184.

<sup>2</sup> Твори Сковороди. — Вид. 1894 р., ст. 115.

<sup>3</sup> Твори Сковороди. — Вид. 1861 р., ст. 291.

<sup>4</sup> Твори Сковороди. — Вид. 1912 р., ст. 27.

время в уединенной жизни. Снести себя, ужиться самому с собою, смотреть на себя спокойными глазами, быть довольным сердцем своим, не искать себя вне себя — есть ключ истинного блаженства»<sup>1</sup>. І Сковорода все находив в собі: ніщо йому зовні його не було потрібним. Весь світ він найшов замкненим в середині себе. Він володів всесвітом, бо володів душею своєю! «Нигдѣ, — пише далі Ковалинський, — столько не обозрѣвает себя человек, как в уединении, и не напрасно сказано древним мудрецом: уединенный должен быть царь или звѣрь. Преобороть скуку, проклятое изчадіе недовольства, есть дѣло мудраго, обладающаго собою, царя уединеннаго, священника Божія, понимающаго всеисполнение духа».

Пустыня це й єсть місце доскональної схованности, абсолютної відокремлености. Вона єсть символом неба на землі, небесною землею чи, краще, земним небом. Царство небесне назавжди лишилося би потойбічним і недосяжним для людей, коли-б люде шляхом негативної землі й всього земного не мали б можливости обернути землю в пустиню. Жить в пустині, згідно Григорію Паламі, це й єсть «жить ніби в деякій місці не-земній».

Тут одкривається розум пустинножителства Сковороди. «Світ не був варт його, й він життя свою проводив в пустині, жив життям подвижника, вільною од мирських справ і пеклувань, чужою сумою й низьким пристрастям, був вище за мирських і земних насолод, жив задля одного бога, дивився лише на нього одного й тільки його мав своєю радістю. Він жив ніби в деякій неземній місці»<sup>2</sup>. Цей опис того, хто був благовісником царства небесного, пророкував загибель царству земному, мав вигляд убогого й смиренного старця, жив в пустині й годувався акридами й дивним медом, — ніби навмисне написано для характеристики Сковороди, коли останній, бажаючи жити собою й в середині себе, відмовився од авог Іосі й віддалився в пустиню. «Чѣм было глубочае и безлюднѣе уединение мое, тѣм счастливѣе», — казав про себе філософ. «Запри несроднаго в уединение. Оно ему смѣрть. А с природою — рай. Уединение для меня рай, — вопит блаженный Іероним, а город — темница! Для такихъ сердецъ, — замічає Сковорода з приводу Іеронімових слів, — пустыня тѣм многлюднѣе, чѣм уединеннѣе, и дѣльнеѣ тѣм, чѣм празднѣе»<sup>3</sup>. «Не всяк рожден к уединению и умозрению», — казав філософ, але себе він уважав за природного що до самотинности й соглядательного життя. «Я к ней (пустині) рожден», — стверджував він і не розумів, що може інших

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 13.

<sup>2</sup> Григорій Палама. Слово на усікновення главы Іоана Предтечи. Церк[овные] Вѣд[омости]. № 34, 1900 р.

<sup>3</sup> Твори Сковороди, вид. 1912 р., ст. 246.

веселити в суспільстві. «Скажи, — питав він співбесідника, — что тебѣ веселит в общежительствѣ? Я бы умер в ней от тоски»<sup>1</sup>.

Самотинне життя в пустині дало можливість Сковороді цілком віддатись соглядательності. Воно визволило його од турбот повсякденности, од щоденної праці й дозволило увійти в середину себе. «Сковорода, — читаємо у біографа, — начал чувствовать вкус к свободѣ от суетностей и пристрастій житейских, в убогом, но безпечальном состояніи, в уединеніи, но без расстройки с самим собою»<sup>2</sup>. «Укрываясь от молвы житейской и злословія духовенства... пробуждаясь духом, Сковорода удалился в глубокое уединение. Близъ Харькова есть мѣсто, называемое Гужвицкое, принадлежащее помѣщикам Земборским. Оное покрыто угрюмым лѣсом, в срединѣ котораго находился пчельник с одною хижиною. Тут поселился Григорій... Предавшись на свободѣ размышленіям и, ограда спокойствіе духа безмолвіем, безстрастіем, безсуетностію, написал он тут первое сочинение свое в образѣ книги, названное им Наркиз, или о том: познай себе»<sup>3</sup>. Творчість Сковороди виросла з уходу, з його уходу з Городу в Пустиню, коли він зневаженим і умаленим вигнанцем, замкнувшись в середині себе, одірвавшись од землі й земного, обмеживши спокій духа мовчазністю пустинного внутрішнього життя, поставив перед собою питання: що він уявляє з себе в своїм метафізичнім естві? Його книга про самопізнання повинна була відповісти на те, хто єсть правим, чи світ в своїх обвинуваченнях, висунутих проти нього, чи він в своїх негативізаціях світу. Його книга повинна була довести, що шукатель царства правди нічого не має спільного з іншими людьми. Вона була протестом проти «молвы и злословія», апологією надзвичайности його особи й оправданням алогізму його вчинків, певним доказом, що «дурачество єсть самое премудрѣйшѣе, а только прикрылось юродством»<sup>4</sup>.

«Когда же усталость в размышленіях заставляла его перемѣнить упражненія свои, тогда он приходил к престарѣлому пчелинцу, недалеко жительствовавшему в пчельникѣ, брал с собою в сотоварищество любимаго пса своего, и трое, составя общество, раздѣляли между собою вечерю»<sup>5</sup>. Пасіка з одною хатиною серед великого лісу і їх трое: старий дід-пасішник, Сковорода й його собака, в такій обстанові почав Сковорода свою філософську діяльність. «Вченим кабінетом служила йому, — пише ак[адемік] Д. І. Багалій, — хижа, і тишу цього кутка порушувало тільки гудіння бджол та звуки його власної

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 365.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 10.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 27.

<sup>4</sup> Ibid., ст. 172.

<sup>5</sup> Ibid., ст. 33.



флейти; вся його бібліотека складалася тільки з грецької чи гебрійської Біблії й, можливо, де-кілька улюблених класичних авторів на латинській та грецькій мові; їжа була простою, деревенською, селянською; самий папір, на якому писано було трактат, знаходився в повній відповідальності зі всією обставиною. В наших руках маєтсья той самий рукопис, над яким працював Г. С. Сковорода в паціці у Земборських: це є де-кілька сшитків, писаних на грубім, різномаснім сірім та синюватім папері. Працював Г. С. Сковорода майже виключно влітку. «Спѣшим произвести, — пише він в листі до пан-отця Правицького, — пока есть время, ибо наступает — вернѣе стоит у дверей — враждебная музам зима. Скоро надо будет уже не писать, а руки грѣть»<sup>1</sup>. «Рукопис свій Сковорода писав надзвичайно чітким почерком, виразність якого єть майже рівною друкованому шрифтові. Це той старовинний почерк, в якому кожна буква виводилася без поспіху, з любов'ю, з справжнім довготерпінням. Видко, що Сковорода нікуди не поспішався, що час тік мляво й повно, коли він міркував про пізнання себе самого. Довго співший плід без всякої нервовости й суєти сам собою приймав зовнішню форму, йому характерну, й Сковорода так породжав свої літературні твори, як Природа свої: без боли, переконанно, просто. Цей пасішний характер кращі твори Сковороди носять в високім ступні. Вони переняті тишою соглядательности вулля й місцями в схвильован[ім] і нечekanно міцнім піднесенні викладу ховають сліди глибоких натхнень, які було пережито Сковородою в ясні літні дні над своїми думками про Життя й Вічність»<sup>2</sup>. Згідно Ернові, натхнення Сковороди були екстазами тиші, согляданнями вулля; мудрість його ховає на собі вражіння мудрости бджол і несе на собі особливости пасішницького характеру. Це вірно: «безмовність, безсуєтність і безстрастя» пасіки наклали свій відбиток на творчість Сковороди, але не на всю й не цілком. Окрім інтуїції, що виникла од вражінь вулля й пасіки, філософ знав ще й інші соглядання: інтуїції пустині, похмурих лісів Гужвинських, темної саодинокости й повної одірваности. Ці інтуїції мали в творчості Сковороди не менше значіння, ніж соняшні озарення літніх ясних днів.

«Ухід од світу» ліг в основу характера Сковороди, надавши йому відтінок надзвичайности, відокремлености й одірваности од всього земного, зовнішнього й тимчасово-умовного. Шукаючи завжди надзвичайного, з образом життя вповні особливим, проголошений скрізь блюзніром і безбожником, неприємний і непримовний, гордовитий і в гордовитості своїй нечемний, віруючий до кінця в правоту свого

---

<sup>1</sup> Твори Сковороди. Вид. 1894 р., ст. LXXIV.

<sup>2</sup> Вол[одимир] Ерн. О[п]. с[ит], ст. 167–168.

я, Сковорода, як справжній пророк, мусив уйти, відмовившись од amor rerum і amor loci, в пустиню. Далі, зробивши свої уходи постійними, він став мандрівником.

## VII. МАНДРУВАННЯ

«Його життя, — пише про Сковороду Данилевський, — приймає вигляд постійних переходів, ходжень пішки за сотні верст і коротеньких одпочинків у небагатьох, кого він любив і котрі гордилися його одвідуваннями». «Однині він уже не буде ані вчителем поезії, ані професором грецької мови, ані лектором моральної філософії. Відокремлюючись од всіх переваг, зв'язаних з його вченістю, назажди відмовляючись од бажання улаштуватись в житті, Сковорода в 1766 р. конче переводить життя своє во внутрішні виміри, стає мандрівником, птицею перелітною, що не має ані кута свого, ані майна й цілком віддалась на волю божу»<sup>1</sup>. У нього зовсім не було грошей, власности, хати. І це Сковорода зовсім не вважав за найгірше в світі. Він готовий був, як справдішній старець, ходити од села до села, од монастиря до монастиря й од поміщика до поміщика. Він не лякався, що вийшовши за царину, він не знатиме, куди й до кого йти. Йому було байдуже — чи спать літом в степу в холодній траві, в саду під кущем, чи зимою ховатися в теплім стозі сіна абож під навісом конюшні. «В крайній бідності, — оповідає Гес-де-Кальве про Сковороду, — переходив він на Україні з одного дому в другий»<sup>2</sup>. «Проживши де-кілька часу в однім домі (він завжди влітку ночував у садку під кущем, а зимою в конюшні) брав він свою гебрійську біблію — з чого складалось все його майно — в кишеню, флейту, на котру він досить гарно грав, на плече й пускався далі, поки не попадав на инший предмет, що варт був його уваги. Ніхто во всякий час року не бачив його инакше, як пішки. Також самий малий вид нагороди ображував його душу»<sup>3</sup>. «Сіра свита, чоботи про запас і де-кілька сшитків творів, ось з чого складалось все його майно. Замисливши мандрувати абож переселитись в другий дом, він клав в мішок цю мізерну “худобу” й, перекинувши через плече, рушав у путь з двома нерозлучними: ковинькою-журавлем і флейтою. Й те й друге були власного рукомесла»<sup>4</sup>. «Район мандрувань Сковороди не був дуже великим. Це головним чином Україна й Малоросія. Иноді завітає він в Таганрог, у Воронежську й Орловську губ. Але в цих межах Сковорода пересувається майже невпинно... Иноді в мандруваннях

<sup>1</sup> Вол[одимир] Ерн. О[р]. с[ит]., ст. 137.

<sup>2</sup> Українській Вѣстник. 1817 р., част. VI, ст. 112.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 114.

<sup>4</sup> Утренняя Звѣзда. 1834. Ч. 1. Гес-де-Кальве

були й зупинки. Викохавши собі яку-небудь пасіку або ж гай, Скворода імпровізував собі «пустинножителство» й залишався на однім місці, доки припадок хаотичного настрою не примушував його знов брати в руки ціпок»<sup>1</sup>.

«Мандрівницький ціпок, — підкреслює В. Ерн, — єсть глибокий символ його духа»<sup>2</sup>. Щоб Скворода почав творити, йому треба було почати мандрувати: вже це одно досить освітлює необхідний зв'язок між творчістю Сквороди й його блуканнями по Україні. Його мандрівки мали релігійне значіння. Він їх зв'язував упередженнями зверху: дух наказував мандрувати. Соглядання безмежних пустинних просторів і безкінечних шляхів одночасно пригнічувало й давило, викликало нудьгу, а, з другого боку, ставало джерелом натхнення й ентузіазму. Бути мандрівником, тримати себе в світі цим яко мандрівника, й дивитись на все, що навколо, як дивиться випадковий мандрівник, це значить: лишатися байдужим до всього, що стрівається на путі, знати, що як це все на хвилину з'явилось, так через хвилину воно все й згине, переконатись, що нема в світі нічого тривалого й постійного, що все тече й минає. У мандрівника мало прихильності до життя, він завжди проходить ніби повз життя; завдяки постійному одноманітному миготінню змінюючихся яв, він не почуває себе прикріпленим до якого-небудь певного місця. Чим менш задовольняє його оточуюча дійсність, тим міцніш в ньому змагання безмежного, тим більш тягне його далека дорога. Мандрівник, де-б він не був, він скрізь лишається чужим, він тільки гість, якого не цікавлять ці тимчасові речі й справи тих міст, в які він зайшов трохи перебути. Йому вічно треба все йти й йти в невідомі далечені, пам'ятуючи про останню мету, про Отчий Дім, де чекає стомленого путника спокій вічних субот! Мандрівник не знає ніяких зв'язків, для нього нема нічого тут і все там, по-той бік, в майбутньому.

В народі єсть своєрідна секта «бігунів», яка надає блуканням таке ж релігійне й метафізичне значіння, яке своїм блуканням надавав Скворода. У бігунів мандрування зв'язуються з розчаруванням в тутешній батьківщині і з шуканням кращої. Мандрівник в народі уявляється чоловіком божим, і саме ходження по землі визнається ділом спасительним і богоугодним. Щоб спастись і не загинуть в цім грішнім світі, треба од нього тікати, і, не зупиняючись на одному місці, постійно блукати. Тікаючи од світу, бігуни постійними блуканнями мріють розірвати зв'язок із земним світом, царством Антихристовим. Блукання в бігунів, так[им] роб[ом], обертаються в якийсь літургійний акт, стають обов'язковим св'ященним обрядом, умовою, без

---

<sup>1</sup> В. Ерн. О[р]. с[it]., ст. 143.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 178.

якої людина не може йти шляхом морального удосконалення. Те ж саме ми бачимо й у Сковороди. Невпинне блукання стало у нього єдиною його життя справою, виразом його релігійності. Воно явилось у нього «добровільним подвигом одлучення од тих звичайних умов життя, котрі перешкоджують внутрішньому життю духа»<sup>1</sup>.

У мандрюваннях Сковороди розкривалося життєве значіння слів ап[остола] Павла: «Не имама здѣ пребывающаго града, но грядущаго възскуем». «Жизнь наша есть путешествіе»<sup>2</sup>, — казав Сковорода, повторюючи відповідний текст ап[остола] Петра. «Всяк рожденный есть в мирѣ сем пришелец», — додавав філософ. «Постоянного жилища, — пише про Сковороду біограф, — не имѣл он нигдѣ, почитая себя пришельцем на земле во всѣм разумѣ сего слова»<sup>3</sup>. «Странник я на землѣ», — свідчив він про себе. Сковорода робив спробу філософічного й життєвого виправдання одірваності людини од певного місця, індивідуалістичної її замкнутості. Нахил до духовного мандрювання вважав Сковорода за кращу особливість нашої природи. Він не боявся психології мандрівника, почуття безприступності й бездомності, духовної анархічності, цього менту, так небезпечного для державного ладу. Він не боявся стати по-за життям і казати себе менш прив'язаним до городів, ніж кочовники до своїх степів. Сковорода — весь у відмовленні од Града.

Подібно сумному Данту Сковорода був вигнанцем з Городу, але вигнанцем добровільним<sup>4</sup>, що по волі своїй прийняв тягар постійних уходів. Як якийсь чужинець блукав він, не знаючи іншої путі, як путь до вічності. Чим більш споріднявся він з психологією мандрівника, тим глибше зростала в ньому уява вічності, в порівнянні з якою цей тимчасовий минаючий світ здавався тільки тіньою. Блукання жили в ньому почуття зречення од всього мирського, почуття божественної легкості й незв'язаності. Він назавжди скинув з себе тягар речей й місця: не мати нічого й не бути нічим, нічим — тільки богом, бо «бути богом» це й єсть «бути ніщо». Нічого сталого, постійного, твердого; життя в повітрі. Він одвернувся від раціонального життя в емпіричній дійсності, бо змагався жити чисто

<sup>1</sup> Ibid., ст. 143.

<sup>2</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 352.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 31.

<sup>4</sup> В цій добровільності уходу — принципова різниця між Сковородою й іншими подібними на нього духовними номадами. Це досить виразно підкреслив В. Ерн, рівняючи українського філософа з Дж[ордано] Бруно. «Трагедія Дж[ордано] Бруно йде ніби проти його волі. З роком він стривається без усякого бажання своєї емпіричної волі. Сковорода ж назустріч року своєму піднімається сам і свій життєвий жеребій вибирає поволі без всякого давління зовнішньої необхідності. Коли правий єсть Сенека, що говорить: Volentem fata discunt, nolentem trahunt, — то «незгідним своїй судьбі» був Д. Бруно й судьба його потягла, а «згідним» був Сковорода й судьба його «повела». (O[r]. c[it.], ст. 140).

духовним життям, як дух, що не має плоти (янгол во плоти, боголюдина). Він проповідував не освящення землі і плоті, не обоження світу, а безземність, повне й принципове недовірря світові. Такий програм життя малював для себе й своїх сучасників Скворода, ця суворая й одинока, гордая й замкнена людина! Але ніхто, окрім нього, не пішов цим шляхом. Навіть найближчий з учнів його, Ковалінський, і той «желал бы быть другом, но не учеником его»; «уважал добродѣтели, но устранялся мнѣній». І Скворода мусив залишитись один. Усе життя його обернув бог в пустиню, але тільки для того, щоб не блукав він старими й марними шляхами, а в пустинній безмежності шукав нової й певної путі<sup>1</sup>.

Взявши мандрівницький посох, Скворода вже не випускає його. Він стає справдішнім мандрівником, мандрує з охотою, більшою частиною з спокійним почуттям призначення, іноді з оскаженністю... В ньому жила незнищаєма охота до мандрування, яка натурально виростала з його хаотичної волі... А що хвилинами в цю пристрасть вривалась скаженність, вказують власні слова Сквороди: «Что жизнь? То странствие. Прокладываю себе дорогу, не зная, куда идти, зачѣм идти. И всегда блуждаю несчастными степями, колючими кустарниками, горными утесами, и буря над головой и негдѣ укрыться от нея, но бодрствуй» (Телескоп, 1836). Важко краще висловити чисту пристрасть до мандрування, якого взято зовні мети, зовні кінечного розума. Й все ж таки і в цих гірких і найбільш песимістичних словах Сквороди надія не вгасає зовсім. «Но бодрствуй!» [—] і в простого алогічного бродягу він не може обернутись навіть в саму скаженну хвилину життя<sup>2</sup>.

Блукання Сквороди, випадкові зміни місць, коли він без усякої певної причини «нечаянно, — як підкреслює біограф, — перемѣнял мѣсто пребывания», лишались для людей кутка, що звикли жити любов'ю до місця й вірити в реальність ґрунту, загадкою, а сам Скворода, що ніде не почував себе сталим і постійним, уявлявся одержимим і демонічним. Здавалось, ніби хто-сь Вищий, який-сь дух, що керує життям філософа, навмисне й свідомо з якою-сь таємною метою

---

<sup>1</sup> Євген Трубецькой рівняє Сквороду з Гоголем і Вол[одимиром] Соловйовим. «Своїм духовним обличчям, — пише автор про Соловйова, — він нагадував той, утворений мандруючою Русью, тип мандрівника, котрий шукає горняго Іерусалима, а тому проводить життя в ходженні по всьому необсяжному просторі землі, шанує й одвідує всі св'ятині, але не припиняється надовго ані в якій з тутешніх обителей. В такому житті матеріальні пеклування не займають багачко місця: у мандрівників вони вособляються в маненькій торбі за плечима». Соловйов «це не єдиний тип в цьому роді. Гоголь, як відомо, був письменником-мандрівником в релігійному значенні цього слова. Мандрівником був і перший руський філософ — Г. С. Скворода». (Є. Трубецькой. Міросозерцаніє Вл[адимира] Соловьєва. Т. I. Путь, ст. 33.)

<sup>2</sup> В. Ерн О[р]. с[it], ст. 149.

руйнував всі спроби Сковороди бути звичайним буржуа, людиною «пребывающего граду», осісти і закласти для себе дім свій вже тут на землі. Здавалось, ніби хто-сь, знищуючи в Сковороді кожну ілюзію улаштованости, постійности і зв'язаности з місцем, вів його до великого подвига й вільної офіри, виробляв в ньому серце мандруючого ентузіаста, щоб він нарешті досягнув останньої гавані Петра-Кифи: найшов себе самого й в собі бога. “Блукаючи фізично, Сковорода метафізично входить в себе; повертається в дім свій і находить «любезнаго суцпаго внутрь его человѣка»”<sup>1</sup>.

«Дух володіє Сковородою», — з'ясував Ковалинський психічні джерела цих філософських блукань нашого мислителя. «Дух его отдѣлял его от всяких привязанностей и, дѣлая его пресельником, странником, выдѣлявал в нем сердце гражданина всемірнаго, который, не имѣя родства, стяжаній, угла, гдѣ главу приклонити, сторицею больше вкушает удовольствій, почерпаемых в сокровищницах Вѣчнаго». Для Ковалинського безсумнівним фактом було те, що Дух-Даймон відокремив Сковороду од всіх прихильностей, що Дух зробив з нього мандрівника, громадянина всесвіту, именно того, хто, не маючи родини, майна й хати, живе Вічністю. Даймон був причиною випадкових змін місць перебування, — це твердження біографа підтримує й сам Сковорода. Дух велів уходить — так він сам тлумачить справдішню причину своїх повсякчасних уходів. Майже во всіх випадках, во всіх життєвих постановах своїх, майже во всіх рухах своєї волі він слухався свого «духа». Ці постійні твердження Сковороди: «дух велит», «дух зовет», «дух говорит», не були, — як каже Ерн, — «метафорою й простим засобом виразу»<sup>2</sup>, але були внутрішнім переконанням, що це не він сам «каже», «йде», «робить», а це дух в середині його наказує, кличе й висловлюється, що вже в ньому нема власної волі своєї, а все життя його «в дусі».

Коли Сковорода почував у собі голос свого демоніона, ніщо не могло його затримати: ані прохання приятелів, ані власна неохота, ані старість, стомленність, дождь, грязюка, холод, навіть хороба. Все кидав він і уходив. Це вважав він своїм внутрішнім обов'язком: йти, коли йти наказав «дух». Іменно, так вийшло з Сковородою вже перед самою смертю, коли він 72-літнім дідом, приїхавши до Ковалинського й проживши у нього коло трьох тижнів, раптом рішається їхати, не вважаючи на осінь і хоробу, не знаючи навіть куди, нащо й як він поїде. «Старость, осеннее время, непрерывная мокрая погода умножили разстройку в здоровѣ его, усилили кашель и расслабление. Он, проживя у друга около 3 недѣль, просил отпустить его в любимую

<sup>1</sup> Ibid., ст. 192.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 155.

Україну. Друг просив остаться у него, зиму провести и вѣк свой окончить со временем у него в домѣ. Но он сказал, что дух его велит ему ѣхать, и друг отправил его немедленно!»<sup>1</sup> В цьому раптовому од'їзді не було нічого тверезого й нормального, що можна було б виправдити логічними міркуваннями й раціональним досвідом. З нашої звичайної точки погляду од'їзд можна пояснити просто як каприз неспокійного діда, що вже вижив з ума, коли-б Ковалинський не прийняв причини, висловленої Скворородою, як чого-сь особливо розумного, йти проти чього було-б з його боку безумовною нісенитницею: «Но он сказал, что дух его велит ему ѣхать и друг отправил его немедленно». Не можна сперечатись з демоніоном: зовнішня алогічність його наказів єсть в дійсности вищою логічністю, якої ми не розуміємо. Й Ковалинський негайно вирядив Скворороду.

«Напутствую его всѣм потребным, дав ему полную волю по нраву его выбрать, как хочет он, куда, с кѣм, в чѣм ѣхать ему, представил ему для дороги, в случаѣ надобности, нужный запас, говоря: — Возмите сіе; может быть в пути болѣзнь усилится и заставит гдѣ остановиться, то нужно будет заплатить... — Ах, друг мой! — сказал он, — не уже ли я не приобрѣл еще довѣрія к Богу, что промысл его вѣрно печется о нас и дает все потребное во благовременность? Друг его замолчал с приношеніем своим». Відмовлення од грошей, аргумент, яким Скворорода довів необхідність свого відмовлення, мовчання Ковалинського, як внутрішній вираз згоди, — все це свідчить, що філософ і його учень зійшли на той ступінь, де все неможливе, нелогічне й чудесне стає простим, звичайним і абсолютно-розумним, де повне невір'я в свої сили заміняється наївно-дитячею вірою в те, що світ є повним добрих духів і демонів. Скворорода не забув, що слова про ділії і птиць небесних торкаються именно його.

Але стежимо далі за оповіданням про ці блукання Скворороди перед самою смертю: «1794 года августа 26 числа отправился он в путь из Хотетова села (маєток Ковалинського) в Украину. Приѣхав в Курск, пристал он к тамошнему архимандриту Амвросію, мужу благочестивому. Проживя нѣсколько тут ради непрерывных дождей и, улуча ведро, отправился он далѣ, но не туда, куда намѣривал. — В концѣ пути своего он почувствовал побужденіе ѣхать в то же мѣсто, откуда поѣхал к другу (себ-то Ковалинському), хотя совершенно не расположен был. Слобода Ивановка помѣщика Ковалевского было то мѣсто-пребываніе, гдѣ нѣсколько времени жил он прежде и куда прибыл скончатъ теченіе свое». Від'їзджаючи з Хотетова, він не знає куди він поїде й їде туди, куди не збирається, щоб нарешті поїхати в Іванівку, хоч йому зовсім не хотілося їхати сюди й він їде проти

---

<sup>1</sup> Твори Сквороди. Вид. 1912 р., ст. 40.

волі своєї. У цих тинаннях старого слабого діда без мети й навіть без звіту для себе єсть трагічне. Він їде «в нікуди», їде в невизначенність простороні, їде до того-ж проти волі своєї. Він не знає, де він зупиниться й куди приведе його внутрішній голос. «Прокладиваю собі дорогу, не знаючи куди йти, навіщо йти». Блукав він на землі цій ніби в невідомій країні. Надсвідоме захоплювало душу його й він перемагав дневну свідомість і волю свою, щоб слухатись неясних і темних передчувань, що рождались в ночних невідомих глибинах души, в тих глибинах, де живуть янголи...

Щоб довести, що в нерозумних уходах Сковороди була вища розумність, що алогічне в Сковороді було як-раз виразом тієї вищої логічності, якою володіють не всі, а тільки добірні, для цього Ковалинський викладає один такий випадок, в якому виразилася загадкова сила прозріння Сковородинного демоніона. «В 1770 г., — оповідає біограф, — Сковорода, соглашась с Сошальским, поѣхали в Киев. Родственник его Иустин был начальником Китаевской пустыни, что подлѣ Киева. Сковорода поселился у него в монастырѣ и три мѣсяца провел тут с удовольствием. Но вдруг примѣтил в себѣ внутреннѣе движеніе духа непонятное, побуждающее его ѣхать из Киева. Видя не расположение Иустина к отпуску его, пошел он в Киев к приятелям попросить, чтобы отправили его в Украину. Тѣ удерживают. Он отговаривается, что ему дух настоятельно велит удалиться из Киева. Между сим пошел он на Подол, нижний город в Киевѣ. Пришед на гору, откуда сходят на Подол, вдруг остановясь, почувствовал он обоняніем такой сильный запах мертвых трупов, что перенесть не мог и тотчас поворотился домой. Дух убѣдительно погнал его из города и он отправился в путь на другой же день... Через двѣ недѣли в Ахтыркѣ получили извѣстіе, что в Киевѣ оказалась моровая язва, о которой в бытность его и не слышно было, и что город заперт уже». «Очевидно, — замічає Ерн з приводу цього оповідання, — природа була прихильною до свого вірного сина й наділила його якою-сь надмірною гостротою почуття й надзвичайно тонкою сприйнятливістю навіть і до тайних, для інших непримітних рухів, як в фізичному, так і психічному середовищі»<sup>1</sup>. Як би ми не тлумачили цього випадка, одне треба про нього сказати, що для Сковороди він мав рішуче життєве значіння: з того часу він повірив у вищу містичну значність «внутрішніх незрозумілих рухів духа» і надалі, цілком покладаючись на внутрішні відчуження, він нічого не робив без вказівки «духа».

---

<sup>1</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 29–30. Ця морова язва появилася в Києві в вересні 1870 року. Тільки Михайлівський монастир лишився вільним од цієї пошести; на Подолі ж вона розвинулася з особливою силою: за два місяці перемерло 6 000 людей з 20.000 всього населення, себ-то майже 30 відсотків. Див.: «Кієво-Софійській протоіерей С. В. Левинда. Его біографія и неизданныя доселѣ его проповѣди и письма». Т. I. — Київ, 1879 р., ст. 15–17.



Т[аким] робом, як бачимо, причиною того, що Скворода став мандрівником, явилися його містичні погляди, його віра в зв'язок з невидимим світом, віра, що в середині його живе особливий демоніон, подібний, як думав філософ, на Сократового демоніона. Але в літературі про Сквороду мається зовсім інше пояснення його блукань. Блукання Сквородинні звичайно становлять в зв'язок не з метафізично-релігійними пересвідченнями філософа і не з особливостями його надто-витонченої психіки, а в зв'язок з етнографічним побутом України XVIII-го віку. Життя Сквороди, кажуть дослідувачи, прийняло іменно дані, а не які-небудь інші форми під впливом своєрідних умов українського життя. Во всякім разі «зовнішню форму свого життя не сам Скворода вигадав. Він був представником того типу людей, які відомі під назвою мандрівних д'яків, і відрізнявся від них тільки тим, що не мав багатьох їх гріхів. І справді, по своєму, мовляв, ієрархічному становищу він був д'яком, котрим зробився після звільнення його з двірських півчих з чином двірського уставщика»<sup>1</sup>. Цю аналогію можна продовжити, коли прийняти на увагу не тільки те, що Скворода був уставщиком, себ-то д'яком, і не тільки те, що маючи звання уставщика, себ-то д'яка, він мандрував, себ-то був мандруючим д'яком, а також і те, що він був бурсаком з Київсько-братської бурси і вчився в класі філософії; коли прийняти на увагу все це, то легко, можна буде порівняти його не тільки з мандруючими д'яками, а взагалі філософа Сквороду поставити поруч з філософом з бурсаків, Хомою Брутом, як це й зробив Белінський.

В порівнянні двірського уставщика Сквороди з мандрівними д'яками лежить таж сама непевність, що й в порівнянні філософа Сквороди з філософом Хомою Брутом: цією аналогією підкреслено чисто зовнішні риси подібності. Прихильники етнографізму повинні не забути, що у мандрівних д'яків була ще одна назва, менше для них почесна, але більш характерна: їх називали пиворізами. Мандрівних д'яків не відрізняли од пиворізів, п'янчуг і пройдисвітів — це був один образ і одно поняття. Бурсак, що не зумів «видряпатись на попа», ставав пиворізом, для якого наука була «яко темная вода во облацѣх воздушных». Порівняння Сквороди з пиворізами єсть непорозумінням; таким же непорозумінням, коли-б хто небудь порівняв твори Сквороди з літературою, зв'язаною з іменними мандрівних д'яків: «Правило увещательное пияницям, співаємое в церквах, а не школах», «От посланія бахусового к пиворізам чтеніє», «Сінансар

---

<sup>1</sup> Житецький П. Енеїда Котляревського в зв'язку з оглядом укр[аїнської] літератури XVIII-го ст. — Київ, 1919 р., ст. 36. Думку П. Житецького поділяє Гнат Житецький («Гоголь — проповідник и писатель». СПб, 1909, ст. 65–67). який, навіть і про Гоголя каже, що Гоголь «був геніальним мандруючим д'яком, типовим утворенням українського середовища свого часу» (67).

на пам'ять «о ізобретенні горілки» і т[ак]е и[нше]. Мандрювання, що мало у Сковороди релігійне значіння, значіння містичного очищення од мирського й визволення од земного, у пиворізів-д'яків набувало вигляд хуліганствуючого босяцтва й було лише засобом вести вільне веселе ріжноманітне життя. Що спільного, окрім мандрювання, у благовісника царства Правди Сковороди й Іллі Турчиновського, шукателя скандальних і иноді кривавих авантур, в гротескній біографії котрого зміщується анекдот з трагічною розв'язкою цього анекдоту, фарс з кров'ю, латинська цитата з скаженною лайкою й погрозами кондот'ера, що завжди хапається за ніж?

Ні, коли рівняти Сковороду з народнею традицією мандрювання, то цих порівнянь треба шукати не в традиціях пиворізів — мандрівних д'яків, а в традиції тих мандрівників з народу, «які пускаючись у дорогу вірять, що вона сама приведе їх в обитель, де правда живе. Але осквернено всі земні обителі. І без кінця буде продовжуватися блукання од монастиря до монастиря, поки мандрівник не зрозуміє, що обителі, якої він шукає, на землі нема зовсім, що її тільки збудовано має бути»<sup>1</sup>.

### VIII. ЕКСТАЗ

«Сковорода, — писала в свій час О. Я. Єфіменкова, — зовсім не був містиком; мало того, він дуже далеко стоїть од містицизму по вдачі свого міцного розуму з різко раціоналістичною складкою»<sup>2</sup>. Негативну точку погляду Єфіменкової що до визначіння Сковороди як містика поділяє й академік Д. І. Багалій: «Багато хто до наших днів, — пише він, — приклеював Сковороді цього ярлика. Але цікаво, що ніхто не поставив собі в труд вказати хоч точки прилягання його й містиків»<sup>3</sup>. Проф. Ф. А. Зеленогорський теж тримається того погляду, що Сковороду «не можна ставити в залежність од кого-небудь з інших відомих містиків XVIII ст. Особливо Сковорода не виявляв нахилу до побачень духів і мерців і до теургій, що, як відомо, практикувалися в містичних сектах того часу. Проте, назва містика залишилася за Сковородою до останнього часу (Ібервег-Гейнце: Історія нової філософії. 533 ст.). «В протилежність іншим, — каже

<sup>1</sup> Не приймаючи характеристики у Гната Житецького Гоголя й Сковороди, яко мандрівних д'яків, ми цілком погоджуємось з аналогією, приведеною Є. Трубецьким між Гоголем і мандрівниками з народу («Гоголь і Россія»). Промова проф. Є. Трубецького. Збірник «Гоголевські дні в Москві». 1909 р., ст. 121).

<sup>2</sup> [Єфіменко А. Я.] «Філософ из народа». Южная Русь. Очерки, исследование и замѣтки. Т. II., СПб, 1905., ст. 245. Пор. також: «Філософії Сковороди не зрозуміли його сучасники, зовсім не зрозуміло її й найближче потомство: до нас дійшов він з епітетом містика... Й все це міт: Сковороду ніяк не можливо назвати містиком» (А. Я. Єфіменко. «Личность Г. Сковороды как мыслителя». Вопросы Фил[ософии] и Псих[ологии]. 1894, кн. 25 (5), ст. 421).

<sup>3</sup> Українській філософ Гр[игорій] Сковорода. Київская Старина. 1895, кн. II, ст. 146. Пор. передмову академіка Д. Багалія до творів Сковороди, вид. 1894 р., ст. XLIX.

Ф. А. Зеленогорський, — ми ставимо Сковороду в залежність од давне-класичної філософії, там, де справа торкається його філософії в тісному розумі слова». Давне-класична філософія, на думку вченого, спасла Сковороду од містицизму. Вона «поклала свій відбиток на філософське мислення Сковороди. Може бути, цим воно істотно відрізняється од містиків, з якими його рівняють. Здається, він був схильним по натурі до містицизму; але штудіювання давне-класичної філософії вивело його на більш здоровий шлях мислення»<sup>1</sup>.

На ці заперечення можна вказати з певністю, що раціоналізм і містицизм поняття зовсім не протилежні одне другому й що именно штудії Сковороди над античною філософією були причиною того, що Сковорода став містиком<sup>2</sup>. Сковорода являється представником містичного раціоналізму, оскільки він стоїть на ґрунті античної філософії й особливо на ґрунті неоплатонізму. «Містика раціоналізму, — ось як можна назвати елінську філософію, яка вірила в розум як в божественний вищий початок в людині. Але містикою раціоналізму цю філософію можна назвати й по іншій причині: центральним пунктом розумової роботи для неї було не логічні роздуми, але умогляд. Вінець логічних міркувань — розумова інтуїція (*idein*)»<sup>3</sup>. Сковорода в обох ментах тісно прилягав до елінських традицій містичного раціоналізму. Коли стверджується, що «платонізм Плотина є строгий раціоналізм»<sup>4</sup>, не вважаючи на те, що містицизм Плотина стоїть зовні сумніва, коли досліджувач, кажучи про філософію отця церкви Августина, каже про «раціоналізм Августина», то ми можемо говорити про містичний раціоналізм Сковороди, оскільки він користувався, як джерелом для своєї філософії, філософією неоплатоніською й бл[аженого] Августина.

«Містицизм, в своїй основі, єсть не вчення, навіть не віра, в загальному розумінні слова, а внутрішнє переживання, досвід. Можна сказати, що він весь і без останку конденсується в цьому досвіді, своєрідному, невисловлюємому в словах і поняттях. Хто не знайомий з цим досвідом, хто не робив його й не переживав, той не є містик»<sup>5</sup>. «Типовою формою містичного життя, — її центром і кульмінаційним пунктом...

---

<sup>1</sup> Ф. А. Зеленогорський. Філософія Г. С. Сковороди. Вопр[осы] Фил[ософії] и Псих[ології]. 1894 р., кн. 23 (3), ст. 203–206.

<sup>2</sup> Про «релігійний містицизм в Сковороді» пише проф. М. Ф. Сумцов, ставлячи Сковороду поруч з масонством. «Релігійно-містичний напрям духовного настрою російського громадянства в 2-й половині минулою століття, — пише проф. М. Сумцов, — відбилось між иншим, і на мандруючому філософі того часу, Г. С. Сковороді» (Кієвская Старина. 1886. Вересень).

<sup>3</sup> П. Блонскій. Філософія Плотина. М., 1918, ст. 9.

<sup>4</sup> Н. Leder. Untersuchungen über Augustins erkenntnistheorie in ihren beziehungen zur antiken skepsis, zu Plotin u[nd] zu Descartes. — Marburg, 1901, s. 53.

<sup>5</sup> П. Минин. Мистицизм и его природа. Сергіев Посад, 1913, ст. 7.

являється становище екстазу»<sup>1</sup>. Так[им] р[обом], питання про містицизм Сковороди являється не стільки питанням аналітичного дослідження джерел його філософії, скільки питанням про факти його життєвого досвіду [—] чи переживав Сковорода становище екстазу чи ні. Коли нам вдасться довести, що Сковорода був знайомий з екстатичним досвідом, то ми тим самим розв'яжемо цю плутану й не вирішимо до цього часу проблему Сковородинного містицизму.

Звернемось до біографії Сковороди й ми знайдемо запис такого екстатичного переживання, яке вповні відповідає екстазам інших містиків. В перший раз Сковорода пережив становище екстазу, становище виходу, жаху й відсутності, на 48-му році свого життя, а именно в р. 1770-му, коли він, слухняний наказам демоніона, виїхав з Києва, не рахуючись з проханням приятелів, а після од'їзду почув, що в Києві почалася чума. «Сердце его дотолѣ почитало бога аки раб, оттолѣ возлюбило его аки друг. И о сем он рассказывал другу своему (Ковалинському) так: имѣя разженье мысли и чувства души моя благоговѣнием и благодарностию к Богу, встав рано, пошел я в сад прогуляться. Первое ощущение, которое осязал я сердцем своим, была нѣкая развязанность, свобода, бодрость, надежда с исполнением. Введя в сіе расположение всю волю мою и всѣ желанія мои, почувствовал я внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполняло меня силы непонятной. Мгновенно изліяніе нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, от котораго вся внутренняя моя возгорѣлась огнем, и, казалось, что в жилах моих пламенное течение кругообращалось. Я начал не ходить, но бѣгать, аки бы носим нѣким восхищением, не чувствуя ни рук, ни ног, но будто-бы весь я состоял из огненного состава, носимого в пространстве кругобѣгтя. Весь мір исчез предо мною: одно чувство любви, благонадежности, спокойствия, вѣчности оживляло существование мое. Слезы полились из очей моих ручьями и разлили умиленную гармонию во весь состав мой. Я приник в себя, ощутил аки сыновнее любви увѣреніе и с того часу посвятил себя на сыновнее повиновение Духу Божиему»<sup>2</sup>.

Дослідувачи не звернули уваги на цей опис екстазу Сковороди, зроблений з власних слів останнього Ковалинським. Між тим цей опис має ціну безперечного й справжнього документу, який свідчить, що Сковорода знав і переживав становище містичного екстазу, себ-то був містиком. «Релігійний екстаз, — пише Д. Т. Коновалов, — єсть сполучене психо-фізіологічне становище, що виражається в двох паралельних рядах яв, що протікають одночасно; один ряд складають яви тілесні: сльози, сміх, стрибання до знемоги, конвульсії, падіння навznak,

<sup>1</sup> Іб[id], ст. 5.

<sup>2</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 30.

удари об долівку, — інший ряд яв образують: приступ умиленности, почуття легкости й радости, серцепізнання, різні органічні вчуття, напр[иклад] вчуття спеки, давлення в грудях, болі од конвульсій й факти, що свідчать про розстрій розуму (забування, безпам'ятство, потьмарення розуму)»<sup>1</sup>.

Екстаз, пережитий Сковородою, не відрізняється од екстазів інших містиків: ап[остола] Павла, Філона, Плотина, Діонісія Ареопагіта, терапевтів, фіваїдських пустинників, отців церкви, середньовічних містиків, сучасних христів і т. д. Сльози, бігання, почуття умиленности, легкости, радости й розв'язаности, почуття спеки, вражіння вогненности (світа?), спокою, а на решті почуття повної розумової відокремлености од всіх зовнішніх вражінь, з'єднання з почуттям «сыновнього любви увѣренія», себ-то з согляданням з'єднання з божеством, — все це було знайоме Сковороді, як і кожному іншому містикові.

Для більшої повноти ми порівняємо екстаз Сковороди з екстазом Плотина, бо як замічає П. Мінін, «ті фази містичного життя, які мають місце в практиці неоплатонічної містики, уявляють собою путь, типову для містичного життя взагалі, де-б і коли вона не проявлялась...»<sup>2</sup> Вони являються типовими й для Сковороди. Першою умовою свідомости трансцендентного являється «зречення всього почуттєвого», забуття себе й всього, що оточує. «Коли душа хоче во всім стати то-тожнею з безякосним Єдиним, яке є вище за мислення, життя, істу, буття, то вона повинна відмовитись безумовно од всіх форм свідомо-феноменального життя»<sup>3</sup>. «Ми не можемо, — каже Плотин, — ані наблизитись до вищого, ані вийти з ним в гармонію, доки ми ще володітимемо чимсь іншим». «Тільки коли душа визволиться од всього іншого», тільки «тоді вона соглядатиме раптове озарення Вищого: ніякого перемежка нема більш, нема більш двох, але обидва суть єдино; душа й то вище не відрізняються одно од другого, поки те є там; це з'єднання тут нагадує в цьому світі з'єднання коханців, які хочуть свої істоти злить воедино. В цьому становищі душа не помічає більш свого тіла, вона не почуває, чи живе вона, чи вона є людина, чи істота, чи все»<sup>4</sup>. Хіба ж не те саме пережив Сковорода в з'єднанні з Божеством? Так само, почуття любови охопило його цілком і він перестав помічати своє тіло, «він не почував ані рук, ані ніг», зникли вражіння зовнішнього «і весь світ зник передо ним», одне почуття любови наповняло його. Дальшим ментом єсть

<sup>1</sup> Д. Т. Коновалов. Религиозный экстаз в русском мистическом сектанстве. Ч. I, в. 1. Физическія явления в картине сектантского экстаза). Серг[іев] Пос[ад]. 1908, ст. 2, 3, 4.

<sup>2</sup> П. Минин. О[р]. с[ит]., ст. 13.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 22. Пор. Блонскій П. Философія Плотина., ст. 250.

<sup>4</sup> Enn[eade]. VI. 7. 34. Plotin. Enneaden. In Auswahl übersetzt [und eingeleitet] von O. Kieffer. [Jena: E. Diederichs, 1905], s. 164.

мент «тиши», «спокою». «Поступово роблячись простою, душа, на рещті, досягає становища нерухомости (stasis), повної незмінности й сама стає такою незмінністю. Як результат цієї нерухомости, в ній оселяється почуття глибокого й нічим не хвилююмого «покою»<sup>1</sup>. «Кожен гнів, кожен рух, кожне бажання чого-сь іншого в його сході до божества зникло у нього, — каже про себе Плотин, — навіть він став вище всіх понять і всякого мислення; він взагалі вже не був сам, коли так можна сказати, але як восхищений і нестямний стоїть він на самотині, повний спокою, і ніщо не чинилось в ньому, ... й він сам обернувся в спокій»<sup>2</sup>. Це становище «екстаз, єсть упрощення, зречення себе самого, бажання торкання, спокій і змагання з'єднатись з тим, кого соглядають у св'ятилищі (души)»<sup>3</sup>. Подібно Платинові й Скворода одмітив в своїх переживаннях це почуття досконалого спокою. Він мало сказав про це почуття в данному місці, але він завжди висловлюється про нього в своїх діалогах. Поняття покою єсть предільним поняттям у Сквороди. Це є межа людських бажань: бажання спокою, суботи. І коли Скворода себе означає йменням Вар-Сави, Сина Спокою, він цим не хоче сказати нічого іншого, як тільки вказати на містичне переживання спокою в екстазі в той мент, коли людина з'єднується з божеством.

Ця свідомість себе, яко обоженого, сина божія, свідомість «присутности бога» є «наповнення», «осяння». Воно почувається як еротичне почуття, як захоплення од близького світу, як вчуття себе чистим, легким і полум'яним світом»<sup>4</sup>. Людина в екстазі «бачить себе осяним, повним розумового світу; вона стає богом і полум'яніє... це неопи-суюме становище переживається в мовчанні й безмовності, але є повним вищого блаженства»<sup>5</sup>. «Соглядання цього світу в зв'язку, розуміється, з безпосереднім вчуттям в середині себе божества, наповняє душу невисловлюємим блаженством... Деяким слабим натяком на це блаженство може служити божевілля сп'янілости й захоплення коханням»<sup>6</sup>. Душа в цей мент сама стає подібною на вогонь. Коли ми, пише Плотин, охопимо всією нашою істою бога, так що не буде в нас жадної частини, якою б ми не були зв'язаними з богом, «тоді ми можемо соглядати його й нас самих, як це є гожим согляданню, нас самих у сяючому блискі, наповненими розумовим світом, або, скоріш, як сам чистий світ, без ваги, легкий, ставшими богом, або, скоріш,

<sup>1</sup> П. Минин. О[р]. с[it], ст. 22.

<sup>2</sup> Enn[eade]. VI. 9. 11. [Plotin. Enneaden. In Auswahl übersetzt und eingeleitet von] O. Kiefer. [Jena: E. Diederichs, 1905], s. 132.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> П. Блонский. Философія Плотина., ст. 250.

<sup>5</sup> Ibid., ст. 33.

<sup>6</sup> П. Минин. Op. cit., ст. 21.

будучи богом. Тоді палає полум'я нашого життя, але після того ми знову спускаємось в почуттєвий світ і полум'я гасне»<sup>1</sup>. В цьому місці особливо наближається переживання блаженства, вогнянності, свідoctва в богосиновстві у Сковороди з наведеними переживаннями Плотина. Подібно тому, як останній почував себе наповненим блаженством і душу свою, як таку, що стала вогнем, так і Сковорода свідчив про себе: «Мгновенно изліяніе нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, от котораго вся внутренняя моя возгорѣлась огнем, и, казалось, что в жилах моих пламенное теченіе кругообращалось». «Весь я, — пише Сковорода, — состоял из огненного состава».

«Носимый нѣкіим восхищеніем», — так визначив Сковорода пережите їм становище. В даному випадкові буде цікаво підкреслити, що Сковорода для означення пережитого екстазу використав не випадкове слово, яке має значіння технічного терміну. «Це слово («восхищение», на грецькій мові — «ἄρπαιγή») рівно, як і самий глагол ἄρπάζειν, було технічним терміном — для означення вищого ступня екстазу»<sup>2</sup>. «Містичне слововикористання глагола ἄρπάζειν корнями своїми затерується в глибокій давності і, здається мені, зачатком цього слова слід визнати именно містичне переживання раптового одриву од царини почуттєвого»<sup>3</sup>. «Ряд свідків встановлює містичне слововикористання глагола ἄρπάζειν і з нього витворених, і до того не одного якого-небудь віку, але впродовж церковної історії на всім її протязі. Мало того, корні цього слововикористання ховаються в невизначено-глибоких пластах давньої релігії»<sup>4</sup>. Терміном «восхищеніє» характеризується переживання одриву од почуттєвого світу, мент соглядання Божества. В цьому переживанні «восхищається царство боже» ([Євангеліє від Матвія]. XI, 12), яке єсть «праведність і мир і радість у св'ятому дусі» ([Послання апостола Павла до] Рим[лян], XIV, 17). Субота субот, спокій, преображення людського

---

<sup>1</sup> Enn[eade]. VI. 9. 9. [Plotin. Enneaden. In Auswahl übersetzt und eingeleitet von] O. Kiefer. [Jena: E. Diederichs, 1905], s. 130.

<sup>2</sup> Проф. П. Флоренскій. Не восхищеніем непщева // Богосл[овскій] Вѣст[ник]. 1915, № 7–8, ст. 517.

<sup>3</sup> П. Флоренскій. Op. cit., ст. 533.

<sup>4</sup> Ibid., ст. 554. Порівняймо використання терміну «восхищенія» у Сковороди з деякими свідoctвами інших містиків. Так, в оповіданні Касіана авва Іоан свідчить: «Я часто приходив в таке восхищеніє, що забував, що мене обкладено тягарем брєнного тіла, й дух мій раптом так одривався од всіх зовнішніх почуттів і до того підвищувався над усіми зовнішніми речами, що очі й вуха припиняли діяльність свою й я так наповнявся духовними согляданнями, що не знав часто, чи приймав в вечері їжу» (Ib[id.], ст. 552–3). «Єсть молитва удосконалених, — пише Нил Синайський, — якась восхищеніє розуму, всеціле одлучення його од почуттєвого, коли він зітханнями невисловленими наближається до Бога» (Ib[id.], ст. 523). «Знаю людину во Христі, — каже про себе ап[остол] Павло, — котру... восхищено було до третього неба. І знаю про таку людину, що їй було восхищено в рай і вона чула неказані слова, яких не можна показати людині» (2-й лист апостола Павла до] Кор[инфян], 1–5).

ества, почуття кохання, знищення землі й земного світу, царство боже, — все це приходить до нас як радісний дар «восхищення».

Як мандрівництво було явним для всіх знаком виходу Сковороди з звичайних умов життя, так його «восхищення» було духовним виразом його переходу в інший світ, бо «восхищення» це і єсть «виривання, — як каже Григорій Синаїт, — за межі всього існуючого». Вірно Хиждеу й арх[імандрит] Гавріїл назвали Сковороду «теомантом, що зазнав всі переходи натхнення»<sup>1</sup>. «Сковороді, — пишуть вони, — в ентузіазмі здавалось, що його дух носить в океані безмежних ідей, ніби обмацує всесвіт в його безмежності, чує її з боку вічності, бачить в з'єднанні обох»<sup>2</sup>. «Коли Вічність торкалася його души, Сковорода ясно почував льот часу»<sup>3</sup>. В такі хвилини він чув «тонкого холода віяння» й в таємному пориві нетутешнього подиху він був ніби носимим в космічних просторах.

В тихом бесстрастїи во зрѣнїи святых. Тогда собудется:  
«И пройде дух хлада тонка и там Бог».

«Друг янголів», — так означив Сковорода сам себе й писав про себе: «Он Божими видѣнїями внѣ сна и во снѣ наслаждается». Про небо й янголів Сковорода оповідав як про країну, в якій він був. Серце його оберталось з янголами й янголи розмовляли з ним і казали про нього: «Сей есть друг наш Даниил Варсава!». Янголи радовалися, стріваючись з Сковородою: «Он един нам есть, — казали вони, — милѣйшїй позор паче всѣх» (424). Український філософ був один з записаних у «книгу життя». Він один з небагатьох во вселюдстві бачив апокаліптичне преображення світу, знищення старого світу, прихід тисячелітнього царства божого, той мент, коли возсяв вічний День Господень.

В істині всіх соглядань Сковороди ані на хвилину не сумнівався приятель філософа й його учень Ковалинський. «Душа человеческая, — пише останній, — возвышаясь подвигом добрыя воли выше скотских влечений, восходит на высоту чистоты умов и от оных заимствует нѣкоторую силу величественности, вѣдѣнїя, разумѣнїя вышшаго, пространнѣйшаго, далечайшаго, яснѣйшаго»<sup>4</sup>. «Смирненное самоотвержение человеческое может созерцать то, что есть в вѣчности и во времени, ибо все, близ его, все вокрест его, все в нем есть»<sup>5</sup>. Це, що

<sup>1</sup> Хиждеу. Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк // Телескоп. — 1835, ч. XXVI, ст. 154. Гавриїл арх[ієпископ]. История философии в России. — Ч. VI, ст. 62.

<sup>2</sup> Хиждеу. О[п]. с[ит]., ст. 155. Арх[ієпископ] Гавриїл. О[п]. с[ит]., ст. 62.

<sup>3</sup> Вол[олодимир] Ерн. О[п]. с[ит]., ст. 194.

<sup>4</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 8.

<sup>5</sup> Ibid., ст. 11.



тут Ковалинський сказав про «смирненне самоотверженіє» й «душу людську», він сказав про смиренну відокремленність і містичну душу Сквороди. Скворода, як і його учень, вірили, що його серце єсть місцем космічних подій: ареною боротьби злих і добрих духів. «Небо й ад борються в серціх мудраго»<sup>1</sup>, — стверджував про Сквороду Ковалинський.

### ІХ. «В ПУСТЫНЬ ЯВИСЯ МНѢ БѢС»

«В пустынѣ явился мнѣ бѣс», — ця фраза зовсім не єсть простою фразою в устах Сквороди, а свідоцтвом про реальний і певний факт. Для Сквороди бѣс був не меншею реальністю, ніж для Антонія Великого чи Гоголя. Во всякім разі, він швидче готовий був усумнитись в дійсності окремих предметів емпіричного світу, ніж у реальності демонів своїх соглядань. Видимі предмети зовнішнього світу це тільки *realia*, а невидимі демони, бѣси й янголи внутрішніх переживань людини це — *realiora*. «Все невидное, — свідчить філософ, — сильнає єсть виднаго и от невиднаго зависит видное»<sup>2</sup>. Од невидимих бѣсовських бурь і од Демонів-Вихорів залежить наша судьба. Ніщо не може стати проти Демонів-Вихорів. Як невидимий вітер все «гонит, движет, ламлет, крушит, все проникает и все снѣдает», так і Демони «ламлют все и возмущают, летают и садятся на позлащенных крышах, проникают сквозь свѣтлые чертоги, присѣдят престолом сильных, нападают на воинские станы, достают в кораблях, находят в Канарских островах, внѣдряются в глубокою пустыню, гнѣзятся в душевной точкѣ». Од Демонів ніде не можна сховатись, вони скрізь, все наповняють і все руйнують. «Часто один душок демонскій, — замічає Скворода, — страшный бунт и горькій мятеж, как пожар душу жгущій, взбуривает в серціх»<sup>3</sup>. Тим, що демони «взбуривали» душу, тим, що вони все ламали, знищали, гонили, з'ясовує Скворода причину своєї нероботи. Він не добровільно тікав всіх справ, кидав всяку роботу й тікав, куди глядять очі. Це було вище його сил заспокоїти себе й ввести життя своє в рядки спокійної течії. «Если бы кто посторонній, — казав філософ, — сіє начитал, без сомнѣния, сказал бы: чорт тебѣ виноват, если добровольно всѣх дѣл убѣгаешь. Смѣшніи мнѣ, душа моя, эти умишки! оны не разсуждают, что бѣс» все руйнує. Скворода не міг нічого робити через те, що демони входили в його душу й катували його до божевілля, до одчаю. Зі всіх бѣсів, що катували Сквороду, найміцнішим був «бѣс, называемый грусть, тоска, скука».

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 33.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 337.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 240.

«Ах, ты тоска проклята! О, докучлива печаль!  
Грызешь меня измлада, как моль платье, как ржа сталь.  
Ах, ты скука! Ах, ты мука! Люта мука!  
Гдѣ не пойду, все с тобою вездѣ всякій час;  
Ты как рыба с водою всегда возлѣ нас.  
Ах, ты скука! Ах, ты мука! Люта мука!  
Звѣряку злу заколешь, если возьмешь острый нож,  
А скуки не поборешь, хоть меч будет и хорош».

Ця скука не єсть звичайним спліном. Свою нудьгу Сковорода індивідуалізує, надає внутрішнім почуттям своїм значіння особи. Скука є демоном, каже філософ, посилаючись на давню патристичну літературу. «Скука, — пише він, — у древних христіанських писателєй названа бѣсом унынїя. Чего сея ожившая искра не дѣлаєт. Все в мятеж обрацает, вводит в душу нечистых духов»<sup>1</sup>. Духовний світ його видіннїв був для нього не абстрактним умоглядом, а живою дійсністю й предметом досвїду. Наше внутрішнє життя не єсть для нього замкненою сферою, а єсть сферою прояви й втілення невидимих духовних сил. Духи були для нього не тільки можливістю віри, а явищем, приступним спостереженню. Ця віра в духів, в те, що все повним є богів, для нас залишається тільки чудернацтвом, для Сковороди ж вона мала значіння безперечного факту. «Не виден воздух, пѣнящий море, не видна и скука, волнующая душу, невидна — а мучит, мучит и невидна»<sup>2</sup>. «Она єсть дух мучительный, буря лютая. Ламлет все и возмущает». Невидимий є демон, що хвилює душу, невидимий й катує, катує й невидимий. Безмежною скорботою віє од слів цих: А скуки не побореш! Нема спасіння од цих внутрішніх бурь і душевних вихорів. «Сїя мука лишаєт душу здравїя, разумѣй мира, отнимаєт кураж и приводит в расслабленіє. Тогда она ничѣм не довольна. Мерзит и состояніем и селеніем, гдѣ находится. Гнусны кажутся сосѣди, не веселы забавы, постылые разговоры, не прїятны горничныя стѣны, не милы всѣ домашніє»<sup>3</sup>.

В уходах, в випадковій, постійній без мети зміні місць, у великих переходах і переїздах шукав Сковорода, як і пізніш Гоголь, спасіння од демонів, од божевілля гіперболізованих душевних переживань. Внутрішні обурювання доводили Сковороду до справжнього божевілля, до біснування. Коли-б про Сковороду було сказано: «яко Веельзевула имать», він не став би виправдовуватись, щоб скинути з себе таке жахливе підозріння. Він сам вірив, що в ньому, в середині його

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 338.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 337.

<sup>3</sup> Ibid., ст. 336.

живуть злі демони, які вживають всіх зусиль, щоб перешкоджувати йому в його богопізнанні. Ці слова про євангельського біснуватого, які повторює Скворода: «гонила його нечистая сила по пустыням», були словами самовизнання. В його житті бували менти, коли Демоничний Вихор вривався в душу його, вихвачував його з звичайних умов життя й гонив по степах. Зверніть увагу в цьому відношенні на лист, який написав Скворода Ковалинському з Курежа:

«Мое, — писав він, — теперь *rusticatio* в Курежѣ. *In solitudine non solus, in otio negotiosus, in absentia praesens, in jactura integer, in tristitia pacatus*. Вы всію понимаете, развѣ *in jactura sint; id est* растерялся; повѣрьте толь нечаянной вихор выхватил меня с Купянских степов, что кромѣ ютки да бурки кирейной ничего не взял. О этой бурѣ послѣ поговорим. А *negotiositas* моя вся состоит... да вѣдь вы же знаете... в борьбѣ со скукою... Оны не разсуждают, что бѣс скуки подобен есть да и есть он внутренній вихор, кой тѣм бурнѣе порывае, чѣм легшее перо или очеретину схватит и чѣм долѣй за легкость свою подаются ему, тем беспокойнѣе станет в то время, когда імпет по імпетѣ стремительнѣе рождается, разсѣкая как прах и обращая без конца как листвіе вожделѣнія души нашей, волнующейя и неутвержденной. Да и кромѣ того, они только по тих мѣст разумѣют скуку, пока она нас принуждает *mutare terras alio sole calentes* и, желая уврачевать, совѣтуют (*ut Horatius tuus ait*) *multa jaculari brevi aere*. *Atque istud ipsum est torquiere hoc daemone*. И что есть скука, аще неудовольствіе? Коль же она вездѣ во всем разлилась»<sup>1</sup>. Скука, як бачимо, про яку каже Скворода, нічого не має спільного з звичайною скукою нудьгуючих людей. «Тут скука приймає грандіозні розміри, вона як буря нечekanно налітає на Сквороду, що нічого не чекає, й у буквальному розумі жене його як яку-сь тріску. З Переяславських степів перекидує в Куреж з такою швидкістю, що він біжить, не обертаючись, ледве встигнув захопити “ютку да бурку”. І в цей час в середині його пекло: бажання в безвихідності крутяться “как листвіе”, й вихор січе, потрясає нестверджену душу»<sup>2</sup>. Скворода не тримає себе в своїй волі, він у волі містичних злих вихорів, що вириваються з Невидимого, рвуть і розривають, несуть і уносять його безсилу душу. *Demon me inquietat* — пояснював Скворода причину своїх «зірваностей» і «розгубленостей». «Ростерялся» — таким словом визначає він «волнующуюся и не утвержденную душу». Ствердження души, її сцілення, захиста од вихорів-демонів скуки Скворода чекає од одного Христа.

<sup>1</sup> Твори Сквороди. Вид. 1894, т. I, ст. 103–104. Лист 75-ий.

<sup>2</sup> *Вол[одимир] Ерн. О[р]. с[ит]*, ст. 80.

А скуки не поборешь, хоть меч будет и хорош.  
Христе, ты меч небесный, в плоти нашея ножнах,  
Услыши вопль наш, слезы, пощади нас в сих звѣрях.

Той порив, що «гонит», «волнує», «движе», «вихвативає», «возмущає», Скворода постійно визначає словом: буря й вихор. «Скука — бѣс унынїя». «Она есть дух..., буря лютая». «Бѣс скуки... есть он внутрєннїй вихор». Скука «взбуриває». На підставі цих цитат ми можемо з певністю зауважити, що для Сквороди біси суть внутрішні вихори, що виривають людину й кидають її в невизначеність блукань і тривоги. Скука для Сквороди буря, вихор, біс, демон: містична істота, безумовна особа.

«Це, — пише В. Ерн, — не звичайна скука, відома, як тимчасовий настрій, кожній людині. Вона так глибоко вросла в Сквороду, що її можна назвати одною з стихійних рис його характеру. Вона завжди з ним, скрізь, кожен час, вона вже з дитинства гризе його душу, гризе безперестанно й боляче; він почуває себе безсилим боротись з нею, яка лютує в ньому ніби дика звірюка; вона викликає в ньому лемент, слези. Це не легка тїнь од минаючої хмари, це — густий, похмурий туман безпросвітнього настрою, мука з димом, з чадом. Мимоволі згадується «сірий карлик», «сірий філософ» Печерина чи скука, що без жалю терзала Вол[одимира] Соловйова». На думку Эрнову, скука Сквороди була тільки скукою, відріжняючись од звичайної міцністю й упертістю. Ми гадаємо, що вона не тільки в кількості відріжнялась од традиційної нудьги, але й в якості. Скука Сквороди уявляє з себе що-сь більше, ніж просту рису характеру. Скука українського філософа: «ожившая искра», вона — демонічного, надпочуттєвого походження, вона є демон, біс. І цей демон є Вихор, Буря (=thyella), той невидимий, недотикальний, але міцний і всеруйнуючий порив вітру, що вривається в наш світ з світу потойбічного<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В означенні демонів символом Вихора й Бурі Скворода наслідував давній мітологічній традиції, як це видно з статті проф. П. Флоренського. «В давньогрецькому міті перехід людини в світі інші уявляється як захоплення й схоплення її трансцендентними істотами, а сама схоплююча сила — як thyella, як вихор, як міцний вітер, і до того який налітає з галасом (thyo — галасу). Невидимий, недотикальний і, проте, могутній й іноді всезнищаючий порив вітру, розуміється, є символом, найбільш спорідненим потойбічним силам, які вриваються в світ всякого життєвого пеклування й схоплюють людину в світі інші. Ось чому ледве чи не кожна містична система включає в себе й поняття про таємний порив нетутешнього подиху. Цей символ вихора має в містичному житті й більш безпосереднє значіння — значіння таємного вітру, який дує знизу до гори, й вимагає залишити все земне й піднімає до гори. Ця thyella іноді одягалась у давніх більш ярким символічним вбранням» (П. Флоренський. Не восхищенієм непщева // Богосл[овскій] Вѣст[ник], 1915, № 7–8, ст. 533). Як бачимо, в тому, що Скворода свої переживання означив символом Вихора й Демона, не було нічого випадкового. З внутрішню необхідністю він означив свої переживання тим самим терміном, яким відповідні переживання означали в мітології.

## Х. «РОМАН СКОВОРОДИ»

«Багато кого може зацікавити питання: чи грала в житті Сквороди яку-небудь роллю жінка? Ковалинський зовсім мовчить про це. Гес-де-Кальве каже, що Скворода до “жіночого полу нахилу не мав”. І. Срезневський, як звичайно, згущає фарби: “Григорій Савич жах, як боявся молодих жінок, особливо дівчат”. Але сам І. Срезневський в повісті “Майор” оповідає нам про один і єдиний “роман” Сквороди. В цій повісті багато безсумнівної “белетристики” й фантазії, і в той же час безперечно, що в її вплетено цілком вірні відомості про Сквороду, яких одержано з оповідань стариків і які відповідають правдивим вказівкам Ковалинського. У нас нема цьому підстав не довіряти ґрунтовному зерну повісти Срезневського»<sup>1</sup>.

Наприкінці 60-х років Скворода оселився на пасіці коло одного хутора, на якому жив [нерозбірливо] старик, що носив прізвище «Майор», з дочкою. Коли трапилося, що Майор заслаб, дівчина за лікарською допомогою звернулась до Сквороди. З тих часів між Сквородою й Майором почалось знайомство, вони ведуть розмови на високі теми й стають приятелями. Старик пропонує Сквороді, щоб той вів заняття з дівчиною. Філософ погодився, почались лекції, часто на самотині й в результаті, як часто буває, між вчителем і дівчиною зав'язується роман. Дівчина закохалась. Батько її, помітивши це, починає розмовляти на тему про одружіння, але Скворода лякається: він не вважає себе здатним завести семью й стати головою дому, віддатись господарським пеклуванням. Він довго вагається, де-кілька разів збирається уйти, але кожен раз повертається назад, не почувачучи в собі сили розірвати з домом, де найшов так багато приязні й кохання. На решті, він рішається, приймає пропозицію Майора й об'являється женихом. Починаються збори до шлюбу, приходиться і самий день шлюбу. Скворода стає під вінець, все здавалось би скінчено, але в останній мент він повертається й втікає...<sup>2</sup>

Першу спробу подати коментарі до цього такого надзвичайного роману Сквороди зробив Вол[одимир] Ерн<sup>3</sup>. Він розглянув цей роман в зв'язку [з] вирішенням Сквороди вести мандруюче життя

---

<sup>1</sup> Вол[одимир] Ерн. О[п]. с[ит]., ст. 156.

<sup>2</sup> И. Срезневский. Майор, Майор. Рассказ. Московский Наблюдатель. Год второй, ч. VI. М., 1836, ст. 234–238; 435–468; 721–736.

<sup>3</sup> З'ясовуючи час, на як[ий] припадає цей роман, В. Ерн каже: «Срезневський в початковій повісті говорить: в 1765 р. зайшов Скворода в наші Валківські хутори. Це єсть помилкою. З самої ж повісти видно, що зайшов Скворода на Валківські хутора після того, як прочитав свою лекцію про правила добронравія, що викликала так багато галасу. А по-заяк лекцію було прочитано в 1766 р., то, значить, роман Сквороди міг вийти тільки після 1766 р., себ-то наприкінці 60-х років. Але це не могло бути пізніше 1766 р., бо про лекцію Сквороди Майор каже ніби під свіжим вражінням. В такому разі роман Сквороди стався в самому початковій «мандрівництві» (О[п]. с[ит]., ст. 158).

і охарактеризував цей роман як зраду філософа своєму філософському самовизначенню. «Роман Сковороди, — пише Ерн, — стався в самому початкові “мандрівництва”. Тільки що він узяв мандрівницький ціпок, тільки що вийшов з Харькова, де його вигнали з школи, як на путі його стрілась жінка. Всі нерівності й все нешляхетство його поводження з'ясовуються, мені здається, його духовним поводженням. Нанести важку образу людині, яка показала йому багато любови, образити дівчину, до якої почував велике змагання, Сковорода міг тільки через те, що, видко, перед олтарем він уявив собі весь свій роман як велику спокусу його духа, який вже самовизначився до мандруючого життя. Не жах перед своїм емпіричним майбутнім міг посунути Сковороду на безпорадний крок, а шляхетний і глибокий жах перед зрадою своїй життєвій постанові. Коли все життя тяжко шукав він свою стать, коли, нарешті, найшов її в ролі мандруючого старця, то, значить, одружитись він не міг, і коли його можна в чому обвинувачувати, то ще в слабості й нечіткості його свідомості під час роману, а ніяк не його різку рішучість при його закінченні. Во всякім разі цей досвід не пройшов Сковороді дарма. Повторень вже не було»<sup>1</sup>.

Концепція Ернова є вірною, оскільки вона розглядає Сковородинний роман в освітленні визначення себе Сковородою jako мандрівника, але вона нічого нам не дає для розуміння самого роману, внутрішньої суті Сковородинного кохання, що закінчилось раптовим уходом.

Але розкрийте листи філософа й ви побачите, що його дикий, на перший погляд, розрив був необхідною умовою того стилю в коханні, який завжди проповідував Сковорода що до кохання. Не треба забути, що «противное противно[му] способствует». Не треба забути, що «се-то тое дурачество самое премудрѣйшее, а только прикрылось юродством». Зв'язуючи протилежності, синтезуючи антитези, завжди хитаючись між полярностями, постійно відокремлюючи зовнішнє й внутрішнє, Сковорода не міг, психологічно не міг не внести своїх принципів і в кохання. Це не був би «роман Сковороди», коли б в ньому не було з'єднано протилежності, коли б до нього філософ підійшов би без іронії, скепсису й містифікаційних стилізацій. Витончена і болісна гротескність була так близькою Сковороді, що він, передхоплюючи нашу сучасність, в 18-му віці робив спроби перетворити *ars amandi* того віку в «любов до далекого», яку проповідує наша сучасність. Як музику більш приємно слухати здалеку, так і коханець є більш приємний в віддаленні. «Примѣтили ли вы, что отсутственная дружеская персона похожа на музыкальный инструмент:

---

<sup>1</sup> Вол[одимир] Ерн. О[р]. с[ит]., ст. 158–159.

он издали брєнчит приятнѣ»<sup>1</sup>. В цьому образі є крапля іронічної отрути й так характерної для Сковороди любові до масок. Коли світ є подібним, як стверджує він, на театр, а життя на комедію, то й кохання не єсть що-сь інше як маскарад і театральна дія. Сковорода був надто метафізичним в своїх змаганнях, щоб і його кохання не було перенесено *meta ta physica*, по-той бік природнього. Він змагався придати своїй любові вигляд чого-сь неприроднього, трохи штучного й театального. Трансцендентуючи свій ідеал кохання, мріючи надати коханню характер потойбічності, він найшов найкращим здійснити на коханні принципи абстракцій і негатизацій (*via negationis* — шлях до Бога). Сковорода виступає й тут, як і завжди, певним апологетом відсутности й віддалености. Розмова з приятелем, що в відсутності, більш приємною єсть для Сковороди, ніж розмова з присутнім, бо з відсутніми ми розмовляємо в серці, в середині себе. Він кохає коханця більше тоді, коли його нема. Віддаленість не зменшує насолоди кохання, а навпаки її прибильшує!

«Не поѣду к Вам, — пише Сковорода й своє відмовляння аргументує, — потому что меня любите: луна издали свѣтлѣ, музыка вкуснѣ, а приятель приятнѣ. Все то, что вблизи, не столько мило: милѣ младость, когда уже протекла, а приблизившаяся старость не столько желательна. Естли єсть в нас самих подлая часть, заключаемая тѣсною мѣста и временем, раздѣляемая рѣками и вѣками, то напротив того єсть тут же часть, и стихія мнѣ подвержена, но владѣющая ими. Катон о Цицероновой старости говорит: что тѣло трудом дѣлается костнѣ и лѣнивѣ, а дух быстропарнѣ чѣм болѣе движимый; для чего же нельзя по сей же формѣ вылить: что чѣм и по брєнному телу удаленнѣ от круга, тѣм ближе сердцем. Сердце его вижу и соединяюся тѣснѣ; а Іеримія говорит, что точным в человекѣ человек єсть. Сердце, а не тѣло стихійное ([Платон. Діалоги.] Г[ор-гій]. 17, ст. 9). И совершенно человек видит и сердце его любит, кто любит мысли его; любить и вмѣсте быть и в единствѣ жить все то одно. Сіє єсть истинное собрание и дружество: а не то чтоб в однѣх стѣнах собраться по тѣлесным чучелам, сердцами же разбрестися, желаніями и совѣтами поразниться, как небо от земли; единство ни в тѣлесном подобіи, ни в той же статьѣ, ни в сообществѣ покрова, ни в количествѣ лѣт или в ровесничествѣ, ни в землячествѣ или одноземствѣ, ни на небесѣх, ни на земли, но в сердцах...»<sup>2</sup>.

Цим листом з'ясується все, що було загадкового в романі Сковороди. Його шлюб був би, як бачимо з висловлених в листі думок, зрадою не визначенню себе яко мандрівника, а зрадою коханню. Він втік з під

<sup>1</sup> Твори Сковороди. Вид. 1894 р., ст. 125. Лист 91.

<sup>2</sup> Твори Сковороди — Вид. 1894., ст. 127. Лист 94.

вінця через те, щоб не зрадити своєму коханню. Шлюбне плотське кохання є зрадою вічному коханню, коханню духовному. Коли в нас є частина, що не залежить од часу й простороні, а володіє ними, так і кохання наше повинно бути не тимчасовим, обумовленим часом і місцем, а таким, що вище за них. Жити в з'єднанні це зовсім не значить жити під одним дахом, з'єднатись тілом. Жити в з'єднанні, це єсть жити в єдинстві душ. «И из-за гор и из-за рѣк вас вижу, люблю и почитаю, но вижу душою и люблю ею же». Він любив свою наречену душею. Щоб ствердити своє кохання, щоб здійснити єдинство душ, він покинув її: чим далі тілом, тим ближче душею. Він не захотів підмінити кохання вічне коханням плотським, а тому й втік з-під вінця. Відсутність і розлука ставлять людину перед неможливістю тілесного з'єднання, з одного боку, але, з другого, вони утворюють ілюзію можливості не-тілесного з'єднання. В умові відсутності дух розмовляє з духом в походженні мовчазнім і «асоматичнім» (нетілеснім).

«Як то μουσικόν ὄργανον, — писав Сковорода Ковалинському, — коли його слухають здалеку, більш є приемним для слуха, так звичайно розмова з другом, що є в відсутності, є більш приемною, ніж розмова з присутнім. Випадає мені особливо з тобою, що тоді більш кохаю й тоді більш змагаюсь до твоеї τήν ἠδύστην προσηγορίαν, коли я не з тобою (absum) і коли, відокремлений тілом, дух мій розмовляє з твоїм духом, ὀμλεῖ τε καί συνδιατρίβει, в зносинах мовчазних і ἄσωμάτω. Віддаленість місць не перешкоджує, насолода не зменшується насиченням, навпаки, збільшується і все більш і більш росте охота (voluptatem), тому що зовсім іншою є рація невидимих речей, ніж умова земних і тлінних»<sup>1</sup>. Як основною формою життя Сковороди були уходи, так само й кохання його було «коханням уходу». В уходах близьке стає далеким, і через те особливо милим, видиме стає заочним і невидимим, а те, чого не бачиш, що є невидимим, воно є нетлінним і св'ятим. «Тъм оно («те, чого не бачиш») великое, чъм нетлѣнное. Нетлѣнное, яко невидное. Кто [нерозбірливо] может растлить заочное и невидное? И что есть святое, аще не удаленное?» (391). Так і кохання! Воно є св'ятим, коли є віддаленим. І тільки тоді воно є нетлінним, коли є невидимим. Сковорода хотів для свого кохання св'ятости, нетлінности й чистоти. Він біжав од шлюбу, щоб між ним і нею стала безодня заочности, щоб коханка й кохання стало: те, чого не бачиш: невидимим вічним коханням навіки з'єднаних душ.

«Я тебе кохаю, коли я не з тобою», — це визнання Сковороди лишилося б тільки парадоксом, коли б ми не знали, що він цей «парадокс

<sup>1</sup> Твори Сковороди, вид. 1894 р., ст. 57. Лист 17-ий.



кохання» здійснив в своїм житті. Сковородинні парадокси завжди були досвідами життя й те, що він писав в своїх листах, було свідомством про факти, а не вигадками любителя вишуканих фраз. Кохання здалеку є вічним коханням, бо на ньому лежать прикмети філософського уходу з життя. Філософія, як вчив Платон, є тікання з смертного світу й змагання до вічності. Визволення од тіла, смерть єсть кроком до соглядання Вічності. Істинний філософ бажає вмерти. Філософствувати [—] значить бажати вмерти й істинне пізнання можливим є тільки після смерти: воно одкривається лише визволеною од тіла душі<sup>1</sup>. Смерть рождає людину в життя вічне й відсутність, цей аналог смерти, вже тут на землі преображає земне кохання в свідоцтво вічного кохання. «Не бійся, — пише Сковорода своєму любовому, — що кохання зникне; бо оскільки шануєш ти добродетельність, остільки кохання, як дерево, таємно росте й є міцніш за смерть»<sup>2</sup>. Як зараз, коли він не з коханим, він його любить більше, як зараз, коли в відсутності вони, незв'язані тілом, розмовляють душею, так і після смерти, «вільний од тіла, буду, — каже Сковорода, — буду з тобою в пам'яті, в міркуванні, в мовчазній розмові»<sup>3</sup>. Вища є мудрість жить в цьому житті, вмираючи, «жить вмиранням»; жить так, як живуть після смерти: в повній од всього відокремленості. Так і кохання, щоб бути вічним, чистим і істинним, повинно прийняти прикмети смерти, яка очищає, віддаляє й визволяє, яка рождає нас в вічне життя духовне. «Смерть, — каже філософ, — може відокремити те, що руйнує тіло, але душу вона робить більш вільною. Та смерть, що робить вільною душу, руйнуючи тіло, вона одкриває вічність перед коханням. *Adeo ipsa morte fortior amor!*»



«Ангел во плоти, — казав про свого вчителя Михайло Ковалинський, — вида на самом дѣлѣ жизнь его добродѣтельную, цѣломудрую».

Ціломудра ж людина, як відомо, відрізняється од янголів тільки ступнем блаженства, а не добродетельності. Христіанство завжди розглядало утримання од плотського кохання як єдину путь до янголоуподібнення. Василій Великий називав життя безшлюбних «життям янголів, яке перейшло за межі людської природи й обернулось в безплотний образ життя». Амвросій славив неблазненних дівчат за те, що «вони живуть небесним життям на землі». Ієронім казав, що шлюб населяє землю, а безшлюбність небо<sup>4</sup>. Христіанство рахувало шлюб

---

<sup>1</sup> П. Блонский. *Філософія Плотина*, ст. 5.

<sup>2</sup> Твори Сковороди. Вид. 1894 р., ст. 57.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Г. Эйкен. [История и система] средневекового мирозерцания. [СПб. 1907.], ст. 109.

перешкодою для воспарення в країну надчуттєвого, перш всього через те, що він заважав людині земними пеклуваннями, а потім і, головним чином, через те, що він оскверняв її почуттєвою насолодою кохання. За основу міркування про шлюб приймалися слова Христа, наведені в Євангелії од Матфея (19. 12), а потім особливо сьомий розділ листа до Коринтян і слова одкровення Іоанна, р. 14, ст. 4. Всі без винятку вчителі церкви на підставі цих біблійних текстів одноголосно славили дівство. Тертуліан гадав навіть, що «шлюб є те-ж саме, що і блуд»<sup>1</sup>. «Шлюб здавався наслідком гріхопадіння, а, таким робом, повертання до ідеального початкового становища вимагало од земного кохання». «Тому, що мірилом для міркування про вартість усіх земних речей було початкове становище людини, то воно-ж служило також для визначення значення як держави, так і шлюбу й родини. С початку людина вийшла з рук Творця в незаплямованій чистоті й без всякого почуттєвого змагання. Всі такі змагання, а в тім числі й любовний нахл, що стоїть в першій ряді, виникли в людині вкупі з гріхопадінням. Дівство входило у склад ества початкової природи людини... Іоан Дамаскин вчив згідно з Григорієм Ниським, що дівство лежало в природі початкової людини й що розмноження людського роду здійснювалося не через полове з'єднання, а засобом иншим. Хома Аквінат виступив проти цього погляду. Він стверджував, що розмноження здійснювалося в ці початкові часи через полове з'єднання, але останнє було вільним од жадання. Цьому, — казав Хома, — утримання, що в становищі безвинности не заключало нічого славного, зараз славиться»<sup>2</sup>.

Сковорода, як ми знаємо, вибрав для себе утриманість, вів, згідно свідоцтву Ковалинського, ціломудрій образ життя й відмовився од шлюбу, але він дивився на шлюб з тієї точки погляду, що й в шлюбі можна зберегти цілість і невинність. Розвинувши надалі думку Хоми Аквіната, Сковорода зробив з неї відповідні висновки. Коли, завдяки «іскуплєнню» наших гріхів, зробленому Христом, ми одержали можливість омитись од гріхів і повернутись в початкове безгрішне становище, то й в шлюбному відношенні ми можемо повернутись в становище безвинности. Для Сковороди безперечно, що вповні є можливим, щоб зараз, як і колись, розмноження здійснювалось половим з'єднанням, але чистим од похоті. Сковорода, віруючи в літургічність зачаття, казав про акт полового з'єднання: «Тамо Бог!» і цитував ті слова, якими автор «Книги Царств» визначив мент, коли людина на собі почуває віяння Духа Св'ятого. «Дух хлада тонка» почувають ті, котрі «сїйбу» обертають в св'ященний акт «наїтія св. Духа». Зачаття може

<sup>1</sup> Ibid., ст. 108.

<sup>2</sup> Ibid., ст. 390.

здійснитись, стверджує Сковорода, «в тихом бесстрастїи, во зрѣнїи святых», воно може бути «чуждым страстным бурям».

Першою «главизною воспитанія, — на думку Сковороди, — єсть: благо родити». І з метою вказати, як здійснити цей ідеал удосконаленого благородження, він склав «о блаженном рожденїи карту».

«Свиток о благом рожденїи чад ради благочестивых сострастных и здравых родителей:

Сѣй в первую и втору дуну, сирѣчь в квадрѹ,  
Сѣй, изшед из пиров и бесѣд священных.  
Зрѣв мертвеца или страшен позор, не сѣй.  
Заченша сверх не сѣй. Не в мѣру пьян не сѣй.  
Заченша да носит в мыслях и в позорах святых  
И в бесѣдах святых чужда страстных бурей,  
В тихом бесстрастїи, во зрѣнїи святых.  
Тогда собудется:

«И пройде дух хлада тонка и тамо Бог». (Книга Царств).

## ХІ. ДРУЖБА З КОВАЛИНСЬКИМ

Сковорода ніколи не був мізантропом того типу, якому є органічно чужим еротичне почуття. Навпаки, його утримання й відмовлення од шлюбного кохання свідчить, именно, про еротичну природу його натури. «Між тими вищими речами, якими я звичайно усолоджую життя, для мене кохання єсть не останньою. Що, справді, єсть більш приємним, солодким і цілющим за любов? Мені здається, що ті, хто не мають любови, вони ніби не мають сонця й подібні на мертвих; і зовсім я не дивуюсь, коли *αὐτός ὁ θεός ἁγαπή* зветься. Добре кохання, розуміється, є те, котре є вічним, постійним і вічним»<sup>1</sup>. «Хіба-ж всі дари, — пише Сковорода, — навіть і янгольські мови, не суть ніщо порівняно з коханням? Що достаткує? Кохання! Що творить? Кохання! Що зберігає? Кохання, кохання! Що усолоджає? Кохання, кохання — початок, середина й кінець, α καί ω»<sup>2</sup>.\*

Сковорода був надто платоніком і надто вірив, що в ньому живе демоніон Сократів, щоб він кохання до дівчини не змінив би на кохання до хлопчика й шлюбну любов на інтелектуалізовану закоханість в платонічному стилі. «*Quid pestilentius amore vulgari, id esf falso?*» — питав Сковорода: «Що єсть більш згубним, ніж вульгарне кохання, себ-то фальшиве». Він, що мав душу, закохану в доброчинність, хорошу літературу й друга, був надто вишуканим і тонким знавцем

<sup>1</sup> Твори Сковороди. — Вид. 1894. — Лист 17, ст. 57.

<sup>2</sup> *Ibid.*, ст. 100, лист [32].

античності, щоб віддатися вульгарному коханню, Афродіті всенародній! Він був естет і естетство його одхилило од того, щоб він схилив коліна перед олтарем Венери. В листі од 30 січня 1763 р. він писав:

«Музам колись дев'ятьом на шляху з'явилась Венера;

З нею — її Купідон; слово зухвале — в устах:

“Музи, шануйте мене, я найперша з усіх олімпійців,

Всі перед берлом моїм хияються люди й боги.”

Мовила. Музи на те: “А над нами, богине, не владна.

Наша святиня не ти, наша любов — Гелікон”». (Переклад М. Зерова)

[...] В дві години, — пише далі філософ, — τῶν ορθρινῶν εθῶν, й я сам з собою ὀμιλῶν між многими не нечестивими міркуваннями написав καὶ τό ἐπιγράμμα. Пам'ятаю, що я читав між грецькими ἐπιγράμματα що-сь подібне, коли жив я в Лаврі св. Сергія. По-заяк їх у мене не було, передав я своїми словами туж саму думку»<sup>1</sup>. \*\*

За для ради Афродити «уранії» (небесної), за для ради естетного культу Гелікона й хорошої літератури, за для любови до друга Сковорода одкинув культ вульгарної Венери, Афродити всенародної. Про дружбу Сковороди з Михайлом Ковалинським Вол[одимир] Ерн писав, що вона «почасти нагадує високу дружбу Мікель-Анджело з Віторією Колонна абож пристрасне кохання цього ціломудрого генія до своїх учнів й особливо до достойного Томаса Кавал'єрі».

Дружба з Ковалинським почалась у Сковороди при таких обставинах. Коли, після року вчителювання в Харькові, єпископ Іоасиф Міткевич запропонував Сковороді прийняти чернецтво і коли Сковорода, відмовившись, мусив покинути свою посаду й почати мандрівницький образ життя, тоді багато хто почали звертатись до Сковороди, цікавлячись його особою. Тоді познайомився з Сковородою й дядько Ковалинського. Сам Ковалинський так викладає цей епізод: «Слух о необыкновенной жизни его и назидательном собеседовании привлек многих искателей знакомства его. Он, посѣщая нѣкоторых по деревням, вздумал навѣстити Харьков. Нѣкто из познакомившихся с ним и здѣлавшись приятелем его, просил, чтоб, будучи в Харькове, познакомился он с племянником его, молодым человеком, находившимся там для наук, и не оставил бы его добрым словом. Сковорода приѣхал в Харьков, жил у знакомых своих нѣсколько уже нѣдель. В одно время, пришедши посѣтити училище и видя тут нѣкоторых незнаемых им, спросил: не находится ли тут такой-то, племянник NN? Молодой тот человек случился на сіе время быть

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 99. Лист [2]8.

там, и знакомые Сквородѣ сказали, что он самый тот есть. Скворода, посмотря на него, возлюбил его и возлюбил до самой смерти. Послѣ увидѣл сей молодой человек, что случай таковой был устроен для него перстом Божиим издалече»<sup>1</sup>.

Це знайомство визначило дальшу життєву путь Сквороди. Він залишає Старицю, в якій оселився після непорозуміння з єпископом, щоб знову стать вчителем синтаксиса й грецької мови в Харькові. Він міняє самотинність свою в Старицьких лісах на катедру вчителя, щоб постійно бути з Ковалинським і всього себе віддати вихованню друга. «Причина цієї раптової переміни, — пише В. Ерн, — є дуже характерна для Сквороди. Він зовсім не думав усумнитись в користі пустинного життя, а просто загорівся філософським Еросом до юнака Ковалинського»<sup>2</sup>. На цей раз Скворода досвіди дружби поставив вище за досвіди самотинности й «имѣя в виду пользу, намѣреваемую для молодого новаго друга своего, Скворода... рад был призыву епископа (повернутись в Харків вчителем) и взял предложение его все-охотно с тѣм, чтоб преподавать ему класс, ниже прежняго, синтактической. Сверх того взялся обучать эллинскому языку.

Прибыв из Бѣлгорода в Харьков и вступая в должность, нашол он любимого своего молодого человека, который однако не знал, и не смѣл мыслить, чтобы мог быть достойным дружбы его, хотя любил и удивлялся философской жизни его и внутренне почитал его. Григорій часто начал посѣщать его и, по склонности молодого человека, занимать его музыкаю и чтеніем книг, служивших поводом к разговорам и нравовченію. Открыв в молодом человекѣ сердце, какового желал, и способности природные, каковыя любил он, обратил внимание свое на удобрение разума его и духа». Скворода почав викладати Ковалинському принципи своєї філософії, що висовувала на перший план негатизацію, чистоту й відсутність, як необхідні умови соглядання, обоженности й единства. «Ограничение, отвержение и обуздание» — ось те, чого навчав Скворода й чого не міг зрозуміти Ковалинський, чого він не міг прийняти ніяк. Думки Сквороди лякали його, бо він не вмів поєднати їх з тим, що він чув звичайно од всіх. У думок Сквороди була певна репутація: еретичних блюзнірських думок, думок, що не відповідають традиційним загально-засвоєним думкам. І Ковалинський раніш пережив період відштовхування й жаху за себе, поки віддав себе цілком Сквороді. «Молодой человек, напоен будучи измлада предувѣреніями, слушая Сквороду, возчувствовал в себѣ возбужденную борбу мыслей и не знал, тѣм разрѣшить оную. Прочіе учителя внушали ему отвращение

---

<sup>1</sup> Твори Сквороди. Вид. 1912 р., ст. 13.

<sup>2</sup> Вал[одимир] Ерн. О[р]. с[it], ст. 112.

к Сковородѣ, заперещали слухать разговоров его и даже видѣться с ним. Он любил сердце его, но дичился разума его; почитал жизнь, но не вмѣщав в ум разсужденій его; уважал добродѣтели, но устранялся мнѣній его; видѣл чистоту нравов, но не узнавал истинны разума его; желав бы быть другом, но не учеником его» (15). Це свідощтво Ковалинського має велику вартість, бо показує нам, яке вражіння Сковорода лишав про себе в своїх сучасниках, навіть в тих, з якими він хотів зв'язатись самим щирим почуттям дружби. «Дичился», «не вмѣщав», «устранялся», «не узнавал», — такими словами Ковалинський характеризує свої стосунки в перший період знайомства. Настрій жаху, що міг під зовнішнім впливом перейти в повне огидство, офарблює основний тон початкових вражінь од Сковороди у Ковалинським. «Предразсудки, возбуждаемые различіем мнѣній, не позволяли сумнѣніям в юношѣ изкорениться. Странное произшествіе истребило оные до основанія». Потрібним оказалось чудесне видіння, щоб знищити упередження проти Сковороди. Без «знаменія», без чуда раціональним шляхом Ковалинський був не в силах наблизитись до філософа. Він прийняв його не як раціональний життєвий факт, а як ірраціональний, як предуказанність. Тільки тоді, коли він, завдяки містичному сну, переконався, що знайомство їх «было устроено для него перстом Божиим издалече», тільки тоді він перестав віддалятись. Коли Ковалинський «пришел во видѣнія и откровенія Господня» й їх дружбу було піднесено на вершини містичної дійсности, тоді тільки він «предался вседушно дружбѣ Григорія».

Сковорода глибоко й щиро кохав Ковалинського. Всього себе він віддав коханню. Музика, співи, писання поезій, читання книжок, гра на флейту, всі ці дрібниці кохання наповнили дні спільного життя філософа й хлопчика. Вони весь час проводили вкупі, і Сковорода залишав юнака тільки для того, щоб писати йому листи. Всі витонченности куртуазного кохання, вигадані добою рококо, Сковорода вніс в свою дружбу. «Желая больше и больше дать ему впечатленій истины, писал он к нему письма почти ежедневно». Цитати з Горация, Філона й Діонісія Ареопажита надавали їх коханню вигляд вищої естетної надзвичайности. Сковорода вірив, що тільки на св'ященній мові творів Платона він зуміє виразити всю пишновеличну глибину свого почуття й тому в листах до Ковалинського він змінював українську мову на латинську й грецьку.

Серце було повним музики, кохання виливалось в пісню й під звуки флейти проходили дні кохання. «Григорій часто посѣщав (Ковалинського) и, по склонности молодого челоуѣка, занимал его музыкою», а «музыка его была преисполнена гармоніи простой, но важной, проникающей, плѣняющей, умиляющей» (26). Літом пізно ввечері вони уходили на прогулянку далеко за город, доходили непомітно

до гробків. «Тут, ходя в полночь между могил и видимых на песчаном мѣстѣ от вѣтра разрытых гробов», вони розмовляли. «Иногда (Сковорода) пѣл там что-либо приличное благодуществу; иногда же, удалясь в близъ лежащую рощу, играл на флейтраверѣ, оставя молодого друга... одного, чтоб издали ему приятнѣе было слушать музыку».

Такою була їх дружба, означена чудесним сном, музикою, цитатами з античних авторів й листами на грецькій і латинській мові. «Між молодим Ковалинським, що дивився філософському життю Сковороди, й Сковородою, що одразу прив'язався до юнака, починається своєрідний духовний роман, повний філософського патосу й чулої поезії. Важко підшукати яку-небудь аналогію цій цікавій дружбі. Це зовсім не є звичайна дружба. Простотою, цільністю, органічністю це є антична філіа, натхненно й тонко описана в Никомаховій етиці Аристотеля. Тільки філіа ця є перенесеною на христіанський ґрунт й її заглиблено специфічно христіанською тверезістю. При всій патетичності вона лишається тверезою й аскетичною, й в цім розумі вона глибоко відрізняється од тих «романтичних дружб», якими прославився кінець XVIII-го й початок XIX віку»<sup>1</sup>. Од інших дружб свого віку, як це вірно зауважив Вол[одимир] Ерн, дружба Сковороди й Ковалинського відрізняється тим, що вона зберегає на собі прикмети античних і біблійних впливів. Біблія вкупі з Платоном, Аристотелем і Плутархом дали нашому філософу зразок істинної дружби.

В листах своїх Сковорода часто повертається до питання: що таке дружба? Відповідаючи на питання, він коментує слова Аристотеля: «Ὁταν βουλόμεθα σφόδρα φίλον εἰπεῖν μίαν φαιμέν ψυχὴν ἢ ἑμὴ καὶ ἢ τοῦτου, — кого хочем назвати справдішнім другом, кажемо, що його душа й моя суть єдині, — або ж Ἔστι γὰρ, ὡς φαμεν, ὁ φίλος ἕτερος ἑγώ, — друг є, кажемо, наше друге “я”. Також для визначіння поняття дружби Сковорода часто повторює слова «нашого» Плутарха: «Зневажаю Крезів, не заздрю Юліям, нехтую Демостеном, жалкую про заможні: хай змагається кожен, чого хоче. Коли ж у мене єсть приятелі, то здаватимусь не тільки щасливим, а самим блаженним. Що цьому дивного, що для мене нема нічого більш солодкого, ніж поводження з другом? Тільки б бог ствердив мене в своїй добротності, тільки б зробив мене чоловіком чесним і собі самому другом: суть бо добрі люде божі приятелі й тільки таким належить вищий дар чистої Дружби!»<sup>2</sup>.\*\*\* Тільки добрі люде, що являються приятелями бога, знають що таке є дружба. Дружба є уділом тих, хто

<sup>1</sup> Вол[одимир] Ерн. О[п]. с[it]., ст. 113.

<sup>2</sup> Твори Сковороди. Вид. 1894 р., ст. 48. Лист [2]7-ий.

ввійшли в з'єднання з богом. І, навпаки, хто не має друга, не знаходиться в бозі. «Бути без друга таємним образом з'єднується з: бути зовні бога»<sup>1</sup>. «Дружба стає для Сковороди фактом метафізичним, релігійним. Саме христیانство розуміє він як завіт удосконаленої дружби»<sup>2</sup>. Поняття релігії й дружби являлись для нього синонімічними. Дружба це й єсть релігія, а релігія є дружба. «Що є, — питає Сковорода, — христіанська релігія, коли не істина й доскональна дружба»<sup>3</sup>. «Хіба не все з'єднує дружба, не все улаштує, творить, а руйнує тільки ворожість?»<sup>4</sup>. Дружба для Сковороди χαρίσμα, дар благодати, дар духа св'ятого.

З такими уявами про дружбу підійшов Сковорода до своїх відношень до Ковалинського. Він не сумнівався, що їхні душі уявляють ідеальне єдинство, що Ковалинський був для нього його другим «я». «Нема для мене нічого більш солодкого, як поводження з другом», — казав Сковорода. «Добрі люде — божі приятелі». Особистий зв'язок філософа й юнака обпирався на почування над-емпіричної реальности друг друга<sup>5</sup>. Що зв'язок з Сковородою навіть і Ковалинському здавався фактом містичного порядку, це видно з оповідання про сон, який бачив юнак і який він вважав за знак з неба, що Сковорода «послан ему от бога быть ангелом, руководителем и наставником». В дружбі своїй вони почували подих нетутешній і спостерігали риси не людські й умовні, а абсолютні й вічні. Їхня дружба була повна ідеєю благодатної божественної любови. Зв'язок двох в дружбі уявлявся Сковороді єдиним джерелом всіх справ, що здійснюються через бога на землі. «Хіба-ж не все з'єднує дружба, не все влаштує, творить?» «Нікому не дає дружба стільки радости, скільки мені. Це єдиний скарб і єдина втіха. Нема нічого більш солодкого й коштовного для мене, ніж душа, що мене кохає, — більш мені нічого не треба. Й забота моя, й втіха моя, й слава й життя — чи не безсмертна вона? — в дружественній душі, що мене кохає, в душі, що мене пам'ятає. Вона для мене більш є бажаною за піраміди, за Мавзолеї, за всі інші царські скарби»<sup>6\*\*\*\*</sup>. Існування в душі — умова безсмертя. «Й не дарма тому, — замічає В. Ерн, — Сковорода підписується tuus christianus amicus — твій христіанський друг, й не дарма каже: «о, коли-б Христос зійшов, щоб бути присутнім в нашій 'ομιλία, Христос, який обіцяв бути там, де два збираються во ім'я його! — бо

<sup>1</sup> П. Флоренскій. Бог[ословскій] Въст[ник], 1913, кн. 1, ст. 172.

<sup>2</sup> В. Ерн. О[р]. с[it]., ст. 119.

<sup>3</sup> Твори Сковороди. Вид. 1894., ст. 100. Лист 69.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Пор. погляди на дружбу в христіанській теології. П. Флоренскій. Бог[ословскій] Въст[ник], 1913, кн. 1, ст. 113.

<sup>6</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 43. Лист [74]-й.



без нього все даремно»<sup>1</sup>. Так Сковорода слова Христа про двох, що коли два проситимуть про яку-небудь справу, то, чого-б вони не попросили, буде дано їм, що коли два зберуться, то й Христос між ними ([Євангеліє від Матвія]. 18, 19), — ці слова Христа Сковорода пристосовував до дружби. Дружба є для нього ментом одкровення в цьому світі. Вона для нього мент теофанійний.

Друг є наше друге «я». Все, що в Ковалинському, все це — в Сковороді. Ковалинський живе в Сковороді, бо дружба «рождається з споріднености вічних душ». «Ти постійно присутній в мені». «Ти, — пише філософ, — постійно перед моїми душевними очами, й я нічого доброго не можу ані згадати, ані зробити, не почувавши, що ти постійно живеш в мені. Ти зо мною, коли я уходжу на самотину, ти невидимо зо мною, коли я на людях. Коли я в сумі, ти приймаєш участь у моїй скорботі, коли радий, ти приймаєш участь і в моїй радості, так що й вмерти я не міг би без того, щоб не унести твого образу з собою»<sup>2</sup>.\*\*\*\*\*

Desideratissime, jucundissime, arissime, melitissime, dulcissime, voluptas mea, desiderium meum, Ἐράσμιε, εἰθελέσταιτε, ἤδυστε, φίλτατε φίλτάτων, γλύκιστε — з такими епітетами звертався Сковорода до Ковалинського. «Тебе люблю», — писав філософ юнакові. «Визнаюсь тобі в моїм коханні», — повторював він у другому листі. Не часто молодий і палкий коханник пише так до своєї коханки, як сорокалітній Сковорода писав до Ковалинського: «О, солодші за нектар для мене твої слова». «О юначе! Ти майже викликав у мене сльози; бо міцна радість примушує плакати!». Сковорода навіть плакав од кохання. Сльози радості викликала в ньому думка про любого юнака. Читання листів викликало вогонь і почуття спеки. «Вид начертанных тобой писем возбуждает во мнѣ любовь», — писав Ковалинський Сковороді.

«Що є більш приємне, ніж кохання, що є більш солодке?» — питав закоханий філософ. «Я вважаю мертвими тих, хто не знає кохання. І зовсім не дивуюсь, що сам бог зветься любов'ю»<sup>3</sup>.\*\*\*\*\*. Їх кохання уявлялось їм таким хвилюючим і надзвичайним, таким вогневим озаренням, — так гострим, так безсумнівно реальним, так високим і вічним, що сам Бог, здавалось, не варт був іншого ймення, як тільки те єдине: кохання! «Почуття Сковороди, — пише Ерн, — було таким міцним, що воно сп'яняло його й, наповнюючи радістю, примушувало його несвідомо посміхатись, посміхатись невідомо чому, й його друг теж посміхався й сміявся безпричинно»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Вол[одимир] Ерн. О[р]. с[it], ст. 122.

<sup>2</sup> Твори Сковороди. — Вид. 1912., ст. 57. Лист 17.

<sup>3</sup> Твори Сковороди. — Вид. 1912., ст. 57. [Лист 49-й.]

<sup>4</sup> Эрн В. Ор[к]. с[it], ст. 115.

Радісним сміхом сміялась душа, й вони нічого не могли робити без того, щоб сміхом не сяло все навколо. Все в середині, все навколо було тільки радісний осяяний сміх закоханої души. Сміялось сонце й одіж, обличчя, слова, сам сміх сміявся сміхом і радість радісно стала радістю. «І з радістю вітала твою радість радістю». Посміхи хвилювали їх окрилені души й серця їхні палали завжди, ніби путь їх дружби був єдиним шляхом в Емаус. Один випадковий посміх рождав у Сковороді почуття, що він живе вже не в цьому земному світі, а в бозі й з богом. «Salve, φιλέλλην Michaël, φιλόμουσε[!] Вчора ти спитав мене, коли ми виходили з церкви, чому я тобі посміхнувся й вітав тебе, ніби сміхом, хоч я сміявся не дуже, — греки це називають μεϊδάω, і тобі здавалось, що я сміявся більш, ніж це було в дійсності. Ти спитав і я не сказав тобі причини, й зараз не скажу. Скажу тільки, що хочеться сміятись і вчора хотілось, і зараз хочеться і пишу я тобі листа цього, сміючись, і ти, гадаю, читаєш його, сміючись, і коли побачиш мене, боюсь, не утримаєшся од сміху? Але ти, ω σοφέ шукаєш причини? Скажи-ж, чому тобі посміхається більш, себ-то сміється більш одна фарба, одна одіж, ніж друга? Тоді й я поясню тобі причину вчорашнього сміху. Бо сміх (а ти смійся, поки я балакаю про сміх) рідний брат радості, так що часто приймається за радість, напр[иклад], сміх Сари, коли не помиляюсь: *смiх менi створи Господь*. Тοιαάκ на гебрейській мові означає to ridebit. Так[им] роб[ом], питаючи, чому я сміюсь, ти, видно, питаєш, чому я радий. Значить тобі треба з'ясувати причину моєї радості? Що за безглузде питання! Але з допомогою Муз спробую дати на нього відповідь... слухай! Тому, що по очах твоїх побачив я радість твою. І з радістю вітав твою радість радістю. Коли ця причина моєї радості здаватиметься тобі ex Norvegia, я використаю інший 'άσυλον і спитаю: чому сам ти мене перший 'εν τω ναω вітав посміхом? Чому засміявся мені? Скажи-ж, σοφέ, не пускатиму тебе, згадуєш це? А проте, дорогий мій, ми сміялись і радовались, не забуваючи ціломудрих Муз. Бо печалуємось чи сміємось, робимо якусь серйозну справу абож шуткуємо — все робимо в Господі нашому, в якому й вмираємо й живемо»<sup>1</sup>. \*\*\*\*\*

Все було віддано коханню, коханню, музиці й філософії, бо, як стверджує Плотин, еротика, музика й філософія це й єсть та путь, якою наша душа сходить в інший світ вічного світлого світу. Всього себе віддав Сковорода коханню. «Признаюсь, — пише він, — признаюсь тобі в моїй любові: я би кохав тебе, навіть коли-б ти був άναφάλβητος, коли-б ти був простим селянином, — за чистоту твого духа, за змагання твоє до справ достойних, не кажучи про все інше... У мене

<sup>1</sup> Твори Сковороди. Вид. 1912 р., ст. 46. Лист 5-й.

підіймається така любов до тебе, що вона зростає з дня на день, так що нічого в житті нема для мене більш солодкого й коштовного, ніж пеклування про тебе»<sup>1</sup>\*\*\*\*\*.

В дружбі з Ковалинським розкрилась душа Сковороди. В Ковалинському Сковорода найшов себе. Найшовши другого, він зрозумів себе й пізнав себе. «Дружба з Ковалинським зміцнила й розвинула його внутрішнє життя». Ерос єсть, на думку Платона й Плотина, умовою розквіту людської душі й прояву творчості. З кохання до Ковалинського виросла творчість Сковороди. «Все творить дружба», — писав філософ. «Що створює? Любов!». Що джерела Сковородинної творчості суть глибоко-еротичними, на це вперше звернув увагу В. Ерн. «Як початок, так і характер всієї літературної діяльності Сковороди знаходиться в безпосередній залежності од дружби з Ковалинським. Коли листи, ці маненькі твори Сковороди, було викликано до життя дружбою з Ковалинським, то великі твори Сковороди коли не прямо написано для Ковалинського й з прямим присвяченням йому, то з тайною про нього думкою. «Возлюбленный друже Михайле! Прійми от мене маленькій сей дарик», — говориться в посв'ятительному листі до діалога про давній мір. «Жену Лотову, — говориться в іншому у місці, — пришлю, аще Бог восхоцет чрез Андрея Ивановича. Пришлю й Потоп Змінн. Тебъ посвящени обѣ книги»<sup>2</sup>.

«Для того, що[б] досягнути царства божого, Христос вимагав відмовлення од всього земного: родини, батьківщини й матеріальних благ. Власне життя, батьки, брати й сестри, дружина й діти, все це повинно зробитись предметом ненависти для того, хто змагався вічного спасіння. Тільки, хто ненавидить душу свою в світі цьому, казав Христос, збереже її в житті вічне». «Коли хто приходить до мене і не возненавидить отця свого й матір і дружину й дітей й братів і сестер, а до того й самого життя свого, той не може бути учнем моїм». Ненависть до всього земного була моральним обов'язком людини. Для виправдання потрібним було повне самовідмовлення, не офіра якого-небудь тимчасового блага, а офіра власної волі, яку (офіру) виражено в зовнішніх вчинках (Г. Эйкен. О[р]. с[it]., ст. 81) і Сковорода приніс офіру власної волі, відмовився од волі своєї за-для-ради вищої волі Духа божого, возненавидив душу свою в світі цьому й поніс в світ звістку про всеспалюючого Христа й св'яту ненависть удосконаленої любови.

---

<sup>1</sup> Ibid., ст. 53. Лист 13.

<sup>2</sup> В. Ерн. О[р]. с[it]., ст. 132.

# Г. С. Сковорода. Спроба характе- ристики

## I

Філософ і мрійник, Сковорода належав до числа тих людей, яких економісти називають *непродукційними*: вони не мають нічого в руках: вони не сіють зерна, не печуть хліба, не зосновують колоній, не вигадують ткацького верстату. І цих людей треба вважати за найдорогших для вселюдства: інші хай будують собі міста; філософ мусить розуміти таємну природу людей і підтримувати в них побожний страх.

Так казав Емерсон, автор «Обранців людства», підкреслюючи значіння непрактичних химерників, фантастів, святих, впливу котрих підвласні всі люде, бо тільки одні вони володіють божественною й побожною душою, зв'язаною з вічним і безконечним. Цілком тотожні думки висловив Сковорода в листі до свого приятеля: «Дивно мені те. От як би я в пустині своїй від тілесних хороб лічився, або стеріг пчоли, або ловив звіра — тоді би здавалося сим людям, що Сковорода чимсь занятий. А без того гадають, що я нічого не роблю, і не без причини дивуються. Але ж хіба тільки всього й діла для чоловіка — продавати, купувати, женитися, воювати, кравцювати, будуватися, ловити звіра?» (*пер[еклад] Г. Хоткевича*)<sup>1</sup>.

Проблем власної продукційности, своєї корисности для суспільства Сковорода поставив так, як ставлять його романтики: він погорджує всім життєвим, щоб дбати тільки про внутрішнє, про душу свою. — І на запитання: «Что ли дѣлает в жизни Сковорода?», відповідав: «Аз же о Господь радуюся. Веселюся о Бозь спась моем!» (303)<sup>2</sup>. «Ты вѣси, — додавав він, — яко люблю Его и яко Он возлюбил мя есть» (304). Ось признання того, хто має доступ до тайн і таємного строю всесвіта, перед ким всі інші люди уявляються тільки челядю, допущеною на бенкет буття. Сковорода відповів так, як відповів би Емерсон чи Метерлінк, всі ті, для кого буденні громадські інтереси не мають ніякої вартости.

<sup>1</sup> Гнат Хоткевич. Г. С. Сковорода. Харьків 1920.

<sup>2</sup> Цитуємо по [виданню В.] Бонч-Бруевича: Собрание сочинений Г. С. Сковороды. Т. 1. [С биографией Г. С. Сковороды М. И. Ковалинского, с заметками и примечаниями Владимира Бонч-Бруевича]. СПб. 1912

Він не хотів бути єпископом, вчителем, чиновником, не займав ніякої офіційної посади, не заснував ніякої секти, й не належав ні до якої з сект, не реформував церкви, не зміняв Біблії, не входив членом в масонську ложу. Не був громадянином, «вчителем народу», який кликав би народ до повстань або ж вчив його громадянським добродійностям. «На пекучі питання свого часу, котрі вирішувались не на користь народу, він не відгукнувся ні одним словом. Байдуже дивився і на заведення кріпацтва, що відбувалось на його очах»<sup>1</sup>. Шукаючи апокаліптичного Граду, віруючи тільки в державність, перейняту *софіцистично*, себ-то теократичну державність, Сковорода, апокаліптичний, спокійний, байдужий і стриманий, ставив себе вище інтересів дня. Він нічим не хотів бути, «стояв по за життям». На всякі запрошення відмовлявся, іноді й досить різко й грубо. Не дбав про майно і не мав свого кутка.

«Економістам» він мусив здаватись людиною непродукційною, непотрібною для суспільства, а його твори [—] «схоластическою ерундою», «семинарскою мертвечиною». Він для них не існував зовсім. «Сковорода с своїми произведениями, — стверджував Г. П. Данилевський, — не существовал и не существует».

## II

Ми не розуміємо, як А. Товкачевський в такому яскравому й живому нарисі, який він дав про Сковороду, міг сказати про нього: «Сковорода людина несучасна!».

Наскрізь сучасна! Весь в сучасності! Типовий преромантик, Сковорода єсть, поруч з такими ж преромантиками, як Сведенборг, Сен-Мартен і Беме, предтечею сучасної неоромантичної й символічної літератури.

З сучасністю Сковороду зв'язує містичне почуття дійсності, символізм і меонізм, шукання далечнів, шукання за всім кінечним і умовним безконечного й абсолютного, за «umbraclula» «realia» індивідуалізм, що в послідовному розвитку доходять до ідеї чоловікобога. «Бути своїм власним богом», стати самому богом, знайти в собі Бога мріяв однаково Сковорода, Фр[ідрих] Шлегель і Ніцше. Звідцїля вже недалеко й до повного суб'єктивізму й соліпсизму, коли весь світ уявляється творінням власного внутрішнього божественного духу. І хоч Сковорода й не називає все стріваєме в світі продуктом власної фантазії, але й він розв'язував проблем існування світу як справдишній сучасний меоніст, себто одказуючи йому в бутті й вважаючи його за минаючу тїнь дійсного, вічного й сталого, за тїнь великого божественного «я».

---

<sup>1</sup> П. Житецький. Енеїда Котляревського [в зв'язку з оглядом української літератури XVIII ст.]. Київ, 1920 [1919]. — Ст. 37 [97].

Взагалі, філософію самопізнання Сковороди, цілком індивідуалістичну, але в своїй національній індивідуалістичності вселенську, можна з повним правом прирівняти до філософського світовідчужання типу Метерлінка з його культом наївної містичної віри людей простих, але володіючих душою більш мудрою, ніж душа великого Гете.

Середовище, в якому виховувався містичний світ Метерлінка, було тим самим, в якому жив і Сковорода. Метерлінк читав гностиків, Платона й Плотина, Порфирія й Діонісія Ареопажита; штудіював середньовічних схоластів і містиків, як Екхарт і Рюїсбрек; знайомився з Беме й Сведенборгом. Спільність культурного середовища впливала на спільність філософічних поглядів Сковороди й Метерлінка.

Слідом за містиками всіх часів Метерлінк вчив, що дійсню для нас важливість має лише те, що живе в найглибших тайниках життя, що не зв'язано з тимчасовим і минаючим і тому може дати нам постійне щастя. Основний мент світогляду Метерлінка (і Сковороди) — це підкреслення значіння внутрішнього життя, в порівнянні з котрим всі [п]оверхні події не мають ніякої вартості. В середині нас єсть «я» більш глибоке й невичерпуюче, ніж зверхнє звичайне «я». Це єсть метафізична внутрішня людина вічна й безконечна, що ухоче в глиб давніших віків і в саме віддалене майбутнє. Подібно тому, як внутрішня людина стоїть вище зверхньої, так і внутрішнє пізнання душою душі стоїть надто вище пізнання розумом. Досить довго проходили ми біля того, чого не могли обмацати руками або ж чутиям, зараз навчаємось пізнавати вічне й невидиме. Пізнання невідомого — в невідомому живе метафізична людина — надає нашому життю величчя й значіння, якого б воно не мало, коли б ми замкнулися в царині звичайного.

Такі основні ідеї «філософії внутрішнього життя» Метерлінка! Не інші ідеї являються, як побачимо далі, підвалинами світогляду Сковороди, який також висував значіння «внутрішньої людини», незначність зовнішнього й звичайного і ніяк не міг обмежити душу свою дотикальним і видимим. На землі йому було нудно й тісно.

Сучасним настроям теоретиків релігійно-філософського неоромантизму відповідає аполітизм Сковороди, анархічне відмовлення його від усяких громадянських справ. В його пророцтвах про майбутні судби вселюдства й царство Боже ми вгадуємо месіянські мрії про Третє Царство Духа Ісуса й інших.

І хіба ж ця суперечка між Сковородою й суспільством, яке обурювалось тим, що «Сковорода нічого не робить» і не хоче йому служити, як служать всі, оборона Сковородою своєї «непродукційности», апологія свого права дбати про душу, а не про сіяння хліба, і права на байдужність до форми правління, де він доходив до того, що равав кожному «оставаться в природном своем званні, сколько оно ни

подлое», або ж повчав народ «служити своїм володарям і годувати їх», — хіба ця суперечка не нагадує тотожнього спору кінця століття між символістами й їхніми супротивниками, що закликали перших жити «на землі», «для громадянства», тоді як тих мучили змагання до безконечного і мордували вічні питання?

### III

В кожному літературному епоху вироблюється особливий психологічний стиль, властивий цій добі. Життєві настрої й змагання повторюють настрої й ідеї, що панують в літературі. Моральний стиль життя окремих людей, як і стиль їхньої причіски, вбраннів і навіть поз, відповідає загальному стилю культури визначеної епохи. Подібно цьому і психологія Сковороди, стиль його життя є характерним для релігійно-філософської течії неокласичного відродження давньої греко-римської думки (платонізму) в культурі XVIII століття, для течії, яку можна назвати преромантичною, оскільки вона зв'язана з романтизмом к[інця] XVIII в. та неоромантизмом нашого часу.

Життєва психологія Сковороди — психологія преромантика, для котрого головним переконанням була віра в протилежність зверхнього й внутрішнього, віра в незначність і химерність всього того, що земним людям уявляється найбільш реальним і потрібним і, навпаки, віра в реальність, високість і поважність всього духовного, невидимого і нікчемного.

«Не зневажайте нікчемного, ви не знаєте, що воно в собі таїть». Це пересторога Метерлінка просвічується во всіх його міркуваннях. Нікчемний, що живе в тайні й самотині, може в середині себе бути більш мудрим, ніж всі мудрі світа цього. Тут, в цій формулі, суть індивідуалізму, оправдання для кожного, «для самого подлого», ствердження правоти й великості свого «я», бо кожний, найнікчемний, яким всі нехтують, може мати надію, що він в глибині й в мовчанні своєї душі несе щось дорогоцінне, чого не має і про що не знає ніхто в цьому світі.

В освітленні цієї формули набуває новий розум порада Сковороди: «оставаться в природном своем званні, сколько оно ни подлое». Ці слова свідчать тільки про щирість його демократизму. Як справдишний народовець, він не сумнівався, що дійсна високість зберігається в низькому й простому, що в «простонародності» переховується премудрість. «В подлых и угрюмых наружностях, — писав Сковорода, — как в ветхом портищѣ, завита премудрость, коей вся и всякая драгоценность недостойна. Сею подлостью, высокая сія Божія лѣсница опустила ся на простонародной улицѣ, дабы вступивших возвесть до самой крайней верхушки небесного понятія» (172).

Про «благородство в підлості» (звичайна романтична формула!) вчив цей аристократ демократизму, що вмів, як і кожний романтик, граючи антитезами, піднімати умовне на ступінь безумовного й незначне вважати за особливо важне. Він писав про велике як про нікчемне і про нікчемне як про таке, що має в собі прикмету великого таємного значіння. «Невидное сильное есть всего видного и от невидного зависит все видное», — пояснював Сковорода свої думки. «Зними покриття й побачиш, що дурість есть найпремудре, а тільки прикрилося юродством» (172). «Писано бо есть: погублю премудрость премудрых, и разум разумных отвергу». Не зрозуміло людство премудрости Божої і «благоизволил Бог буйством (юродством) проповѣди спасти вѣрующих». В юродстві, в нерозумності спасіння віруючих, в божевільні еллінів. «Бо нерозумие Боже премудрѣе человекъ есть: и немощное Божіе крѣпчает человекъ есть» (I [Послання апостола Павла до] Кор[финян]. 1. 19–25).

Ось тексти, які були так близькими, інтимно рідними Сковороді, і в яких почувається біль неможливості, людської безвиходності. В мріях про юродство виявлялась музика души його. В ап[остола] Павла вчився він грати антитезами умовного й абсолютного. Він спокійно, як владу маючий, грав контрастами й перетворював скорбь про неможливе в радість можливого й досяжного. «Великі люде бачать всі контрасти, — писав А. Товкачевський, — бо вони над контрастами; тому вони спокійні, як гірське озеро. Вони досягли того, до чого стремить кожна правдива душа: неможливого, нелогічного, чудесного. Перед ними сама Вічність, зд ними — широке поле життєвої боротьби»<sup>1</sup>.

#### IV

Сковорода вмів бути послідовним. Він не тільки висловлював свої думки, що уявляються парадоксами, вербальним виявленням надзвичайного, ні, він словесний парадокс робив фактом свого життя. «Нельзя построить словом, если тое ж самое разорять дѣлом» (345).

Життєвим висновком з твердження про «премудрість в юродстві» було для Сковороди те, що він прийняв на себе «простонародну статъ», «статъ» нічого старця, найменшого в людському суспільстві.

Той, хто захотів бути всім, мусив стати нічим, бо тільки той, хто не має нічого, володіє всесвітом! Найнизьким треба стати, щоб бути найвищим!

Стверджуючи волю свого «я», себе, як індивідуальну цінність, і правоту свободнообраних путей, Сковорода прийшов до зречення від себе, став нічим. «Влюблен есть в нищету святую» (480), — казав він про себе і «співав» подібно Сократу: «Кому меньше в жизни треба, тот ближая всіх до неба» (488).

---

<sup>1</sup> А. Товкачевський. Г. С. Сковорода. Українська Хата. Червень, 1913 р., 351 ст.



Свою нікчемність, непродукційність, своє метафізичне внутрішнє божество він поставив вище всякого стану в суспільстві. Він філософ, себ-то пророк і апостол, гіерофант і містагог. Невже ж гіерофанту, вибраному в своїм боголюдинстві, дбати про клобук і мантію з бубонцями? Він погорджував катедрою митрополита. В своїй бідності й убозстві він заставався гордовитим і надмірно самолюбним. Здається, що коли б він не був надто самолюбним і гордим, він не став би старцем. Треба було мати велику віру в себе і в свою священну царственність, щоб пійти на те, на що пішов Сковорода. «Переносил он нужды скромно, молчаливо, терпѣливо, безропотно, не имѣя тогда, как только двѣ худыя рубашки, один камлотный кафтан, одни башмаки, одни черные гарусные чулки» (5).

«Убог, скуден, нужен».

Але свою камлотну свитку він, гордовитий сіромаха, носив, як пурпурну мантію кардинала. «Людина не може не бути великою й велично-прекрасною!».

Бути старцем чи митрополитом, яка різниця? Він же, пак, шукав тільки абсолютного й ні на хвилину не сумнівався в власної божественності. «Ты вѣси, яко люблю Его и яко Он возлюбил мя есть» (304). Розум цих слів пояснюється з цитати: «Вѣчный Вѣчнаго любит. Дух духа знает» (410). «Я искал Его и обрѣтох Его» (317). «Обрѣтох Мессію, истиннаго Божіего во плоти моей Человѣка» (103).

«Духовный же Человѣк есть свобод. Провидит отдаленное, прозирает сокровенное, заглядает в преждебывшее, приникает в будущее. Тѣло его адамант, смарагд, сапфир, іаспис, ѳарсис, кристалл и антракс. Глас Его [—] глас грома. Нечаянный, как молнія и как шумящій бурный дух» (401–402).

Таким вважав себе — Вічним і Духом — Сковорода. І Ковалинський, його учень, що написав побожне «житіє» Сковороди, пояснював своє завдання: «Я пишу жизнь человѣка сего да увидят, что человеку сродно быть прозорливцем (во плоти ангелом, Богом)» (10).

Так знову через дві тисячі літ, як колись, любий учень писав нову евангелію од Іоана про нове втілення Logos'a.

Сковорода настільки знав величність бідности, естетику надлюдинства, що міг сказати собі: «Не бойся! Голод, холод, ненависть, гоненія, клевета, руганіє и всякій труд, — сіє все здѣлаєт тебя острѣе и крилатѣе!» (346). Бути гострим і крилатим! Бачити янголів і в екстазі слухати їх мелодійні співи — мріяв Сковорода. «Свободен от уз всякаго принужденія, суєтности, искательств, попеченій, находил он всѣ свои желанія исполненными в ничтожествѣ оных» (32). Підкреслюючи цю рису в характері Сковороди — незначність потреб — Ковалинський пояснював її цитатою з Юнга: «Между всѣми упражненіями есть наилучшее — желать; оно есть противность премудрости».

В Юнгових «Ночних Думах», цьому типово преромантичному творі, шукав Ковалинський пояснень для розуміння вчинків Сковороди. Коли «по Юнгу» Ковалинський і міг зрозуміти «психологію старця», то для всіх інших вона залишалася цілком незрозумілою.

«Отличный образ его мыслей, учения, жизни скоро обратил к нему внимание всего общества тамошняго. Он одѣвался пристойно, но просто; пищу имѣл, состоящую из зелій, плодов и молочных приправ, употреблял оную ввечеру по захожденіи солнца; мяса и рыбы не вкушал не по суевѣрію, а по внутреннему своему расположенію; для сна отдѣлял от времени своего не болѣе четырех часов в сутки; вставал до зари и, когда позволяла погода, всегда ходил пѣшком за город прогуливаться на чистый воздух и сады» (11).

Цей образ життя й відповідний йому образ вчення викликав в суспільстві з початку непевність і вагання, а з часом утворив цілком вороже відношення до Сковороди. 1766 рік був роком повного його розриву з суспільством. В цьому році, запроханий до Колегіума, Сковорода прочитав лекцію: «Начальная дверь ко христіанскому добронравію». «На що така вступна лекція? — питали в суспільстві, по свідощтву І. І. Срезневського. — На що в ній такий непристойний, смілий, задикуватий вступ і закінчення?».

Між вчителями Харківського Колегіума і Сковородою виник ряд непорозумінь. Перші вчили, що щастя людське складається з того, щоб мати всього багато: багато чого їсти, багато чого п[и]ти, багато во що одягатись і без діла веселитися. Сковорода ж навпаки висловлювався, що цього всього зовсім не треба, щоб бути щасливим. Вище щастя [—] в помірності й бідності. Вище щастя — нічого не бажати. В порівнянні з простим і ясним вченням шкільних вчителів здавалась його філософія убогости неприємною, нерозумною й незрозумілою. До того ж і керуючий еп[и]скоп найшов «образ его учения не соотвѣтствующим обыкновенному правилу» і «вознегодовал на него с гоненіем» (20).

Інші жаліли його. «Сожалѣли душевно, что такой добродѣтельный муж имѣл несогласныя с учеными мнѣнія». Інші осуждали його, бо його проповідь стриманости й убожества уявлялась не тільки підозрілим, але й небезпечним для громадянства, а особливо для молоді, чужацтвом. Шляхетне юнацтво перестерігали вони від цих анархічних думок, «внушали отвращеніе к Сковородѣ, запрещали имѣть знакомство с ним, слушать разговоры и даже видѣться с ним».

«Його обвинувачували в ересі й мізантропії». Трохи іронічно розказує про ці обвинувачування в ересі, блюзнірстві й мізантропії Ковалинський. Єретиком назвали Сковороду за те, що осуждав він вживання м'яса і горілки. Казали, що таке вчення «есть ересь манихейская, проклята от святых соборов». Тому й дали йому ім'я «Манихейського учня».

Богохульником назвали Сковороду за його вороже відношення до золота й срібла, за байдужість до гарної одежи, за те, що називав він золото й срібло шкідними. «Как же Бог ничего вредного не сотворил, а всё тѣ вещи им созданы, то и заключали, что он богохульник». Мізантропією з'яснили нахил Сковороди до самотини й самотності. «Поелику Сковорода удаляется от людей, чуждается общества, бѣгает состоянія в общежитіи, скрывается в лѣса, то и выводили естественным послѣдствием, что он не имѣет любви к ближнему, а потому и назвали его мизантропом, то есть человеконенавистником» (27).

Чоловікенавидник, він до того ж був ще надмірно самолюбним і гордим, як про це свідчить Вернет. За ересь і мізантропію Сковороду усунуто було з Харківського колегіума, за гордість [—] з Переяславського. По гордості, тільки по гордості («творяй гординю») він ставив тонічну систему віршескладання вище силабічної, і «смирненому» єпископові, який тримався протилежного погляду, не залишалось нічого іншого, як усунути з посади такого вчителя: «Не живяще посреде́ дому моего творяй гординю».

## VI

Його бідність, убожество, юродство, «причудливая странность поступков», незалежність образу думок уявлялися чудернацтвом, засобом виправдати своє байдювання, нікчемність, лідацтво, неввічливість. А він міг бути неввічливим; міг в очі кинути образу, як кинув Вернету: «Мужчина с бабьим умом и дамскій секретарь». «Истина в его устах, — завважає скромно, трохи наївно Вернет, — не будучи прикрита приятною завѣсою скромности, снисхожденія и ласковости, оскорбляла». Людина груба й сувора, неприємна і во всякім разі невихована! «Я не знаю, — дивується той же Вернет, — как он успѣл внушить своим ученикам такую привязанность». «Ему бы слѣдовало по совѣту Платона почаще приноситъ жертвы граціям, — давав він, ховаючись за Платона, пораду Сковороді. За ці, здається, «приношенія граціям» він і одержав од іноді іронічного й жорстокого філософа призвище «дамського секретаря». З гострою й уїдливою різкістю виявляв Сковорода свої думки.

Сковорода робив все, щоб загубити в суспільстві свою добру славу. «Потеря́ть же доброе о себѣ мнѣніе дурно. Куда ты тогда годишься?», — навчав нагадууючий Вернета шляхетний Салакон з діалога «Убогий жайворонок», переконаний, що «мода и свѣт есть наилучшій учитель» (481). «Правда, что было время, когда и нищих, но добродѣтельных почитали, но нынѣ свѣт совсѣм не тот. Нынѣ, — вкладає в уста Салакона Сковорода свої гіркі сарказми, — когда нищ, тогда и бѣдняк и дурак, хотя бы то был воистину израильтянин, в нем же льсти нѣтъ». В цих сарказмах легко почути відгуки особистих відношень до Сковороди людей світських і освічених.

Неввічливий, надто віруючий в правоту свого «я», Сковорода одверто розривав з середовищем і, як буває завжди в таких випадках, його, незрозумілого для суспільства, «божевільного елінам», почали вважати за людину неморальну й нещирю: за актора, що з «наївною чванливістю» носив маску юродства й чудернацтва і грав в світі ролю гордовитого ніщого.

«Саме його убожество, — висловлювався П. Житецький, — мало почасти декоративний характер. Сковорода чудово розумів силу вражіння, яке робив контраст між його убогим виглядом напів старця і його вченою, іноді загадковою мовою. Це вражіння давало йому виключну ролю серед шляхти і було приємним його самолюбству».

На його слова «влюблен есмь в нищету святую», собесідники, подібні на Салакона, відповідали сміхом і обуренням: «Гордыя нищеты ненавидит душа моя пуще врат адовых» (481).

Кожну годину в суспільстві давали Сковороді відчутти «подлый его род и низкое состояние и тѣлесное безобразіе» (241). І він уходив в себе, щоб в самому собі, в пізнанні себе найти захист. Він хотів би мати «алмазне сердце» (242), щоб од всіх огородитися в самотині своїй «адамантовими стінами». «Истинное щастіе, — казав Сковорода, — получитъ сердце, адамантовыми стѣнами огражденное» і тоді радіватися «безчестію», втішатись в осудах, веселитися в стражданнях. Як радість приймав він хулу й страждання. «Хулимы утѣшаемся; радуясь во страданіях моих», — казав Сковорода, бо він пізнав радість суму й вірив, що страждання роблять людину божественною.

## VII

«Ряд бід і пригноблень уявляло життя його», — писав Срезневський. «Щасливі випадковості», які підкреслює в його біографії академік Д. І. Багалій, хоч і дали Сковороді можливість вчитись в Київській Академії, поїхати за-кордон, стати освіченою людиною, але вони не могли зробити загальний тон життя його «непечальним»<sup>1</sup>.

Знаю, что жизнь полна суетних врак,  
Знаю, что преглупая тварь в свѣтѣ челоувѣк.

В ліриці Сковороди, в його «Саду Божественних співів», бренть один настрій, настрої життєвого беззачаровання.

Завоюй земной весь шар, будь народам многим царь,  
Что тебѣ то помогает,

---

<sup>1</sup> Сочинения Григория Саввича Сковороды, [собранные и редактированные] проф. Д. И. Багалемъ. [Юбилейное издание (1794–1894)]. 7-й том Сборника Харьк[овского] И[сторико]-ф[илологического] о[бществ]а. Харьков. 1894. Ст. XIII.

Аще внутрь душа рыдает?  
Проживи хоть триста лѣт, проживи хоть цѣлый свѣт,  
Что тебѣ то помогает,  
Аще внутрь душа рыдает?

В беззачарованні своїм він застається байдужим до всього, окрім ридань своєї душі, і його охоплює скука *taedium vitae*. «*Negotiositas* моя вся состоит в борбѣ со скукою». «Не виден воздух, пѣнящій море, не видна и скука, волнующая душу; не видна и мучит, мучит и невидна».

Ах ты скука, ах ты мука [...]  
Гдѣ не пойду, все с тобою вездѣ всякій час.

«Демони скуки» нападають на нього. «*Daemon me inquietat*», — пояснює він свої несподіваний од'їзд з Куп'янських степів. «Моя теперь *rusticatio* в Курежѣ, — писав він в 1767 р. М. І. Ковалинському, — Повѣрите, то[т] нечаянной вихор вихватил меня с Купянских степов, что кромѣ ютки да бурки кирейной ничего не взял». Цей вихор — сполох душі, що обурюється нез'ясною тоскою. «Бѣс скукы подобен да и есть он внутренній вихор, кой тѣм бурнѣе поривает, чѣм легшее перо или очеретину схватит».

Захоплений пориваннями демоничної тоски, він блукає з місця на місце, не знаходячи собі ніде притулку. Відбиток надлюдинської утоми від суму й нудьги ліг на його обличчя, на його вузьке й довге обличчя, худе з болізними пухлятинами, надто бліде, мабуть, жовтувате. У нього загострений, непропорціонально витягнутий череп, витягнутість якого підкреслена такими ж витягнутими ушами й високим невизначеним челом. З цим блідим, ніби жіночим обличчям не гармонують тільки його очі духовидця й рот з м'якими дитячими губами. Коли одкладаєте портрет, у вас залишається загальне вражіння витягнутости, невизначености, аморфности, болізне вчуття журби, печальної неможливости й непевности.

Нудьга його не тільки знесилоє, але й пригноблює й вбиває, ніби гостра біль. Його захоплює трепіт перед марністю всіх речей і бідолашністю людського життя. Сковорода відчуває порожнечу існування настільки, ніби його давила реальна вага. Порожнеча речей була єдиним фактом, який він відважувався признати за дійсний. Він бачив перед собою пустиню й не розумів, як можна віддатись життєвим піклуванням, бо йому уявлялись ці піклування нікчемними й непотрібними.

«Что есть видима плоть, если не смерть», — меланхолійно кидав Сковорода. Через все його життя проходила ця риса страдальницького відокремлення од світу, риса, характеризуюча, згідно вказівці Р. Ейкена,

ідеологію середніх віків, відроджену в новий час романтизмом. Ріса страждання, обумовлена зреченням світу, була відбитком образу вираючого на хресті Спасителя, в житті котрого середні віка бачили ідеальний зразок людського життя. Подібно цьому й Сковорода змагався зробити своє життя картиною Страстей Господніх і благав Христа:

Веди мене с Тобою в горній путь на крест.

Сраспни мое тѣло, спригвозди на крест.

«Сраспятся Христу», щоб уйти з цього життя, хотів Сковорода. Уйти з життя... Життя його тут на землі було неперестанним уходженням від землі й життя<sup>1</sup>.

### VIII

Всі спроби Сковороди «улаштуватися» в житті кінчались для нього неприємно. «Не с честію» «вигнано було» його від поміщика Томари, потім з Переяславського училища. Період життя в Харкові закінчився, як ми бачили, повним розривом з суспільством, обвинувачуванням Сковороди й його відходом: «Сковорода, побуждаясь духом, удалился в глубокое уединение» (27).

Ніби життя свідомо й наперед виробляло з нього скитальника, психологію котрого він поклав в основу своєї філософії. Ніби хтось керував його життям, вів його до якоїсь певної мети, руйнуючи всяку ілюзію улаштованости, постійности, оселости, зв'язаности з землею. Хтось — Сковорода називав його йменням Духа (δαцѣо ѱѱѱ) — виривав його з того місця, до якого той починав зивкати й кидав в невідоме. Нарешті Сковорода почав вірити, що Дух володіє ним. «Дух его отдаляя его от всяких привязанностей и дѣлая его пришельцем, пресельником, странником, выдѣлывал в нем сердце гражданина всемірного, который не имѣет родства, стяжаній, угла, гдѣ главу приклонити».

«Мандрівник я на землі», — казав про себе Сковорода, повторюючи за Давидом (Пс[алм] CXVIII, 19) це глибоке визначення людського духу. «Жизнь наша есть путешествие» (352). Як якийсь чужинець на нашій

---

<sup>1</sup> «Можно було б сподіватись, — пише А. Товкачевський в етюдї про Сковороду, — що Сковорода почне проповідати християнський аскетизм, доводити, що наша юдоль земна є юдолю плачу і т. д. — однак нічого подібного з Сковородою не трапилось. Ми знаходимо у Сковороди світлий радісний епікуреїзм» (Укр[аїнська] Хата. 1913. — № 3. — с. 170). «Для Сковороди, людини гармонійної, щасливої, здавалось справою дуже легкою — досягти щастя» (ib[idem], 182).

Ця традиційна концепція Сковороди, як бачимо, суперечить фактам, і набувають особливого розуму слова А. Товкачевського: «Сучасний читач не зуміє перетравити філософії Сковороди, і не через те, що вона дуже тяжка до зрозуміння, а власне через те, що дуже проста, прямолінійна, самозрозуміла» (с. 170). Не простою, виходить, і не самозрозумілою була філософія Сковороди, коли такий гострий критик, як д[обродій] Т[овкачевський], не відчув її енгармонійного трагічного тона.

землі блукав він, не знаючи іншої путі окрім путі до вічності. Чим більш споріднявся він з психологією мандрівника, тим глибше зростала в ньому уява вічності, в порівнянні з котрою цей тимчасовий минаючий світ здавався тільки тінню.

Блукання жили в ньому почуття зречення від усього мирського, почуття божественної легкості й незв'язаності. Він назавжди зкинув з себе тяготи речей, amor rerum і amor loci. Він одвернувся від раціонального життя в емпіричній дійсності, бо домагався жити чисто духовним життям.

«Оставь всѣ дѣла» (345), — вчив цей мрійник безземности. «Бѣгай молвы, объемли уединеніе, люби нищету, цѣлуй цѣломудріе, дружи с терпѣніем». Такий програм життя малював собі й своїм учням Скворода, ця суворая й одинокая, гордая й замкнена людина, — але ніхто, окрім нього самого, не пішов по шляху цьому. Навіть найближчий до нього Ковалинський «желал бы быть другом, но не учеником его». «Уважал добродетели, но устранялся мнѣній его» (15).

Скворода мусив залишитися самотним і самотним.

## IX

Ніби який-небудь сучасник, адогматист і проповідник духовної анархичности, Скворода хотів, щоб люди почули можливість нового безгрунтового, віддаленого від землі життя в повітрі, в безмежності, «в дусі»! Йому здавалось, що тільки той, хто до кінця вчув неможливість жити на землі й земним, хто пізнав правду агностицизму («людина не знає нічого») й меонізму (світ не існує), тільки той стане щиро-релігійним, почне жити невидимим і незнаємим, себ-то вічним і істинним.

Для Сквороди поняття невидимого, незнаемого й вічного, істинного були поняттями тотожними. «Мы доселѣ, — казав він, — безплотной невидимости не считали существом, теперь же, напротив того, видимость мы признаем мечтою и пустошью». Видимий матеріальний світ був для Сквороди тільки оманною, привидом, тінню, «сѣтованіем, плачем, горестію». Цей світ, по його думці, не існує, його нема, він — ніщо (μη ον), але поруч з цим «сокрушаемым и мертвым» світом єсть інший невидимий і духовний світ (ον), що володіє повнотою буття, бо буття належить тільки «невещественному и благому Духу» (368).

Культ невидимого утворює Скворода в своїх діалогах: невидимого й вічного; невидимого, а тому й вічного, — вічного, а тому й невидимого. «Вѣчность вездѣ есть и нигдѣ ея нѣтъ, тѣм что невидна, закрывая свою іпостась» (505). Вічне тільки тому й вічне, що воно непізнаване звичайній кінчній людині. «Истина есть вѣчна потому, что невидима, а невидима потому, что вѣчна» (92). «И никогда еще не бывала видимость истиною, и истина видимостью» (93), — пояснює

Сковорода своє агностичне вчення про непознаваємість невидимої, вічної Істини.

«Світ істини прийняти не може», — ось формула його агностицизму. Пізнання земного, тлінного й м[и]наючого, пізнання слухом, зором і дотиком не єсть пізнанням істини. Знати те, що віддалене «од тлі», що утаїне, що заочне, — ось ідеал його пізнання. Таємну святиню, віддалену од всього земного, нетліну, бо невидиму й заочну, шукав Сковорода. Ірраціоналіст і ірреаліст, меоніст і агностик, він вірив тільки в абсолютну реальність і вищу правду. Він бажав надлюдської безумовної правди, зрекаючись звичайних, занадто обридливих і болісно-зрадливих людських твержень. Вічне для вічних! Святою й богоподібною душею пізнають обранці ті таємні св'ятині, яких не приймає світ і юрба. Істина для обранців, «für wenige», вчив Сковорода, призиваючи індивідуалістичне й аристократичне вчення романтиків про пізнання. «Вѣдь ты знаешь, что истина на всегда в малом числѣ просвещенных Божіих человекъ царствовала и царствует и мір ея прийняти не может» (220). Цих «Божих людей» називає Сковорода пророками, «т. е. видящими, очитыми, прозорливцами» (278). «Пророки то прорицают, что прозирают»<sup>1</sup>. Себе самого вважав Сковорода не тільки філософом чи богословом, а пророком і янголом, бо «ангел, апостол и истинный богослов есть тоже» (393).

«Сіє то єсть быти пророком, или философом, прозрѣть сверх пустыни нѣчто новое, нестарѣющееся, чудное и вѣчное и сіє возвѣщать» (259), «прозрѣть за нашею землею и тую землю Господню».

Він її бачив цю землю Господню, бачив як «в день оный, день Господень» вогняна космічна стихія, спопеляюча світи, спалила віянням «огненного хлада Духа Святаго» «всю себѣ сопротивную тлѣнь» (109) і тоді «перешел и зашел ветхій мір і возсіяло новое время и лѣто» (440).

Він приніс світу вість про спопеляючого Христа, останнього судю. «Я есмь огонь поядающій», як сказав Іегова в Біблії. Сковорода<sup>2</sup> бачив в екстазі

---

<sup>1</sup> Їх інтуїтивне містичне пізнання душі душею, пізнання Вічного Сковорода, слідком за Платоном, трактує як згадування, згадування того, що знали ми ще до народження свого, бо «души наши існували раніш, ніж втілились в людський образ, існували без тіл і володіли знанням». Так казав Платон в «Федоні» (XXI) і його повторював Сковорода. Ф. Зеленогорський, який дав дослідження античних джерел, використаних Сковородою, проминув цей мент впливу Платона на Сковороду ([Зеленогорській Ф. А.] «Філософія Г. С. Сковороди, [українського філософа XVIII століття]». В[опросы] фил[ософии] и псих[ологии]. 1894 р., кн. 3–4).

«Учитель наш, — писав Сковорода, — не скажет: осязайте, но поминайте. Осязается плоть, а памятается дух. Рука ощупывает камень, а сердце наше памятью вѣчнаго обоняет смирну нетлѣнія». Ця пам'ять вічного не єсть пам'яттю того, що ми бачили й чули, а того, чого не бачили й не чули. «То единое точіе помнится, что заочное» (391), «чего не видит твое тлѣнное око» (406).

<sup>2</sup> «Теомантом, испытывшим всѣ переходы вдохновения», називає Сковороду арх[имандрит] Гаврііл: Історія філософії. Ч. VI, ст. 62. Казань, 1840.



цей день останнього суда Вогнем і загибель нашого «вѣтшого» світу. «От днесь возсіяли над главами святых человѣков лучезарныя вѣнцы. Тогда и на мою главу возложен вѣнец нетлѣнный». «Сіе видѣніе аз, старец Даніил Варсава, воистину видѣх», — каже Сковорода в діалозі «Брань арх[ангела] Михаила с сатаною». Цей твір він розглядав як запис справдишнього «видѣнія», як оповідання самов[и]дця про часи й країну, в якій він був. З ним розмовляли, подібно як з Сведеборгом, янголи й казали про нього: «Сей есть друг наш Даніил Варсава», й радовалися Сковороді янголи: «Он един нам есть милѣйшій позор паче всѣх», «сердце его с нами обращается на небесѣх и наслаждается» (424).

«Сожечь и убить душу» свою бажав Сковорода, віруючий в огняного Бога: «тогда останется в тебѣ один ґиміам Божій, спасительное благоуханіе, міро мира» (425). І в «день Господень», коли згоріла душа його, спопеленою душою він пізнав тайну апокаліптично-преображеної плоти: йому дали нове ім'я, ім'я Варсава, сина Суботи, сина Покою, бо день Господень і єсть Суботою Суботи, днем покою. «Шествуя путем субботним», він тільки тепер пізнав радість, і тихість і спокій: «Сей есть путь царскій, путь верховный, путь горній» (426)!

## Х

Не осв'ящення світу й плоти, але їх можлива перемога, не обоження землі, а безземність, повне й принципове недовір'я до світу, не епікуреїзм і не песимізм, а шукання апокаліптичного спокою, — ось риси середне-вічного світогляду, які утворено було Сковородою на ґрунті неокласицизму XVIII ст. Ми кажемо: на ґрунті неокласицизму, — бо платонізм в творчості Сковороди, на який вказано Ерном і Зеленогорським, єсть мент не менш характерний для неокласицизма, ніж «Генріяда» Вольтера.

Але тут виникає питання, чи були ці риси, преромантичні настрої Сковороди тільки результатом рецепцій стилізації, естетної відірваності від національного ґрунту, чи, навпаки, Сковорода єсть типом, характерним для духовній культурі України?

Сковороду, звичайно, наближають до мандрівних д'яків. Але цей шлях авантюрних мандрівних комедіантів, веселих і гострих вагантів і голярдів, пиворизів і епетентів, подібних на Тиля Уленшпігеля або ж Іллю Турчиновського, цей шлях стає в Сковороді шляхом морального переродження, фактом релігійним, відбитком і виявленням своєрідних філософічних ідей.

Мандруванням своїм Сковорода робив спробу філософічного й життєвого оправдання відокремленості людини від певного місця, індивідуалістичної її замкнутості. «Не имамы здѣ пребывающаго града, но

грядущаго взискуем», — ось той текст, що пояснює розум шукань Сковороди. Він не боявся психології мандрівника, духовної анархічності, цього момента, небезпечного для державного ладу. Він не боявся «стати по-за життям», бути менш прив'язаним до міст, ніж кочовники до своїх пустинь. «Сковорода дійсно геній тих, що вийшли з життя», — писав А. Товкачевський. Для нього не існує Града, царства на землі: все — там, на небі, у Бога. Тут на землі не треба нічого будувати, бо на землі нема нічого вічного й постійного. На Сковороді яскраво відбився скепсис державного й громадянського буд[і]вництва України XVIII ст.

І він, скептик державности, цілком перейшов до проповідання нової віри: романтичної віри в вічність і безконечність, віри, що характеризує добу державного занепаду, як романтизм в Германії поч. XIX ст., доба Міцкевича й Тов'яньського в Польщі, декадентство во Франції після 71-го року. В таку епоху державність стає предметом тільки віри, народжується апокаліптичне почуття, бажання нової землі й нового неба.

Фігура Сковороди на фоні духовної української культури XVIII ст. стоїть поруч з фігурою Паїсія Величковського, основателя особливого виду чернецького життя «старчества». Але ще ближче Сковорода до А. Веделя. Лірично-музикальні натури, композитори церковних співів, учні академії, — в житті Веделя (+ 1806 (?) р.) повторюється життя Сковороди. Такий же самотній і самотний, аскет, що блукав по степах України, Ведель ішов тим же «путем суботнім, путем царським». В 1798 р. він кинув регенство, чини, роздав майно і почав «Христа раді» юродствовати. На нього дивились як на божевільного. Це юродство було, по свідочтву сучасників, «добровольним, подвигом самовідречення або ж мученства». Містичні екстази хвилювали його душу і він, подібно Сковороді, мав «видѣнія» і пророкував...

Перший період біографії Квітки-Основ'яненка, коли він ще шукав вищої релігійної правди, хотів бути «старцем» і пізнати в чернецькій покірливості Бога, коли він не заспокоївся ще в сент[и]ментальному спокійному житті з дружиною, цей містичний Sturm und Drang Periode його життя означено було безперечним «сковородинським стилем»!

Нарешті — Гоголь. Його сумні мандрування, меоністичний світогляд, в якому люде уявлялися йому мертвими, а світ — приви́дом, його скорбь, соліпсизм, містична релігійність — всі ці риси вказують, що трагедія Гоголя єсть трагедія, яку раніш в XVIII в. пережив Сковорода. В Сковороді — предчуття Гоголя.

В цих порівняннях відповідь на питання, чи єсть Сковорода типом, характерним для української духовної культури.

# Хазары в Крыму. Хазарское и русское письмо VI–IX вв. н. э.

В рецензии на книгу Емила Георгиева «Славянская письменность до Кирилла и Мефодия» (София, 1952) М. П. Сотникова так освещает историографическую ситуацию, как она сложилась к настоящему времени: «Литература, посвященная происхождению славянской письменности, многочисленна и разнообразна. Нет, пожалуй, ни одного крупного филолога, лингвиста, палеографа XIX–XX вв., который в той или иной связи не касался этой проблемы. И все же, вследствие крайне ограниченного количества и случайности источников, наука до сих пор не располагает общепринятым решением данной проблемы»<sup>1</sup>.

Кроме недостаточности источников, необходимо указать также на их неупорядоченность. Начнем с письменных известий, и в первую очередь с «Паннонского жития» (к[онец] IX в.) Константина-Кирилла (826–869). В VIII-ой главе этого важнейшего источника, датируемого временем никак не позже конца IX века, сообщается, что Константин во время своей хазарской миссии, приурочиваемой чаще всего к 860 или 861 году, прибывший из Византии в Крым и находясь в Херсонесе — Корсуне, прежде всего занялся изучением древнееврейского языка («беседы») и книг. Углубляя свой языковый опыт, он счел нужным самым тщательным образом проштудировать древнееврейскую грамматику. Больше того, он перевел при этом грамматику в восьми частях. В «Житии» об этих занятиях Константина читаем: «Херсона дошъдъ, наоучися тоу жидовьстѣи [(жидовьской)] бесѣдѣ и кнѣигамаъ, осмь чѣстии граматикия прѣложъ, (прѣложи) и отъ того разоумъ болии въсприимъ»<sup>2</sup>. Непосредственно вслед затем он обратился к штудированию «самарянских книг». Получивши эти книги, он затворился в «храмине». «Самарянинъ же етеръ (нѣкои) тоу живѣаше и, приходя къ нему, съязашесе съ нимъ

---

<sup>1</sup> М. П. Сотникова. (Рецензия). Емил Георгиев. Славянская письменность до Кирилла и Мефодия. София, 1952. Вопросы истории, 1953, № 3, — С. 99.

<sup>2</sup> П. Лавров. Кирило [та] Ме[т]одій в давньослов'янському письменстві. — [УАН, Збірник Історично-філологічного відділу, № 78]. — Киев, 1928. — С. 259.

и принесть (принесе) кнѣги самаряньскы, показа емоу. И испрошь я оу него философъ, затворися в храминѣ [и на молитву ся наложи (прѣложи) и, отъ бога разоумъ приимъ,] чисти (чѣтати) начятъ кнѣги бес порока»<sup>1</sup>. В Херсонесе же Константин нашел псалтырь и евангелие, «роусьскими письмены (росьскы письмены) писано»<sup>2</sup>. Это сообщение содержится во всех 23 дошедших до нас списках «Паннонского жития», за исключением двух, в которых вместо слова «роусьскими» употреблено выражение «роушскимъ письменемъ». «Житие» не разъясняет, что представляли собой эти письмена, которые именуются «русскими». Из общего контекста, однако, видно, что, разыскав в Корсуни русские книги, философ отнесся к их изучению столь же внимательно, как и к штудированию древнееврейских и самарянских книг. Как и в обоих предыдущих случаях, он начал с разговорной речи. Овладевши с помощью человека, знавшего этот язык, русскою «беседою», он приступил к изучению незнакомых ему письмен. Прикладывая к письменам «гласные и согласные», он в конце концов начал «чисти и съказати».

Повествование «Паннонского жития» способно вызвать недоумение. Посланный в Крым к хазарскому кагану с ответственным политическим поручением, выступая как доверенное лицо императора, личный его представитель, Константин, опытный и тонкий дипломат, «цѣсарьскую дръжаву вѣды и чѣсть», никуда не торопится. Он не спешит ехать в ставку к кагану, задерживается неопределенно долгое время в Херсонесе, ведет здесь замкнутую, уединенную жизнь, занимается делами, не имеющими, казалось бы, никакого отношения к возложенному на него дипломатическому поручению. Вместо всего этого он изучает мертвые культовые языки, трудится над переводом или же составлением древнееврейской грамматики, разыскивает книжные раритеты. В изображении «Жития» он выступает перед нами как философ, книголюб, педантичный, отрешенный от мира грамматик, чуждый всей житейской суеты.

Как все это понять и объяснить? Нет ли во всем этом какой-либо искусственной путаницы и нарочитой иконописной стилизации. Проще и легче всего, конечно, усомниться в сообщениях «Жития» и отбросить их как не отвечающие реальной действительности. Большинство исследователей так и поступает. «Обычно считают известия в “Житии” о том, что Константин изучал языки, преувеличенными и относятся к ним с недоверием», — заявляет в своем фундаментальном труде о Кирилле и Мефодии акад. П. Лавров<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. — С 259.

<sup>2</sup> Там же. — С 259 [260].

<sup>3</sup> П. Лавров. Назв. соч. — С. 17.

Хотя акад. П. Лавров как будто [придерживается] установившегося взгляда («Впрочем, едва ли это так!..»), однако и он в своих комментариях, столь же добросовестных, как и обстоятельных, не предлагает никаких объяснений, для чего Константину, по прибытии в Херсонес — тогда важный портовый город, опорный пункт Византии в Крыму, — понадобилось переводить грамматику, разыскивать, быть может, редкие книги, [до]биваться безукоризненного произношения на языке, который обозначается в «Житии» как самарянский, и, наконец, в конечном счете, какая могла встретиться у него здесь в Корсуне надобность в якобы «русских» книгах, как бы ни понимать это выражение?

У нас нет оснований скептически относиться к сообщениям, приводимым в «Паннонском житии», но как их понять? Думаем, что если учесть черты эпохи, то сведения «Жития» окажутся полностью оправданными. IX-ый век — эпоха, когда политика была облечена в религиозные одежды. Дипломатический представитель — духовное лицо, монах, инок, компетентный в вопросах вероучения, знающий, какое цесарство от бога, и способный доказать это и опровергнуть доводы противника-иноверца.

В начале VIII-ой главы, перед рассказом о хазарской миссии Константина и Мефодия, в «Житии» приведена мотивировка миссии, обрисована политическая и международная ситуация, вызвавшая посылку миссии. Древнее племенное язычество в Хазарии, как общественная идеология, окончательно обветшало. Оно не отвечало уже потребностям общества. Религией правящей верхушки хазарского государства к этому времени становится иудейство. Масуди принятие хазарами иудейства датирует концом VIII — началом IX века. Ал-Факих (IX в.), переписавший Ибн-Хордадбега, указывает: «Хазары все евреи, а именно они в недавнее время приняли иудейство».

Хотя иудаизм и сделался к середине IX ст. признанной религией хазарского правительства, как об этом сказано в «Житии» («Евреи оустять (нудять) ны вѣру ихъ и дѣла (дѣтѣль) пряти»), однако иудейская религия «не могла не встретить активного противодействия со стороны многочисленных в Хазарии христиан и мусульман», — справедливо замечает М. И. Артамонов<sup>1</sup>. К тому же — и это важно особо подчеркнуть — за каждой из этих религиозных группировок Хазарии стояли могущественные ед[и]новерные государства, за христианами — Византия, за мусульманами — Арабский халифат.

Арабы, именуемые в «Житии» сарацинами, обещали хазарам устойчивый мир и крупную материальную поддержку («миръ дающе и дары мьногы»). Хазары были остро заинтересованы в обеспечении

---

<sup>1</sup> [Артамонов М. И. История хазар. — Л., 1962. — С. 329].

мирных отношений на юго-востоке страны с странами Ислама, но они в такой же мере стремились сохранить дружественные отношения с Византией, как об этом сказано там же в «Житии». «Старую (пръвую) дружьбу и любовь дръжаще, языкъ бо велии суще, отъ бога цѣсарство дръжите», «сего ради сълемъ (послахомъ) къ вамъ». Происходил обмен посольствами.

Миссия Константина к хазарам, как полномочного представителя византийского императора, была сугубо ответственной. От ее успеха или неуспеха зависело многое, тем более, что Константин должен был, представляя интересы Византии, тем самым представлять интересы всех крымских христиан в Хазарии, поскольку они находились под религиозной опекой Византии, подчинялись церковно-иерархической юрисдикции константинопольского патриарха.

Все становится на свое место. Предмет, объем и цель изучений, предпринятых Константином в Крыму, определялись характером миссии, ее непосредственными политическими задачами.

# Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду

## 1. До постановки питання про вивчення фольклору й ідеології первіснообщинного періоду

Фольклор первіснообщинного періоду є тим ґрунтом, на якому історично виріс і розвинувся пізніший фольклор, фольклор пізніших ступенів суспільно-господарчого розвитку.

Без з'ясування основної тематики й проблематики первіснообщинного фольклору не можна мати чіткого й правильного розуміння фольклору на наступних етапах суспільно-господарчого розвитку.

Справа йде про *історичне* вивчення фольклору, про фольклористику, побудовану на історичній основі, про вивчення фольклорних мотивів і образів у перспективі історичного їх виникнення, деформації, руху. Характерною ознакою фольклору первіснообщинного періоду є *тотожність на цьому етапі фольклору й ідеології*.

За первіснообщинного періоду фольклор ще не був відокремлений од суспільної ідеології й суспільна ідеологія од фольклору. Фольклор був ідеологією й ідеологія фольклором. Це значить, що певна тема, певний образ, мотив або сюжет були приналежністю не тільки фольклору, але й ланкою даної суспільної ідеології. Фольклорний образ або фольклорна тема несли одночасну функцію ідеологічної категорії.

Так проблема взаємин фольклору й мислення стає однією з основних проблем, що підлягає розв'язанню при вивченні первіснообщинного фольклору.

Звідсіля виникає відповідне методологічне й методичне правило, згідно з яким зв'язок фольклорних образів, як образів чисто поетичних, отже, як образів художнього фольклору, необхідно вивчати, пам'ятаючи те головне й принципове, що в основі даного зв'язку поетичних образів повинен лежати зв'язок уявлень. Певний фольклорний поетичний образ (лірично-пісенний, казковий, обрядовий і т. д.) у своєму генезисі повинен сходити до того або іншого уявлення як окремої ідеологічної категорії<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Для фольклористів, які вели свою роботу безпосередньо над первіснообщинним фольклором, збираючи його в польових умовах, ця тотожність, невідокремленість фольклору

Для ілюстрації цього положення наведемо декілька прикладів. Візьмімо найпростіший і найвиразніший приклад, уже відомий в фольклористичній літературі. Почнемо з прислів'їв. Для нас прислів'я, вираз, що «не слід сміття з хати виносити», має значення поетично-образне; цей вираз для нас є поетично-образним прислів'ям. Первісно ж це було чисто практичне життєве правило, вияв певного погляду на взаємини людського й речового, нерозчленованості уявлення про річ і людину, про речове й людське. Сміття не годилося викидати з хати; його треба було змести, зібрати до купи й спалити<sup>1</sup>.

Візьмімо інший приклад, поширений фольклорно-поетичний образ «смерті-весілля». Цей образ трапляється в історичних думках<sup>2</sup>, в ліричних

---

й ідеології виступали з конкретною виразністю обстановки, в якій їм доводилося повсякденно працювати. Г. М. Василевич, яка працювала серед евенків, збираючи евенкійський (тунгуський) фольклор, зазначає, що ще нещодавно в евенків фольклор був прямим і безпосереднім виявом їх світогляду. У вступній статті до збірника евенкійських фольклорних матеріалів вона пише: «Еще не так давно фольклор у эвенков в основной своей части являлся выражением определенного мировоззрения и представлений. В настоящее время роль его меняется. Широко развернувшееся социалистическое строительство на крайнем Севере быстро ломает патриархально-родовые отношения, меняет психику и мировоззрение народов Севера, что находит свое отражение и на современном фольклоре. Это довольно ярко сказывается как на тематике произведений, на отношении к нему самого населения, так и, наконец, на форме произведения». Г. Василевич. Материалы эвенкского фольклора, 1936, ст. 2.

Порівняй у [О.] [М.] Веселовського: «Народная поэзия, в широком смысле этого слова, ... обнимает и сказку, и песню, обрядовое и местное поверье, загадку, пословицу и суеверный заговор. К чему из всего этого должен с самого начала обратиться мифолог? Несомненно, к тому, к чему сам народ еще относится как к своему верованию — стало быть: к обряду, обрядовой и детской песне, к заговору». А. Н. Веселовский. Собр. соч. т. XVI, ст. 97.

<sup>1</sup> Так аналіз прислів'я як поетично-образного виразу приводить нас до аналізу відповідних форм людського мислення. О. О. Потебня обстоював необхідність пов'язувати питання генетичного дослідження фольклорних поетичних образів із «рішенням питання про форми людської думки». В книзі «Из лекций по теории словесности» (1894) він, спиняючись на аналізі прислів'їв, виразно розмежує прислів'я, з одного боку, як поетичний витвір, а з другого боку, як «прозаїчне життєве правило», вияв певного уявлення. «Способ возникновения пословицы весьма поучителен при решении вопроса о формах человеческой мысли», — нотує Потебня. (Из лекций по теории словесности, 1894, с. 102). «Почему сору не надо выносить? В сору в избе находятся остатки живущих в ней людей, след их, а след человека отдает самого человека во власть других» (с. 104). «Понятно, что при таком веровании было бы преступлением выбрасывать сор из избы; он сметался под лавку, а затем сжигался в печи. До сих пор изречение: “из избы сора не выносить” не поэтическое произведение, а прозаическое, житейское правило». І далі вже, після з'ясування зазначеного, Потебня ставить питання «Про условия, при каких оно (изречение) становится поэтической пословицей?» [О. О.] Потебня. Из лекций по теории слов[есности], 1894, с. 105.

<sup>2</sup> Приміром, в думі про Коновченка:

«Вдово-небого, не журися:  
Твій син на війні оженився,  
Взяв собі жону туркеню горду та пишну невісту...  
...Тогда вдова не убога ся мала  
Сорок тисяч козацького війська в двір свій заховала,  
Трое суток ні їсти, ні пити хліба-солі не забороняла,



піснях, в обрядовій поезії — в голосіннях, похоронному обряді. Дехто з дослідників обстоював ту думку, що образ цей є чисто поетичним образом, способом «поэтической изобразительности», де контраст смерті і весілля дозволяє особливо гостро відчутти недоречність смерті молодій дівчині, парубка<sup>1</sup>. Дехто з дослідників висловлював прямо протилежний погляд, добавачаючи в цьому образі «смерті-весілля» як обрядовій дії, що виконується під час похорон молодій дівки або неодруженого парубка, пряме й безпосереднє відображення певної побутової норми, норми певних общинних взаємин. Цю точку зору розвинув, приміром, проф. Є. Г. Кагаров в статті: «Венчание покойников у немцев Поволжья»<sup>2</sup>. Є. Кагаров писав: «Обряд вінчання після смерті неодружених дівчат та молодих людей є пережитковою формою акту здійснення права цілого роду або сільської громади на шлюб зі своїми співчленами». До цього проф. Кагаров додає: «Весілля мертвців — ніщо інше, як закріплення померлого сородича за даною соціальною групою за допомогою фіктивного шлюбу з одним із її членів» (с. 108).

Образ «весілля-смерті» не є ані чисто поетичним образом, ані безпосереднім відображенням певної побутової норми. Це є характерним прикладом того, як певний погляд, певне уявлення, система уявлень призводили до створення поетичного образу — порівняння. Образ «смерті-весілля», так поширений в пізнішому фольклорі, і відповідний обряд одруження мерця сходять у своєму генезисі до уявлення смерті, властивого ідеології первіснообщинного періоду. За цим уявленням, смерть є путь; причина смерті полягає в тому, що приходив хтось із померлих і взяв людину з собою; так смерть дівчини пояснювали тим, що за дівчиною приходив наречений, зять, який і забрав її з собою. Обряд, виконуваний над померлою дівчиною, те, що дівчину одягали як наречену і всіх присутніх дівчат як її весільних дружок, відтворював в дії, в обряді наявне уявлення. Але про це докладніше далі.

---

Всіх козаків як бояр дарувала:  
Давала рушники ткані і вишивані,  
Заразом похорони і весілля одправляла,  
Козацькую славу прославляла».

Ф. Колесса. Українські народні думи у відношенню до пісень, віршів і похоронних голосінь. Думи і похоронні голосіння. Записки Наук[ового] Тов[ариства] ім. Шевченка, 1922, т. СXXXII, с. 20.

<sup>1</sup> «В голосіннях це порівняння (смерті-весілля)... є самостійний образний спосіб («изобразительное средство»)... Образна доцільність цього порівняння полягає в тім, щоб живіш й яскравіш висловити думку про лиху долю, що спіткала дівчину чи парубка, яким треба було вже йти до шлюбу, а не в яму» («Україна»), 1907, VI, с. 355).

<sup>2</sup> Кагаров Е. Г. «Венчание покойников у немцев Поволжья». Советская этнография, 1936, I, с. 355.

Так само стоїть справа з казкою, цією важливою жанровою ділянкою у фольклорі кожного з народів. З 60-х років минулого століття з'явилися спроби групувати казки по сюжетах або темах. Попередниками А. Аарне, робота якого «Показник казкових типів» з'явилася в 1910 році (*Verzeichnis der Märchentypen, Helsinki, 1910*), були Ган (1864 р.), що нарахував 40 видів сюжетів казкового репертуару, Гомм, яка дала спис з 20 №№ казкових типів. У нас М. Ф. Сумцов припускав існування до 400 казкових мотивів, П. Владимиров налічував 41 тип сюжету. В 1929 році з'явилася праця [М]. П. Андреева: «Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне» (Л., 1929). В 20-х роках ХХ ст. прихильники морфологічного аналізу казки висунули проти принципу класифікації казок за сюжетами і мотивами той закид, що ця класифікація дає дуже мало для розуміння казки в цілому. Сюжетно-мотивному підходу до казки був протиставлений морфологічний, з спробою вивчення морфології казки на підставі внутрішніх її органічних ознак. Представниками цього напрямку були Р. Волков (Сказка: [Разыскания по сюжетосложению народной сказки]. О[десса]. 1924), В. Я. Пропп (Морфология русской волшебной сказки, Л. 1927), А. И. Никифоров (К вопросу о морфологическом изучении сказки, Л. 1927. Сборник [посвященный] А. И. Соболевскому).

Класифікація казок за сюжетами й мотивами внесла певний лад у вивчення казок. Вона дозволила охопити справді грандіозний казковий матеріал, який був накопичений збирачами протягом століття в усіх народів усього світу, дозволила його каталогізувати й систематизувати, ідентифікувати, але дальших і ширших перспектив не розкрила. Це була система упорядкування матеріалу, більше за це вона не давала і дати не могла.

Морфологічне вивчення казки зробило крок уперед у порівнянні з методом сюжетно-мотивного вивчення казки; воно дозволило з'ясувати, що т. зв. чарівні, або фантастичні, казки мають сталу сюжетну схему, завжди однакову й тотожню; що ця схема знаходить собі виявлення в мотивах подорожування героя, відходу-повернення, перевірку («испытание»), «нагородження-змінення». «Структура казки, — нотує В. Я. Пропп, — вимагає, щоб герой будь-що вирушив з дому». Подорожування, мандрівка, відхід-повернення, — отака основна тема згаданої групи казок. З цього погляду казка про невинно гнану падчерицю, яку переслідує мачуха, і батько, піддаючись умовлянням жінки, одвозить дочку в ліс, де дівчина потрапляє до ведмедя (або лісовика, кобилячої голови і т. п.), не відрізняється од казки про героя, що прохає батьків одпустити його знайти собі наречену, або од казки, в якій батько посилає синів здобувати жар-птицю, молодильні яблука тощо, або зрештою так само від казки про хлопчика, обіцяного батьком морському царю, що за умовою виряджається

в путь до «морського царя». Морфологічне вивчення казки довело сюжетологічну єдність т. зв. фантастичних казок. Казка єдина. Відміни її зводяться до відмін в характеристиці героя (падчірка, юнак, хлопчик і т. д.), відмінного мотивування відходу.

Казка по-різному визначає героя, по-різному мотивує це вирушення героя в путь, відмінно описує пригоди, але сюжетна єдність «відходу-повернення» ніколи не порушується<sup>1</sup>.

В казці «про невинно-гнану» тема «відходу-повернення», дієві особи, «просторове переміщення», «перевірка», «нагородження-перетворення» мають *родинно-побутову* трактовку. «Відхід» мотивований недоброчливістю мачухи, злістю й заздрістю ледачої сестри, слабкістю чоловіка, що піддається умовлянням жінки; «просторове переміщення героя між двома царствами» в казці про «невинно-гнану» подано в звичайних рисах, властивих селянському сільському побуту: дівчину батько в снях одвозить у ліс.

Однак той самий сюжет може мати й зовсім іншу, героїчну трактовку. Дієві особи, просторове переміщення основного персонажа казки між двома царствами, відхід-повернення як основний сюжетологічний хід казки, змагання з потворою, перемога, врятування «царівни» — усі ці складові елементи казки виступають в героїчній, дружинно-богатырській, часто галантній інтерпретації. Однак і дрібноселянська, родинно-побутова трактовка казкової схеми, і дружинно-героїчна, де герой виступає як звитяжець і рятівник, — історично пізні інтерпретації.

Перед фольклористикою стоїть завдання з'ясувати стадіально більш ранній, первісний вигляд тієї ж схеми, ті форми, в яких побутувала ця схема на попередньому етапі, попередній сенс «функцій», складових «елементів» казки. Але саме тут морфологічне дослідження казки й виявляє свою неспроможність, свою немічність.

---

<sup>1</sup> «Совершенно одинаковые или сходные поступки мотивируются самым различным образом. Изгнание (и высаживание на воду) мотивируются: ненавистью мачехи, спором о наследстве братьев, завистью, боязнью конкуренции (Иван-купец), неравным браком (Иван-крестьянский сын и царевна), подозрением в супружеской неверности, пророчеством об унижении сына перед родителями» (В. Я. Пропп. Морфология русской сказки, 1927, с. 84).

В. Пропп визначає задачу досліду: «Мы должны будем определить, в какой степени эти функции действительно представляют собой повторные, постоянные величины сказки». Веселовський говорив про «мотиви», Бед'є про «елементи», В. Пропп про «функції». «Постоянным устойчивым элементом сказки служат функции действующих лиц, независимо от того, кем и как они выполняются. Они образуют основные составные части сказки» (с. 12). «Повторяемость функций поразительна. Так и баба-яга, и Морозко, и медведь, и леший, и кобылья голова испытывают и награждают падчерицу. Продолжая наблюдение, можно установить, что персонажи сказки, как бы они не были разнообразны, часто делают то же самое. Самый способ осуществления функций может меняться: он представляет собой величину переменную. Морозко действует иначе, чем баба-яга. Но функция, как таковая, есть величина постоянная. Для изучения сказки важен вопрос, что делают сказочные персонажи, а вопрос, кто делает и как делают — это вопросы уже только привходящего изучения» (с. 29).

Спираючись на морфологічний метод вивчення казки, дослідник неспроможний з'ясувати ані того, чому основна сюжетна схема казки — це подорожування, ані того, який провідний сенс основних складових частин казки: змінення, переслідування, нагороди тощо.

В. Я. Пропп висловив припущення, що вихідним пунктом для казок, морфологічну єдність схеми яких йому пощастило довести, був «змієборчий» міф. Поль Сентив у розвідці, присвяченій казкам Перро (*P. Saintyves. Les contes de Perrault et les récits parallèles: leurs origines: coutumes primitives et liturgies populaires. P[aris]. 1923*), поставивши французькі народні казки в контекст дослідження пережитків примітивного життя, висунув тезу, що казки відображають обряди, з одного боку, календарного циклу, а з другого, обряди посвяти, ініціації, обряди родинного циклу. Твердження, висловлене Моссом, що «міф [—] це тільки екзегеза або коментар обряду», Поль Сентив приклав і до казки. За Сентивом, казка [—] це коментар до обряду; хід розвитку, за твердженням Сентива, йшов від обряду до казки і завдання дослідження, на його думку, полягає в тому, щоб у пізнішому змісті казки побачити первісний сенс обряду.

Ритуалістична теорія казки Поля Сентива, його ініціаційні, посв'ятні тлумачення казок істотно хибні. Вони хибні не тільки тому, що Сентив, посилаючись весь час на обряди, ніде не дає точної вказівки на ці обряди, не описує їх, а насамперед тому, що він не розкриває тієї системи поглядів, на ґрунті якої зароджується й формується казкова схема її зв'язку з обрядом і міфом.

Думка, що генетичний хід розвитку пісні й поезії йшов від обряду до пісні й від пісні до поезії, а так само й казки: од обряду й міфу до казки, була дуже поширена в буржуазній фольклористиці. Однак вона неправильна<sup>1</sup>. Посилання на обряд і міф не розв'язує питання про походження казки. Справа в тому, що ані міф, ані обряди ніколи не були чимсь самостійним. Вони ніколи не існували як самодостатні й замкнені в собі монади. І міф, і обряд похідні. Як уже зазначалося, фольклор первісного суспільства складав невідривне ціле з ідеологією цього ж таки часу. Вивчення обряду й міфу в первісному фольклорі передбачає з'ясування їх зв'язків із загальною системою первісних уявлень, досліджуваних на ґрунті широкого і всебічного аналізу первіснообщинної ідеології.

Буржуазна фольклористика, відображаючи загальну методологічну кризу, яка в епоху імперіалізму й пролетарських революцій ста[ла] ознакою всієї буржуазної науки, виявила свою безсилість, цілковиту свою

---

<sup>1</sup> З цього погляду заслуговує на увагу глибоке й тонке спостереження акад. [О. М.] Веселовського, який зазначає: «Сходство очертаний между сказкой и мифом объясняется не их генетической связью, при чем сказка являлась бы обескровленным мифом, а в единстве материалов и приемов, и схем, только иначе приуроченных». А. Веселовский. Собр. Соч. II, 1, с. 5.

неспроможність перед рішенням основних історичних проблем у фольклористиці і, в першу чергу, генетичного розвитку фольклорних поетичних образів, їх історично первісного значення й функції. В буржуазній фольклористиці намітилася тенденція загального зречення від історичних принципів дослідження фольклору. Досить відомий французький фольклорист А. ван Женнеп у книжці, яка вийшла в 1924 році (*Arnold van Gennep. Le Folklre. Paris. 1924, p. 128*), енергійно пропагував ідею відмовлення в області фольклору од історичного методу. Історизм ван Женнеп кваліфікував як «хворобу», «манію». «Поволі, — з задоволенням констатував ван Женнеп, — починають видужувати від хвороби ХІХ ст., яку можна назвати історичною манією, через яку все сучасне розглядається тільки стосовно минулого» (с. 32). «Хто хоче студіювати фольклор, той повинен, — твердить ван Женнеп, — відмовитись від історичного підходу і прийняти точку зору зоологів і ботаніків, які вивчають тварин і рослини в їх житті і в живому середовищі, отже, замінити метод історичний методом біологічним» (с. 36).

Історичному методу був протиставлений біологічний, генетичному — феноменологічний. Антиісторизм панував і панує в буржуазній фольклористиці останніх десятиліть. Але тільки історизм, живий і конкретний, оснований на принципах марксистсько-ленінської науки, може дати вихід з того тупика, в якому опинилась буржуазна фольклористика.

Повторюємо: тільки дослідження фольклору і ідеології первіснообщинного періоду дозволить історично точно реконструювати зміст і сенс, генетичні основи фольклорних образів, мотивів, тем і сюжетів.

Вивчення тематики й образів художнього фольклору неможливе без аналізу уявлень-образів фольклору первіснообщинного періоду. Поза фольклором первіснообщинного періоду, поза системою ідеологічних категорій первісного мислення всі мотиви, образи й тематика художнього фольклору лишатимуться мовчазними й історично нерозкритими.

Отже, вивчення фольклору-ідеології первіснообщинного часу повинно стати вихідною точкою в циклі фольклористичних студій, посередньою ланкою, що зв'яже дослідження поезії, мистецтва й мислення.

## 2. Мова й фольклор

Питання вивчення фольклору й ідеології первіснообщинного періоду впирається в питання про мову, про зв'язки фольклору й мови, зокрема в питання тлумачення фольклорно-мовних термінів. Адже без точного перекладу й точного тлумачення мовних термінів, точного розуміння мови фольклорних творів неможливе й точне розуміння справжнього сенсу фольклорних уявлень і образів. Тим часом саме з цього боку при роботі над фольклорними джерелами часів

первіснообщинного суспільства, ми й натрапляємо на найбільші труднощі. Річ у тому, що етнографи й фольклористи, які в 19–20[-му] ст. працювали над збиранням і записуванням етнографічних і фольклорних матеріалів, найменше дбали про історичну точність термінології. На фольклорні тексти, які характеризують початкові примітивні форми первісного мислення, вони довільно накладали ідеологічні категорії, властиві значно пізнішим фазам суспільного розвитку.

Зв'язок мови й фольклору недооцінювався. Значення цього зв'язку, зумовленості фольклору мовою не бралось до уваги. Конкретний реальний словесний матеріал приносився в жертву хистким і непевним теоріям, підганявся під схему, підпорядковувався передупевненим концепціям. Досить зазначити, що більшість дослідників, з матеріалами яких, вивчаючи словесний фольклор первісного суспільства, доводиться мати справу, були «тейлористами», прихильниками анімістичного погляду на первісний фольклор. Виходячи в своїх загальнотеоретичних поглядах з тейлорівської концепції, згідно з якою первісний світогляд є анімістичний, вони зібраний ними фольклорний матеріал піддавали відповідній обробці, насичуючи як словесний текст, так і коментар до тексту анімістичною термінологією, навіть в тих випадках, коли для цього й не було жадних підстав. Зрозуміло, що такий фольклорно-мовний матеріал, інтерпретований в аспекті анімістичної теорії, не може бути визнаний за повноцінний. Щоб користуватися цим матеріалом, його треба очистити од термінології, привнесеної інтерпретатором, крізь штучні й умовні нашарування побачити первісний невикривлений зміст. Це не завжди легко зробити, іноді ж навіть і зовсім неможливо.

Умовність словесно-фольклорних текстів зростає ще більш тією мірою, якою до некритичного користування тейлорівською анімістичною термінологією долучається також некритичне й неісторичне користування політеїстичною й культовою термінологією. Культові й політеїстичні терміни («божество», «боги», «жертва», «молитва», «небо» в протиставленні «землі», «інший світ», «потойбічний світ» і т. д.) застосовуються для характеристики вірувань і поглядів всіх без винятку ступенів первіснообщинного періоду, без жадної уваги на те, що розвинені політеїстичні уявлення з'явилися історично досить пізно. Про це Фр[ідрих] Енгельс говорить зовсім чітко.

Значення слів «людина», «тварина», «річка», «вогонь», «гора», «ліс» і т. д. в сучасній мові зовсім не ті, які вони мали в мові і в мисленні первіснообщинного суспільства. В сучасній мові в розуміння слова «людина» вкладається універсальний, з одного боку, і індивідуалістичний, з другого боку, сенс. Але ж ані той, ані другий відтінок розуміння не були і не могли бути властиві для мови й мислення первіснообщинного суспільства.

Візьмемо для прикладу те, що пише, приміром, Л. Я. Штернберг про світогляд айну. Айну, як відомо, в період етнографічного їх вивчення зберегали ще багато найбільш примітивних рис материнсько-родового устрою<sup>1</sup>.

Л. Я. Штернберг, характеризуючи світогляд айну, визначає його як анімістичний. В світогляді айну Л. Я. Штернберг знаходить антропоморфізм і монізм. Для айну, за Л. Я. Штернбергом, «під багатьма формами ховається одна й та сама по своїй природі істота — людина!» Він пише про «повноту індивідуальності», про «невмираючу душу», про «одушевленніє суцества» як ознаку світогляду айну.

Поруч з тим, суперечучи собі, Л. Я. Штернберг, ствердивши, що світогляд айну в своєму монізмі є антропоморфний, пише: «Пантеон айну виключно зоологічний» (с. 613), «тварини й камуй синоніми», «айну бачить камуя в кожному звірі як такому» (с. 613)<sup>2</sup>.

Л. Я. Штернберг пише про «пантеон айну»; [О]. М. Золотарев у книзі: «Родовой строй и религия ульчей» (1939) пише про «пантеїзм у ульчей»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Л. Я. Штернберг пише про «их (айну) замечательный семейно-родовой строй с самыми примитивными чертами матернитета». Л. Я. Штернберг. Культ инау [у племени айнов] // Гиляки, [орочи, гольды, негидальцы, айны], 1933, Хабаровск, с. 611.

<sup>2</sup> «Анимисты по своему мировоззрению, они (айну) не знают нашего дуализма между органической и неорганической, живой и мертвой природой. Для них, наоборот, все существующее, все объекты и явления не только живые, одушевленные суцества, но и одаренные полной индивидуальностью, неумирающей душой, разумом и волей. В своем монизме они идут еще дальше: все существующее антропоморфно. Под многообразием форм скрывается одно и то же по своей природе суцество — человек. Они, правда, в этом отношении, не достигли той законченности, до которой дошли, например, гиляки, но такова преобладающая тенденция их философии». Л. Я. Штернберг, Культ инау [у племени айнов] // Гиляки, [орочи, гольды, негидальцы, айны], Хабаровск, 1933, стор. 612.

<sup>3</sup> Рецензент С. Токарев з приводу цього твердження, висуненого Золотаревим про пантеїзм ульчей, нотує: «Никак нельзя согласиться с автором, когда он пытается восстановить картину древнейших дошаманистических религиозных представлений ульчей. Эту древнейшую стадию религии он характеризует как “пантеизм”, или, точнее, как “культ неба — воды — тайги” (с. 85–87). Такая точка зрения возвращает нас к давно сданным в научный архив научным построениям “мифологической” школы. У ульчей дело сводится в сущности, как признает сам А. М. Золотарев, к “родовым молениям о ниспослании охотничьей удачи”» (с. 91). «Факты, приведенные в книге, вовсе не дают основания говорить о «пантеистическом культе трех начал» (с. 85). С. Токарев. Вест[ник] Древн[ей] Ист[ории], 1940, I, с. 145.

«В образном мышлении первобытного человека понятие неба сливается с понятием земли и воды» — нотує [О]. Золотарев (Родовой строй и религия ульчей. 1939, с. 85). [О]. Золотарев посилається на дані мови: «В ульчском языке термином боа обозначается и небо и земля, а термин для воды — му — близок к боа, в который он переходит с падением губного б-м (Улитин А. [Н. Материалы по гольдскому (нанайскому) языку // Сб. «Язык и мышление», т. 1, 1934], с. 115–118)». А. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. 1939, с. 85. Разом з тим посилається [О]. Золотарев на відповідні обряди: «В простейших обрядах вода, земля и небо выступают как три равноправные начала, которым приносят умиловительные жертвы. Вечером, перед тем как пойти на охоту, ульча сдирал с дерева кору, ставил перед деревом блюдо с кушаньем, немного водки, становился сам на колени, бросая еду на землю, вверх к небу и в стороны, восклицал: Хурам бакару! На бакару! Бирам бакару! «Сопка, получай!

Цілком зрозуміло, що в айну аж ніяк не могло бути ані уявлення про повноту індивідуальності, ані про «безсмертя» й «невмираючу душу», або вселюдськість природнього — антропоморфізм. Категорії вселюдського, вічного й універсального, як і категорії індивідуального, особистого не могли бути приналежністю родо-общинного фольклору на стадії материнського роду<sup>1</sup>.

Особливо хибним є те, що родові терміни, терміни, які означають рід, як нерозчленовану сукупність родовичів, звичайно перекладаються словом «людина». В сучасній мові слово «людина» має універсальне вселюдське значення, взяте поза зв'язком з певним народом або країною. Зовсім інакше стояла справа в мові первіснообщинного часу, коли плем'я, рід були межею людини, і суспільний розвиток не пішов далі союзу племен. Світогляду й мові давньородового часу було чуже й не властиве уявлення про людину в її загальності. «Людиною» була тільки людина даного роду, даного племені. Людина з іншого роду не була людиною. В мові цього часу значення терміну «людина» обмежувалося рамками роду, щонайбільше [—] племені або союзу племен.

Свідомість людей давньородового часу була замкнена в межах роду і за межі роду не переступала. Які-небудь загальні категорії: категорія істоти, людини, людського, тваринного, природнього і т. д. не були властиві свідомості, а тим самим і мові того часу. Уявлення про людину не було ані індивідуальним, ані універсальним, воно було уявленням про рід, було уявленням, яке сприймалося через уявлення про рід. Тим-то, перекладаючи родовий або племінний термін

---

Земля, получай! Река, получай!». А. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. 1939, с. 85. Коментуючи цей обряд, [О]. Золотарев нотує: «В этом незамысловатом молении в неприкосновенности сохранился пантеистический культ трех начал неба (гора-небо), земли и воды, при том в нерасчлененной форме, когда моление совершается одновременно перед всеми тремя стихиями». А. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. 1939, с. 85. Коріння нерозчленованості уявлень про землю й воду і відповідно до того слів, що означають землю й воду, не в «пантеїзмі» ульчей. Пантеїстичні, як і політеїстичні, взагалі теїстичні уявлення є здобуток далеко більш пізніх стадій розвитку первіснообщинного суспільства. Поясненню нерозчленованості уявлень про землю й воду треба шукати в материнсько-родових уявленнях про природу давньородового часу. [О]. М. Золотарьов нотує: «Общее понятие “земля” заменяется более конкретным понятием “тайга”». Однак вся справа в тому, що первіснообщинна епоха не знає таких універсальних загальних понять, як земля або вода чи небо. Обсяг уявлень, як про це ми говоритимемо далі, для первіснообщинного періоду був обмежений рамками уявлень про рід і за межі цих останніх не виходив.

<sup>1</sup> Проф. Дм[итро] К. Зеленін слушно відзначає збірний нерозчленований а-індивідуальний характер фольклорних уявлень. Він пише: «...Русские черти, шуликуны и другие водяные духи, русалки, банники, лешие и др., они не имеют индивидуальных особенностей и личных имен, действуют большею частью скопом, коллективом, особенно русалки и шуликуны. Иерархических отношений между этими духами также еще нет, различаются только родители и дети». Д. К. Зеленин. Столкновение пережиточных религ[иозных] обрядов. Сов[етская] этногр[афия], 1934, V, с. 15.



загальним терміном людина, ми усуваємо з змісту найголовніше: родовий, гентильний сенс цього терміну, родову, гентильну його функцію. Родова специфічність терміна губиться; термін нівелюється, набуває індивідуального або універсального значення, якого він не мав і не міг мати. Замість того, щоб мова йшла про родовичів, про рід, про родовичів в їх співналежності роду, в перекладі мова йде не про рід і родовичів, а про людей і людство всупереч тому, що подібні уявлення, ідеї й образи цьому етапу, як ми вже зазначили, взагалі не властиві. Так первісний фольклор починають заселювати «лісові люди», «водяні люди», «морські або річкові люди», хоч, насправді, скрізь тут іде мова виключно про даний рід в нерозчленованій сукупності його членів<sup>1</sup>.

Неточність перекладу позначається і в іншому відношенні. Це цілковите ігнорування первісної нерозчленованості мови, те, що для первісної мови характерна цілковита недиференційованість частин речення.

---

<sup>1</sup> В статті, приміром, вміщеній в 1929 р. в «Етнографії» і присвяченій космологічним уявленням гіляків (=нивухів) слово нивух перекладається, як «людина» і до уявлення про «тайрнганд-нивуха» додається визначення «верховне божество» супроти того, що на тій ступені суспільного розвитку, на якій перебували нивухи, аж ніяк цей епітет і подібне визначення вони не могли прикладати до самих себе. «Тымовские гиляки называют свое верховное божество *Tajrḡand niḡvnyḡ* (*niḡvnyḡ* означает человек, гиляк), гиляки селения Чайво — *tajrḡand niḡvnyḡ*, а амурские *tajrud niḡvux* (*niḡvux* — человек, гиляк)». Етнография, 1929, I, с. 92.

В статті [О]. Золотарева: «Пережитки родового строя у гиляков района Чомэ» (1933) читаємо: «До стикнення з росіянами в гиляків відсутні були племінні об'єднання. Осередком соціального життя був рід і тільки рід. З ним були пов'язані шлюбні, культові і, до певної міри, економічні взаємини» (Сов[етский] Север, 1933, II, с. 60). І трохи далі він знов таки нотує: «Кожен рід має свій культ, що значно відрізняється од культу сусідніх родів». Уже з цього видно, що жадне «культове поняття» не могло мати позародового змісту й позародового сенсу.

Неточність перекладу ми знайдемо і в М. Євсев'єва, який зазначає: «Норов-ава или *Норов паз* — богиня плодородия». (Мордов[ская] свадьба, 1931, с. 37). Переклад неточний, бо «ава» [—] це «мать», а не богиня й мова йде про Норову-мать, а не про Норову-богиню, не про Норову в індивідуалізованому уявленні про богиню, що посилює плодороддя, а про ниву-збіжжя-хліб. Готуючи весільний хліб, співали відповідних пісень, які не лишають сумнівів щодо правдивого розуміння Норов-ави в мордовському фольклорі: лєкти хліб [—] це «Норов-аву затєять» (с. 69). «О, удайся, удайся Норов-ава, матушка! На счастье Семена творили тебя, на счастье Семена заводим тебя. Не с верхушки сусеки взяли тебя, не со дна сусеки вытащили тебя. Ты не с верхушки сусеки, не со дна сусеки — нет в тебе пыли земляной, нет в тебе пыли от крыши. Ты взята от сердца сусеки» (с. 68). Отже, *Норов-ава* [—] це збіжжя, зерно, борошно, а так само і хліб, з цього збіжжя зроблений. «Норов-ава, матушка! Норов-ава, серебряная! Где, где ты посеянная? Где, где ты уродилась? В [нерозбірливо] поле, в новой земле, в новой земле чернобисерной, семью сохами вспахали тебя, семью боронами взборонили. Хорошие бояре вспахали тебя, старый боярин посеял тебя, боярские жены выпололи тебя, боярские жены выжали тебя». (М. Е. Евсевьев. Мордов[ская] свадьба, 1931, с. 68–69). Відповідно до цього й згадка про місце її перебування в іншій пісні: «На правой меже мать Норов, Норов-ава-боярыня-мать» (*Там таки*, с. 84). В уявленні про Норов-аву уявлення про збіжжя й аву ще не розчленувалось, Норов-ава не посилає врожай-збіжжя, а вона сама є збіжжям, хлібом в повній тотожності її й збіжжя.

Спинімося на одному прикладі. Нивухський (гиляцький) фольклор знає термін: «паль-нивух». Паль — ліс, тайга; нивух [—] це племінна назва нивухів (гиляків). В перекладі точному цей вираз означатиме нерозчленовано «тайга-нивух», «тайга-рід», «тайга», що є разом з тим «нивухом», в нерозчленованій тотожності «нивуха» й «тайги», «роду» й «місця» (території), де локальний термін, трактований в відношенні до роду й через рід. Це слово є нерозчленованим локально-гентильним терміном.

Тим часом у всіх без винятку фольклорних і етнографічних джерелах, з якими нам доведеться мати справу, починаючи з робіт Л. Я. Штернберга, ми замість «тайги-нивуха», нерозчленованого терміна, який, як зазначено, відображає нерозчленованість локально-родових (гентильних) уявлень про тайгу й рід, натрапимо на розчленований переклад, при якому слово «тайга», «ліс» передано як прикметник і перекладено: «лісовий», а «нивух», як іменник, слово загального змісту в множині: «люди». Отже замість «тайги-нивуха» виступають або «лісові люди», або «люди, що живуть в лісі». В подібній інтерпретації зовсім зникає, як ми вже зазначили, родова специфічність цього терміна, з'являється універсальне поняття людини, цій стадії взагалі не властиве, і це позбавлене родової забарвленості поняття в свою чергу визначається через таке ж позбавлене родових рис поняття лісу як суто територіальне, локальне поняття, хоч для нивухів воно було гентильним уявленням, освідомлюваним в аспекті роду й через рід.

При подібному перекладі «паль-нивух» «ліс» і «нивух» розмежовуються, відокремлюються; ліс, тайга, які виступали в ототожненні з родом, з'являються тепер просто як місце, територія, не більше.

### 3. [О]. [М]. Веселовський і О. О. Потебня про розвиток речення і фольклор

Наведені екскурси в області термінології, пов'язаної з [мовою] первісно-общинного фольклору, показують, що ігнорування зв'язку мови й фольклору приводило до викривленого освітлення фольклористичних проблем. Необхідність вивчати фольклор в зв'язку з мовою, не одриваючи мови од фольклору, була ясна для таких видатних представників фольклористики, як [О]. [М]. Веселовський і О. О. Потебня.

[О]. [М]. Веселовський вказував на те, що генетичне вивчення поезики неможливе без уваги до мови, до етапів розвитку мови, до етапів розвитку речення в первісній мові.

В «Трьох розділах з історичної поезики» (1899), творі, гідному подиву щодо широти думки й охопленого матеріалу, [О]. [М]. Веселовський, ставлячи перед собою завдання «побудувати генетичне визначення

поезії, з точки погляду її змісту й стилю, на еволюції мови-міфу»<sup>1</sup>, виразно розмежовував «поетичний текст» на стадії «нерозвиненого речення» і «поетичний текст» на стадії «розвиненого речення»<sup>2</sup>.

Це дуже важливе помічення Веселовського, на яке, на жаль, досі дуже мало звертали уваги в фольклористиці. Аджеж для кожного дослідника-фольклориста повинно бути зрозуміло, що одна справа певний фольклорний образ, мотив або тема, висловлені в умовах і засобами нерозвиненого речення, на ґрунті «слова-речення», і дещо принципово інше, коли висловлення думки спирається на розвинене речення, на структуру мови з властивими для неї диференційованими частинами речення [—] іменника, прикметника, дієслова і т. д.

Саме такими шляхами в своїх фольклористичних студіях ішов О. О. Потебня. Од постановки питання про взаємини мови й мислення в своїй початковій роботі відповідної назви «Мысль и язык» О. О. Потебня перейшов до аналізу поетичних фольклорних образів в своїй першій дисертаційній праці, намагаючись за зв'язком фольклорних пісенних образів побачити зв'язок уявлень. О. О. Потебня не спинився перед труднощами, які перед ним розкрились. В своїх дальших роботах, щоб сперти свій аналіз на конкретно-історичний ґрунт, він поєднав студії пісенно-поетичних образів з паралельним студійованням синтаксичних і граматичних форм, будови речення й процесу історичного диференціювання частин речення.

О. О. Потебня чітко освідомив для себе, як дослідника, той факт, який є основоположний для історичного розуміння фольклору, що фольклорні образи в своєму генезисі склалися на тому етапі мовного розвитку, коли члени речення були ще не диференційовані, отже, на етапі «нерозвиненого речення»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Собрание сочинений Ал[ександра] Ник[олаевича] Веселовского, 1913, I, с. 227.

<sup>2</sup> «Содержательный текст развился в медленном ходе истории; так и в первобытном слове эмоциональный элемент голоса и движения (жеста) поддерживал содержательный, неадекватно выражавший впечатление объекта; более полное его выражение получится с развитием предложения». А. Н. Веселовский. Три главы [из исторической поэтики]. Собр. соч., 1913, т. I, с. 227.

<sup>3</sup> «Стремясь к воссозданию эволюции мышления в свете языка, Потебня, прежде всего, должен был сосредоточить свое внимание на истории образования грамматических категорий, как основных категорий мышления, на "борьбе мифического мышления с относительно научным в области грамматических категорий"». В. Виноградов. Потебня. Р[усский] яз[ык] в шк[оле], 1938, V–VI, с. 114. «В центре грамматики у Потебни стоит проблема образования исторических изменений и функционирования грамматических категорий (и прежде всего т. наз. «частей речи»)» (с. 114). «Выдвинув тезис о происхождении категории качества (имени прилагательного) из категории субстанции (имени существительного), Потебня стремился установить общие принципы семантического перехода от предметного понимания мира к восприятию его качественных определений, оттенков и различий» (с. 113). Слід, однак, визначити, що висвітлення взаємин фольклору, мислення й мови не стало в центрі студій до-жовтневої, до-радянської фольклористики й мовознавства. «Проблемы мышления

Тут треба сказати зовсім виразно: наукове, отже історичне вивчення фольклору передбачає з'ясування того положення, того твердження, за яким зміст поетичних фольклорних образів в знач[ній], якщо не переважній кількості прикладів сходять до тих зв'язків уявлень, які були властиві словам комплексного нерозчленованого значення в первіснообщинній мові.

В первісній мові ще не було диференційованих членів речення, не існувало граматичних форм, за якими ім'я відрізнялось б од прикметника. Це значить, що в мові того часу не було способу сказати: родове житло, родовий ліс, родова річка, родовий огонь, або материнське житло, материнська річка, материнський ліс, материнський огонь, а тільки рід-житло, рід-ліс, рід-річка, мати-житло, мати-річка, мати-земля, мати-вогонь в цілковитій нерозчленованості слова, яке означає ліс, річку, житло, вогонь, і слова, яке означає рід або мати, отже, в цілковитій нерозчленованості місця, території, стихії, об'єкта праці-збиральництва й соціально-виробничого, об'єднаного кривними зв'язками колектива.

#### 4. Вчення Ф.Енгельса про рід і фольклор на стадії родової общини

Ігнорування історичного розвитку мови, ігнорування зв'язку фольклору, мислення й мови звичайно поєднується в буржуазній фольклористиці з ігноруванням родової структури первісного суспільного устрою, а разом з тим і родових основ ідеології та фольклору первіснообщинного суспільства.

В етнографічній і фольклористичній літературі, з якою нам найбільше доводиться мати справу, первісний світогляд звичайно характеризується як анімістичний. Твердження Тейлора, що анімістичні уявлення сходять до найбільш первісного становища людства<sup>1</sup>, користувалося широким визнанням в літературі про первісне суспільство.

Висуваючи твердження про анімістичний характер найбільш первісного світогляду людства, Е. Б. Тейлор виходив з індивідуалістичної точки погляду. Під анімістичним світоглядом він розумів такий, за яким явищам природи приписується особисте життя<sup>2</sup>. Отже, за Тейлором, уявлення про особу й особисте було вихідним в процесі розвитку людської свідомості.

---

в соотносении с языком, а также и синтаксис в его историческом развитии оказались ей (индоевропейстике) не под силу». Ф. Филлин. Язык и мышление, 1935, III–IV, с. 122.

<sup>1</sup> «Мысль Тейлора ясна: все теологические классификации духов и душ восходят к самому первобытному состоянию человечества». А. Золотарев. Э. Б. Тэйлор. Первобытная культура, 1939. Вестн[ик] Древн[ей] Ист[ории], 1939, III, с. 140.

<sup>2</sup> У статті «Релігія дикунів» Е. Б. Тейлор писав: «теорія, яка надає явищам природи особисте життя, може бути названа анімізмом». Д. Н. Анучин. Э. Б. Тэйлор. Русск[ий] Антр[опологический] Журнал, 1916, III–IV, с. 6.

Як ми бачили вище, Л. Я. Штернберг визначав світогляд айну як анімістичний<sup>1</sup>. Що найпростіший світогляд є анімістичний, такої думки тримався так само й [О]. [М]. Веселовський<sup>2</sup>. У вступній статті до збірника «К. Маркс и Ф. Энгельс о религии и борьбе с нею» (Г[осударственное] А[нтирелигиозное] Из[дательство], 1933) ця ж таки анімістична теорія Тейлора рекомендувалася, як така, що, мовляв, базується на величезній сумі етнографічних фактів і тому не може бути похитана<sup>3</sup>. Анімістичної концепції дотримувався С. Браїловський, характеризуючи уявлення удеге<sup>4</sup>, В. Васильєв, пишучи про карагасів<sup>5</sup>, А. А. Попов [—] про долган<sup>6</sup>, Н. П. Диренкова [—] про фольклор шорців<sup>7</sup>. Таку ж таки точку погляду щодо російського фольклору розвинув Ю. М. Соколов<sup>8</sup>.

Якщо ми звернемося до класиків марксизму-ленінізму, зокрема до Фр[ідриха] Енгельса, то в Фр[ідриха] Енгельса ми знайдемо прямі й безпосередні висловлення щодо Тейлора, які, проте, розходяться з вищенаведеними. Про Тейлора й його «Студії з первісної історії людства» Фр[ідрих] Енгельс згадує в передмові до IV видання «Походження родини, [приватної власності і держави]» (1891). В цій передмові до IV вид[ання] «Походження родини, [приватної власності і держави]» Фр[ідрих] Енгельс вказує, що Тейлор в своїх студіях

---

<sup>1</sup> Л. Я. Штернберг. Культ инау [у племені айнов] // Гиляки, [орочи, гольды, негидальцы, айны], 1933, с. 612. Аналогічне твердження про світогляд ханте висловлює В. Сенкевич в статті: «Сказки и песни Хантэ». «Не случайно почти все собранные мною сказки своим сюжетом стремятся утвердить анимистическое, первобытное представление о мире, очеловечить животных и населить природу злыми и добрыми духами». В. Сенкевич. Сказки и песни Хантэ. Советский Север. 1935, III–IV, с. 152.

<sup>2</sup> «Когда простейшее анимистическое мировоззрение вышло к более определенным представлениям и образам мифа, обряд принял более устойчивые формы культа». А. Н. Веселовский. Три главы [из исторической поэтики]. Собр. Соч., 1913, III, с. 243.

<sup>3</sup> «Анімістична теорія спирається на величезну кількість етнографічного матеріалу, спростувати який не можуть противники цієї теорії» (с. XVII), — зазначалося в вступній статті до згаданого збірника. Аналогічну тезу про те, що дослідження Тейлора про первісну релігію містить великий фактичний матеріал, висловлює й [О]. Золотарьов. «Переиздание Тейлора вследствие обилия содержащегося в этой книге фактического материала по первобытной религии принесет несомненную пользу». Вест[ник] Древн[ей] Ист[ории], 1939, т. III, с. 142.

<sup>4</sup> «Здесь мы видим ясные следы веры удиге в духов, проявление этого “анимизма”, о котором так пространно говорит Леббок в своей «Первобытной культуре» (2-ое изд. рус. пер. 1897 г. т. I и II)». С. Браїловский. Тазы или удиге. Жив[ая] Стар[ина]. 1901, XI, 3–4, с. 395.

<sup>5</sup> Так само про карагасів писав В. Васильєв: «...Их религиозные воззрения представляют одну из стадий обычного анимизма». В. Васильєв. Кр[аткий] очерк быта карагасов. Этн[ографическое] Обзор[ение], 1910, I–II, с. 75.

<sup>6</sup> «В обществе, где господствовало первобытное мировоззрение, объясняющее все происходящее только анимистическим путем, религия тонкими нитями проникает во все поры жизни». А. Попов. Долганск[ий] фолькл[ор]. 1937, с. 13.

<sup>7</sup> «Многочисленные охотничьи рассказы и легенды (с. 3–21) отражают анимистические представления шорца-охотника». Н. П. Диренкова. Шорский фолькл[ор]. 1940, с. XVIII.

<sup>8</sup> «Основные черты религии родового строя можно свести к трем пунктам: анимизму, магии и культуре предков». Ю. Соколов. Р[усский] фольклор. 1938, с. 129.

первісного часу не спромігся дати собі ради в основному питанні про рід як основну форму суспільного устрою за первісних часів. Згадуючи про працю Е. Б. Тейлора «Researches into the early history of mankind [and the development of civilization]» (Студії з первісної історії людства [і розвиток цивілізації]) (1865), Фр[ідрих] Енгельс вважає її за застарілу, оцінює її як таку, що репрезентує вже перейдений етап в дослідженні первісного суспільства.

«Що в окремих народів давньої історії, так само як і в деяких ще з існуючих дикунів, походження визначається (gerechnet) не по батькові, а по матері, отже, жіноча лінія вважається за єдино певну; що в багатьох сучасних народів шлюб всередині певних великих об'єднань, тоді, однак, ще ближче не досліджених, є заборонений, та що цей звичай трапляється в усіх частих світу, — ці факти були знані і про них збиралося дедалі все більше прикладів. Але ніхто не знав, як до них приступити (anzufangen), і навіть ще в «Researches into the Early History of Mankind [and the development of civilization]» (1865) Е. Б. Тейлора вони фігурували тільки як «чудернацькі звичаї поруч з існуючою в деяких дикунів заборонаю торкатися до палаючих днів залізним знаряддям та аналогічними релігійними дрібницями (Schnurrpfeifereien)»<sup>1</sup>.

Це місце не лише жадних сумнівів щодо ставлення Фр[ідриха] Енгельса до Тейлора. Фр[ідрих] Енгельс підкреслює, що Тейлор не спромігся освоїти накопичений фактичний матеріал, не зумів оцінити його принципову важливість, звівши його на рівень «дрібниць» і «дивовижних чудернацтв».

В науці про первісне суспільство Тейлору, Леббоку, «самовпевненим англійським істориком первісної епохи», Фр[ідрих] Енгельс протиставив Моргана, розвідці Тейлора розвідку американського дослідника, що вийшла в 1877 р.: «Давнє суспільство», де Морган вперше виклав вчення про рід.

Якщо для Тейлора груповий шлюб і материнське право є не більше, як «чудернацькі звичаї», щось на зразок заборони торкатися залізом вогню, то Морган, за Енгельсом, зумів пізнати в цих самих звичаях справжній сенс первісної історії. «Якою простою не здається ця річ (*die Sache*) [відкриття Моргана, вчення Моргана про рід і родовий устрій], після того як воно стало знане, все таки Морган відкрив його тільки в останній час; в своїй попередній книзі, яка вийшла в 1871 р., він ще не розкрив цієї таємниці, з'ясування якої примусило замовчати на деякий час взагалі так самовпевнених англійських істориків первісної епохи»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Fr. Engels. [Der Ursprung d[er] Familie, [des Privateigenthums und des Staats], 1934, с. XXXII.

<sup>2</sup> Фр[ідрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч. XVI, 1, 1937, с. 65, нім[ецькою], 1934, с. 71. В передмові до 4 вид[ання] «Походження

В листі з 16 лютого 1884 року Енгельс так сформулював значення вчення Моргану про рід і родовий устрій для історії первісного суспільства: «Морган, — пише Енгельс, — в межах свого предмету самостійно одкрив вдруге Марксове матеріалістичне розуміння історії і закінчує щодо сучасного суспільства безпосередньо комуністичними вимогами. Вперше римський і грецький *gens* (=рід) цілком роз'яснений через родову організацію дикунів, особливо американських інді[ан]ців: таким чином знайдена міцна база для історії первісного суспільства». Відкриттям роду була підведена фактична база, розкритий конкретний сенс і зміст історичного процесу на його початкових етапах. З тієї плутанини, яка панувала в буржуазній науці, був нарешті знайдений вихід. «Усе мошенство (*Schwindel*) Тейлора, Леббока і К° остаточно лопнуло — уся ця ендогамія, екзогамія й інша нісенитниця. Ці пани замовчують тут книгу (=книгу Моргану) в міру сил», — зазначав Фр[ідріх] Енгельс в тому ж таки листі з 16-II-1884 р. Проти Тейлора Фр[ідріх] Енгельс висуває пряме обвинувачення в свідомому замовчуванні книги Моргану й зробленого Морганом відкриття. Те вчення про первісне суспільство, яке виклав Тейлор, за Енгельсом, це тільки нісенитниця, омана, плутанина, шарлатанство. «*Schwindel*» кидає Фр[ідріх] Енгельс Тейлорові. «Мошенство», ось що таке, за Енгельсом, наука Тейлора про первісне суспільство. Тейлор, Леббок і інші [—] це вже давно перейдений етап. Нова епоха в науці про первісне суспільство розкривається працею Моргану, вченням про рід. В листі з 26 квітня 1884 р. Фр[ідріх] Енгельс писав про Моргану: «Морган дозволяє встановити цілком нові точки погляду; він дає нам своєю доісторією відсутню фактичну основу... *gens* в основному розв'язує питання й з'ясовує первісну історію». Вчення про рід у Фр[ідріх] Енгельса, відкриття Моргану покладено в основу аналізу ідеології первіснообщинного періоду. За твердженням Енгельса, утворення міфології було істотно зумовлене родами, розвиток міфології здійснювався всередині родів.

Міфологія створена родами, — ось тезис, висунутий Марксом і повторений Енгельсом. Заперечуючи Грота, протиставляючи погляду Грота свій погляд, своє розуміння міфології, К. Маркс писав: «Пану Гроту слід зауважити, — твердив К. Маркс, — що хоч греки й виводять свої роди з міфології, ці роди давніші, ніж створена ними самими міфологія з її богами та півбогами»<sup>1</sup>.

---

родини, [приватної власності і держави]» Енгельс відзначав, що «английская доисторическая школа с ее налетом шовинизма еще до сих пор делает все возможное, чтобы замолчать переворот во взглядах на первобытную историю, произведенный открытиями Моргану».

<sup>1</sup> Фр[ідріх] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч. XVI, I, 1937, с. 81.

Це саме твердження, що розвиток міфології здійснювався в середині родів, знаходимо ми і в Енгельса. «Розвиток (die Ausbildung) усієї грецької міфології з принесеного нею з собою давньо-арійського культу природи в основному зобов'язане родам і фратріям, і в середині їх цей розвиток продовжувався»<sup>1</sup>.

Тезис, що міфологія була створена родами, що розвиток міфології здійснювався всередині родів, отже, що міфологія, витворена родами, носила родовий характер, покладений був Фр[ідрихом] Енгельсом в основу всього його вчення про «спосіб погляду й мислення давньородового часу» (*Anschaunings und Denkweise der alten Gentilzeit, [Der] U[rspung] d[er] F[amilie, des Privateigentums und des Staats]*, 1934, с. 108), розвиненого в «Походженні родини, [приватної власності і держави]». Для нас цей тезис Енгельса накреслює лінію розмежування з буржуазною фольклористикою, побудованою незалежно од вчення про рід, поза цим вченням.

### 5. Фр[ідрих] Енгельс про розвиток міфології за первіснообщинного періоду

Треба цілком виразно освідомити, що за первіснообщинних часів не існувало ані індивідуальної міфології як продукту творчої фантазії особи, творчої поетично-пізнавальної уяви ізольованого індивіда, ані універсальної загальної міфології, яка була б витвором взаємодіяння цілого людства<sup>2</sup>.

Свідомість людини первіснообщинного періоду на стадії родової общини була замкнена в межах роду.

---

<sup>1</sup> Фр[ідрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч. XVI, I, 1937, с. 82–83.... *wesentlich bedingt durch die Gentes u[nd] Phratrien, [Der] U[rspung] d[er] F[amilie, des Privateigentums und des Staats]*, 1934, с. 92.

<sup>2</sup> Веселовський підкреслює, що сучасна йому фольклористична наука не вважала на «ступені свідомості», що ті явища, які були свідомими витворами особистої фантазії, відносились до початкових етапів міфотворчості. «Мифологи сравнительной школы меньше всего отдавали себе отчет в той степени сознательности, которая предполагается мифическим творчеством и на какой находился человеческий индивидуум в пору этого творчества». А. Веселовский. Собр. соч. XVI, с. 93. «Отсутствием точных представлений о характере культуры, среди которой только и мыслимо зарождение мифов, я объясняю себе то обстоятельство, что мифическое толкование простирается иногда в такую область и на такие явления, с которыми мы привыкли считать как с сознательными, принадлежащими личному вымыслу». А. Веселовский. Собр. соч. XVI, с. 94.

О. М. Веселовський в «Поетиці сюжетів» висуває таку номенклатуру рубрик; він виділяє розділ (V) «Образование исторического сознания», тоді «Исторические движения и народность на смену рода» (розділ VI), і розділ VII «Космополитические течения. I. Космополитизм александрийской эпохи, вместо народного героя уединенная личность, рассеянная по белу свету. Уединенная жизнь чувства; географический простор — и утопия. Фетишизм и магия как следствие падения религиозно-родового уклада. Recognitiones — греческие романы». А. Веселовский. Собр. соч. II, 1, с. 146.



В давньородовий час кожна окрема особа перебувала в цілковитій підлеглості роду. Почуття, думки й вчинки окремої особи були безумовно підлеглі вищій владі племені, роду та їх установ. «Плем'я, рід та їх установи, — пише Фр[ідріх] Енгельс, — були священні й недоторкані, були тією даною од природи вищою владою, якій окрема особа лишалась безумовно підлеглою в своїх почуттях, думках і вчинках<sup>1</sup>.

Людина, індивідуум були нерозривно пов'язані з общиною, з колективом, з родом. Людина поза родом не існувала. Індивід, як такий, поза родовим колективом, поза общиною, в одриві од общині, в протиставленні общині не існував. «Плем'я лишалося межею людини як в відношенні до чужинця з іншого племені, так і в відношенні до самого себе», — констатує Фр[ідріх] Енгельс<sup>2</sup>.

Особа була відсутня, як відсутня була й свідомість себе як особи в відношенні до колективу. Окрема особа не освідомлювала себе в відокремленні од общини, в протиставленні общині. «Люди цієї епохи, — констатує Енгельс, — зовсім не відрізняються один од одного, не одірвались ще, за виразом К. Маркса, од пуповини первісного суспільства<sup>3</sup>. «Усе, що було поза плем'ям, було поза законом»<sup>4</sup>.

З цього цілком ясно, що на стадії родової общини, особливо за давньородового часу не могло існувати «індивідуальної міфології», світогляду, спертого на визнання особистого життя, ідеологічних уявлень, які виходили б з свідомості особи, що відрізняла себе од родового колективу.

Міфологія була приналежністю роду. І кожен рід мав свою міфологію, свої обряди, свої культу. Що кожне плем'я, кожен рід мав свою міфологію, про це Енгельс говорить з усією виразністю. Перераховуючи «риси, які відрізняють окреме інді[ан]ське плем'я в Америці», Фр[ідріх] Енгельс називає серед інших так само ще «спільні релігійні

---

<sup>1</sup> Фр[ідріх] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 78. Наведемо декілька етнографічних довідок з літератури першої половини минулого століття. Ось що писав свого часу (1840) про алеутів Веніамінов: «Всякое селение состояло непременно из родников и составляло почти одно семейство». И. Вениаминов. Записки [об островах Уналашкинского отдела,] 1840, II, с. 166. «Несколько селений, происходящих от одного праотца или одного поколения, составляли штаты или общество» (с. 167). «Селения прежних алеутов состояли из одной, двух и даже шести юрт, но очень больших, так что в каждой из них помещалось от 30 до 45 семейств» (с. 199–200). «Древние жилища их (улягамах) никогда не были отдельные, как ныне, для каждой семьи порознь; но всегда общие, в коих помещалось несколько семей (от 10 до 40), по большей части находящихся между собою в родстве» (с. 204).

<sup>2</sup> Фр[ідріх] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 78.

<sup>3</sup> Фр[ідріх] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 77.

<sup>4</sup> Фр[ідріх] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 72.

уявлення (міфологію) і обряди культу»<sup>1</sup>. «Їх міфологія досі ще критично далеко не вивчена, — писав Фр[ідріх] Енгельс, характеризуєчи розвиток міфології на етапі первісного роду в американських інді[ан]ців, — свої релігійні уявлення — всілякого роду духів — вони вже втілювали в людському образі, але нижчий ступінь варварства, на якому вони перебували, не знає ще “осязательных” зображень, т. зв. ідолів. То був культ природи й стихій, який перебував на шляху розвитку до багатобожжя. Різні племена мали свої релігійні свята з певними формами культу, а саме танцями й грами; танці особливо були істотною складовою частиною всіх релігійних урочистостей; кожне плем'я впоряджало свої свята окремо»<sup>2</sup>.

Кожне плем'я свої свята впоряджало окремо: це були його вузько племенні свята, свята й культу, пов'язані з даним плем'ям і тільки з ним. Так було на етапі давнього початкового роду в американських інді[ан]ців, так лишалося й на етапі пізнього роду в римлян. У римлян «кожна курія мала власні релігійні церемонії, святощі й жерців»<sup>3</sup>. У греків усі фратрії одного племені, що кожна з них уявляла собою об'єднання декількох родів, «мали спільні регулярно повторювані священні свята»<sup>4</sup>.

Обмеженість міфологічних і культових уявлень і обрядів родом, родова ізольованість міфології й культів за давньородового часу, відсутність універсальних загально-людських міфологічних і культових образів, взятих поза родом, незалежно від роду, цілком відповідала низькому ступеню суспільного розвитку тієї епохи. Аджеж плем'я було межею об'єднання для людського суспільства на стадії материнського роду в давньородовий час. Далі об'єднання в плем'я значна більшість американських інді[ан]ців не пішла»<sup>5</sup>. «Ця організація, — пише Енгельс, — була засуджена на загибель. Далі племені вона не пішла: союз племен означає вже початок її руйнування»<sup>6</sup>. Образи й уявлення цього часу не мали ані універсального, ані індивідуалістичного характеру. Чого не було в бутті, того не було і в свідомості. Отже на даному етапі не могло існувати жадних уявлень

---

<sup>1</sup> Фр[ідріх] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 72.

<sup>2</sup> Фр[ідріх] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 72.

<sup>3</sup> Фр[ідріх] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 72.

<sup>4</sup> Фр[ідріх] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 80.

<sup>5</sup> Фр[ідріх] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 73.

<sup>6</sup> Фр[ідріх] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 77.

про народних і національних, не кажучи вже про поза національних космополітичних богів. Взагалі, на цьому етапі не могло існувати уявлень про богів. Політеїстичні уявлення не були властиві світогляду цього часу. Про це Фр[ідрих] Енгельс говорить цілком виразно. Як уже згадувалося, Енгельс, характеризуючи міфологію й культу на нижньому ступені варварства, отже за давньородового часу, вказував, що на цій стадії «культ природи й стихій» «перебував на шляху розвитку до багатобожжя» (с. 72). Міфологічні уявлення давньородового часу перебували на шляху до політеїзму, але політеїстичні ще не були.

Уявлення й образи, що сходять до давньородового часу, не належали до категорії політеїстичних уявлень і образів. Це були материнсько-родові уявлення. Фр[ідрих] Енгельс в «Походженні родини, [приватної власності і держави]» докладно спинився на аналізі родових уявлень про матерей-родоначалниць. Ці уявлення стояли в центрі ідеології давньородового суспільства. Вони склали основну специфічну рису цього світогляду. Кажучи про «коло осіб, з яких згодом складається рід в своїй початковій формі», Фр[ідрих] Енгельс нотує: «Усі вони мають одну спільну родоначалницю»<sup>1</sup>. Трохи далі, там таки в «Походженні родини, [приватної власності і держави]» повертаючись до тієї ж теми, Фр[ідрих] Енгельс, пояснюючи суть «роду в його початковій формі», вказував, що «рід в його початковій формі складається з усіх осіб, які шляхом шлюбу “пуналуа” і через необхідно пануючі в ньому уявлення утворюють визнане потомство однієї певної родоначалниці — основательниці роду»<sup>2</sup>. «Тому що, — додає Енгельс, — за такої форми родини батько не може бути встановлений з певністю, визнається тільки жіноча лінія»<sup>3</sup>.

Уявлення про родоначалницю, про мати роду, за Енгельсом, відіграло значну роль при формуванні початкового роду. В уявленні про родову мати концентрується визнання саме жіночої лінії походження родовичів, а разом з тим приналежності до одного спільного роду. Члени роду, родовичі [—] це нащадки однієї певної родоначалниці-основательниці роду.

---

<sup>1</sup> Фр[ідрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 27.

<sup>2</sup> Фр[ідрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 65.

<sup>3</sup> Фр[ідрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 66. «Характерно, что мужчина (= в нивухів, гиляків) называет словом “аньхой”, т. е. жена, не только индивидуальную жену, но и всех ее сестер и жена называет всех братьев своего индивидуального мужа и самого мужа “пуниви”». В. Глуздовский. Зап[иски] Об[щест]ва Изуч[ения] Амур[ского] кр[ая]. 1907, XI, с. 11.

Первісний рід, як вказує Фр[ідрих] Енгельс, утворився, «конституювався як твердо усталене коло покровних родичів по жіночій лінії, які не можуть брати шлюб. І цей рід з цього часу дедалі все більше зміцнюється іншими суспільними і релігійними установами і відрізняється од інших родів того ж таки племені»<sup>1</sup>. «Вирішальну ролю, — пише Фр[ідрих] Енгельс, — грає тільки походження за материнською лінією. Діти є діти не жінки й чоловіка, а тільки жінки, матері, при чому вони вважаються дітьми всіх сестер. Усі жінки даного покоління вважаються матерями дітей своїх сестер. Немає назви для індивідуальної матері, бо є тільки колективні спільно-родові матері і такі ж колективні батьки. Термін мати є груповий термін»<sup>2</sup>. Уявлення про мати-рід було ширшим за уявлення про даних членів роду. Воно було ширшим і будувалося в іншому плані. Воно не було арифметичним уявленням, підрахунком членів, їх сумою. Уявлення про рід було генеалогічним уявленням. Справа йшла, як це видно з наведеного місця з Енгельса, про «потомство одної певної родоначальниці» (с. 65). Мати була родом як сукупною спільністю родовичів, всіх родовичів, як предків, так і нащадків.

В образі матері-родоначальниці втілювалась генеалогічна зв'язаність покоління, об'єднаність предків і нащадків в споконвічній і безперервній співналежності їх матері-роду. Цим уявленням охоплювався не тільки наявний склад членів даного роду як певної шлюбно-виробничої одиниці в середині племені, не тільки сукупність наявних родовичів як сума співчленів общини, об'єднаних спільним співжиттям, виробничою діяльністю, шлюбними взаєминами, а всі родовичі, предки й нащадки, живі, померлі й ненароджені. Обставина надзвичайно важлива, бо тільки взявши її на обрахунок, ми зрозуміємо виникнення й розвиток давніх первіснообщинних уявлень про народження й смерть.

---

<sup>1</sup> Фр[ідрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 27. «Что безусловно считается безнравственным (у нивухів, гиляків), так это половые отношения внутри рода. Жена берется всегда из другого рода. Прелюбодеяния внутри рода совершенно не встречаются». В. Глуздовский. З[аписки] О[бщества] Из[учения] А[мурского] кр[ая], 1907, XI, с. 17.

<sup>2</sup> Фр[ідрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, с. 27.

У нивухів (гиляків) «термин “отец”, “мать”, “брат”, “сестра” применяются к целым группам лиц». В. Глуздовский. З[аписки] О[бщества] Из[учения] А[мурского] кр[ая], 1907, XI, с. 11. «Из родных и близких родственников дядя по матери и по нем дядя по отце, имели и ныне имеют большую власть над племянниками и племянницами; прежде они были непременно наставниками их в молодых летах, а потому дядей предпочитали всем родственникам и особенно первого, которого почитали более, чем отца. Дяди входили в распоряжение своих племянников совершенно по всем частям». И. Вениаминов. Записки [об островах Уналашкинского отдела], 1840, II, с. 108.

Ми маємо справу з нерозчленованим уявленням про рід, але нерозчленованим не через темну невиразність первісної думки, дологічний характер первісного мислення, як може здатися на перший некритичний погляд, а через свою складність, через свою своєрідну всебічну широту, через те, що, як зазначено, це було *генеалогічне* уявлення. Тільки при генеалогічному уявленні про рід міг стверджуватись загальний зв'язок поколінь в їх підпорядкованні спільному походженню од матерей-родоначальниць. Мати була родом і рід був матір'ю: був «мати-рід». Рід, родоначальниця і члени роду склали єдність.

Уявленням про родову мати охоплювався весь рід, вся сукупність родовичів, як тих, що належали до певного покоління, так само і тих, які належали до всіх попередніх і наступних поколінь. Уявлення про родову мати, про жінку-родоначальницю було сукупним уявленням про рід, уявленням про сукупність родовичів в спадковій співвіднесеності поколінь.

Знання споріднених відношень усіх членів роду один до одного було надзвичайно важливою справою для кожного з родовичів, бо тільки таке знання забезпечувало можливість визначити приналежність того або іншого члена роду до тієї або іншої шлюбної категорії, між членами якої шлюбні стосунки були або дозволені або заборонені.

«Система покривного родства, яка відповідає роду в його первісній формі, ... забезпечувала знання споріднених відношень усіх членів родів один до одного», — відзначає К. Маркс<sup>1</sup>. «Вони (тобто члени роду — В. П.), — продовжує К. Маркс, — на практиці засвоювали ці надзвичайно важливі для них відомості. З виникненням моногамної родини це забулось»<sup>2</sup>.

Буржуазні вчені заперечували дійсні реальні основи міфів про предків. Маркс і Енгельс стояли на прямо протилежній точці погляду<sup>3</sup>. Ні К. Маркс, ні Ф. Енгельс не вважали генеалогію античних родів за міф, за вигадку. Не міфи творять роди, а роди породжують міфи. «Фактична негачія всякого родства між членами роду, як це роблять Грот і Нібур, які обертають рід в продукт чистої вигадки й поетичної творчості, гідно тільки "ідеальних", тобто чисто кабінетних учених»<sup>4</sup>, — уїдлимо зазначає К. Маркс.

---

<sup>1</sup> Фр[идрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 82.

<sup>2</sup> Фр[идрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 82.

<sup>3</sup> Фр[идрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 82.

<sup>4</sup> Фр[идрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, 1937, с. 82.

«Родовий лад, який був у повному розквіті, як ми його спостерігали в Америці, передбачає дуже нерозвинене виробництво, отже дуже рідке населення на великому обшарі, отже майже повну підлеглисть людини чужій, протистоячій йому, незрозумілій, зовнішній природі, що й знаходить своє відображення в наївних релігійних уявленнях»<sup>1</sup>.

## 6. Уявлення смерті як родового акту

Розуміння народження й смерті в ідеології первіснообщинного часу не було пов'язане з уявленням про початок та кінець існування людини; воно не було пов'язане з уявленням про існування окремої й ізольованої особи. Людину не уявляли як окрему особу, як ізольовану індивідуальність, що існує сама по собі. За уявленнями первіснообщинного часу, народження не розглядалось як початок індивідуального існування людини, смерть як її кінець. Класики марксизму-ленінізму виразно протиставили буржуазному індивідуалістичному погляду на первісну людину надіндивідуалістичну общинно-родову концепцію первісного суспільного ладу.

Поняття існування в світогляді первіснообщинного періоду пов'язувалося не з особою, а з *родом*. Це було антиіндивідуалістичне, колективно-родове поняття. За уявленнями того часу є, існує рід. Усе, що є, існує тільки в відношенні до роду й через рід. Народилась людина, померла людина — зв'язок її з родом не припиняється. В свідомості людей первіснообщинного часу, смерть не означала розриву з родом. Це треба зрозуміти якнайкраще й якнайконкретніш, бо, якщо цього не уявити собі, то все в уявленнях людей первіснообщинного часу здаватиметься нам тільки безглуздою нісенітницею і випадковою грою недоречної фантазії.

За уявленнями первіснообщинного періоду, небіжчик не рвав своїх зв'язків з родом. Смерть не протиставляла померлого роду, не покладала людину за межами роду. В фольклорі й ідеології первіснообщинного часу думка про протилежність життя й смерті спочатку була відсутня. Вона не могла виникнути там, де справа йшла про родителів і нащадків. Вона розвивалася тільки поступово. Живі й померлі на стадії родової общини розглядалися як однаково співналежні роду. Рід об'єднував, охоплював не тільки живих, але й померлих. Поза родом, незалежно від роду людини не було. Буття людини в свідомості первіснообщинного часу сприймалося як колективно-родове буття, що поширюється за межі таких актів, як народження й смерть. Придаток буття належав роду й тільки роду.

---

<sup>1</sup> Фр[идрих] Енгельс. Происхождение семьи, [частной собственности и государства], Соч., XVI, I, с. 78.

Відповідно до цього смерть розуміли й тлумачили в аспекті співналежності роду як родовий акт, і уявлення смерті находило собі вияв в родових категоріях<sup>1</sup>.

Уявлення, що людина після смерті лишається співналежною роду, — отже родитель завжди є родителем — находило собі зовнішній вираз в низці відповідних обрядів і звичаїв. Зовнішнім виразом уявлення, що небіжчик лишається в складі роду, продовжує жити спільно з усіма родовичами, був звичай завжди тримати з собою кістки й висушене тіло небіжчика<sup>2</sup>. За повідомленням В. Г. Богораз, колимські юкагири після смерті родича ділили його м'ясо й кості між собою, роблячи з них «амулеті». Певне, в останній згадці про «амулеті» В. Г. Богораз припустився певної неточності, бо, як видно з загально-го контексту його викладу, справа йшла не про амулеті, речі-обереги, оборонні речі, амулеті як такі, в властивому й вузькому розумінні цього слова, а про переховування «дідів». Кістки й висушене м'ясо небіжчика складали в шкіряні мішки і це звалося «дід». Дідів завжди тримали з собою<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «По представлению эвенков, души живых и мертвых сородичей живут родами, ведут такое же родовое хозяйство, как и живущие на земле люди, имеют такое же общественное устройство и т. д.». А. Анисимов. Род[овое] о[бщест]во эвенков [(тунгусов)], 1936, с. 103.

<sup>2</sup> Про цей звичай згадує між іншим і [О]. [М]. Веселовський. Наводячи відповідний етнографічний приклад, [О]. [М]. Веселовський трактує його «як символічний вияв єдності з померлими родичами». «По поводу символического выражения родового единения с умершими родичами припомним обычай диких обитателей долины Иаире, о которой сообщает д-р Уоллес. Мертвых они погребают под полом своих жилищ. По истечении месяца оставшиеся в живых выкапывают тело и, положив на большую сковороду, ставят на огонь, либо просто кладут в печь; в таком положении труп остается, пока не превратится в обуглившуюся массу; массу эту обращают затем в порошок, который примешивают к напитку сахигі. Этим путем, по верованию дикарей, пьющим передаются доблести умершего». А. Веселовский. Собр. соч. II, 1, с. 120–121.

<sup>3</sup> «У юкагиров района Колымы мясо и кости умершего близкие родственники делили между собой. Но вместо того, чтобы съесть его, они делали из него амулеты». В. Богораз. Чукчи. 1939. в. II, ст. 180–181. «Судя по рассказам стариков туземцев, кожаные мешки, наполненные человеческими костями и сушеным мясом покойника, в прежние времена служили главными священными предметами даже среди обрусевших юкагиров. Мешок с костями называется “дедом”. Считают, что “дед” самый могущественный помощник». В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, ст. 181. «У гольдов на следующий день после похорон делается “фаня”, изображающая отсутствующего покойника. “Фаня” состоит из четырехугольной подушки, положенной на небольшой коврик, на подушку кладут аккуратно сложенное платье покойного, которое покрывают платком, а впереди подушки ставится бурхан Аями-фанялко, изображающий бурхана Аями на подставке с отверстием в груди. Бурхан этот — покровитель умерших и как бы олицетворяет в себе самого покойного». А. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. 1939, с. 153. «Обыкновенно фаня прячется на полке и от времени до времени ставится на нары, когда родные умершего, вспоминая о нем, желают провести с ним некоторое время и поделиться своей трапезой». (Шимкевич [П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов], 1896, с. 21; Лопатин [И. А.] Гольды [Амурские, Уссурийские и Сунгарийские. Опыт этнографического исследования.] [Владивосток], 192[2], с. 292–294; А. Золотарев. Родовой строй

Подібно до того, як колимські юагагри зберігали кістки померлого родича, чукчі тримали ту або іншу частину одяга небіжчика: пояс чоловіка, комір од убрання жінки<sup>1</sup>.

Дещо в пізнішому деформованому вигляді згадку про «мішки», де перебувають ер'ї небіжчика-родовича, знаходимо, за повідомленнями А. Кулаковського й В. Приклонського, в якутів. Зіставляючи вище наведені відомості з згадками про ер'їв, ми можемо не сумніватись в «родительській», «дідівській» функції мішків, які свого часу переходувалися в юртах у якутів<sup>2</sup>.

Тут немає згадки про кістки дідів, але комплекс вірувань той самий. Кістки й висушене м'ясо діда, частина його одягу зберігалися не як «реліквії», і не як «пам'ять». Збереження кісток мало один і цілком виразний сенс: воно було зовсім конкретним матеріально реальним виявом перебування дідів у складі роду. Діди були з родом, скрізь і завжди. Діди жили разом з нащадками, жили одним спільним життям з ними. Рід реально, конкретно складався як з нащадків, так і з предків. Коли Богораз визначає цих дідів, мішки з кістками як найбільш «священні предмети», він припускає певну неточність, бо, за уявленням первіснообщинного часу, справа йшла не про переходування «святих предметів», а про конкретну наявність родителів, про живе й реальне перебування родителів, серед нащадків, співжиття дідів з нащадками.

---

и религия ульчей. [Хабаровск], 1939, с. 153.) «Через семь дней после похорон устраиваются малые поминки с участием шамана, во время которых шаман водворяет душу в "фаня", вернее, в бурхан, стоящий перед подушкой». А. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. 1939, с. 153.

<sup>1</sup> «Существует обычай прибавлять к связке домашних охранителей маленькие кусочки меха, взятые от одежды умершего». В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, ст. 180. «Пояс от мужской одежды и кусок обшивки воротника женской одежды родственники покойника берут себе и приобщают их к семейным "охранителям", после чего вещи эти носят название *знаал*» (с. 184). «В некоторых семьях, однако, от одежды покойника берут просто обрывок оленьей шкуры и пришивают к нему узкую полоску собачьего меха. Это изображает меховую рубашку, обшиту по подолу собачьим мехом, а по дальнейшей ассоциации и самого умершего человека. Во время приготовления к похоронам этот кусок шкуры лежит вместе с одеждой покойника во внутреннем пологу. После похорон его также приобщают к семейным "охранителям" под тем же названием — *знаал*». В. Богораз. Чукчи, 1939, в. II, ст. 184.

<sup>2</sup> Про якутського ер'я (*йёр'я*) А. Е. Кулаковский писав: «Хороший шаман в состоянии поселить *йёр*, запереть в специально устроенном жилище *тйүктйүкя*). Это жилище имеет вид сшитого конским волосом небольшого берестяного мешка, небольших размеров, который кладут на матицу (потолочный брус) юрты, причем оттуда иногда слышится тихий жалобный плач. Кормили ер'я через огонь, т. е. сжигая продукты, и только потому, по словам Кулаковского, что дух был одним из предков или родственников. По сообщению В. Л. Приклонского, это был умерший ребенок». А. Е. Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов, с. 48; В. Л. Приклонский. Три года в Якут[ской] обл[асти] (Этнографические очерки), с. 64–65. Пор. Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири (Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов). [М.; Л.: АН СССР, 1936], с. 143.



Якщо стати на точку погляду людей первіснообщинного часу, саме на родову, гентильну точку погляду, то справа стане для нас зовсім ясною, контури розуміння смерті, ставлення до небіжчиків вирисуються перед нами в чітких лініях. За уявленнями того часу, діди лишалися з нащадками. Діди й нащадки продовжували жити разом. Діди зберігали за собою те почесне положення, яке належало мати дідам в роді: діди керували справами роду, очолювали рід, і родовичі, їх нащадки, звертались до них за порадами в усіх випадках життя, роблячи те, що вони вказували їм робити<sup>1</sup>.

За викладом В. Богораза виходить, що нащадки зверталися до дідів як до своїх «помішників». Однак подібне твердження стоїть в цілковитій суперечності до поглядів родового часу: діди не були і не могли бути «помішниками» внуків: діди очолювали рід.

Аналогічне уявлення, що небіжчики не рвуть своїх зв'язків з родовичами, відзначене в народів Поволжжя. Для марі про це згадував свого часу І. [М]. Смірнов<sup>2</sup>.

### 7. Смерть як відхід, подорожування

Смерть в світогляді первіснообщинного періоду усвідомлювалась як просторове переміщення. Уявлення про смерть в фольклорі-ідеології первіснообщинного часу було уявленням про відхід. Людина помирає [—] це: людина відходить. Смерть розуміли, як мандрівку, блукання, подорож. Смерть [—] це відхід, переселення, зміна місця. Померлий, за віруваннями телеутів, «блукає»<sup>3</sup>. Таке саме вірування, за звісткою Л. Шренка, існувало в нивухів-гиляків<sup>4</sup>. Те саме щодо удмуртів зазначає П. М. Богаєвський<sup>5</sup>. Те саме щодо комі відзначає

---

<sup>1</sup> Що і відзначає В. Г. Богораз у своїх записках: «Владельцы мешка, его потомки, обращаются к нему во всех случаях жизни. Чаще всего просят его о помощи в охоте или о защите от нападения злых духов». «Чукчи говорят: "Мертвые всегда с нами. Они наблюдают за нами и могут дать нам помощь и защиту"». «Чукчи, которых постигло какое либо несчастье, прибегают к помощи умерших родственников. Например, оленеводческая семья, у которой отбилась большая часть стада, обращается к наиболее чтимому из своих предков, который больше других получает жертвоприношений. Они просят его найти оленей и вернуть их обратно. В благодарность за услугу они обещают принести ему в жертву одного или двух жирных оленьих быков». В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, ст. 181.

<sup>2</sup> «Где бы не находился, по верованиям черемис, покойник, он не разрывает своих связей с землей, с родными». И. Н. Смирнов. Черемисы [Историко-этнографический очерк], 1889, с. 162.

<sup>3</sup> В. Вербицкий. Словарь [алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884], с. 310–1; С. Е. Малов. Несколько [за]мечаний к статье А. В. Анохина «Душа и ее свойства по представлению телеутов», [Сборник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1929, VIII, с. 331.

<sup>4</sup> «Гиляки не претендуют на место на небе для своих соотечественников умерших от болезни, и оставляют их блуждать на земле», — пише Л. Шренк, [Об инородцах Амурского края], т. III, 1903, с. 113.

<sup>5</sup> «Снискивая себе пропитание, духи умерших блуждают». П. М. Богаевский. Очерки [религиозных] предст[авлений] вот[яков], Этн[ографическое] Обзор[ение], 1890, IV, с. 47.

І. [М]. Смірнов<sup>1</sup>. Л. Я. Штернберг знаходить відповідне вірування в народів Полінезії<sup>2</sup>. Смерть [—] це блукання в увяленні доган-якуті<sup>3</sup>. За увяленнями, властивими для чукок: померти [—] це рушити в далеку путь<sup>4</sup>.

Померлий іде, рушає в путь. Старий чоловік, звертаючись до трупа померлої дружини, казав їй: «Ну, що ж! Що я можу зробити? Ми прожили разом так багато літ, а тепер ти йдеш!»<sup>5</sup>. Людина померла це значить людина пішла, — так за матеріалами евенкійського фольклору<sup>6</sup>.

Людина померла [—] це значить: людина пішла. Так само й хворіти. Хворіти, значить, блукати, мандрувати: як в мові, так і в віруваннях; в мові хворіти є синонімом — мандрувати, подорожувати. Подібне слововживання могло виникнути тільки при наявності такого ж локально-просторового погляду на хворобу, як і на смерть, локальної рецепції хвороби-смерті.

Шенкурське означення хвороби, як «странствовання» є цікавим прикладом локального увялення про хворобу-смерть<sup>7</sup>. Як і про смерть, так і про

---

<sup>1</sup> «Для пермяка, как и для вотяка, смерть не означает прекращения бытия; это только перемена места, переселение в иную область». И. Н. Смирнов. Пермяки: историко-этнографический очерк // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Казань, 1891, с. 245.

<sup>2</sup> «Человек в наших глазах никогда не умирает, а странствует около», — говорят Макузи (Гвиана). Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л., 1936, с. 14.

<sup>3</sup> «Одна из душ, а именно кут, при приближении враждебного духа улетает от человека и странствует в виде маленькой птички по свету, как бы ища себе пристанища. В большинстве случаев, во время такого скитания, она становится пленницей какого-нибудь другого духа, также рыскающего по свету в поисках за добычей, и увлекается им в нижний мир». В. Н. Васильев. Изображения долгано-якутских духов как атрибуты шаманства. «Живая старина», 1909, II—III, с. 280—281.

<sup>4</sup> «Однажды в моем присутствии овдовевший муж сказал трупу своей жены: «Ну что ж! Что я могу сделать? Мы прожили вместе так много лет, а теперь ты уходишь. Не помни зла против меня. Моя голова никогда не была очень крепкой. Если я поступал плохо по отношению к тебе, не имей злых чувств против меня». В. Богораз. Чулки. 1939, в. II, с. 184.

<sup>5</sup> В. Г. Богораз. Чулки, 1939, II, с. 184.

<sup>6</sup> «Душа — тень человека уходит на вершину родовой шаманской реки и переселяется в эичуик». А. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов), 1936, с. 103.

<sup>7</sup> «Странствовать — хворать, а в архангельском наречии) при слове странь[:] ни к чему негодный» Ф. Буслаев. Исторические очерки [русской народной словесности и искусства], 1861, I, с. 194. Шенкурское странствовать в значении хворать: «Пространствовал я шесть недель в огневе». Опыт областного великорусского словаря [Под ред. А. Х. Востокова, А. М. Коркунова. СПб., 1852], с. 217. Пор. Дм[итрий] Зеленин. Табу слов [у народов восточной Европы и северной Азии], II, Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], [1930], IX, с. 86. Аналогічне вірування відзначене в гольдів. «Плач ребенка означает временную отлучку души Омия из тела ребенка, почему, для водворения Омия, прибегают к разным суеверным средствам, сперва домашним, а затем к посредству шамана, на обязанности которого лежит отыскать улетевшую душу и водворить ее в тело ребенка или запереть Омия в Метечек фатча. Из домашних средств я могу указать на вырезанные из рыбьей шкуры изображения солнца — Сиу или паука — Атая (Ама-мама), которые вешаются над люлькой ребенка, если

хворобу уявлення є просторовим: уявлення про прихід і відхід; «хвороба приходить» і «хвороба відходить»; причому це уявлення приходу й уходу є цілком предметним!

Мова йде про мандрівку, дорогу, яка одкривається перед небіжчиком<sup>1</sup>.

Уявлення про те, що небіжчик рушає в путь та що смерть [—] це подорожування, знайшло собі відображення і в відповідних зверненнях до небіжчика під час похоронного обряду, коли одягали мерця<sup>2</sup>. Подорож інсценізували. В уявлюваній дорозі, поганяючи забитих оленів, присутні у чукоч гукали: «Поспішай!»<sup>3</sup>. Як у чукоч говорили, звертаючись до померлого: «Поспіши!» Так само казали померлому й у шорців: «Йди!»<sup>4</sup>.

Шорський фольклор, в записках Н. П. Диренкової, дає багато цікавих формул звернення до небіжчиків з нагадуванням, щоб вони не барилися, а якнайшвидше рушали в путь<sup>5</sup>. На похоронах у шорців відбувався інсценізований діалог між шаманом і померлим. Померлий скар-

---

последний беспокоен днем; если же ребенок плачет вечером или ночью, то к его зыбке прикрепляют изображение сеона Паккари из дерева, при чем в то время, когда изготавливаются Сию, Атая-Мама или Паккари, в фанзе жгут на угольях листья Сэнкури». *И. А. Лопатин. Гольды, [Амурские, Уссурийские и Сунгарийские. Опыт этнографического исследования.] [Владивосток], 1922, с. 174.*

<sup>1</sup> «...длинное путешествие, которое предстоит совершить умершему». *В. Богораз. Чукчи, 1939, в. II, ст. 186.*

<sup>2</sup> «При всякой задержке во время одевания провожатые увещевают покойника: "Кончай. Поторопись. Ты должен итти. Ты не должен быть таким упрямым"». *В. Богораз. Чукчи, 1939, в. II, ст. 184.*

<sup>3</sup> «Нарту з трупом ставлять передком по направлению полночи. Затем выпрягают оленей и четырьмя ножами, одновременно с обеих боков, убивают их. Сразу же после того, как олени падают, на них снова надевают упряжь, причем хомут надевают не с левого, а с правого плеча. Распорядитель похорон, сидя на нарте верхом на трупце, сильно дергает вожжами и погоняет убитых оленей кнутом. Он везет покойника в страну мертвых. Присутствующие на похоронах одобряют его восклицаниями: "Торопись! Поезжай быстрее!". Когда олени брыкаются, находясь в состоянии агонии, присутствующие восклицают: "О, они едут очень быстро". Распорядитель похорон говорит: "Я доехал до края земли мертвых". Когда олени перестают дергаться, распорядитель похорон объявляет: "Мы приехали"». *В. Богораз. Чукчи, 1939, в. II, с. 187.*

<sup>4</sup> «Родственники умершего идут вместе с шаманом за улус к западу [в сторону захода солнца], чтобы [там] заставить шамана камлать и провожать душу. Каждый человек несет только по одной чашке. Две чашки нести не годится. Выйдя за улус, пищу кладут на землю. Прежде чем камлать, кам кладет принесенную пищу в большую чашку. Край той чашки отламывают. Потом, разведя около той чашки огонь, бросают левой рукой (в огонь) пищу. Бросая, говорят: "Рано ушедшая душа, отсюда ешь, отсюда пей! Последний раз поешь у нас и уходи. Больше притти к нам и соединиться с нами тебе не придется, ты уйдешь отсюда навсегда!"» *Н. П. Диренкова. Шорский фольклор, 1940, с. 333.*

<sup>5</sup> «Торопясь, отправляйся! Назови имя твое и поколение. К срубленному гробу дереву твоему иди!». *Н. П. Диренкова. Шорский фольклор, 1940, с. 343.* «Уходи прочь от широкой двери! Через узкие двери наружу выходи!» *Н. П. Диренкова. Шорск[ий] фолькл[ор], 1940, с. 343.* «С взявшим тебя нечистым духом прочь уходи! К взявшему тебя берущему, иди! К съевшему тебя пожирателю иди!» *Н. П. Диренкова. Шорск[ий] фолькл[ор], 1940, с. 343.*

житись, що він ще не дожив свого, що він «іде од дня, який ще не минув». Шаман, відповідаючи, наказує йому йти: «Рушай!»<sup>1</sup>. В жовтих уйгурі так само, звертаючись до небіжчика, радили йому: «Йди до бажання мети! Рушай в гарну країну. Не чекаючи рушай»<sup>2</sup>. «Я вирушаю в далеку країну!», — казав у тавгійців від імені померлого той, хто під час похоронного обряду репрезентував небіжчика. Ця формула, яку виголошували в тавгійців від особи небіжчика, якнайкраще висловлювала розуміння смерті, властиве первіснообщинному часу<sup>3</sup>. Небіжчика в чукоц питали, в якій спосіб він хотів би бути похований<sup>4</sup>, його питали, в якій спосіб він воліє рушити в путь, чи піде він пішки, чи поїде на оленях<sup>5</sup>. За уявленням ульчів, небіжчик робить свою смертну путь або на ведмеді, або на собаках, причому — що дуже характерно — небіжчики з певного роду рушали в смертну путь на ведмеді, з іншого — на собаках<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> «Перед тем, как отправиться, [та] душа говорит: “Непрожитый день я прошел! Мой ребенок у людей солнечного света остался. К полумесячному дню я пошел, против воли умер. Я ушел от непрошедшего дня!”. Шаман душе говорит: “Как же быть! Вихрем став, беги!”». Н. П. Дыренкова, Шорский фольклор 1940, с. 335. «Шаман душе говорит: “Отсюда в землю юзютов отправляйся!”». Н. П. Дыренкова, Шорский фольклор, 1940, с. 335.

<sup>2</sup> Г. Г. Гульбин. Погребение у желтых уйгуров, по материалам С. Е. Малова, Сборник М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 192[6], VII, с. 203.

<sup>3</sup> У тавгійців на третій день після смерті відбувався обряд годування мерця. Коло небіжчика ставили стіл і впоряджали останню трапезу. Замісник небіжчика, який репрезентував мерця, їв і пив, частину їжі кидаючи в огонь. Дослідник детально описує обстановку обряду в останній момент, перед тим коли, поївши, небіжчик на оленях мав вирушати в далеку путь. «Заместитель умершего наливает чай и половину выплескивает, половину выпивает. Один из кусочков жира бросает в огонь, остальные съедает, говоря: “Вот возвратились назад устраивающие мою могилу, поэтому поел я с радостью. Вот я ныне отправляюсь в далекую страну, поэтому, ребята, я начинаю торопиться. Пригоните табун и изловите моих смертных оленей, я и сам помогу вам в этом”». А. А. Попов. Тавгийцы: [материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев], 1936, с. 58.

<sup>4</sup> «Один из вопросов, который задают (покойнику) при гадании, имеет целью выяснить, каким способом покойник желает быть похороненным». В. Г. Богораз, Чулки, 1939, II, с. 184.

<sup>5</sup> «Покойника спросили: “Как ты хочешь итти: хочешь ли взять упряжку?” Труп ответил: “Нет”. Они спросили его: “Может быть, ты хочешь итти пешком?”. Он сказал: “Пойду пешком, но вы должны дать мне дорожную палку”. Конечно, этот ответ был получен при помощи гадания». В. Г. Богораз, Чулки, 1939, в. II, с. 185. «Труп человека, которому предстоит “итти пешком”, везут на нарте устроителя похорон. Провожатые в этом случае должны, конечно, итти пешком». В. Богораз, Чулки, 1939, в. II, с. 187. Клади небіжчикові так само й лялькового човна. «Интересно отметить, что среди предметов личного употребления покойнику часто оставляют маленькое деревянное изображение байдары. Чулки говорят, что байдара может послужить мертвецу в той части дороги, которую приходится совершить по воде. Однако при жизни оленым чулкам очень редко приходится пользоваться байдарами, по крайней мере тем из них, которые живут внутри страны». В. Богораз, Чулки, 1939, в. II, с. 187.

<sup>6</sup> «Шаманы рода Киле доставляют душу умершего в були на изюбрах и северных оленях (12 штук) или на одном медведе, тогда как другие роды делают это на собаках (Липский [А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Чита, 1923], с. 38).

Тобто в кожного роду — своя дорога смерті<sup>1</sup>. За уявленнями, властивими для фольклору евенків, шлях померлого [—] це шлях по річці<sup>2</sup>. В якутському фольклорі уявлення, що *смерть* — *путь*, знаходить розкриття в епічних образних формулах: померти [—] це сісти на коня, сісти на свого смертного коня<sup>3</sup>. Поруч з цим уявленням, що смерть — путь на коні, в якутському фольклорі існує й інше уявлення про смерть як путь по річці<sup>4</sup>.

Наведені приклади показують, з яких простих і конкретних понять і уявлень формувалося розуміння смерті. Жадних абстракцій, нічого метафізичного або містичного. Людство володіло просторовими уявленнями. Ними воно й оперувало.

Звертаючись до фольклорних матеріалів нивухів, ми знаходимо в них те саме просторове, локальне розуміння смерті. Убиваючи ведмедя на «ведмежому гризці», вірили, що він рушить до «паль-нивуха», «тайги-нивуха».

Перед тим, як забити ведмедя, його годували востаннє, прохали дати «гарне місце», коли стрілятимуть, щоб відразу влучити, і, нарешті, зверталися до нього з прощальною промовою: «Прощай! Востаннє я годую тебе! Гарненько йди! До свого господаря гарненько йди! Хай господар тебе міцно полюбить»<sup>5</sup>.

---

Это служит важным диагностическим признаком для определения этнического происхождения рода. Некоторые ульчские роды были не делают; расстилают шкуру медведя и шаман стоит на ней. В ней он едет на медведях». А. Золотарев, Родовой строй и религия ульчей, 1939, ст. 161.

<sup>1</sup> «Дорога в були у каждого рода своя, общая только в известных пунктах (образцы этих дорог (см. Шимкевич [П. П., [Материалы для изучения шаманства у гольдов], 1896, стр. 15–18)). А. Золотарев, Родовой строй и религия ульчей, 1939, с. 161.

<sup>2</sup> «Когда человек умирает, его бэжен-душа физиологических функций — также умирает, и родовой шаман отвозит ее на устье родовой шаманской реки, ведет на землю, где запирает за собою пути и возвращается на землю к людям». А. А. Анисимов, Родов[ое] о[бщест]во эвенков [(тунгусов)], 1936, с. 103.

<sup>3</sup> «...Пришел ты и посадил меня на смертного моего коня, в смертные одежды одел, смертные яства дал вкусить! В последний путь пошел я, видно. На смертное седалище, знать, я сел. Твои боги верх взяли, твое небо осидило. Рока моего исполнение, дней моих завершение, знать, от тебя настало: я погиб, умираю». А. Попов. Якутский фолькл[ор], 1936, с. 74. Аналогічний образ «померти — влізти на коня» занотоване і в І. Худякова: «Поперечная “елка” (Тора-том-тор), где на длинном широком поле вместо ерника растет береза. Влезь на свою посмертную лошадь, оденься в свои похоронные одежды, покушай твоей посмертной пищи; я голову твою с ума сведу, ум твой سموю, память твою развяжу. Ну, поедем!». И. Худяков. Верхоян[ский] сборн[ик], 1890, с. 140.

<sup>4</sup> «В гробу уплыл — умершие уплывают в нижний мир по реке или по морю болезней». А. Попов. Якутск[ий] фолькл[ор], 1936, с. 312 (Примеч[ания]). «Вода болезней — река, по которой уплывают души умерших, находится в подземном мире». А. Попов. Якутск[ий] фолькл[ор], 1936, с. 311 (Примеч[ания]).

<sup>5</sup> «Старший в роде или хозяин кормит последний раз медведя из большой ложки на длинной ручке, давая ему поочередно отведать от каждого блюда и прося при этом дать “хорошее место” при убийении. Наконец он обращается к нему со следующими прощальными

Така промова, таке звернення до тварини, яку вбивали, було можливе тільки при відсутності уявлення про смерть як біологічний акт, при наявності уявлення про «смерть як про відхід»<sup>1</sup>.

Забитий ведмідь біжить до «господаря гори», де живе господар ведмедя, «він же господар тайги — паль-изь». Паль — тайга, изь — господар. Ми маємо справу з нерозчленованим уявленням про «гору-ліс-господар».

Звідцця звичай у нивухів на «ведмежому грищі» убивати собак обов'язково парами: щоб їм було веселіше бігти в дорозі до «паль-нивуха»<sup>2</sup>.

Звертаючись до матеріалів евенкійського (тунгуського) фольклору, ми знаходимо в них аналогічні вірування. За уявленнями евенків, ведмідь після того, як його заб'ють, «іде в тайгу, стає там знов ведмедем»<sup>3</sup>.

---

словами: «Прощай, в последний раз я кормлю тебя, хорошенько иди, к своему хозяину хорошенько иди, пусть хозяин тебя крепко полюбит»». *Л. Я. Штернберг*. Гиляки, [орочи, гольды, негидальцы, айны], [*Л. Я. Штернберг*.] Первоб[ытная] рел[игия] в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. *Л.*, 1936, с. 38.

<sup>1</sup> «Испустив последний взгляд, он (медведь), собственно, бросил гиляку лишь видимую оболочку свою, мохнатую шкуру, а сам он остался живым и невредимым, как и прежде. Через несколько дней по окончании медвежьего праздника, когда его мясо будет съедено, а кости сложены в почетный амбар, гиляки убьют несколько собак, в сопровождении которых медведь весело побежит со всеми украшениями и подарками к «хозяину» самой высокой горы». *Л. Я. Штернберг*. Рел[игия] гиляков (1904), [*Л. Я. Штернберг*.] Первоб[ытная] рел[игия] в свете этнографии], 1936, с. 39, 133. «Голова ведмедя и кости его, а также посуда, стрелы, ремни и пр. — все увозится в традиционный амбар, служащий усыпальницей останков священного зверя. С этого момента душа медведя отправляется, наконец, в путь к своему «хозяину», нагруженная всеми поднесенными подарками и сопровождаемая резво бегущими рядом с ней душами убитых собак и душами застреленных палочек — инау, пока не доберется до высочайшей горы, где живет ее хозяин, он же хозяин тайги — паль-ыз». *Л. Я. Штернберг*. Рел[игия] гиляков (1904). Первоб[ытная] рел[игия] в свете этнографии], 1936, с. 42.

<sup>2</sup> «Собаки, подаренные нархами, а также собаки, жертвуемые для этого случая хозяином, выводятся на площадку убийства медведя и привязываются к тем самым деревьям, к которым был привязан медведь. ... Каждая пара собак состоит из самца и сам[ки], чтобы им было веселее в дороге». *Л. Я. Штернберг*. Гиляки, [орочи, гольды, негидальцы, айны], (1904). [*Л. Я. Штернберг*.] Перв[обытная] рел[игия] в свете этнографии], 1936, с. 41. «Хозяин леса и гор [—] это человек... Собаки, принесенные в виде жертвоприношений горным людям, становятся «собаками последних» и находятся на привязях вблизи жилищ горных людей. Душа медведя после убийства возвращается, нагруженная подарками, обратно к горным людям». Этнография, 1929, 1, с. 97. Про неточність коментаря й перекладу ми вже казали: паль-изь е нивух; горні люди [—] це «гора-нивух», в нерозчленованому сприйнятті «гори» й «нивуха».

<sup>3</sup> *А. Анисимов*. Родовое общество эвенков [(тунгусов)], 1936, с. 71. В перехрещенні з шаманськими культами ці уявлення набувають своєї інтерпретації. «У эвенков встречаются изображения медведя среди подвесок шаманского костюма. Некоторые из них, сделанные из железа, имеют очень реалистические формы; другие, сшитые из материи и набитые внутри чем-то мягким, более схематичны. Эти тряпочные медведи изображают лучших помощников шамана, его «коней» и проводников при путешествии по тайге ночью, в поисках души большого человека, покинувшей тело и затерявшейся «на черных дорогах»». *С. В. Иванов*. Медведь в [религиозном и декоративном] искусстве народн[остей] Амура, Сборник памяти В. Г. Богораза, 1932, с. 10.

У орачів до ведмедя зверталися на «ведмежому грищі» з тими ж таки словами, що і в нивухів (гиляків). Орач казав ведмедю: «Гарненько йди! Йди до свого господаря! Одягни на себе нову шкуру і на другий рік знов приходить, щоб я на тебе подивився!»<sup>1</sup>. Для орача смерть [—] це тільки відхід, зміна шкури, зовнішньої оболонки. Наступного року ведмідь знов в новій шкурі повернеться назад.

Ми маємо справу з стабільною формулою. Подібно до гиляків-нивухів та орачів, айну з такою ж формулою звертаються до орла перед тим, як його вбити. Йому казали, щоб він пішов до свого батька й при цій нагоді передають через нього всякі доручення<sup>2</sup>.

Померлий це той, що пішов. Відповідно до того в народів Волгокам'я, влаштовуючи поминальну трапезу, обід для небіжчика, до померлого зверталися з запрошенням прийти й взяти участь в трапезі<sup>3</sup>.

Якщо смерть або хвороба приходить, то спосіб позбутися хвороби, видужати, відхилити смерть [—] це відіслати хворобу, смерть. Формула одсилання, вигнання є основною словесною формулою при лікуванні. З цього погляду характерні віршовані формули відсилання хвороби в якутському фольклорі.

«Скорая хворь! Быстрая болезнь!  
Тебя прибираем, опрокидываем,  
Отсылаем к счастливому жилищу твоему,  
Отправляем по гладкой дороге твоей

---

<sup>1</sup> «Орочи, убивая собаку, верят, что не приносят ей никакого зла, кроме моментальной боли, так как, по их воззрениям, собака сейчас после убийства опять начинает жить и отправляется к «хозяину», аналогичному хозяину медведя». *Л. Я. Штернберг*. Рел[игиозные] воззр[ения] орачей [Татарского пролива] (1896). Первоб[ытная] рел[игия в свете этнографии], 1936, с. 30.

«В буквальном переводе слова, с которыми обращается орач к убиваемому медведю, означают вот что: “Хорошенько кушай, в последний раз кормлю тебя!” И затем: “Хорошенько ходи, к своему хозяину ходи. Надень на себя новую шкуру и на другой год опять приходи, чтобы я на тебя посмотрел!”». *Л. Я. Штернберг*. Рел[игиозные] воззр[ения] орачей [Татарского пролива] (1896). Первоб[ытная] рел[игия в свете этнографии], 1936, с. 30.

<sup>2</sup> До орла звертаються з словами: «Когда ты придешь к нему (своему отцу), скажи: “Я жил долгое время среди айну, которые, как отец и мать, взрастили меня. Теперь я прихожу к тебе. Я принес разные хорошие вещи. Когда я жил в стране айну, я видел ..., что многие одержимы болезнями. Отец мой, услышь меня, обрати твой взор на айну и помоги им”». *J. Batchelor*, *The Ainu [and their Folklore]*, p. 43; *Л. Я. Штернберг*. Культ орла [у сибирских народов. Сб[орник] М[узeya] А[нтропологии и] Э[тнографии]. 1925. Первоб[ытная] рел[игия в свете этнографии], 1936, с. 119.

<sup>3</sup> «Гроб с покойником ставится на лавку или скамейку перед столом... на другой скамейке, стоящей около стола, в Зюздинском крае усаживаются родные покойника и обращаются к усопшему с приглашением разделить их трапезу: “Приходи в последний раз поешь с нами хлеба-соли”». *И. Н. Смирнов*. Пермьяки: [истор[ико]-этногр[афический] очерк // Известия общ[еств]а археологии, истории и этнографии при император[ском] Казан[ском] ун[иверсите]те. Казань, 1891, с. 241.

Отдаляем от двора, выставляем из жилья,  
Из дома удаляем, отдаляем тебя»<sup>1</sup>.

Померлих так само одвозять<sup>2</sup>.

### 8. Умирающий — вмерщвляющий

Смерть, за поглядами, властивими первіснообщинному часу, є, як це показано вище, родовий акт. Людина в акті смерті приєднується до гурта предків, до сонма родителів. Померлі [—] це окрема група в складі інших груп роду. Небіжчика в чукчів звуть «древнім», «головним жителем»<sup>3</sup>; в удмуртів [—] «стариком», «дідом»<sup>4</sup>.

В фольклорі-ідеології первіснообщинного періоду смерть розглядалась, таким чином, як з'єднання з предками. У В. Богораза описаний епізод, як один старий чукча, помираючи, прохав, щоб над ним зробили «відпускальний обряд», щоб його прикончили, проколовши списом серце. Він прохав, щоб його «відпустили до рідняків»<sup>5</sup>.

Смерть розглядалась в світогляді первіснообщинного суспільства як родовою актом, з подвійної точки погляду: з одного боку, — про що сказано вище, — як з'єднання з предками, а з другого, як виявлення й наслідок бажання давніш померлих родовичів, щоб той або інший їх родняк прийшов до них.

Якщо людина втонула або її задрала дика тварина, то це значить, що «пальнивух», «тайга-нивух», «річка-нивух», «море-нивух», «рід-мати-ліс», «рід-мати-річка» побажали, щоб даний сородич жив з ними<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> А. Попов. Якутск[ий] фолькл[ор]. 1936, с. 259.

<sup>2</sup> «Через неопределенный срок — иногда через много лет — устраиваются большие поминки, во время которых шаман увозит душу в були, т. е. загробное царство, помещающееся, очевидно, на небе, так как шаман, чтобы попасть туда, прибегает к помощи птицы». А. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей. 1939, с. 153. «Поминки устраивались через неопределенное время после смерти. Большие поминки были дорогим обрядом, и поэтому каждый род ждал пока у него не “соберется” несколько покойников, чтобы скопом отправить их души в загробное царство». Там таки, с. 154–155. «Большие поминки представляют собой целую религиозную мистерию, театрализованную до крайних пределов. Главный актер — шаман исполняет сложнейшие представления, причем он не столько импровизирует, сколько повторяет заученный канон; он изображает езду на собаках, походку различных зверей, борьбу с враждебными духами, полет на птице и целый ряд других весьма сложных сцен. Реквизит этого своеобразного театра так же строго традиционен и далеко не беден». Там таки, с. 162.

<sup>3</sup> «Чукчи называют покойника “древний” (*peneeŋŋ*) или “главный житель” (*eiŋ-ŋetkŋŋ*)». В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, ст. 182.

<sup>4</sup> «Обращаются к покойникам, называемым обыкновенно в молитвах стариками». П. М. Богавский. Оч[ерки] р[елигиозных] п[редставлений] вот[яков], Этн[ографическое] Обзор[ение], 1890, IV, с. 55.

<sup>5</sup> «Смертельно мучусь я, сжальтесь, отпустите меня к роднякам». В. Г. Богораз. Чукчи, I, 1934, с. 256.

<sup>6</sup> У Л. Я. Штернберга все це викладено так: «У каждого рода есть сородичи среди “горных людей”, т. е. сородичи, некогда павшие в борьбе с медведем и потом принятые в род “хозяина



Попри всю суперечливу невиразність викладу в наших джерелах основний сенс первісних поглядів вирисовується більш-менш виразно, особливо, якщо взяти до уваги, що нивух — про це ми згадували вже вище — самоназва нивухів (гиляків), що кожна стихія є те ж нивух (а не *має*, як це пише, приміром, В. Глуздовський, див. у примітці), що «ведмеже свято», на якому вбивали ведмедя, є родові і влаштування його є виявом спільного родового зв'язку між членами роду<sup>1</sup>. При родовому погляді на смерть, при погляді на смерть як на акт з'єднання з родовичами, відходу-подорожування до родовичів, померлий не протиставляється умерщвляючому. Родителі не протиставляються нащадкам, померлі — живим. Тим-то на поминках, влаштовуваних для родителів, живі їдять, щоб наситити, нагодувати померлих. Ситість живих [—] це насиченість померлих. Обов'язком живих було напитись так, щоб і мерці не могли напитись більше. Звідділя й вираз: «мертвецьки п'яний»<sup>2</sup>. Шорському фольклору властиве теж таки уявлення про «померлого — вмерщвляючого»<sup>3</sup>.

---

медведя”». *Л. Я. Штернберг*. Гиляки, [орочи, гольды, негидальцы, айны], (1904). [*Л. Я. Штернберг*.] Перво[ытная] рел[игия] в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л., 1936, с. 44.

«Гиляки верят, что если медведь задрал человека, это означает, что его полюбил женский дух в образе медведя, после чего он превратился в горного духа, сородича самого хозяина гор, и впредь будет покровительствовать своим сородичам в добыче зверя. Точно также утопленник делается аналогичным образом родственником хозяина моря». *Л. Я. Штернберг*. Избранничество [в религии // Этнография.] (1927). [№ 1]. Перво[ытная] рел[игия] в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л., 1936, с. 175.

<sup>1</sup> «Гиляки сами себя называют нивух или нибиха, что значит «хозяин», «человек». *В. Глуздовский*. Каталог Музея Об[щества]ва изуч[ения] Амур[ского] Края, Зап[иски] Об[щества]ва изуч[ения] Амур[ского] края, 1907, XI, с. 11. «Он (гиляк, нивух) верит, что каждая стихия имеет (курсив наш — *В. П.*) своего хозяина “нивуха”, который и есть бог — “кур”» (с. 12). Як зазначено вище, «стихія» є «нивух», а не *має*, всупереч твердженню *В. Глуздовського*, і саме так треба розуміти вираз «паль-нивух», «тайга-гора-нивух», а не в політеїстичній інтерпретації, як пише *В. Глуздовський*: «Бог тайги і лесов, хозяин всех зверей — «паль-нивух» («паль-гора, тайга»)» (с. 12). «Бог моря, хозяин всего живущего в нем» (с. 12). У цьому ж аспекті родових взаємин треба розуміти і сенс «ведмежего грища», як родового грища. «Члени рода связаны общим родовым медвежьим праздником» (с. 12). «Все жертвоприношения во время праздника относятся не к медведю, а к богу лесов: “Паль-нивуху”» (с. 23).

<sup>2</sup> «В этот день много пьют и едят. Считается, что все съеденное и выпитое идет мертвым, поэтому надо много съесть и выпить». *А. Золотарев*. Родовой строй и религия ульчей. 1939, с. 158. «Все это поголовное пьянство необходимо, чтобы увеличить «долю» покойников. Мертвецьки п'яних благодарят, говоря, что они напились до предела, выше которого не могли выпить и мертвые. Вечером шаман опять камлает и заставляя мертвых “говорить”». *А. Золотарев*, Родовой строй и религия ульчей. 1939, с. 159.

<sup>3</sup> «Душа умершего человека вместе с айна, съевшим ее, ходит. Когда они во время своего хождения живому человеку повстречаются, они с ним здороваются. Когда они так поздороваются, айна и душа умершего человека живого человека хворать заставляют». *Н. П. Дыренкова*. Шорский фольклор, 1940, с. 331. «От какой болезни умер человек, душа которого напала на живого, от той же болезни заболевает и умрет (этот) человек». *Н. П. Дыренкова*. Шорский фольклор, с. 331.

За поглядом, властивим первіснообщинним часам, помираючий і вмерщ-вляючий однаково родовичі.

Нерозчленованість, непротиставленість помершого, вмираючого й вмерщ-вляючого — характерна відміна фольклору й мислення родо-общинної стадії, як би нам не здавалась дивною можливість приписати сородичам подібну функцію в відношенні до сородичів.

Фольклор первіснообщинного часу насичений переказами, в яких функція вмерщвляючого приписується родичеві. Так у долган<sup>1</sup>. Уявлення, що причиною хвороби є померлі родичі, відзначене в якутському фольклорі<sup>2</sup>. Загально поширеним воно є і в народів Волго-Кам'я (марі, мордві, комі, чувашів і т. д.)<sup>3</sup>. В чувашському фольклорі уявлення про батьківський характер причини хвороби, смерті і т. д. відзначене з усією певністю<sup>4</sup>. На наявність уявлення, що «вмираючий» [—]

<sup>1</sup> Щоправда, оскільки в фольклористиці ця тема тотожності «померлого — вмерщ-вляючого» не була досі виразно освітлена, в записях вона звичайно подається не зовсім чітко, ускладнена або моральною аргументацією, або демонологічною рецепцією. Однак і тут, крізь нагромадження побічних і похідних уявлень неважко з'ясувати первісний сенс. «Хорошие люди и после смерти продолжают покровительствовать своим семьям, плохие люди, наоборот, или посылают злых духов или сами приходят и заставляют хворать живых людей, чтобы через шамана выпросить себе подарки». А. А. Попов. Мат[ериалы] по род[овому] строю долган. Сов[етская] Этн[ография], 1934, VI, с. 134. «В тех случаях, когда шаман не может определить причину болезни, он отправляется в нижний мир — к умершим предкам больного и просит их указать, какой из злых духов мучит больного, не душа ли какого-либо умершего человека, требующая подарков». А. А. Попов. Мат[ериалы] по род[овому] строю долган. Сов[етская] Этн[ография], 1934, VI, с. 134–135. Неважко помітити авторську суперечність викладу: в одному разі автор каже, що небіжчики «сами приходят и заставляют хворать», а в другому разі мова йде вже про «душу умершего человека». З першої цитати видно, що справа торкається «людей» в їх відношенні до «своих семей», — отже родовичів, — а в другій цитаті автор пише про «душу какого-либо умершего человека», тобто про небіжчика як такого. Гадаємо, що перший варіант викладу більше наближається до властивого сенсу уявлень.

<sup>2</sup> «Старшая любимая дочь, красивая Чуона — ктай, завидуя сестре, удавилась, и первая из людей обратилась в юёр». А. Попов. Якутский фольклор, 1936, с. 199. «Юёр — души умерших людей, особенно самоубийц, превращаются в злых духов, приносящих болезни и различные несчастья». А. Попов. Якутск[ий] фолькл[ор], 1936, с. 300 (указатель).

<sup>3</sup> Що померлий є викликаючий захворювання, видно з відповідного вірування марі: «В числе духов, производящих болезни, видное место занимают лихорадки. Они постоянно пополняются умершими старыми девками». И. Н. Смирнов. Черемисы. 1889, с. 164. «Хвороба» [—] це «померлий»; «лихоманки» [—] це «старі дівчата». В програмі, складеній Смирновим щодо мордовського фольклору, знаходимо відповідні запитання: «Не приписывают ли гневу покойников болезни и несчастья, не умилостивляют ли их и как?» И. Смирнов. Прогр[амма] [для собирания сведений] о быте мордвы. Изв[естия] об[щест]ва арх[еологии, истории и этнографии при Императорском] Казан[ском] ун[иверситете]. 1892, X, 6, с. 655. «Вера в кару усопшего составляет общее достояние пермской группы, как и служащее для обозначения этой кары слово — мыж. Покойники карают, насылая на своих потомков болезни или падеж на скотину». И. Н. Смирнов. Пермьки. Историко-этнографический очерк. 1891. С. 248

<sup>4</sup> «Злобу свою "покойники" проявляют тем, что после бесплодных напоминаний живым в сновидениях о своих голодовках путем подкупа кладбищенских начальников,

це разом з тим і «вмерщвляючий», вказують і деякі звичаї: приміром, звичай, за яким не годилося одягати вбрання небіжчика, відповідно до уявлення, що одягнути на себе вбрання іншої особи [—] це отожднити себе з тим, кому належало вбрання<sup>1</sup>.

Д. К. Зеленін в своїй роботі «Культ онгонів» звернув увагу на цю тотожність уявлень про небіжчика і про вмерщвляючого<sup>2</sup>.

---

получают от них позволение отлучиться из “тамык’а” и тайно навестить своих родных или просто однодеревенцев в местах их жительства в внеурочное время, т. е. не в установленные дни “поминок” покойников. И, добравшись до них, за непочтение к ним, покойникам, из места насылают на их домашний скот и на них самих болезни и даже “умертвие”, как выражались в былые годы в земских судах, что, в свою очередь, у чуваш выражалось словами: “киреметь тытре” — киремень поймало, или, как русские в насмешку в былые годы выражались, “заломала”». *Магницкий* [В. К. Школьное образование и некоторые] черты р[елигиозно]-нр[авственной] ж[изни]чуваш Ядрин[ского] у[езда (по архивным документам)], с. 227–8. Для правильного розуміння всього зазначеного слід мати на оці, що «небіжчики» [—] це саме «родители», що «киремень» [—] це «праотцы», як це й відзначає Магницкий: «Словом: «киремень» у казанских инородцев называется своеобразный культ “праотец, отец и братий”». *Магницкий* [В. К. Школьное образование и некоторые] черты р[елигиозно]-нр[авственной] ж[изни]чуваш Ядрин[ского] у[езда (по архивным документам)], с. 227.

<sup>1</sup> «Камчадалы — с умершими выбрасывают вон платье их и обувь, не с тем намерением, чтоб было им что носить на другом свете, как думают другие некоторые язычники, но от одной опасности; по их мнению, и тому необходимо умереть должно прежде времени, кто наденет их (мертвых) платье». [С. П.] *Крашенинников*. Описание земли Камчатки. (Камчадалы), пор. Формы погреб. Изв[естия] общ[ества] арх[еологии, истории и этнографии при Императорском] Казан[ском] ун[иверситете]. 1892, X, I, с. 80–81. «Особливо суеверны в этом живущие на Курильской лопатке: не возьмут в руки никакой вещи, сколько бы она их не льстила, ежели услышат, что осталась после мертвого». Там таки, с. 81. Відповідно до цього в ульчів «Воровство считали столь же тяжким преступлением, как и убийство». *А. Золотарев*. Род[овой] строй и ред[игия] ульчей, 1939, с. 81. «Кража считалась равносильной убийству. “Зачем мою вещь брал. Меня мертвым считал. Если бы живым считал, не взял бы”, жаловался на суде потерпевший». Там таки, с. 75.

<sup>2</sup> «В представлениях... народов Сибири тесная связь духов болезней с умершими от болезни людьми вне всякого сомнения» (с. 254), констатує Д. К. Зеленін. Д. К. Зеленін відзначає наявність уявлення, що «умершие от болезни старики сами становятся после своей естественной смерти причиняющими смерть». (с. 258). «По якутским воззрениям, болезни и смерть людям, особенно своим близким и родным, причиняют *йёр’у*. (*Троцанский* [В. Ф.] Эволюция [черной] веры (шаманства) у якутов», с. 85) [Д. К.] *Зеленин*, с. 274. «По воззрениям минусинцев, «люди, умершие от оспы, сами начинают заниматься тем, что наводят эту болезнь на других» (*Майн[а]гашев* [С. Д. Загробная жизнь по представлению турецких племён Минусинского края // Известия Русского Географического общества. / Живая старина. — Том XXIV, Выпуск 3. — М., 1915.] (с. 253). По верованиям тувинцев, дух болезни пук, «покончив с одним членом семьи, его использует для умерщвления других» (Ф. Кон. [Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю. Известия Восточно-Сибирского отделения Императорского Русского географического общества, 1903], III, с. 254). «Прежнее русское поверье о том, что все тело умершего колдуна съедают черти, а после смерти колдуна один из чертей залезает в пустую кожу трупа и тем самым оживляет умершего колдуна, — это поверье представляет собою более новую вариацию тех же самых представлений о вселении в человека духов болезни, некогда духов-тотемов». *Зеленин* [Д. К.] Очерки р[усской] миф[ологии], 27; *Его же*. [Великорусские] ск[азки] Вят[ской губернии], 203; *Его же*. Культ онгонов [в Сибири. (Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов)], с. 251.

Оскільки на смерть дивилися як на родовий акт, звідціля природній висновок, що кожному роду властивий свій характер смерті. Члени даного роду вмирають на свій кшталт<sup>1</sup>.

У погляді на хворобу за первіснообщинних часів панувала та сама нерозчленованість уявлення про «хворого» і «хворобу», як і в уявленні про нерозчленованість «вмираючого» і «вмерщвляючого». Уявлення, що причиною захворювання є родич-небіжчик, що «хвороба» і «родич» тотожні, є загально поширеним в первісному фольклорі.

Якщо людина починала хворіти або помирала, то першою справою було покликати знахаря (чаклуна, шамана), взагалі досвідчену людину. Покликаного просили з'ясувати, хто винний в хворобі (смерті). Такий обряд виявлення, од кого сталася хвороба і смерть, складав необхідну частину як лікування, так і похорон. Звичай цей відзначений у чукоч<sup>2</sup>. З'ясування причини смерті переводилося в чукоч звичайно при допомозі гадання, запитання, звернених до небіжчика<sup>3</sup>. Так само відбувалося подібне з'ясування причини хвороби (смерті) і в удіге<sup>4</sup>; існувало воно і в якутів<sup>5</sup>. Як в якутів, так само і в шорців

---

<sup>1</sup> «Люди каждого отдельного рода умирают от одного какого-нибудь вида болезни... Так, напр., людям из рода Купчук суждено умирать скоропостижной смертью». А. Попов. Тавгийцы: [материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев], 1936, с. 56.

<sup>2</sup> «Один из главных моментов чукотского погребального обряда — вскрытие брюшной полости покойника для того, чтобы, вынудив внутренности, по ним, главным образом по печенке, тщательно разузнать, кто именно был причиной смерти: “духи” или злые шаманы, и каким способом они это сделали». В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, с. 17.

<sup>3</sup> «После того, как покойника одели, его переносят на середину полога или во внешний шатер. Голова покойника должна быть все время обращена к выходу. “Защитник” или ближайший родственник умершего приступает к гаданию по способу подвешивания предметов. Если умерший мужчина, то для гадания употребляется дорожный посох, если женщина, то длинная ручка скребка для шкур. Во время гадания телу покойника придают такое же положение, как при гадании на живом человеке. Гадание длится около двух часов, так как его повторяют два или три раза. Первое гадание устраивают во внутреннем пологе, затем в наружном шатре и затем на открытом воздухе около входа в шатер». В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, ст. 184. Стараються узнать причину смерти, для того что бы предупредить будущее нападение *Kelet*. В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, с. 186.

<sup>4</sup> «Задачею призванного к больному шамана является определение, от кого послана болезнь». С. Браилоский. Тазы или удиге. Жив[ая] стар[ина]. 1901, XI, 3–4, с. 397.

<sup>5</sup> «Положивши “седалище” (олох, шаманский коврик) перед огнем, велят узнать, говоря: “от кого и от чего умер”. Громко шаманя, лисица шаманка спустилась в преисподнюю, тщательно искала (причину смерти), но в месте начала смерти ее не нашла». И. Худяков. Верхоян[ский] Сборн[ик], 1890, с. 242. «В случае упорной болезни кого-нибудь, за помощью обращаются к шаману, к котрому отправляют гонца. Посланец у шамана ночует и просит его узнать, в своих сновидениях, чем вызвана болезнь пославшего за ним, или — что то же — какой враждебный дух (или духи) вселился в больного. Просьба хозяина не оставляется втуне, и в своих вещих снах он узнает, против какого именно духа ему, в данном случае, придется камлать. (Ср. В. Серошевский. Якуты. Опыт этнографического исследования, с. 643). В зависимости от этого он, наутро, дает посланцу указания, какие предметы ему будут нужны для камлания. С этим распоряжением гонец уезжает вперед, чтобы успеть изготовить все, что

лікування починалося з з'ясування, хто саме «вхопив» людину, через кого вона захворіла. Таке з'ясування складало в шорців, як і в інших народів, початкову, вступну частину лікувального обряду<sup>1</sup>. Помилкою було б думати, що саме «лихий» небіжчик-родич викликає хворість. Приходячи одвідати родичів, без жадної поганої думки, небіжчик-родич спричинюється до захворювання. В уявленнях телеутів особливо яскраво відобразилося це вірування, за яким навіть доброзичливі одвідини померлого родича можуть призвести до захворювання когось з родичів<sup>2</sup>.

З усього зазначеного ясно: хворий і хвороба тотожні. Звертаючись до хворого, зверталися до хвороби. Звертаючись до хвороби, зверталися до хворого. Якщо хтось в складі родини хворів, приміром, на оспу, то, благаючи «оспу-матушку», щоб вона помилувала інших членів родини, зверталися не до кого іншого, а до хворого: йому кланялись в ноги, його прохали<sup>3</sup>.

Хворобу благали, хворобу умовляли. Однак, коли вона лишалася упертою, то ставлення до неї змінювали, її карали, примушували покинути

---

велено. Изготовление нужных вещей, впрочем, очень несложно. Из имеющегося под рукой древесного материала, преимущественно сырого, легко поддающегося обработке, грубо вытесываются топором разные изображения. О чистоте и отделке таких вещей не заботятся, стараются добиться лишь приблизительного сходства с изображаемым и отмечают детали, указанные шаманом. Более тонкие и мелкие изображения отделяются ножом». В. Н. Васильев. Изображения долгано-якутских духов как атрибуты шаманства. [Живая старина], 1909, II—III, с. 270.

<sup>1</sup> «Когда болеет человек, заставляют шамана камлать. Шаман, ища душу заболевшего человека, со своими [собственными] духами (в поиски) отправляется. [Сначала] совершив первое камлание, (он) узнает, какой айна душу заболевшего человека унес. Когда он совершает это камлание, (он) по дороге встречает различных айна. (Они) мелькают, разбегаются в разные стороны. Иногда айна, мстя друг другу, говорят шаману, какой именно айна взял душу и куда, в какую землю унес». Н. П. Дырленкова. Шорский фольклор, с. 331. Заговори в українському й російському фольклорі відобразили цю структуру лікувального обряду. Початкові звернення-запитання в заговорах [—] це запитування, за допомогою яких з'ясовувалося, «звідкіля прийшло» хворати, «звідкіля прилізло». Те саме стосується й похоронного обряду, який включав звичай ритуального розпитування небіжчика, чому саме він пішов і не захтів далі жити спільно.

<sup>2</sup> «Умерший родственник, покойник, *ўзіт* приходит к сородичам, но его посещение приносит только болезнь. Изгоняя его, обращаются к нему со словами: “(Болезнь) от сердитого *ўзіт’а* или от *јак’а*? Увивался ли на каждом углу? Плутал ли в каждой роще? Сделавшись вихрем, извивался ли? Сделавшись ветром, крутился ли? Благожелания твои приносят вред, услуги твои стали посмешищем”». А. В. Анохин. Душа [и её свойства] по предст[авлению] телеутов, Сб[орник] М[узeya] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1929, VIII, с. 264.

<sup>3</sup> З цього погляду на особливу увагу заслуговує звичай, записаний Г. І. Куликовським в 80–90 роках 19[го] століття в кол[ишньому] Обоніжському краї, який вказує на ототожнення хворого й хвороби. Звертаючись до хвороби, звертались до хворого. «В Повенецком у[езде], где страшно свирепствует оспа, при появлении ее в каком-либо доме пекут лепешки из ржаного теста, прикладывают их еще горячими к местам, где оспа выразилась, кланяются больному в ноги и со слезами просят “оспицу-матушку” помиловать их дочь, сына, зятя». Г. И. Куликовский. Похоронные обряды Обонезск[ого] края. Этногр[афическое] Обзор[ение], 1890, № 1, с. 46–47.

хворого, били. Б'ючи, караючи хворобу, били хворого. Загрожуючи, приміром, лихоманці, яка прив'язалася до людини й не кидала її, що її виб'ють різками, з загрозами зверталися до хворого, били людину, хвору на лихоманку<sup>1</sup>. Колоти хворобу-хворого — традиційний спосіб лікування — убивання хвороби<sup>2</sup>.

Уявляючи собі, що померлий є вмерщвляючий, робили висновок, згідно з яким, щоб накликати на когось хворобу або смерть, скеровували гнів мерця на людину, якій хотіли помститися<sup>3</sup>.

Дуже характерним явищем є назва хвороб «родительськими» назвами. Подібне найменування хвороб родинно-родовими термінами дуже поширене в фольклорі.

Звідкіля ці назви хвороби — «мать», «сестра» і т. д., ці родительські найменування хвороби? На думку Г. І. Куликовського, назва оспи «матушкою» є наслідок вуоссблювання хвороби, уявлювання хвороби, як істоти особистої, живої, самостійної<sup>4</sup>. Ми не згодимось з цією

---

<sup>1</sup> Колдун «нарочно громко, чтобы лихорадка слышала, сказал, что он вспорет мужика розгами, если он осмелится встать. Испуганная предстоящею поркою лихорадка удалась». Г. И. Куликовский. Похорон[ные] обряды Обонеж[ского] края, Этн[огр]афическое [Обозр[ение], 1890, № 1, с. 48.

<sup>2</sup> «Противу чахотки, первого рода, употребляли разные травы; но если кровохаркание усилится, то больного кололи... Алеутские врачи... кололи больного с обоих боков, ниже ребер, каменными ланцетами». И. Вениаминов. Записки об островах Уналашкинского отдела, 1840, II, с. 262. «Это же средство колотья употребляют и в других весьма многих болезнях... Словом сказать, почти нет места на теле человеческом, кроме самих глаз, которые бы они не могли колотья в болезненном состоянии». И. Вениаминов. Записки [об островах Уналашкинского отдела], 1840, II, с. 263.

<sup>3</sup> «Черемисин напускает на своего врага любого покойника. Он идет на кладбище, разрывает могилу, берет с нее или земли, или кость умершего и относит это под ворота, крыльцо или порог своего недруга, а на могиле оставляет его волосы. Умерший будет, предполагается, мстить нарушителю своего покоя, но, основываясь на волосах, обратит свой гнев на человека, которому они принадлежат. Этот человек заболит и умрет, лишь только переступит через положенную в воротах или пороге кость». И. Н. Смирнов, Черемисы, 1889, с. 169.

<sup>4</sup> «Лихорадку русские называют матерью: матуха, матушка-лихорадушка, матка (Опис. рукоп., с. 546); теткой: укр. тітка, белор. цяцюха, великор[усское] местное: тетушка-ворогуща (Опыт обл[астного великорусского] слов[аря] / Под ред. А. Х. Востокова, А. М. Коркунова. СПб., 1852), с. 47); сестрица, подруга; кума, кумошка, кумоха, добруха; пестуха, т. е. няня; го-стья». Дм[итрий] Зеленин. Табу слов [у народов восточной Европы и северной Азии], Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1930, IX, с. 76. «В полное сходство с лихорадкой и некоторыми другими болезнями, оспу именуют родственными названиями — матерью, бабушкой, теткой, кумой. Русские на р. Колыме называют оспу: матушка Оспа и просто: матушка — чтоб она не оскорбилась» (Богораз [В. Г. Чукчи. 1939, в. II], с. 80). Олонецкие великорусы: оспа-матушка, оспица-матушка (Этн[огр]афическое [Обозр[ение], 1890, 1, с. 46–7) ...Матерью называют оспу также телеуты на Алтае: ене кіжі, мать-человек (Вербицкий [В.], Слов[арь] алтайского и аладагского наречий тюркского языка), с. 47), шорцы: поспа-энчик, оспа-матушка (Аравийский [А. Н. Шория и шорцы // Труды Томского краевого музея. Т. I. Томск, 1927], 135) и другие т[юрк]ки Сибири (И[звестия] Императорского Русского Г[еографического] О[бщества], 1893), [Т.] 29, с. 524, 530, Катанов [Н. Ф.]» Дм[итрий] Зеленин. Табу слов [у народов восточной Европы и северной Азии], Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1930, IX, с. 78.

індивідуалістичною концепцією. Назва оспи матушкою, ототожнення хворого на оспу й оспи, їх нерозчленованість, не є продуктом індивідуалістичного уявлення про хворобу. Правдивіше, правильніш [у] найменуванні хвороби «матір'ю», «сестрою», «тіткою» і т. д. бачити відгуки родових, гентильних уявлень про хворобу. Дуже цікаво, що існує назва дитячої хвороби, яка зветься «родимчик», або «своя». Проф. Дм[итро] К. Зеленін тлумачить цю назву як «підставну», «табу-назву»<sup>1</sup>. Гадаємо, в загальному контексті всього зазначеного про «родительський» характер походження уявлень про хворобу й смерть, що ця назва не є «підставною», а «основною», відображаючи основний зміст погляду на дитячі хвороби як на «родимі».

Дм[итро] К. Зеленін, наводячи відповідні назви цієї дитячої хвороби «родимец, родимчик, родимая боль» висловлює так само припущення, що ця назва могла бути «собственно-прирожденное?» Так, «прирожденное», але саме в гентильному, генеалогічному родовому, чи, що те саме, «родительському» сенсі. Це «своя», «родима» хвороба і з руйнацією родових уявлень і з розвитком на їх основі демонологічних уявлень: «бесна»<sup>2</sup>.

---

«Якуты именуют оспу еще и иными родственными названиями: *айцй*, тетушка (Троцанский [В. Ф.] Эв[олюция] чер[ной] в[еры] (шаманства) у якутов), с. 69; Пекарский [Э. К.] Слов[арь якутского языка], с. 69); *нйащ'ы*, кумушка (А. Попов); бабушка (Жив[ая] Стар[ина], 1891, 3, с. 75, Приклонский [В. Л.] [Три года в Якутской области (Этнографические очерки)]). Не исключена возможность, что это последнее название заимствовано из созвучного русского слова: бабушки — оспенные нарывы, оспинки (Опыт областного [великорусского] слов[аря / Под ред. А. Х. Востокова, А. М. Коркунова. СПб., 1852], с. 4; Опис. рук., с. 1143). Юкагиры называют оспу: *чомол* — *айпй*, большая бабушка (Иохельсон [В. И.] Матер[иалы по изучению юкагирского языка], с. 93). Еще якуты называют оспу: *аймхсин*, старуха, или хотунгу *аймхсин*, северная старуха (А. Попов)» ([Д. К.] Зеленин, [Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии, Сборник Музея Антропологии и Этнографии, 1930, IX], с. 78). Т[ю]рки Алтая называют корь, подобно оспе и горячке (тифу): *гостья* и *мать* (ИГО, 25, с. 524, Катанов); *корь-матушка*, *кор* — *энчик* (Аравийский [А. Н.] Шория [и шорцы // Труды Томского краевого музея. Т. I. Томск, 1927], с. 135)» ([Д. К.] Зеленин, [Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии, Сборник Музея Антропологии и Этнографии, 1930, IX], с. 81).

<sup>1</sup> «Русские в Восточной Сибири не говорят при детях о детской болезни «родимчик», чтоб ее не накликасть (Этнографическое) О[бозрение], 1911, 3–4, с. 159). Название этой болезни родимец они же избегают произносить, заменяя в случае необходимости местоимением *ихо*, т. е. ихнее. Местный автор Н. П. Сокольников толкует это подставное имя в смысле: *их*, т. е. детей, болезнь (*ibid.*), но полной уверенности, что тут разумеются именно дети (а не черти), у нас нет. Архангельское имя этой болезни *бесна*, от *бес*, что говорит в пользу нашего предположения (Подвысоцкий [А. И.] Слов[арь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении], с. 14). Олонецкие великорусы называют эту болезнь местоимением: *своя* (Г. Куликовский. Слов[арь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898]. с. 105), свое (Г. Попов. Р[усская] н[ародно]-быт[овая] мед[ицина], с. 176)... Чехи эту болезнь называют *возес* (И. Ранк. Чеш[ско]-р[усский] слов[арь, 1902], с. 32), т. е. божок». Д. Зеленин. Табу слов [у народов восточной Европы и северной Азии], II, Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1930, IX, с. 82.

<sup>2</sup> «Русское название болезни родимец, родимая боль, родимчик (собственно-прирожденное?) служит одновременно и названием черта». Дм[итрий] Зеленин. Табу слов, II,

Для нас цілком безглуздим повинен здатися звичай обертати смерть близької людини в свято, в привід до розваг. Зовсім інакше стоїть справа з погляду людей первіснообщинного періоду. Смерть члена родової общини за первіснообщинних часів оберталась в бучне й урочисте свято. Родичі бавились і розважались навколо тіла небіжчика, за уявленнями того часу, разом з небіжчиком. Людина померла. За поглядами, властивими для первіснообщинного періоду, це означає ні що інше, як тільки те, що людина вирушила в путь до своїх родичів, які пішли давніш. Годиться влаштувати веселі проводи небіжчику, що йде до родичів, впорядити свято зустрічі з родичами, спілкування нащадків з предками. Похорони мали характер загально-родового свята. На святі загально-родового спілкування, зустрічі родичів з родичами, не до речі були б сум і плач. Сумування на похоронах — безтактна непристойність<sup>1</sup>.

Звичай впоряджати розваги, влаштовувати обрядові гри й забави коло тіла небіжчика — дуже яскравий приклад специфічної відмінності уявлень про смерть у народів за первіснообщинної стадії їх розвитку.

Ми розглянули уявлення про смерть як про родовий акт, в аспекті загально-родового світогляду. На стадії материнського роду, за давньородового часу, при наявності материнсько-родових, матро-гентильних уявлень смерть розглядалась як материнсько-родовий акт. За давньородового часу в функції умерщвляючої виступає родова мати. Та, що продовжує, вона ж і умерщвляє. Ідучи, родович іде до матері-родоначалниці, нащадок до предків.

Так є в телеутському фольклорі. За віруваннями й переказами, які битували в телеутів, *Ан'ям* — *Јајучы*, «мати-творець», як перекладає автор, породжує людину, але ж вона є й причиною смерті<sup>2</sup>.

Уявлення про тотожність «вмираючого-вмерщвляючого» сполучувалось з уявленням про матір. Мати уявляли як «народжуючу»

---

Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1930, IX, с. 82. «Чорт» і «біс» [—] пізніший індивідуалізований субститут «родителів», оцінкова демонологізована заміна останніх з поширенням християнства.

<sup>1</sup> «Обычай требует, чтобы, пока покойник в доме, окружающие его веселились, шутили, смеялись. Молчание в доме покойника — грех». *Л. Я. Штернберг*. Гиляки, [орочи, гольды, негидальцы, айны], (1904). [*Л. Я. Штернберг*.] Перво[ытная] рел[игия в свете этнографии: исследование, статьи, лекции. Л.], 1936, с. 49.

<sup>2</sup> «Отделение сюр человека происходит исключительно по воле Ыл'ан'я — Ан'ям — Јајучы». «Отделяя сюр от человека, Ан'ям — Јајучы этим самым кладет начало концу земного существования человека. Сюр начинает жить вне человека и является как бы смертною тенью его». (*А. В. Анохин*. Душа [и ее свойства по представлению телеутов], Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1929, VIII, с. 261.) «После смерти человека, его сюр направляется к тому *бајана* (духу), от которого человек получил кут на свое земное существование. След[овательно] сюр идет к Ыл'ан'ям, Адам'у, Јо-Кан'у и другим». *А. В. Анохин*. Душа [и ее свойства] по предст[авлению] телеутов, Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1929, VIII, с. 261.



і «вмерщвляючу». Уявлення про смерть носило матро-гентильний, материнсько-родовий характер: це було уявлення про мати-народжуючу-вмерщвляючу.

Для фольклористів і етнографів ця нерозчленованість погляду про вмираючого і вмерщвляючого стала «каменем преткновения». Аджез звертало на себе увагу, з одного боку, те, що родичі до людини, яка померла, до небіжчика ставилися якнайприятніш. Але, з другого боку, численні факти доводили, що живі виявляли непереможний жах перед небіжчиком, застосовували різні обереги, закляття, охоронні заходи<sup>1</sup>. Як поєднати перше й друге? Чи не слід припустити наявність подвійного погляду на мерців в фольклорі первіснообщинного періоду?

Саме таку думку висловив В. Г. Богораз. За твердженням останнього, у чукоч існувало два протилежних погляди на мерця. За одним поглядом, мерці в усьому сприяють живим; за другим, вони є шкідливі й небезпечні: це вони викликають смерть дітей, падіж худоби, нестачу запасів і т. д.<sup>2</sup>

Ми не можемо згодитись з твердженням В. Г. Богораз про «суперечливість погляду первісних народів на небіжчиків». Насправді жадної суперечливості в погляді первісних народів на мерців немає. Наведені в Богораз автентичні висловлення чукоч свідчать про це цілком певно, хоч В. Г. Богораз, виходячи з них, і вважав, що погляд на мерців як на лихі й шкідливі істоти, був, мовляв, найбільш поширений<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «Всевозможные предосторожности и предохранительные заклинания во время похорон происходят от второго, противоположного воззрения чукоч на мертвых». В. Богораз. Чукчи, 1939, в. II, ст. 181.

<sup>2</sup> «Такие противоречивые представления об умерших очень распространены. Они существуют у многих первобытных народов. Туземцы сами сознают противоречие своих взглядов. Тем не менее они пытались объяснить мне их правильность. Они говорили мне: “Умерший, пока он лежит в шатре, совсем не опасен. Он становится злым только после того, как его вынесут на тундру. Оттуда он может вернуться уже духом. Вещи мертвеца не приносят вреда. Только он сам, вернувшись, может принести вред и несчастье. Другое дело, когда умершие люди возвращаются к нам снова и снова несчетное число раз через чрево женщины”. Другой чукча говорил мне: “Не все мертвые хотят причинить несчастья. Только некоторые из них имеют злые желания по отношению к живым; такие мертвые приходят обратно для несчастий и горя”. В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, ст. 181.

<sup>3</sup> «Представление о мертвых как о злых, вредоносных существах более распространено, чем вера в охраняющую силу умерших предков. По сообщениям многих чукоч, даже духи ближайших родственников, желающие добра живым, могут принести только вред и несчастье. Страх перед мертвецами и необходимость принимать различные предосторожности против их возвращения так глубоко вкоренились в сознание чукоч, что находят выражение даже в играх детей». В. Богораз. Чукчи, 1939, в. II, ст. 181. Наведеному твердженню про те, що мерець, поки він лишається в чумі, є добрий, протиставляє інше твердження, за яким «однако один человек должен остаться возле трупа, так как покойник может встать и причинить вред людям. Этот взгляд противоречит вышеприведенному утверждению чукоч, что покойник — «добрый, хороший», пока он находится в шатре». В. Богораз. Чукчи, 1939, в. II, ст. 182.

Джерело непорозумінь полягає в тому, що дослідники, переносячи уявлення, властиві сучасному світогляду на архаїчний, вважали, що, при-міром, етичні категорії, моральні оцінки й ідеї існували споконвіку. Померлий, за поглядом первісного суспільства, сам по собі не є небезпечний, — саме так і треба розуміти свідчення про те, що «небіжчик, поки він перебуває в шатрі, є добрий». Небезпека виникає не з того, що ніби небіжчик *стає* лихим, а з того, що, відходячи, він може побажати *взяти* когось з присутніх або щось з родинного майна чи худоби (про це докладніш див. наступний параграф). У цьому й тільки в цьому полягає зміст уявлень про смерть і мерця, властивих первіснообщинному періоду на стадії родової общини.

Суперечливість погляду на мерця не складала властивої ознаки первісного світогляду. Первісна людина мислила в колі обмежених уявлень, переважно локально-просторових і гентильних, родових, що по різному комбінувались. Не небіжчик сам по собі викликав жах; жах з'являвся внаслідок уявлення про смерть як про відхід і про небіжчика як такого, що він іде й, рушаючи в путь, *бере*, може *взяти* когось чи щось з собою.

## 10. Смерть — схоплення, взяття

Варіантом просторового уявлення про смерть як відхід, подорожування, є уявлення про смерть як захоплення: «похищение».

Поруч з уявленням: померти — піти, померлий [—] це той, що пішов, рушив у путь, що подорожує, існує аналогічне уявлення, в істоті своїй тотожне з попереднім: померти [—] це бути захопленим, відведеним; померлий це [—] *взятий*.

Вірування, що небіжчики, блукаючи, ганяються за живими, переслідують їх, хапають, дуже поширене в фольклорі первіснообщинного часу, складаючи одну з властивих рис численних переказів про мерців<sup>1</sup>.

В фольклорі-ідеології первіснообщинного часу, на стадії родової общини, і «відведений» і «той, хто його взяв», «схоплений і схоплювач» однаково розглядалися як родовичі.

В уявленні: «померти — бути взятим» ще немає нічого конфліктного, антагоністичного. Той, хто взяв, і той, кого взято, не протистоять один одному. В уявлення про «взятого» і «взявшого» не вкладається жаден моральний або який-небудь інший, оціночний сенс, а тим більше анімістично-демонологічний чи політеїстичний.

Свідомість людства на даному етапі оперувала тільки просторовими й родовими, гентильними категоріями. Уявлення про смерть як

---

<sup>1</sup> Таке вірування відзначене було в удмуртів, див. П. М. Богачевский, Оч[ерки] р[елигиозных] предст[авлений] вот[яков], Этн[ографическое] Обзор[ение], 1890, IV, с. 47; И. Н. Смирнов. Вотяки, с. 181.

вхоплення, взяття лишалося локально-гентильним, просторово-родовим уявленням, за межі цих категорій не виходячи.

За віруваннями, які сходять до первіснообщинних часів, людина, яка помирає, отже яка відходить, має тенденцію *взяти* з собою когось з близьких людей. Відповідно до поглядів того часу, за помираючим піде кожен, на кого він, відходячи, в останню хвилину глянув. Звідцїля відповідна прикмета: якщо в небіжчика відкриті очі, то це значить, що хтось незабаром помре. Таке вірування відзначене, приміром, у сойогів<sup>1</sup>.

Звідцїля ж і відповідні обереги: не годиться, щоб у небіжчика були відкриті очі; очі мерцеві треба закрити, чимось прикрити їх<sup>2</sup>.

Обереги, яких вживали, щоб небіжчик, відходячи, не взяв ще когось з членів общини, були дуже різноманітні, надзвичайно конкретні й трималися уперто й довго. Отже, коли несли небіжчика на кладовище, щоб мрець не взяв з собою, для цього ховалися, уникали дивитися в вікно і т. д. Про існування подібного роду звичаїв згадується у 80-х роках минулого [XIX] століття в марі<sup>3</sup>.

Людина потонула, це річкові родичі потягли її до себе<sup>4</sup>. Те саме, якщо людину задрав ведмідь, тигр тощо<sup>5</sup>.

Небіжчика прохали під час похорон не брати нікого й нічого з собою. У марі подібний звичай свого часу розгортався в цілу ігрову обрядову сцену, як про це згадує І. [М]. Смірнов<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> «По верованью сойотов, если глаза покойника открыты, то от его взгляда плохо будет живым, либо начнется падеж скота либо умрет кто-либо из родных». (Ф. Кон. Предв[арительный] отчет по экспедиции в Урянхайскую землю. И[звестия] В[осточно]-С[ибирского] о[тделения] Императорского Р[усского] г[еографического] о[бщества], 1903, 34, 1, с. 32). Дм[итрий]. Зеленин. Табу слов, Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], [1930], VI, с. 54).

<sup>2</sup> «Лицо и вся голова остаются открытыми; только на глаза полагается повязка из дабы, которая завязывается назади». Иона Голубцов. Дом. бес., 1859, с. 324.

<sup>3</sup> І. [М]. Смірнов описує в марі «обычай прятаться от покойника, когда его несут по улице; обыватели деревни стараются не глядеть в окно, чтобы не умереть (т. е. чтобы покойник не пожелал захватить их с собой)». И. Н. Смирнов. Черемисы, 1889, с. 153.

<sup>4</sup> Таке вірування існувало в гольдів, в нивухів (гиляків) тощо. «Гольды случаи утопления объясняют тем, что утопленника утаскивает к себе водный дух "Мукэ-Амбани", который живет на дне р. Амура». И. А. Лопатин. Гольды. [Амурские, Уссурийские и Сунгарийские. Опыт этнографического исследования.] [Владивосток], 1922, с. 77. За віруванням, яке існувало в нивухів, «утопнувший становится сородичем "хозяина" воды». Л. Я. Штернберг. Геротеизм (1901), [Л. Я. Штернберг.] Первоб[ытная] рел[игия] в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л., 1936, с. 195.

<sup>5</sup> «Если кого во время такого праздника медведь изувечит или задавит, того считают блаженным, потому что такого человека, по их понятиям, бог посетил и взял к себе, как угодного ему». Иона Голубцов. Дом[ашняя] бес[еда], 1859, 34, с. 321. Місіонерська інтерпретація вірування не остаточно затьмарює основний сенс вірування, в якому не фігурував жаден теїстичний зміст.

<sup>6</sup> «На гроб умершего кладут моток ниток, из которого каждый вытягивает себе нитку, приговаривая: «Нас с собой не бери. Я вот какую долгую нитку вытянул и ты оставь мне

Як видно з численних етнографічних і фольклорних свідчень, похоронний ритуал передбачав виконання відповідного обряду при виносі тіла. Розмова з небіжчиком складала окремий епізод в змісті похоронного обряду. У жовтих уйгурів, виносячи мерця з житла, спинялись і зверталися до небіжчика з промовою. Небіжчика прохали іти, не баритися, і не брати з собою ні дітей, ні худоби, ні майна<sup>1</sup>.

До цих звернень не доміщується жаден елемент моральної оцінки, етичного тлумачення або тенденції демонологізувати небіжчика. Людина, помираючи, не стає лихою тільки тому, що вона померла. Ідея «лихого мерця», «злого небіжчика» не була властива для первіснообщинного фольклору. Ми не можемо згодитися з тими дослідниками фольклору-ідеології первісного суспільства, які гадають, що уявлення «небіжчика-схоплювача», «вмираючого-вмерщвляючого» виникло з уявлення про «людей лихої волі» або з уявлення про «лиху волю небіжчика». Те, що небіжчик-родович стає причиною смерті когось-небудь з членів общини, з своїх близьких людей, це, за уявленнями того часу, небіжчик робить зовсім не з лихої думки чи з лихих почуттів, аж ніяк не з бажання зробити щось прикре, а так само і не тому, що він морально змінився, набув яких-небудь нових якостей, морально переродився.

Щоправда, уявлення смерті як перетворення, не було чуже ідеології первіснообщинного часу. Про це ми говоритимемо далі. Але вже тепер треба зазначити, що уявлення «смерті-перетворення» на даній стадії розвитку свідомості в жадному разі не мало морального відтінку. Категорія «зла» і «морального переродження» не визначала світогляду первіснообщинного періоду. Світогляд того часу на моральних

---

столь же долгую жизнь, не заставь меня умирать не во время». *И. Н. Смирнов*. Черемисы, 1889, с. 152. В удмуртів так само просили мерця, щоб він не хватав і не ганявся. «Снискивая себе пропитание, души умерших блуждают и, вероятно, во время этих блужданий они производят над людьми те преследования, против которых вотяки в молитвах, обращенных к покойникам, говорят: "На том свете живи хорошо, сзади и спереди не хватай, не гоняйся"». *И. Смирнов*, Вотяки, с. 181. *П. М. Богаевский*. Оч[ерки] р[елигиозного] пр[едставления] вот[яков], Этн[ографическое] Обзор[ение], 1890, IV, с. 47. Зіставляючи текст запису й авторську інтерпретацію, не важко бачити, що анімістична рецепція привнесена автором: адже ж звернення заадресоване безпосередньо до небіжчика, а не до «духів померлих», як пише автор. Сумнівне в тексті звернення згадки про «той світ»: небіжчик хапає й ганяється «на цьому світі».

<sup>1</sup> У жовтих уйгурів «покойника выносят головой вперед специально приглашенные для этого люди. Как только печальная процессия выйдет из дома, к покойнику обращаются с увещанием не брать с собой ничего и предлагают отправиться в новый мир... Любопытно, что покойника просят идти в неведомый мир "не дожидаясь": "Ты не бери с собой детей, ты не бери ни скота, ни богатства! Ты стремись к желаемой цели! Ты отправляйся в хорошую страну. Мы же после этого, дети твои, сделаем поминки... Ты ж, не дожидаясь, отправляйся в хорошую страну и прими там рождение. Отправляйся за новым человеческим телом", — вот обращение к мертвецу, как только его вынесли из дома». *Г. Г. Гульбин*. Погребение у желтых уйгуров. Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1928, VII, с. 203.

поняттях не базувався, з них не виходив. Етичні поняття не були вихідними уявленнями того часу.

Повторюємо: уявлення «небіжчика як схоплювача», «вмираючого-вмерщ-вляючого» розвинулося не на основі моралістичного, етичного світогляду, даній епосі не властивого, а на ґрунті найбільш елементарних просторових ідей і поглядів.

В літературі про первісну ідеологію відзначалося, що умови, в яких живуть небіжчики, нічим істотно не відрізняються од тих, в яких вони жили й досі, що вони мають ті самі потреби, що мали й перед тим. Але зовсім хибно гадати, ніби родович в акті смерті стає нездібним задовольнити свої потреби<sup>1</sup>. Розуміння смерті того часу зовсім не полягало в тому, що смерть ніби-то робить людину нездібною працювати, жінку нездібною, приміром, прясти, чоловіка займатися ловецтвом. Інвентар поховань, які сходять до первіснообщинного періоду, рішуче спростовує подібне припущення. Справа зовсім не в тому. Смерть, за уявленнями тієї епохи, є не моральна, а локальна категорія: смерть є просторове переміщення, відхід. Пішовши, родович продовжує жити, як він і жив, але, відходячи, він може захтіти взяти з собою тих з близьких, тих родовичів, до яких він був особливо приязний або які йому могли стати в пригоді під час його подорожування. Ніяка інша побічна аргументація не домішувалась до цих уявлень про «взяття», про «зведення», про «мерця як схоплювача».

Що померлий зберігає всі свої прихильні почуття й намагається потягнути за собою всіх близьких або потрібних йому людей, такий погляд відзначений був свого часу в якутському фольклорі<sup>2</sup>. Отже, оскільки небіжчик бере з собою подорожувати своїх близьких, то найбільш обережним було б не чекати, щоб він взяв з собою багатьох або навіть і всіх, але задовольнити наперед небіжчика, піти назустріч його

---

<sup>1</sup> Таку, приміром, думку висловив Леви-Брюль. Він писав: «Условия, в которых они (покойники) живут, существенно ничем не отличаются от тех условий, в которых они жили в этом мире. Они имеют те же потребности. Неспособные удовлетворить их самостоятельно, они в силу этого зависят от живых, подобно тому, как живые, в свою очередь, зависят от них. Они, следовательно, вынуждены рассчитывать на своих потомков, и в зависимости от того, оправдались ли их ожидания или нет, меняется и их расположение к потомкам». *Л. Леви-Брюль*. Сверхест[ественное] в перв[обытном] мышл[ении], 1932, с. 134–135. Увесь цей виклад цілком суперечить системі поглядів, властивих родовому часу. За родових часів в умовах спільної родової общинної власності аж ніяк не могла справа стояти так, щоб «діди» примушені були «розраховувати» на «нащадків», покладати на них «сподіванки», щоб взаємини «стариків» і «внуків» базувалися на «прихильності», «расположении». Не кажемо вже про те, що протиставлення цього й того світу зовсім не властиве ідеології давньородового часу.

<sup>2</sup> Небіжчик «сохраняет все земные привязанности и старается перетянуть к себе близких или нужных ему людей». *В. М. Ионов*. [К вопросу об изучении дохристианских верований якутов]. Примечания. Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1918, V, I, с. 188.

бажанням<sup>1</sup>. Треба гадати, що саме тут коріння «спільних поховань», які з'являються ще в палеоліті.

Подібне уявлення міцно трималося в свідомості людства, навіть в пізнішому фольклорі. Воно виразно збереглося в українському дожовтневому фольклорі і знайшло собі яскраве відображення в голосіннях. Померти [—] це піти до родителів. На Україні свого часу існував звичай, що, коли приходили з труною померлого на гробки, то плачки, голосильниці починали гукати раніш померлих родичів, похованих на кладовищі, щоб вони вийшли назустріч, стрінули небіжчика, який іде до них, прийняли його до свого гурту й дбали про нього. Називаючи померлих на ім'я, зверталися до них з відповідним проханням: «Брати, сестри (ім'я), мої милі! Стрічайте, бо йде (ім'я померлого), пригортайте, приголубте його!» Або кликали так: «А вийди, вийди (ім'я раніш померлого) та здобай свою сестричку (братчика, маму). А вийди (ім'я) [до неї, а прийми її там], а приголуб її, як я голубила, а нагодуй її в понеділок рано, а розчеси її, як я розчісувала, а вмий її [з небесної роси]»<sup>2</sup>. «Матюнка моя рідная, стрічай мого синочка. Оддаю я, матінко, до тебе свого синочка. Прибирай же ти йому містечко і пригортай [ти] його до себе»<sup>3</sup>. «Встрічайте, мої родителі, мою донечку і пробірайте їй містечко біля себе і доглядайте [так], як я доглядала»<sup>4</sup>.

Ці звернення й відповідний обряд закликання й зустрічі з покликаними родителями виразно відображають властивий зміст вихідних уявлень. З цього погляду характерний є текст одного материного голосіння, в якому мати, звертаючись до померлої дитини, наказувала їй: «Ой дитиночко моя, соловейку мій. Куди ж ти то вибираєш ся, ше й на проти ночі? І прости мині, може, я тебе, моя дитиночко, не доглянула. І там з своїми родичами пострічай ся»<sup>5</sup>.

Родович, рушаючи в путь, іде до раніш пішовших родовичів, щоб надалі жити в гурті з ними. Коли хтось помер, то це значить, що приходив хтось з давніш померлих родичів і забрав його з собою. В тексті голосінь цей родовий, батьківський аспект уявлення про «смерть як

---

<sup>1</sup> «Вятские черемисы уверены, что если покойника не снабдить всем необходимым для будущей жизни, он будет приходит с того света за нужными вещами и уведет за собою сыновей, внуков, племянников и других родственников, которые нужны ему там, как работники». *И. Н. Смирнов*. Черемисы. 1889, с. 152–153.

<sup>2</sup> [Похоронні голосіння. Зібрав др. Іл. Свенціцький]. Етногр[афічний] Збірник, 1910, т. XXXI–XXXII, с. 7.

<sup>3</sup> [Похоронні звичаї й обряди в м. Павлочі Сквирського пов. Київської губ. Записав П. Брояковський і Д. Щербаківський]. Етногр[афічний] Збірник, 1910, т. XXXI–II, с. 402.

<sup>4</sup> Милорадович, № 77; [Похоронні голосіння. За дорослою дочкою. Зібрав др. Іл. Свенціцький]. Етногр[афічний] Збірник, 1910, т. XXXI–II, с. 48–49.

<sup>5</sup> [Голосіння] з Київщини. [Записав Данило Щербаківський]. Етногр[афічний] Збірник, т. 31–2, ст. 391.

взяття», знайшов собі зовсім пряме висловлення. Наведемо декілька прикладів, найбільш виразних. «Мамко моя, мамко, на що ви мені дитинку взели таку маленьку? Чим же я сі тепер буду тішити?»<sup>1</sup>. Або в іншому голосінні: «Мамочко моя рідна, на що ви нашу кнегиню взели, на що ви таке мою донечку молоденьку взели? На що ви дедика осиротили?»<sup>2</sup>. «Мій синочку, мій князю! На що-ж ти мене покинув? Моя матінко, коли-ж ти прибувала, та од мене синочка перемовляла? Та стрічайте мого синочка, та пробірайте єму містечко біля себе. Та доглядайте-ж мого синочка так, як я доглядала»<sup>3</sup>.

Такі звернення до родителів не є ані випадок, ані виняток. Навпаки, в голосіннях вони дуже численні, засвідчуючи як міцно трималися елементи родової свідомості в українському фольклорі. «Татку мої, а ви коли у нас в гостях були, що нашу мамку до себе узяли?»<sup>4</sup>. «Татку мій, любку мій, коли ви в гостях були у мене, що мого чолувіка до себе узяли?!»<sup>5</sup>. Якщо померла дівчина, то з таким запитанням зверталися до «зятя»: за дівчиною, мовляв, зять приходив й її взяв; за парубком приходила нареченна й взяла з собою. Тут, саме тут коріння фольклорної теми «смерті-весілля». Підсумуємо! Матеріали українського фольклору з цілковитою певністю доводять битування уявлення «смерті як приходу-взяття»: приходять хтось з родовичів (з родителів) і бере з собою когось з членів родини (роду).

Ми спинилися на одному з найбільш архаїчних прошарків в складі українського фольклору, мавши нагоду переконатися в надзвичайній стабільності родових, гентильних уявлень, а разом з тим і текстових формул та обрядів, які цими уявленнями були зумовлені. Натурально повстає протилежне питання: як ішов процес історичної деформації цих родових уявлень, саме уявлення «смерті як взяття родителями»? Що почало найперше відмирати в комплексному уявленні «небіжчик-схоплювач-родович»? Як змінювалося родове уявлення «смерті-взяття» і як, з відмиранням родового його змісту, на архаїчні категорії-образи нашаровувалися нові елементи, новий зміст, уже позбавлений родового характеру?

З наведених вище матеріалів ми бачили, що для первіснообщинного періоду на стадії родової общини уявлення «смерті-схоплення»

---

<sup>1</sup> [Похоронні голосіння. За малим сином. Зібрав др. Іл. Свенціцький]. Етногр[афічний] Збірник, 1910, т. XXXI–II, с. 50.

<sup>2</sup> [Похоронні голосіння. За малою дочкою. Зібрав др. Іл. Свенціцький]. Етногр[афічний] Збірник, 1910, т. XXXI–II, с. 46.

<sup>3</sup> Милорадович № 61, [Похоронні голосіння. За малим сином. Зібрав др. Іл. Свенціцький]. Етногр[афічний] Збірник, 1910, т. XXXI–II, с. 56.

<sup>4</sup> [Похоронні голосіння. Сироти за матір'ю. Зібрав др. Іл. Свенціцький]. Етногр[афічний] Збірник, 1910, т. XXXI–II, с. 89.

<sup>5</sup> [Похоронні голосіння. Вдовиця за мужем. Зібрав др. Іл. Свенціцький]. Етногр[афічний] Збірник, 1910, т. XXXI–II, с. 69.

(«похищення») носило локально-гентильний характер і до нього не домішувалися ніякі інші міркування.

Анімістична концепція схоплюваного, за якою схоплюється не сам небіжчик, а викрадається, схоплюється його «душа», демонологічна концепція «схоплювача», уявлення про «схоплювача» як про «демонічну істоту», ще зовсім відсутні на ранніх стадіях розвитку ідеології-фольклору первіснообщинного періоду. Ці концепції — пізньостадіальні. На стадії родової общини і схоплювач, і схоплюваний однаково родовичи. І той, і інший однаково належать роду. В акті схоплення немає нічого антагоністичного, конфліктного.

На певному етапі розвитку первісної общинно-родової ідеології елементарні початкові уявлення: «смерті, як схоплення (взяття)», «небіжчика-родовича-схоплювача (викрадача)» починають змінюватись, родові елементи відмирати. З розвитком дублійованих анімістичних уявлень «смерть як схоплення» («хвороба як схоплення») освідомлюється як схоплення, викрадання саме однієї з душ людини.

Що хвороба й смерть трапляються саме через викрадання душі і викрадає душу саме хто-небудь з небіжчиків, — таке вірування відзначене було в ханти-ненців, у тавгійців тощо<sup>1</sup>.

В обох випадках, і в ханти-ненців, і в тавгійців, яскраво виявлене уявлення «хвороби-смерті» як «викрадання, як просторового переміщення». Спосіб лікування, порятунку від смерті цілком рівнобіжний цьому уявленню, цілком з ним збігається. Щоб людина видужала, не вмерла, для цього треба перехопити викрадену, що блукає, душу. Треба вчинити погоню за викраденою душею, перехопити блукаючу душу й повернути її людині, яка її позбулася. Видужання сприймається таким чином як повернення викраденої душі.

В. Г. Богораз визначає заходи, яких вживають, щоб повернути вмираючому (хворому) його викрадену душу, як спосіб «магічного лікування». Дозволимо собі не згодитися з подібним тлумаченням. Нічого магічного немає в акті гонитви, переслідування, перехоплення, повернення викраденої душі. Усі дії не виходять за межі уявлень про «хворобу-смерть як просторове переміщення». Локальне, просторове розуміння смерті визначало й відповідні дії, відповідні заходи, щоб повернути зниклу душу.

---

<sup>1</sup> «Наиболее важное и ответственное камлание — это камлание над больными, которое так описывает Дюадиэ: “Человек хворает оттого, что умершие похищают его душу и утаскивают ее вниз, в свои жилища. Шаман должен перехватить душу, пока она не достигла жилища мертвых. Когда ж она достигнет последнего, никто не может вернуть ее назад”». А. А. Попов. Тавгійці: [матеріали по етнографії авамських і ведеевських тавгійців], 1936, с. 100. «В шаманстве остяко-самоедов надо указать два способа магического лечения: 1) Больной теряет одну из своих душ, похищенных покойником или каким-нибудь злым духом. Шаман должен отыскать эту душу и вернуть ее больному, вложить ее больному в грудь или в голову в виде камешка, жучка и т. п. мелкого предмета». В. Г. Богораз-Тан. Этнография, 1928, II, с. 95.



В наведених прикладах в ролі «викрадача» виступає, як і давніш, небіжчик-родович з тією відміною, що тепер він викрадає вже «душу» сородича, його двійника, його дублет. Ми опиняємося в сфері дублійованих, подвоєнних, ускладнених уявлень, хоч родова, гентильна рецепція «викрадача-схоплювача» ще цілком зберігається.

Процес дальшого розвитку, дальшого розкладу цих первісних уявлень іде в тому напрямкові, що небіжчика-викрадача, сородича-схоплювача заступає «лиха», «демонічна істота». В ролі «похитителя душ» виступає вже не небіжчик і не сородич, а «лихий дух», отже демон, причому спочатку в уявленнях позначається певне вагання між «небіжчиком» і «лихим духом». Так було, приміром, у ханти-ненців<sup>1</sup>.

Так поступово в фольклорі і в ідеології первіснообщинного періоду конструюється уявлення «ловця», «схоплювача», «похитителя», що з розкладом родових взаємин і відповідно до того з зникненням родових уявлень, зумовлює деформацію, відмирання первісних родових ознак, зв'язків «схоплювача-викрадача» з уявленням про «небіжчика-родича».

В фольклорі чукоц, за матеріалами В. Г. Богораза-Тана, це «келет», які живуть в пустелях, далеко осторонь од людей, — характерне фольклорне уявлення місця перебування подібних демонізованих істот, — і, напавши, ловлять, схоплюють людей<sup>2</sup>. Образ «ловця», «схоплювача» конкретизується наданням йому відповідних атрибутів. Атрибутами «схоплювача», «викрадача» є, звичайно, «довгі руки» й «кігті»<sup>3</sup>.

У народів Поволжжя такий «ловець», «схоплювач» носив назву «кутисья», живе він в верхів'ях струмка, біля джерела річки, — що теж є характерним для уявлень про «схоплювачів»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> «Больной теряет одну из своих душ похищенных покойником или каким-нибудь злым духом». В. Г. Богораз. Этнография, 1928, II, с. 95. Так само у гиляків, нивухів: «Он (злой дух) уносит душу больного в царство теней». Л. Я. Штернберг. Гиляки, [орочи, гольды, негидальцы, айны], (1904); [Л. Я. Штернберг.] Первоб[ытная] рел[игия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л.], 1936, с. 45. «У хозяина тигра, у хозяина медведя, у пантеры — у каждого имеется своя *ajati*... Это их они посылают красть души». Л. Я. Штернберг. Избранничество [в религии.] (1927). [Л. Я. Штернберг.] Первоб[ытная] рел[игия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л.], 1936, с. 145.

<sup>2</sup> «В пределах чукотской земли *kelet* живут на пустынных местах, далеко от людских поселений. Там они нападают на одиноких прохожих, ловят или невидимо пристают и следуют за ними до человеческого жилья, где для них всегда найдется богатая добыча. Самый свирепый и страшный из них — *Iwmetun*. Он причиняет нервную болезнь, называемую тем же именем. Он прячется в засаде, готовый напасть на каждого человека, проходящего мимо без надлежащих магических предосторожностей». В. Богораз. [Чукчи], 1939, в. II, ст. 13.

<sup>3</sup> «Схоплювача», «похитителя» зображують у чукоц з «довгими руками» і з «кігтями на довгих руках». В. Г. Богораз. Чукчи, 1939, II, с. 14.

<sup>4</sup> *Кутись* — в буквальном переводе: хвататель, ловец. «В жаркие летние дни люди, а чаще всего лошади, подходя близко к вершине ключа, бывают пойманы, т. е., — поясняет Первухин, — претерпевают известное болезненное впечатление». Первухин [Н. Г.] Эскизы

Ганяючись за блукаючою «душею», хапаючи її своїми довгими руками, ці «ловці людей» можуть нанести ті або інші пошкодження: від їх дотику вискочить чирій, зробиться опух, ловці поламають схоплюваному ребра тощо<sup>1</sup>.

Якщо людина захворіла, то це значить, що в неї якийсь кам вкрав жула. Щоб людина не хворіла і не вмерла, для цього треба звернутися до іншого кама, який би взявся за те, щоб нагнати вкраденого жула й повернув жула назад хворому<sup>2</sup>.

З виділенням в складі общини прошарка професіоналів-шаманів, в процесі формування особливої професіональної шаманської ідеології функція «схоплювача», «викрадача душ» переходить на шамана (кама). В ролі «схоплювача» виступає кам, шаман. Так було, приміром, у телеутів. Телеутський фольклор дає багато для з'ясування ролі шамана (кама) в справі крадіжки в людині її «кута» або «жула», від чого, мовляв, помирає людина<sup>3</sup>.

Ми опиняємося кінце-кінцем в сфері дублійованих уявлень, уявлень анімістичного, шаманістичного й демонологічного типу. Розбираючись у змісті всіх подібних ускладнених уявлень, ми переконуємося в їх елементарності. Вони виразно зберігають свою первісну початкову елементарність, але вони тепер подвоєні, потроєні, орнаментально прикрашені, кількісно повторені, нашаровані одні на одні. В більшості вони позбавлені родових рис; це вже поза родові, поза гентильні уявлення-образи.

## 11. Смерть як пожертя

Гентильне, родове мислення, мислення давньородового часу, як ми могли бачити з попереднього викладу, було надзвичайно елементарне,

---

преданий и быта [инородцев] Глазов[ского] у[езда], 1888, 1, с. 61. «Кутэсь хватает проходящего мимо: за какую часть хватит, на той внезапно появится опух, чирей и т. п.» *Дмитрий Зеленин*. *Оч[ерки] р[усской] миф[ологии]*, 1916, с. 43.

<sup>1</sup> «Иногда злые души долго ловят блуждающего жула. Во время ловли в злобе неосторожно схватывают его и наносят повреждения. Эти повреждения передаются на тело человека, которому принадлежит блуждающий жула. Так объяснили камы искривление двух нижних ребер правого бока у телеута Клементия из улуса Чарги. Но после камлания с жертвоприношением черной овцы дверному духу: *бий-йжизи*, у Клементия ребра исправились». (А. В. Анохин. Душа [и её свойства] по предст[авлению] телеутов, Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1929, VIII, с. 257).

<sup>2</sup> «Человек, лишившись жула, умирает от припадка. Этот печальный случай телеуты всегда ставят в связь с кражей жула». А. В. Анохин. Душа [и её свойства] по предст[авлению] телеутов, Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1929, VIII, с. 237. «За украденным жула бывает погоня другого кама». А. В. Анохин. Душа [и её свойства] по предст[авлению] телеутов, Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1929, VIII, с. 237.

<sup>3</sup> «Кут (эмбрион, жизненная сила человека) похищается камом у человека с целью причинить смерть последнему. Так делает кам в ссоре». А. В. Анохин. Душа [и её свойства] по предст[авлению] телеутов, Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1929, VIII, с. 258.

воно було дуже обмежене. В основі його лежали, насамперед, локальні, просторові уявлення, уявлення, пов'язані з рухом в просторі. З цими уявленнями сполучувалися, до них додавалися, звичайно, такі ж елементарні й прості уявлення й образи, як приміром, ковтання, пожертя тощо.

Уявлення про смерть як просторове переміщення, як відхід і схоплення, взяття, співіснувало з уявленням про смерть як пожертя. Поруч з образом «ловця», «схоплювача», «викрадача» в фольклорі-ідеології первіснообщинного періоду битувало уявлення «пожирателя», «ковтателя»<sup>1</sup>. За уявленням, дуже поширеним в фольклорі-ідеології первіснообщинного періоду, смерть, а так само і хвороба є наслідком того, що хтось їсть, хтось з'їв людину. На стадії родової общини це уявлення «пожирателя», «їдця», «ковтателя» носило родовий характер: родович поїдав родовича.

Уявлення про «пожирателя», «їдця» відзначене в нивухів, евенків, якутів, телеутів і т. д. За віруванням, записаним у нивухів (гиляків), смерть спричинюється мільком-нивухом, який з'їдає того або іншого нивуха<sup>2</sup>. Те саме уявлення ми знайдемо, окрім нивухів, так само і в евенків, хоч, правда, в останніх уже в дубльованій, анімістичній множинній інтерпретації: людина вмирає, якщо цілком буде з'їдена одна з її численних душ<sup>3</sup>. Уявлення про «пожирателів» було властиве й якут-

---

<sup>1</sup> Пор. назву хвороби «грызь», «грыжа». «Грыжа происходит от слова грызть (злой дух грызет больного)». *Л. Я. Штернберг*. Чорт (1903), [*Л. Я. Штернберг*.] Первоб[ытная] рел[игия] в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. *Л.*, 1936, с. 226.

<sup>2</sup> Мільк-нивух «всячески стараются делать зло гиляку, посягая на его здоровье и жизнь». «Смерть всегда есть результат исключительно козней милька, который чаще всего поселяется в теле человека и медленно поедает его». *Л. Штернберг*. Материалы [по изучению гиляцкого языка и фольклора.], 1908, с. 18. «Болезнь — не больше как злое существо, забравшееся в тело человека и медленно его поедающее». *Л. Я. Штернберг*. Гиляки, [орочи, гольды, негидальцы, айны], (1904). [*Л. Я. Штернберг*.] Первоб[ытная] рел[игия] в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. *Л.*, 1936, с. 45. Те саме уявлення відзначав у нивухів також і Шренк. «По мнению гиляков, всякая болезнь зависит от кинза, который гложет человека, пока не заест его до смерти» (*Л. И.*] *Шренк*, [Об инородцах Амурского края], 1903, т. III, с. 113). Елистратов про коряків повідомляв: «О умирающих самих собою мнят, будто оные не получают покою, и по своему зловерию почитают их съеденными дьяволом». Елистратов [Дневная мемория геодезиста Ф. Елистратова от Тагальской крепости берегом по пенжинской губе до р. Пенжины в последовании под командою титулярного советника Баженова с 14-го сентября по 21-е число 1787 года], с. 147; *Дм[итрий] Зеленин*. Культ онгонов [в Сибири. (Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов). М.; Л.: АН СССР, 1936], с. 255.

<sup>3</sup> «У каждого живого человека, по представлениям эвенков, есть несколько душ: душа — тень человека, душа физиологических потребностей человека и затем души различных частей тела (так, напр., *inikta* — душа-хозяйка мозга и т. д.) В зависимости от того, какую душу похитил злой дух, болит соответственная часть тела. Если злой дух утащил, напр., *vajen*, душу физиологических потребностей человека и грызет ее, человек болеет весь, а если злой дух основательно изгрыз ее, то человек болеет тяжело и может даже умереть». [*А. Ф. Анисимов*] Род[овое] общ[еств]о эвенков (тунгусов). 1936, с. 103. «В кознях злых существ нет ничего

ському фольклору; у якутів пожирателі це — абаси<sup>1</sup>. Таке саме уявлення знайшло собі відображення в удмуртському фольклорі, в заговорі од «порчі» (навмисного наслання хвороби)<sup>2</sup>.

Померлий, таким чином, з'їдений, пожертий. Однак, це уявлення смерті як пожертя, звичайно перехрещувалося з уявленням про смерть як взяття, викрадання. «Пожиратель» був разом з тим і «викрадачем»: він викрадав кого-небудь саме з тим, щоб його з'їсти.

Така контамінація цих уявлень відзначена, приміром, в телеутському фольклорі. Викрадачі *жула* (*жула* — ембріон, зародок, з якого розвивається людина, «життєва сила», що зумовлює існування людини) є разом з тим і пожирателі його; вони викрадають *жула* з метою його з'їсти<sup>3</sup>. Так за матеріалами телеутського фольклору, «схоплювачі», «викрадачі» є разом з тим «пожирателі». Сполучення цих двох уявлень — образів «ловців» і «пожирателів», відзначене в евенкійському (див. вище), в чукочському, в гольдському фольклорі; в останньому воно пов'язане з образом «сеонів»<sup>4</sup>.

---

фатального, predetermined, но все бедствия, сопутствующие жизни, всецело дело их рук: люди никогда не умирали бы, если бы не козни этих существ, которые то забирается в тело человека, медленно поедая его, то внезапно уносят его душу или одним ударом уничтожают его тело». Л. Я. Штернберг. Чорт (1903), [Л. Штернберг.] Перво[ытная] рел[игия] в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. [Л.], 1936, с. 224.

<sup>1</sup> «Абасы — духи — пожиратели». В. М. Иванов, К вопросу [об изучении дохристианских верований якутов], Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], V, 1, 1918, с. 157. «Абасы-*ciärrä* (пожиратель) добывает себе пищу; этой пищей может служить человек, его скот» (с. 159). За уявленням якутів, загибель телят є наслідок пожертя їх «демоном» *Чөррöкүй*. [В. Н.] Васильев. Изображения долгано-якутских духов [как атрибуты шаманства. «Живая старина», 1909, II–III], с. 273, пор. Дм[итрий] Зеленин. Культ онгонов [в Сибири (Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов)]. [М.; Л.: АН СССР, 1936], с. 135. Про абаси-пожирателів дітей у якутів див. Виташевский [Н. А.] Якутские материалы [для разработки вопросов эмбриологии права]. Ж[ивая] Ст[арина], 1915, I–II, с. 218, пор. Дм[итрий] Зеленин. Табу слов [у народов восточной Европы и северной Азии], II, Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1930, IX, с. 133.

<sup>2</sup> До хвороби «порчі» зверталися з такими словами: «Если ты сможешь срastить 77 рябин, проросших сквозь муравьиное гнездо, то тогда ты можешь есть и пить этого человека. Пока ты не соединишь в одно 77 деревьев, убитых молнией, я не дам тебе есть и пить меня. Не дамся тебе на съедение, пока ты не сольешь в одно 77 бань». П. Богаевский. Очерки рел[игиозных] предст[авлений] вот[яков], Этн[ографическое] Обзор[ение], 1890, II, С. 126. Яскравий приклад заговора, побудованого на негaції, угоди з хворобою через заперечення.

<sup>3</sup> «Если *жула* попал в руки злого духа, то в лучшем случае для возвращения его дается выкуп-жертва. На этом развязка и кончается. Но *жула* человека, попавши в руки злых духов, может подвергаться и худшим положениям: злые духи могут пожирать *жула* (*жуланы жудун ийди*). Когда постигает такая участь *жула*, то он считается умершим и ушедшим на той свет (*ол жйргй барар*). Человек в таких случаях долго и тяжело болеет, а потом умирает. Так как врата для *жула* уже нет, то теряет через это и человек жизненную силу для своего существования». А. В. Анохин. Душа [и её свойства] по предст[авлению] телеутов, Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1929, VIII, с. 256–257.

<sup>4</sup> За уявленням гольдів, «сеоны беспрерывно носятся около жилищ гольдов и ждут, чтобы гольд принес им жертву. Если же гольд не делает этого, то голодные, озлобленные

Як ми вже зазначили, на стадії родової общини уявлення про «пожирателя», «їдця» було родовим, гентильним уявленням; в функції «їдця» виступав родович. В фольклорі первіснообщинного періоду пожителі [—] це рідняки-небіжчики, померлі родовичи. Особливо яскраво це відбилося в фольклорі тавгівців, зокрема в похоронному обряді. За віруваннями, які свого часу існували в тавгівців, похований померлий рідняк (брат, сестра, батько, мати, дід і т. д.) може повернутись і з'їсти когось із своїх родичів. Найбільша небезпека, за віруваннями тавгівців, чекає молодших братів і сестер. Вони повинні бути найбільш обачними<sup>1</sup>.

Пожиратель, за свідченням тавгівського фольклору, зовсім не якась надлюдська істота, якоюсь мірою протиставлена або відокремлена од даної родової общини. Це родович, він же є й «пожиратель», «упир», «вампір». Однак те, що, родович, померши, може повернутись й пожерти когось з молодших братів чи сестер, це зовсім не означає, що він *обертається* в упира, *перетворюється* в вампіра; зовсім ні; він лишається тотожним собі, тим самим і таким самим, як він і був, і саме як такий він і їстиме молоденьких сестер і братів, цей родович-людоїд.

При наявності тотемістичних уявлень — світогляд, як і фольклор давньородового часу наскрізь тотемістичний — уявлення про смерть як про пожертву, звичайно, носить теріо- або зоо-морфний характер. «Пожирателя» уявляли в тваринному образі. Уявлення про «пожирателя» сполучувалося, збігалося з уявленням про тварину-тотем, тварину-сородича. Останнє особливо треба мати на увазі. Ці уявлення про пожителю-тварину були родовими, гентильними, уявленнями про тварину-пожителю-родовича, на стадії материнського роду: про «мати-тварину-пожителю».

---

сеоны начинают мучить гольда, забираются внутрь человеческого организма, сосут кровь, *грызут* внутренности, а иногда даже похищают душу и улетают с нею очень далеко». [И. А.] *Лопатин*. Гольды, [Амурские, Уссурийские и Сунгарийские. Опыт этнографического исследования.] [Владивосток], 1922, с. 235.

Рисунки, зібрані В. Г. Богоразом-Таном, цілком стверджують, що уявлення похитителя було разом з тим і уявленням про пожителю. Похитивши дитину, кели пожирав її. «На одном из рисунков чеккеп изображен с длинным, узким языком, торчащим изо рта. Он преследует человеческую душу. Другой рисунок изображает волосатого *kelb*, который похитил ребенка у родителей и собирается пожрать его (рис. 9). Другой *kelb* старается оторвать кусок к себе. На подлинном рисунке вверху представлены родители, которые наблюдают издали за этой сценой». В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, ст. 16.

<sup>1</sup> «Перед тем как поезду тронуться, каждый из близких и родственников кладет в переднюю нарту (на которой предполагается, что поедет умерший) подарки... Младший брат или младшая сестра умершей не должны давать смертных украшений, чтобы не заставить покойника вернуться и *съесть их*». А. А. Попов. Тавгийцы: [материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев], 1936, с. 59.

До складу похоронного родового ритуалу входив епізод з'ясування, хто є винний в смерті родовича<sup>1</sup>. Лікар-гадач повинен був з'ясувати, хто саме з'їв даного родовича. У ороців Л. Я. Штернберг записав обряд, згідно з яким в обов'язок шамана, запрошеного до хворого, входило з'ясувати, яка саме тварина «їсть хворого»? Чи не жаба, чи не ящірка? Як відзначає Л. Я. Штернберг, в тому випадкові, який йому довелося спостерігати, це був тюлень<sup>2</sup>.

В пережитках подібні тваринні уявлення про пожирателя, уявлення про пожирателя-тварину, уже позбавлені, однак, цілком родових, генетичних рис, траплялися в сербів, в дожовтневому російському, українському й білоруському фольклорі і т. д.<sup>3</sup>

Відповідно до цих уявлень про смерть як про пожертя, пожирателя відображали з великим ротом, з пащею, з *відкритою* пащею, з ротом, повним великих і гострих зубів. На рисунках, зібраних В. Г. Богоразом-Таном, келетів, як «похитителів», малювали не тільки як ловців, з довгими руками і з кігтями на пальцях, але їх, як пожирателів, малювали з «великими ротами, повними зубів»<sup>4</sup>.

За деякими переказами, келет має собаку. У цього собаки велика паща, повна зубів. Собака хапає людей і приносить їх господареві<sup>5</sup>. Не тільки у чукоч, у коряків теж були скульптурні зображення, дерев'яні фігурки «пожирателів» з великим ротом, повним зубів<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> «Один из главных моментов чукотского погребального обряда — вскрытие брюшной полости покойника для того, чтобы вынуд внутренности, по ним, главным образом по печени, тщательно разузнать, кто именно был причиной смерти: “духи” или злые шаманы, и каким способом они это сделали». В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, с. 17.

<sup>2</sup> Л. Я. Штернберг. Перво[ытная] рел[игия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л.], 1936, с. 6.

<sup>3</sup> «Если курица спела петухом, говори: Это к добру! а сам заколи эту курицу и съешь ее, чтоб она тебя не съела». М. Милићевич. Живот срба селака, 1894, с. 73. Дм[итрий] Зеленин. Табу слов [у народов восточной Европы и северной Азии], II, Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1930, IX, с. 7.

<sup>4</sup> «У всех руки длинные, с когтями, большие рты, полные зубов». В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, ст. 14. «Он (*iwmetun*) рисуется воображению чукоч чернолицым, с огромным ртом, полным больших крепких зубов. Приводимые иллюстрации изображают несколько *kelet* различной формы. На многих чукотских рисунках *iwmetun* и другие «духи» того же характера изображаются в виде одной головы без тела. Это объясняется тем, что только лицо духа высывается наружу из прикрытия, где он поджидает добычу». В. Богораз. Чукчи, 1939, в. II, ст. 13.

<sup>5</sup> «Когда *kelb* подходит к человеческому жилищу для своей охоты, его собака невидимо бежит возле него и бросается на душу, принося ее своему хозяину. Его собака способна изменять свой вид так же неожиданно, как и ее хозяин. На открытом месте она может показаться величиной с медведя с огромной пастью, полной больших зубов, готовых растерзать свою жертву». [В.] Богораз. Чукчи. 1939, в. II, ст. 16.

<sup>6</sup> «Резная фигурка из кости, полученная от приморских коряков в бухте Корфа, изображает “духа” заразной болезни. Он весьма схож с подобными же изображениями на рисунках чукоч. У него большая пасть, полная зубов, его руки вооружены когтями, один из которых сломан». В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, ст. 17.

В. Г. Богораз-Тан звертає увагу на те, що на деяких рисунках ці пожирателі нарисовані в вигляді самої голови без тулуба. Це дуже характерний факт, однак те пояснення, яке дав Богораз, є невдалим. Пожирателя малювали тільки в вигляді самої голови саме тому, що уявляли пожирателя насамперед як пащу, як одкритий рот, завжди розверсту глотку. Це було найістотніше в пожирателі як пожирателі: похититель мав довгі руки і кігті на пальцях; пожиратель — величезний рот. Пожирателі рицуть скрізь і навколо, роззявивши пащу<sup>1</sup>. Роззявлена паща, — ось головна ознака пожирателя.

З наведених вище фольклорних матеріалів видно, що основний образ «пожирателя» [—] це рот, паща, саме одкрита паща, або, що те саме, *глотка*. Од уявлення, що померлий це пожертий, безпосередній перехід до образного уявлення «смерті» як «пожертя» в вигляді розкритої пащі, глотки, яка ковтає. Це дуже поширений міфологічний образ, не проаналізувавши якого ми ніколи не розберемось, не з'ясуємо собі нічого в складніших більш пізніх видах фольклору.

У телеутів існували перекази про «алдачі», який пожирає *јула* людини, чому та й помирає. Надзвичайно цікава формула, з якою зверталися до алдачі, виганяючи його з житла після смерті тут людини. До алдачі зверталися з словами: «Взявши, пішов, пожадливий ковтатель, проковтнувши, з'їв, обжора, йди!»<sup>2</sup>. Відповідно до цієї формули, смерть [—] це пожертість, смерть [—] це «жадний глотатель», «обжора».

Ми маємо, таким чином, ланку уявлень образів: 1) смерть-пожертя; 2) пожиратель; 3) померлий-пожертий, проковтнутий; 4) місце перебування померлого — «череву», «живіт», «лоно». На стадії родової общини все це буди родові уявлення, на стадії саме материнського роду — материнсько-родові, переважно тотемістичні уявлення. Наявність тотемістичних уявлень в мисленні давнього материнсько-родового часу, уявлення про родову мати як про тваринну мати роду, про «мати-рід-тварину», уявлення про смерть як про родовий акт, усе це зумовлювало те, що небіжчика, якого пожерла, проковтнула «родова мати-тварина», уявляли, що він перебуває в череві тварини-тотема, тваринної родової матері.

В тлингитських колекціях, які переховуються в Музеї Антропології й Етнографії Академії Наук СРСР, є зображення, зроблене з дерева,

<sup>1</sup> «Шаман говорил мне: “Мы окружены врагами. “Духи” все время невидимо рыщут вокруг, *разевая свои пасти*. Мы поклоняемся (!) и даем дары во все стороны, прося защиты у одних, давая выкуп другим, ничего не получая даром”». В. Богораз. Чукчи. 1939, в. II, ст. 14.

<sup>2</sup> «При очищении дома от скверны изгоняется также и Алдачи — дух, пожравший *кут*, или *јула* умершего человека. Этого страшного ангела смерти кам выгоняет такими словами: — Взявши ушел, жадный глотатель; проглотивши, съел, обжора, уходи». А. В. Анохин. Душа [и её свойства] по предст[авлению] телеутов, Сб[орник] М[узeya] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1929, VIII, с. 263.

тотемної тварини з маленькою фігуркою людини, що знаходиться всередині видовбаного тулуба, в животі цієї тварини. Це крилатий ящер з одкритою пащею. Крила ящера зроблені з досточок; середина тулуба, як сказано, видовбана і тут прикріплена вирізана з дерева людська голівка<sup>1</sup>.

Сенс цього тлінгитського зображення досить прозорий: деякий крилатий ящер-тотем проковтнув людину, й проковтнута людина перебуває в череві ящера. Оскільки цей ящер є родовий тотем, то тлумачення змісту образу виступає ще більш конкретно: перед нами родова тваринна мати, мати-звір з пожертим родовичем. Однак це саме зображення має й педагогічний, чадорідний сенс. Черво тотема це — місце перебування померлого, але разом з тим воно й місце перебування ембріона: предка-ембріона, предка-потомка. Конкретно-образні уявлення акту ковтання, материнського лона, перебування родовича в череві родової матері, мають, таким чином, подвійний характер. Вони однесені і до народження, і до смерті. Це цілком відповідає нерозчленованості уявлення про народження й смерть, нерозчленованому уявленню про рід, який включає до свого складу й живих і померлих і ненароджених, тотожності уявлення про предка й нащадка померлого й народженого, мерця й зародка-ембріона. В зазначеному зображенні й відповідному образі знайшло свій відбиток згадане уявлення.

Уявлення про акт смерті і про місце перебування померлого після смерті збігалося з колом чадородних материнсько-родових уявлень. Родова мати, проковтнувши родовича, приймаючи свого нащадка, члена роду, як померлого, в своє лоно, приймала його, разом з тим, як зародок нових народжень.

---

<sup>1</sup> В статті С. А. Ратнер-Штернберг «Музейные материалы по тлингитам» (Сб[орник] М[узея] А[нтропологии и] Э[тнографии], т. VIII) на табл. III, рис. 1–2 подано зображення «герба-тотема в виде мифической жабы». Автор пише: «У тлингитов материнский родовой строй, на основе экзогамии и тотемизма. Кроме деления на отдельные фратрии и кланы, из которых каждый имеет свой тотем, отдельные семьи также могут иметь свой тотем или герб, английское crest. Изображение тотемов или гербов выставляются на крыше дома, на лодках, делаются на церемониальной одежде и т. п., особенно во время потлэч (родовых игр)» (с. 298). «Герб-тотем, — за описанием автора, — представляет какое-то мифическое существо в образе массивной крылатой жабы или черепахи (70–75 см длины при ширине туловища в 22 см)... Туловище в виде выдолбленного полуовала, выпуклого наружу». «Голова с открытой пастью, в которой торчат зубы». Как видно из описания и насколько можно судить по приложенному к тексту изображению, данный объект представляет собою некое мифическое существо, крылатого ящера, с распростертыми крыльями, приделанными к обеим сторонам туловища, из тонких дощечек в 44 см длины, и с раскрытой пастью. Передние конечности имеют вид пятипалых лап, задние — утонченные на концах конусы черного цвета. Середина туловища выдолблена и внутри приложена монголоидного типа деревянная человеческая голова (14,5 см длины, 10 см ширины). «К сожалению, — замечает автор, — неизвестным остался тот миф или предание, который лежит в основе этого чрезвычайно интересного объекта» (с. 299).



З розпадом тваринних тотемних материнсько-родових уявлень, з розвитком поза родових, індивідуалістичних уявлень, функція пожирателя починає приписуватись не «матері-тварині-роду», а окремій особі: духу, демону або їх представнику всередині общини, шаману, який перебуває в спадкових, постійних і безпосередніх особистих взаєминах з духами й демонами. В функції пожирателя виступає не небіжчик-родович і не тварина-тотем, тваринна родова мати, а «лихі дух[и]», «демонічні істоти» та поруч з ними кам, шаман<sup>1</sup>.

В фольклорі якутів ми знайдемо вже досить розчленовані уявлення про пожирателів: серед пожирателів відрізняється декілька категорій, причому кожній з категорій приписана своя особлива функція, свій особливий рід діяльності<sup>2</sup>. Пожирателі диференціюються, так би мовити, професіоналізуються. Між ними створюється характерна градація, яка вказує на шляхи розвитку, розчленування міфологічних уявлень в ідеології-фольклорі первіснообщинного часу. Взагалі, треба відзначити, що на певному етапі функція пожирателя починає приписуватися не всім небіжчикам, а тільки окремим категоріям, окремим з них групам. Так, приміром, якщо в тавгійців кожен мрець може повернутися й з'їсти когось з молодших родичів, то в бурятів це повір'я стосувалося вже тільки однієї певної категорії мерців<sup>3</sup>.

Якщо первісно пожертий і пожиратель не протиставлялись і в функції пожирателя міг виступити кожен член роду, кожен небіжчик, пожертий і пожиратель розглядалися як однакові і в усьому тотожні родовичи, то на більш пізніх етапах розвитку первіснообщинного часу, на середньому й вищому ступені варварства конструюється вже образ «демона-пожирателя», поза родовий, над-людський.

Уявлення про смерть як розверсту пащу, відкриту глотку, про «місце мертвих» як утробу тварини-тотема, тваринної матері роду, в процесі

---

<sup>1</sup> «Если человек, нанесший каму обиду вскоре умирает, то думают, что его съел кам (кам жігэн)». А. В. Анохин. Душа [и её свойства] по предст[авлению] телеутов, Сб[орник] М[узья] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1929, VIII, с. 258.

<sup>2</sup> «Абасы (мн. ч: абасылар) [—] дух, питающийся душами (кут: см. үөр) людей и животных или поедающий разные части тела тех и других, “злой дух”, по обычной терминологии. Абасы делятся на верхних и нижних. Верхние, населяющие “верхний мир”, имеют конный скот и в жертву им приносят только конный скот. Нижние, населяющие “нижний мир”, имеют рогатый скот и в жертву им приносят только рогатый скот». В. М. Ионов. [К вопросу об изучении дохристианских верований якутов]. Сборн[ик] М[узья] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1918, V, I, с. 185.

<sup>3</sup> Ц. Жамцарано про бурятських небіжчиків-пожирателів повідомляв: «Духи низшего разряда, т. е. духи умерших преждевременно, повесившихся, сумасшедших и т. п. являются мелочными, придирчивыми, бессильными, но вредными. Они могут облюбовать какую-нибудь семью и причинять вред: посылают болезни, сеять раздор, поедать детей и т. д.» (Зап[иски] Р[усского] Г[еографического] Общ[ества] по отд[елу] этн[ографии], 1909, XXXIV, с. 390. Д. Зеленин. Оч[ерки] р[усской] миф[ологии], 1916, с. 48).

розкладу зооморфних материнсько-родових уявлень і розвитку з них демонологічних уявлень, дає образ величезного «дракона», «ящера» або «змія». Подібне уявлення дуже поширене. Воно відзначене у тавгійців, гірських таджиків, чукоц і т. д.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «Хозяев земли два. Один из них доброжелательный *Војкиоџио* — седой старик... Вторым хозяином земли почитается злой недоброжелательный *Fannida*, обитающий в земле под дерном. Он с раскрытой пастью ожидает к себе умирающих людей». А. А. Попов. Тавгийцы: [материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев], 1936, с. 51. «По преданию горных таджиков, дракон, *аджапуч* обладает страшной пастью и глотает человека». (с. 202). У чукоц є переказ про пожирателя. «Этот большой червь, который живет вблизи страны мертвых, — красного цвета, полосатый и так велик, что нападает даже на крупных зверей. Когда он голоден, то становится очень опасным и может напасть из засады на дикого оленя и убить его, жвав в своих кольцах. Он проглатывает свою жертву целиком, так как у него нет зубов. Наевшись, он спит в течении нескольких дней там, где поел, и дети мертвецов не могут разбудить его, даже бросая в него камнями». В. Г. Богораз. Чуки, 1934, с. 4–5.

У тих же чукоц читаємо: «В древние времена в Анойских горах жил громадный зверь, называемый *Keliley*. Он был высокий и длинный, ходил с раскрытой пастью и лапы у него были с длинными когтями. Один молодой пастух, блуждая среди скал в поисках пропавшего оленя, был замечен *Keliley* и съеден им. Спусти некоторое время отец молодого человека отправился искать его. Он пошел в горы и скоро встретил *Keliley*. Увидев его, он сказал: «*Keliley*, смейся! Я ожирел, ты можешь съесть меня. Мои олени также жирны, ты можешь съесть и их». «Ха, ха, ха, ха!» — засмеялся *Keliley*. Его пасть раскрылась так широко, что верхняя челюсть коснулась спины, а нижняя достигла груди. Смейся, он остановился, так как должен был закрыть свои челюсти лапами; таким образом человек выигрывал расстояние. Через некоторое время зверь все же настиг его, но он опять повторил: «*Keliley*, смейся, я жирен, ты можешь съесть меня. Мои олени также жирны, ты можешь съесть их». «Ха, ха, ха, ха!» — засмеялся *Keliley*, а его челюсти разодвинулись, но он так же как и раньше, закрыл их лапами и продолжал преследование. Наконец, они достигли селения, где молодые люди, собравшись в большом количестве, убили *Keliley* копьями». В. Г. Богораз, Чуки, 1934, с. 5.

В сонмі пожирателів чукоцькому *Keliley* відповідає ороцький *Simi* — вогнений змія, який «не раз съедал людей и потом их находили в его брюхе, наполовину сгоревшими». Л. Я. Штернберг. Перв[обытная] рел[игия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л.], 1936, стр. 25. Подібний зооморфний образ пожирателя з розкритою пащею характерний також і для російських казок. Слов'янська «вещица — пожирательница детей» має ті самі генеалогічні «глинтитські» корні. «У сербов, если в семье умирают дети, новорожденному дают имя Вук, волк. «Думают, что детей съедает вещица, а волка вещица не посмеет тронуть». Вук. [Karadžić, V. S.] Srpski rječnik, [1935], с. 78. Дм[итрий] Зеленин. [Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии, II], Сб[орник] М[узья] А[нтропологии и] Э[тнографии], 1930, IX, стр. 127.

# З сучасної релігійної літератури

В 8[-му] числі «Документів» (1946), що виходять у Фрайбурзі (Брайсгау) подано кілька цікавих статей французьких авторів. Найцікавіша з них стаття Жана Данієлу висвітлює «Сучасні напрями релігійної думки» («Етюд», квітень 1946). Як відзначає автор, «проблеми теології і релігійної філософії до нещодавно були приналежністю лише невеликого числа посвячених, тепер вони придбали для себе якнайширшу аудиторію». «Причини цього різноманітні, але з них можна назвати дві найголовніші». На думку автора «перша з них полягає в оновленні християнського життя еліти, нормальним плодом чого є прагнення змістовної духовної поживи». Як на другу причину автор вказує «на активізацію сучасних форм атеїзму», «що стимулює християн в свою чергу до ґрунтового освідомлення також і окремих осібностей їх учення».

Першою яскравою рисою сучасного релігійного мислення, зазначає Жан Данієлу, є відношення зв'язку з основними джерелами, а саме: з Біблією, з творами Отців Церкви та з літургією. «Поворот до джерел», як формулює він. Змальовуючи цей факт в історичній перспективі відповідно до того, як це склалося в Західній Європі, Жан Данієлу пише: «Цей зв'язок з Біблією в теології, розуміється, ніколи не уривався. Але починаючи з 13[-го] ст., теологія, яка була в своїй істоті коментарем до Біблії, стає автономним знанням. Ця автономія, як на той час, була прогресивним чинником. Але звідціль повстали як розрив між екзегезою та теологією, що дедалі зростав усе більше, бо кожна дисципліна розвивалася за своєю власною метою, так разом з тим і повільне усихання теології. Протестантизм виказує, між іншим, рішучий поворот до Біблії і одночасно нехить до чисто схоластичної теології».

За останні 50 років зроблено багато, щоб повернути біблійній екзегезі центральне місце в християнському мисленні. Говорячи про католицьких учених, автор називає о. Лягранжа, О. де Гранмезона, каноніка Коппена, Подемара й Робера. Але за цим першим етапом повинен прийти наступний, другий, на якому це відкриття Біблії стане плідним для теологічного мислення. «Ця праця над розробкою біблійної теології стоїть тепер в центрі уваги дослідників. На ділянці Нового Заповіту ці досліди посунулися вже дуже далеко. Поштовх до цього дали роботи протестантів з школи «Історія форм»: Бультмана, Дібеліуса, Кульмана, К. Л. Шмідта та інших. Застосовуючи методи феноменології до екзегези, вони намагались дати аналізу найважливіших

релігійних категорій з св. Письма. Такі студії, як Кіптеля про Логос та Шмідта про Царство Боже, збагатили теологію. Католицька наука пішла тим же шляхом, давши такі праці, як, приміром, розвідка Серфо про теологію Церкви за св. Павлом. «Це, — зауважує Жан Данієлу, — є плідний напрямок і вдячне завдання зв'язати теологію і екзегезу, послуговуючись при цьому методами новітньої філософії».

«Поверот до Біблії ішов у супроводі надзвичайного відродження патристичної теології», що знайшло собі вияв в численних студіях, присвячених Отцям Церкви, зокрема в серії «Теологія», де видано розвідки про св. Григорія Ниського, Климента Олександрійського й св. Августина. Говорячи про ці роботи в галузі патристики, Жан Данієлу зазначає: «Отці Церкви не тільки правдиві свідки минулого становища речей; вони становлять найпотрібнішу споживу для сьогоденного людства, тому що ми саме тут знаходимо уявлення, які властиві сучасному мисленню й які втратила схоластична теологія». Як на приклад Жан Данієлу вказує на модерні поняття «історії» й «розвитку». Він пише: «На першому місці слід вказати на поняття історії. Філософія нашого часу, від Гегеля через Маркса до Бергсона, виявила тенденцію поставити це поняття в центрі модерного мислення. Однак томізму це поняття історії є чужим. Навпаки, великі патристичні системи ґрунтуються на ньому. Для Іринея, Оригена, Григорія Ниського християнство є не тільки вчення, але також історія, а саме історія поступової «економії», з якою Бог веде людство від первісного ступня, через педагогіку найбільшої благоді, як її вказують великі біблійні епохи, аж поки людство не стає здібним сприймати втілене Слово. Одна з найвидатніших книг нашого часу, «Католіцизм» о. де Любака, ставить завдання відновити зв'язок між історичним поглядом Отців та наших сучасників. Норвезький теолог Молланд зауважив, що поняття «пра-образу» стало в такій же пригоді для Отців Церкви, як для сучасників поняття «розвитку», дозволивши нам мислити історично! Тут треба внести певну ясність. Немає сумніву, наша свідомість історична. Ми звикли мислити історично, тоді як Середньовіччя, томізм, схоластика, супроти цього були а-історичні, в той же час, коли Отці Церкви стояли в цьому відношенні на точці погляду, відмінній від погляду Томи Аквіната. Але чи є потреба, як це робить Молланд, а за ним і Жан Данієлу, намагатись пов'язати — цілком штучно! — модерне поняття «розвитку» з патристичним поняттям «пра-образу»? Гадаю, що в цьому жодної потреби немає. Немає потреби модернізувати Отців Церкви. Немає потреби шукати в творах Отців Церкви натяків на поняття «розвитку». Це поняття розвинулося на ґрунті вчення клясичної механіки про рух; воно носить всі ознаки механістичного світогляду і було б дивно намагатись знайти його у св. Отців в патристичній літературі. Робити це було б тим більш непослідовно, що сучасна філософія прикладає всіх

зусиль, щоб сама звільнитись од цих механістичних понять: «розвитку», «руху», «еволюції», «часу» й «простору».

Якщо на сьогодні й стоїть справа про те, щоб встановити зв'язок між ученням св. Отців і сучасною філософією, то в сенсі цілком протилежною, який надає цьому завданню Жан Данієлу. Бо сучасна філософія намагається перебороти тенденції, вироблені Новим часом, і витворити інші ідеї й інші погляди, що становлять собою заперечення тих, які були властиві цьому останньому. Клясична механіка й клясична фізика базувались на визнанні трьох засад: безперервності (безперервного руху, процесу, еволюції), кавзальності й матеріальної субстанції-маси; модерна фізика за наших днів одкидає всі ці три засади. Сучасна філософія, слідом за модерною фізикою, безперервності протиставляє перервність і на місце механістичної кавзальності, кавзальності руху, де центр уваги з явища перенесено на зв'язок явищ, не на речі, а на відношення речей, — [намагається] поставити нове анти-механістичне поняття причини й причиновости.

Справа зовсім не йде про те, щоб знаходити релятивну подібність між категоріями раціоналістичної філософії Нового Часу 17–20 ст., від Декарта до Ньютона і до Гегеля та Бергсона включно, та між патристичною теологією східної й західної Церкви попередньої доби. Така постава питання була б хибною. Справа йде про інше. Справа йде про те, що сучасна філософія, філософія нашої доби, яка приходить на зміну ідеологічним течіям нового часу, виявляє виразну тенденцію перебороти механістичну й раціоналістичну, гуманістично-натуралістичну, механоцентричну філософію природи Нового Часу, що вели таку уперту й запеклу боротьбу проти церковної доктрини Середньовіччя. Звідділя послідовний поворот Нашого Часу в тій або іншій формі до ідей і принципів, заперечуваних Новим Часом.

Кінець-кінцем Жан Данієлу мав на увазі висловити саме цю думку. Принаймні в наступному уступі своєї статті він вказує, що наша сучасність і сучасна релігійна думка виказують поворот в той самий бік: від раціоналістичних абстракцій, від індивідуалістичного суб'єктивізму до чину й соборности. Жан Данієлу пише: «Другий бік патристичної теології робить її дуже близькою до сучасности. Яскравою рисою сучасного релігійного життя є те, що питання про спасіння ставиться тепер далеко не так індивідуалістично. Сучасній людині релігійний поштовх дає не стільки: «Як я врятую свою душу?», а: «Я повинен врятувати душу мого ближнього!». «Католицька Акція» збагнула це; звідділя її успіх. Цей спосіб дивитись на це питання властивий грецьким Отцям, які спасіння розглядали як спасіння людства і як єдину дійсність визнавали ту, що її Христос надихав божественним життям і що вона, як така, є відтоді спасенна. Звідділя той споглядальний оптимізм, що характеризує це мислення, успадкований російським православ'ям. Поворот

до догми про містичне Тіло Христове призвів до того, що патристичні тексти, в яких викладено це вчення, знов набули свого значення». Можна думати, що цей поворот до ідей соборності і догматичного вчення про церкву, як містичне Тіло Христове, стався в католицизмі не без прямого впливу сучасної православної релігійної думки.

І ще один момент, відзначений у Жана Данієлу, це літургізм. «До біблійної та патристичної течії, пише Данієлу, треба, нарешті, додати літургічну; це те третє джерело, що з нього годується теологічне споглядання». «Теологія культової містерії є одне з джерел сучасної теології». «І якщо існувала небезпека для мирян ухилитись в моралізм, то літургічний напрям відновлює зв'язок з містерією та сакральною стороною християнства». У цьому зв'язку Жан Данієлу згадує працю о. Луї Буае про Великодню містерію, про студії середньовічної літургії й грегорианський спів, порівняльні літургічні студії Баумштарка, розвідки Отто і т. д.

Так виглядає перша частина статті. В другій частині Ж. Данієлу звертається до питання про філософські впливи. «Якщо сучасне теологічне мислення знов міцно стоїть на споживному ґрунті Біблії, св. Отців та літургії, то для того, щоб бути живою теологією, воно повинно збагачуватись, стикаючись з сучасним мисленням». Дві проблеми, на думку автора, підлягають розв'язанню: проблема історизму й проблема суб'єктивізму. Французького автора живо цікавить проблема взаємин між католицизмом, з одного боку, та марксизмом і екзистенціалізмом, з другого, як провідними ідеологічними течіями, що змагаються між собою в сучасній післявоєнній Франції.

Ми не будемо докладно спинятись на цій частині статті. Обмежимося тим, що пише Жан Данієлу про історизм. Він зазначає: «Насправді це є необхідна вимога християнського віровизнання [—] ствердити, що історія має сенс, що час є не тільки відблиск вічності, як це визнає платонізм, але набуток (зростання), де послідовність сама становить поступ у властивому розумінні слова, тобто набуток у вартості. З цього погляду гносис є відхиленням від християнства, що його відгуки ми знайдемо і в деяких отців Церкви. Адже ж гностики тлумачили викуплення так, ніби то його метою було тільки повернення людини до її первісного становища, через що з'явилася думка, що, мовляв, краще було б, коли б нічого не траплялося і все лишилося б у первісному нерусі. Уже в другому столітті св. ІрENEЙ оголосив війну цьому статичному поняттю і вказівкою на добре творіння обґрунтував релігійну цінність історії».

Цікаві рядки, що їх присвятив Жан Данієлу екзистенціалізові, цій модерній духовій течії сучасної Франції, але проблема екзистенціалізму потребувала б окремого висвітлення, більш докладного, ніж це можна було б зробити в цій, за необхідністю, короткій оглядовій замітці.

# Християнство й сучасність

Минає два роки з того часу, як скінчилась друга світова війна, тотальна, жорстока й згубна, одна із найбільш руйнуючих, що їй подібної вже не було в Європі кілька останніх століть.

В руїнах лишилися лежати міста, в пустелі обернено великі простори. Однаково в цілій Європі, з півдня на північ і з заходу на схід, в Англії, Франції, Німеччині, Україні... Лондон, Берлін, Париж, Варшава, Київ... Міста стали привидами Апокаліпсиса. Купи цегли замість будинків. Крізь вікна церковних стін видко синяву неба. Ми живемо у руїнах міст.

Та не тільки міст. Ми живемо на руїнах ідеологій.

Бо війна 1939–1945 рр. була не лише війною імперіялізмів. Вона була війною в першій мірі ідеологій далеко більше, як яка-небудь інша війна. Це була війна двох світів: демократичний світ змагався з націонал-соціалістичним. Якщо вже першу світову війну, 1914–1918 рр., означувано як війну за високі здобутки цивілізації, демократично-пацифістські ідеали поступу й свободи, право, мораль, людяність — проти «гунів і варварів», проти бруталного, насильницького і неморального «пруссацтва», то це ще виразніше розкрилось в цій другій війні.

Передо мною лежить книжка в другому виданні з 1922 року, яка відбиває настрої Німеччини після воєнної поразки 1918 р. і носить назву «Німецький геній», з вступним словом Рудольва Ейкена. Автор першої статті в цій книжці про «німецьку культуру», проф. др. Георг Штайнґавзен, намагався спростувати ці твердження. Він робив спроби відкинути їх і ствердити їх безпідставність. Він писав, що всі ці закиди й обвинувачення, звернені проти німців, все це лише «жалюгідне загострення суперечностей», мовляв, наслідок «знецінювання німецького в романському, англосаксонському й слов'янському світі». «Зневага німецького є давний історичний інвентар», — твердив професор Г. Штайнґавзен, «давня нехоть до німецького у народів». Насправді «справа йде про глибоку суперечність народів і культур» [стор. 5].

Це була та духовна їжа, що нею годували професори німецький народ в перші роки після Версальського миру і що дала свої плоди. Нею годований виріс в ці роки націонал-соціалізм, і якщо про першу світову війну 1914–18 років і можна якоюсь мірою сказати, що її ведено, щоб

«зламати політичну і господарську силу Німеччини», то націонал-соціалізм, прийшовши до влади, зробив усе, щоби жаден з закидів, обернених за першої світової війни проти Німеччини, не був безпідставний в другій світовій війні.

Було б невірною і навіть небезпечно, коли б сенс цієї другої світової війни було зведено до тлумачення її як війни «англосаксонського і слов'янського світу» проти «германізму». Мусимо визнати, що ця війна була війною не проти германізму як такого, але насамперед проти націонал-соціалізму.

Це не була війна германізму й слов'янізму, англосакського й германського світів; це була війна за світоглядкову долю світу. І якщо на карту й була поставлена життєва доля окремих народів, питання їх дальшого існування, то це було похідне явище: воно стало не само собою і не само з себе, не як наслідок боротьби народів, а як практичний і теоретичний висновок, що послідовно впливав з основ націонал-соціалістичної доктрини.

Тим-то, коли ми говоримо про війну 1939–45 років, що вона була найбільш руйнівницькою з усіх, які знає людство в Європі в період після XIII–XVII ст., то цим ми хочемо вказати на руйнівницьку силу ідеологій нашого часу. Війна, яку вів націонал-соціалізм, була війною його ідеології проти народів, ідеологічною і протинародньою війною. Народи були інертні, вони йшли воювати без внутрішнього запалу, без жадного ентузіазму.

Евген Коген, видавець «Франкфуртських зошитів — журналу культури й політики», в зошиті за травень 1946, II, в статті «Німецький народ і націонал-соціалізм» на її початку і наприкінці пише:

«Коли Адольф Гітлер 1 вересня 1939 р. ранком в 5 год. наказав німецькому народові марширувати, він марширував. Правда, не в захопленні, але слухняно. Не захоплено, а слухняно, — це формула, яка відображає ставлення народу до режиму в час безпосередньо перед війною» [стор. 62]. «Втретє протягом трьох генерацій ішов німецький нарід в бій. Сини, батьки, діди — марширували крізь історію. Про захоплення, як 1870 або 1914 р., у людей 1939 р. не могло бути жодної мови. Навпаки: вони були сповнені темного передчуття, і частина їх слідувала лише проти волі. Але всі вони лишилися слухняними: всі вони були ладні взяти рушниці, тримати гранати, сісти в панцерники або зійти на літаки — здійснювачі жажливої ідеї — ідеї Третього Райху» [стор. 70].

Закон режиму — закон доктрини був могутніший за людей; він був дужчий за звичайний людський закон, за закон людяности, навіть якщо справа йшла тільки про людське, надто людське, про людську несталість і слабкість, про сповнену ваганнями і сумнівами, властиву людям хиткість.



Вище ми висунули тезу про руйніницький характер наших сучасних ідеологій. Про їх вибухову, нищівну силу. Говорячи це, ми мали на увазі тоталітаризм у формі нацизму-фашизму, як рівно ж і у формі большевизму, як провідну ідеологічну доктрину 20–30 років ХХ ст. Однак ні нацизм як доктрина, ні війна 39–45 рр., яку розпочав і вів німецький націонал-соціалізм протягом шістьох років проти цілого світу, не були чимсь виключним або осібним. І війна, і доктрина були послідовним висновком з усього попереднього розвитку, кульмінаційним пунктом, завершувальною ланкою в процесі, що точився довший час перед тим. Євангелія націонал-соціалізму, ефрейторська книга «Моя боротьба», не впала з неба; вона прийшла як одкровення, хоч автор і посилався блюзнірсько на Провидіння.

Коло ідей виробилося в XVII ст., розквітло в вік просвіти в XVIII ст., скристалізувалось в XIX ст. і нарешті, в своєму демонічному аспекті, в своєму руйніницькому втіленні знайшло для себе завершення в націонал-соціалізмі. Що таке націонал-соціалізм в своїй ідеологічній істоті? Др. Алойс Венцль, професор філософії Мюнхенського університету, відповідаючи на це питання в своїй брошурі: «Дух і дух часу двох генерацій», завважує: «Третій Райх виріс з чисто негативних стимулів: з протесту проти Версаля й проти республіки, проти кризи й безробіття, з антисемітських, антиклерикальних і антихристиянських афектів, з ворожости до духа й вільного від моралі прагнення до влади, що саме в свою чергу повстало з невдач і враженого почуття вартости» [с. 16 op. cit.].

Отже, що таке націонал-соціалізм? Реакція на Версаль? Так, але це не все. Німецький регіоналізм в його прагненні підкорити собі світ? Так, але й це не все. Імперіялізм, доведений до своїх остаточних висновків? Усе це є в націонал-соціалізмі, хоч і не тут ми знайдемо пояснення нацизму в його істоті.

Разом з тим було б наївно і неслухно з нашого боку, коли б ми звели все до вказівки на те, що ватажки націонал-соціалістичного руху були життєвими невдахами, які намагалися компенсувати почуття своєї індивідуальної меншеwartости ідеями своєї вищої расової обраности, прагненням знищити й підкорити собі світ. За остаточний час ввійшло в моду посилатися на патопсихологію і парапсихологію. Свого часу в подібний спосіб Іп[оліт] Тен пояснював природу французької революції.

Знов же не можна все звести до расизму, до концепцій, розвинених Георгом Коссіною і Гансом Гюнтером про нордійчиків і про підлеглий нижче-расовий субстрат. Або утотожнювати нацизм з погано перетравленим ніцшеанством, вченням Ніцше про надлюдину, поставлену своєю «волею до влади» по той бік добра й зла. Усе це окремі й часткові деталі, тоді як справа йде про ціле. Не про нацизм як

явище локальне, обмежене хронологічними рямками свого 12-ти літнього існування, а про цілу епоху, що в ній нацизм становить завершувальний продукт, момент розкладу доби. Доба агонізувала і націонал-соціалізм — це конвульсійний спазм агонії доби.

Ми не маємо змоги в даному контексті розгорнути цю тезу в усій повноті її обсягу; мусимо обговорити її лише в аспекті основної, поставленої нами в наголівку теми: християнство й сучасність. Відомо, що доба Нового Часу проблеми взаємин церкви, держави і ідеології розв'язувала в спосіб відокремлення держави й ідеології від церкви. Ідея секуляризації держави й ідеології була провідною ідеєю всього Нового Часу, починаючи з часів Ренесансу. Заперечуючи церкву як суспільний заклад в її суспільній функції, секуляризована держава не заперечувала, однак, існування церкви в її приватній сфері. Релігію трактовано як суто приватну справу, як особисту справу кожного окремого громадянина. Партикуляризація церкви стала керівною тенденцією доби. З позицій релятивістичних і плюралістичних проклямована була свобода віровизнання.

Усунувши релігію із змісту державного життя, позбавивши церкву її впливу на державу, лібералізм поза цим не втручався у внутрішні справи церкви. Конституція стверджувала право індивіда на свободу свого сумління. Боротьба з церквою, відокремленою від держави, була перенесена й область боротьби за сумління індивіда. В суспільній ідеології панували індиферентизм, раціоналізм, критицизм і скепсис.

Переходові формули, компромісове узгодження, парламентарна практика, розв'язання, що мали половинчастий характер, — були властивою ознакою лібералізму XIX ст. і початку XX ст. Націонал-соціалізм, прийшовши до влади, взяв на себе завдання завершити те, що лишилось незавершеним в лібералізмі. Змагаючись проти лібералізму, нацизм одкидає двоїсте ставлення лібералізму до релігії. Він воліє заперечити церкву не лише в її суспільно-державній, але і в приватній сфері.

Це заперечення, поруч з суспільною формою релігії, також і приватних її форм, відповідало тому, що нацизм, як тоталітарна система, всупереч провідним тенденціям попереднього етапу доби, не визнавав більше права приватної особи на свободу сумління. Приватність особи була заперечена. Нацизм не припускав приватної самодостатності особи. Для нацизму існував не індивід, а лише держава. Кожен індивід був лише ланкою цілого.

На попередньому етапі справа йшла про відокремлення держави й ідеології від церкви; на даному [—] про цілковите поглинання державою церкви. Власне, ще більше; не так поглинення державою церкви, а про заступлення церкви державою. Держава переймала на себе роль й вагу церкви: фюрер, голова держави, виступав як провісник

Провидіння. В особі фюрера нацизм претендував на абсолютність свого визнання.

Аж прийшло до зламу. Націонал-соціалізм поконано на полі бою мілітарною силою. Його технічну і матеріальну перевагу зламано технікою і матерією. Він розпався як Третій Райх. Та не тільки як Третій Райх. Він розпався як концепція розв'язки відношення держави, із цілим її складним адміністраційно-політичним комплексом, до сумління і переконання кожного окремого індивіда. І на руїнах націонал-соціалізму ми обсервуєм зараз могутній поворот людства до християнської думки. Доказом [—] перемога політичних партій із християнським підложжям.

Однак постає питання, чи не є все це лише тимчасове явище, випадковий результат побідної кон'юнктури, як вона склалася на сьогодні в політичному житті Європи, чи може це є свідчення про якісь глибші зрушення, зумовлені далекосяглими зсувами в усій суспільно-духовій сучасності? Якщо перемогу християнських партій розглядати як виключно парламентську в умовах повороту Європи знов до засад ліберального конституціоналізму, то, розуміється, кожне парламентське розв'язання є нетривке й нестале; воно релятивістичне й плюральне. Сьогодні Бідо заступив Гуена, через півроку чи рік знов Гуен або ж Морис Торез можуть заступити Бідо. Разом з тим, за формулами парламентських взаємин, більшість голосів, відданих християнським партіям означала б ніщо інше, як перемогу парламентного центру з більшим або меншим відхиленням вправо.

Усе це відносне й умовне. Та певне, поза цим, що перемога християнських партій означає щось інше. Вона має, так би мовити, позапарламентарний резонанс. Вона є одним з змінних симптомів того, що ми вступаємо нині в іншу еру, ніж та, яка тривала досі і в якій нацизм становив один з найбільш яскравих кінцевих завершувальних етапів цілої доби.

Фашизм репрезентував собою тенденцію переходу від ліберальних форм взаємин між релігією й секуляризованою державою до поглинення державою релігії, до тотального заперечення церкви з боку держави. Супроти цього, перемога християнських партій на виборах означала б, що народні маси, відходячи від обох форм розв'язання взаємин церкви й держави, ліберального й фашистського, воліють повернути релігії суспільне значення. Вони прагнуть не арелігійної держави, а релігійної, не безрелігійних основ суспільного ладу, а організації суспільства на релігійних засадах. Ідеї приватного сумління протистає, в усій принциповій послідовності, ідея суспільно-організованого сумління релігійної особистості.

Ці зрушення, що в області суспільного життя лише починають позначатися, далеко виразніше виступають в області ідеології, зокрема — що

особливо характерно — в області природознавчих і математичних наук. Однаково, чи справа йде про фізику, чи про астрономію, або космологію, про біологію, математику і т. д.

Лібералізм проклямував секуляризацію наук. Націонал-соціалізм зробив дальший крок. Він утотожив секуляризовану науку з расизмом. Він визнавав лише німецьку фізику, німецьку хемію, німецьку астрономію і т. д. Наш час проголошує поворот до церковно-теологічних основ наук. Не завжди прямо і не завжди остаточно, але завжди в тому самому напрямкові.

Цей поворот до релігії й церкви не мав би вирішального й принципового значення, коли б він стався внаслідок зубоження сучасної науки, її знесилення й її слабкості, або ж внаслідок чисто зовнішнього й примушеного компромісу. ХІХ-те століття робило спробу дійти до компромісового розв'язання колізії між секуляризованою наукою й церквою. Видатні учені, які були віруючими людьми, і клірики, які були свідками переможного впливу секуляризованої науки, намагалися якось примирити науку й церкву, обійти труднощі, раціонально пояснити ірраціональне. Встановити, скажімо, згоду між Біблією і геологією, знайти співвідношення між днями створення світу, як про це розповідається в Біблії, й геологічними епохами, між біблійним переказом про потоп і науковими даними про льодовики і т. д.

І на сьогодні ми є свідками зовсім іншого. Мова йде не про релігійність або про нерелігійність окремих учених, як давніше Ома, Максвелла, Менделєєва або Павлова, не про індивідуальну релігійність ученого і не про те, щоб побудувати релігію на засадах просвітництва, ствердити компромісове розв'язання колізії, а про зовсім щось інше. Про колосальний злам в науці. Про те, що всі науки, вся ідеологія, уся наша доба в цілому повертає до засад, які протягом століть, починаючи з Ренесансу, заперечував Новий Час.

Наша сучасність одвертається від ідей Нового Часу. Наша сучасність в цілому обсязі повертається до ідей і принципів, що їх плекало давніше людство, поки воно не стало на ґрунт і позиції механічного раціоналізму. Так накреслюється поворот до християнсько-церковних, конфесіональних основ суспільного життя, проти чого протягом століть змагався Новий Час. До цього привів іманентний розвиток наук.

Але криються в цьому й причини соціологічні. Розрив між технікою і етикою, страх перед руйнівними силами техніки визначили свідомість сучасної людини. Ще ніколи розвиток техніки не досягав такого високого рівня, як за наших часів. Життя, й разом з тим особливо засоби знищення механізовано й машинізовано, як ніколи досі. Ми знаємо це з власного досвіду якнайкраще!..

Розвиток техніки надто явно випередив розвиток морального становища людини, етичний, біологічний і соціальний розвиток людства.

Між технічною людиною, з одного боку, і між духовою людиною, з другого, стався розрив. Якщо досі недостатність свого природно-біологічного розвитку людство компенсувало за рахунок розвиненої техніки, то воно нічого не зробило для того, щоб гарантувати свій духовий розвиток.

В духовому відношенні модерна людина мінімально відрізняється від палеолітичної людини. Здійснення завдання розвинути техніку виявилось для людства історично далеко простішим, легшим і досяжнішим, ніж це можна було собі уявити. Починаючи від палеоліту, людина всі свої зусилля, все своє вміння приклала до того, щоб розвинути свої технічні здібності й спочатку відокремити себе від природного світу, а тоді опанувати ним. І вона досягла цього. Вона розвинулася технічно і в цей спосіб протиставила себе тваринному світові як світові в істоті своїй а-технічному. За останні два століття людство опанувало послідовно паровою енергією, електричною й, нарешті за наших днів, атомовою. Воно стоїть нині на порозі технічного розкриття деміургічної тайни природи, але чи стало воно від того кращим або щасливішим?

Технічно мало розвинена або нерозвинена людина дуже легко й швидко стає технічно розвиненою людиною. Людина з примусу протягом кількох місяців стає водієм машин. Вчорашній «мисливець за черепами» сьогодні сидить за кермом літака або веде авто. Шоферські курси з успіхом заступили потребу університетів. Але технічно змінюючись, людина етично лишається незмінною. Події останніх років довели це яскраво. Людство опинилося на краю безодні. Технічно всевладне, воно виявило свою етичну неміч, свою моральну безсильність улаштувати соціальний лад, забезпечити мирне співжиття людей і народів.

Людство відчуває страх перед загрозою катастрофи, що могла б бути для нього остаточною. Страх перед руйнівними силами техніки й машини сповнює сьогодні людство.

Де вихід з цього глухого кута, в який нині зайшло людство? В машиноборстві, в руйнації техніки, в протесті проти технічного розвитку й проти технізації людини, в запереченні розуму й розвитку як такого? Невже ж вихід полягав би в тому, щоб знищити міста, спалити бібліотеки, заборонити книжки, закрити університети, ліквідувати науку і учених, обернути письменників і науковців на чорноробів і, може, побоюючись волі раціональної думки, карати на горло кожну людину, що навчилась писати й читати? Досі це робилось лише почасти, в застосуванні до певних категорій людей і книжок, учених або думок, що йшли в розріз з урядово ствердженими, але хто зна, чи не стане це явище тотальним? Уряди й окремі люди [головно ті, що не мають чистого сумління] сповнені страху, а страх є сліпий!

Техніка — а-етична. Ми звикли за останні століття, що весь комплекс політичних, соціальних, пізнавальних проблем розв'язується на базі техніки, за допомогою технічних здобутків, внаслідок індустріалізації господарств. Машина упосереднює наше пізнання, нашу соціальну і господарську акцію. Людина [—] творець машин — опинилася сама в залежності від машини.

І тепер перед нею стоїть життєва проблема звільнитись від влади машини, знайти інші джерела пізнання, розкрити в собі творчі сили, ще могутніші, ще всевладніші, ніж сили технічні. Справа йде не про технічне протиставлення людини природньому світу, а про духове. Не про фізичне і матеріальне опанування його, але про духове.

Віра горами рухає. Це ніяка фраза. Це той шлях, що його пропонують людству християнство й церква. Людина майже нічого не зробила, щоб розкрити свої духові сили. До розкриття деміургічної тайни природи людина підійшла раціонально і фізично. Вона зігнорувала ірраціональні шляхи. Вона зігнорувала чудо. Людину як пророка. Святість.

Лише два століття знадобилося модерному людству, щоб ствердити свій деміургізм на знегованих шляхах техніки й раціоналізму. Ствердити свій деміургізм і з жахом упевнитись, що воно стоїть перед загрозою катастрофи, перед загрозою власного самознищення.

І тепер людство мусить сказати: Не механічна кавзальність, а чудо. Не техніка, а віра.

Християнський шлях церкви.

# З новішої західної філософсько-релігійної та богословської літератури

За останній час в Німеччині почало виходити багато періодичних видань, присвячених релігійним і богословським проблемам і питанням. Виразний факт, що свідчить про той злам в духовному житті після-воєнної Європи, що стався на Заході в роки після закінчення війни.

## 1.

В другому зошиті місячника «Zeitwende» (Мюнхен, 1946), що його видає Фрідріх Лянгенфас, вміщено на початку числа цікаву статтю Гергарда Ріттера: «Лютеранство, католицький і гуманітаристичний образ світу». Статтю написано з приводу 400-літньої річниці смерті д-ра Мартина Лютера (18-II-1546 — 1946). Автор згадує 1883 рік, тодішнє святкування 400-літнього дня народження М. Лютера й промову з цього приводу відомого історика герольда й провозвісника бісмаркових часів, Гайнріха Трейчке. «В словах останнього, — відзначає Гергард Ріттер, — відобразалось, як ліберальна буржуазія тієї доби дивилась на реформатора» (с. 65). «Лютера вшановано як політичного визволителя Німеччини од “ланцюгів коронованого ієрарха”, папи; Лютер перший проголосив ідею світської держави і, перемігши церковну точку погляду, волів слідувати власним моральним життєвим цілям незалежно від церкви» (с. 65). Трейчке підносить в Лютері, що він обстоював «автономію сумління». «В усій своїй промові Трейчке вшановує Лютера не так, як релігійного пророка, а як провідника на шляхах до модерної, світської, національної держави й ліберального світогляду» (с. 65).

«Як глибоко, як повністю зник для нас сьогодні цей світ думок», — зауважує Г. Ріттер: «З “моральною автономією” самоствердженої світської держави ми зазнали надто жахливого досвіду й ми бачимо, як жалюгідно розплився в ніщо “ідеал гуманізму”, щоб мати нахил святкувати сьогодні Лютера як їх творця» (с. 65). Так накреслюється розрив між поглядом на Лютера модерного автора й колишньою

ліберально-буржуазною концепцією Лютера в Трейчке. Супроти Трейчке, який хотів пов'язати Лютера і його справу з Ренесансом, Г. Ріттер хоче довести, що обидві згадані ідеї, тобто ідея «моральної автономності світської держави» й «ідеал гуманізму», походять не з лютерової Реформації, а з світу Ренесансу. «В Ренесансі повільно блід і затьмарювався християнський світ ідей, а виринав чисто секуляритивний людський образ», — твердить Ріттер, «тим часом ділом Лютера було відновити тайну першохристиянської проповіді з первісною силою» (с. 66). «Метою Ренесансового руху було морально-духове оновлення світу, здійснене з власних сил, з можливостей людського розуму; натомість метою лютерової Реформації був заклик до покути, поворот до хреста Людського сина, який помер за нас» (с. 66). «Через тисячу переходових ступенів філософія і теологія Ренесансу прагнули до світськості цілого життя, втім числі також і церкви, в своїх остаточних, крайніх висновках [—] до цілковитого знебоження світу; лютерова реформація, навпаки, прагнула зробити життя духовним, навіть світські професії освятити як “службу Богу”, вигнати світськість із церкви, релігію ще з більшою серйозністю, як за Середньовіччя, поставити в центрі нашого буття» (с. 66). «Так, — підсумовує Ріттер, — обидва рухи тільки уявно йдуть в тому ж напрямку, оскільки вони обидва вийшли з Середньовіччя. Насправді ж, за своїм внутрішнім еством, вони протистоять один одному» (с. 66).

Якою мірою зазначене Ріттером протиставлення Ренесансу й Реформації має рацію?.. Трейчке ототожнював Ренесанс і Реформацію, він не провадив між ними жадної різниці. Гергард Ріттер воліє їх розмежувати. Немає сумніву, особливо, на перший погляд, усе те, на що вказує в Ренесансі й Реформації Ріттер, відрізняє їх. Ренесанс скеровано на те, щоб зробити життя наскрізь світським, Лютер прагне відродження релігії. Усе це так, але безперечно й інше. Реформація, як і Ренесанс, лишаються відтинками й відтинками однієї й тієї епохи. Обидва вони — напрямки, течії Нового Часу. Їх не годиться ототожнювати, але визнаючи їх відмінності, не можна ігнорувати також і той цілком безсумнівний факт, що і Ренесанс і Реформація належать одній і тій самій добі.

Епохально вони тотожні. Кожна епоха пропонує кілька варіантів розв'язання однієї і тієї самої проблеми. Ці варіанти можуть бути цілком відмінні; вони можуть протиставлятися один одному; вони можуть бути запереченням один одного і навіть войовничим, і все ж таки, попри все це, вони репрезентують саме цю дану епоху.

Трейчке помилився, коли він хотів ототожнити Ренесанс і Реформацію. Так само, як і Гергард Ріттер помиляється, коли він заперечує їх подібність. Лютер був діячем того ж типу, що й Еразм Ротердамський,



Галілей або Копернік, хоч вони й діяли в різних напрямках. І це ми прозоро, ясно бачимо з дальшого викладу в статті Гергарда Ріттера. Повертаючись до того, про що він згадував на початку своєї статті, Г. Ріттер констатує: «В 19[-му] ст. і саме за часів ювілею 1883 року панував напрямок, до якого належав також і Гайнріх Трейчке, який волів ототожнювати лютеранство й гуманізм, — славетний “культур-протестантизм”, плід секуляритивної, гуманістичної, ліберальної теології. Її час закінчився з першою світовою війною, коли наше довір'я до сталого поступу людського розуму було так само глибоко підірвано, як і наша віра, що ми можемо виміряти могутність Божого розуму в історії людськими масштабами» (с. 67). Ліберальна теологія поступається місцем новій «теології кризи». Ця нова теологія, яка виникла як духовий плід переживань першої світової війни, під керівництвом Карла Барта звертається до ґрунтового вивчення творів Лютера. «Поволі витворився новий образ Лютера, який має дуже мало спільного з його образом часів лібералізму 1883 року» (с. 67). «Коли ми святкуємо сьогодні пам'ять Лютера, нас бентежать зовсім інші питання, ніж ті, що генерацію наших батьків та дідів. Од їх гордоців з приводу досягнутої нарешті єдності, величі й пишної величі національної держави для нашого покоління не лишилося зовсім нічого. Уже під час першої світової війни назавжди занепала “протестантська імперія Гогенцоллернів”, глашатаєм якої був Трейчке. За другої світової війни цілком знищено навіть саму національну нашу державу, за яку уперто змагались стільки попередніх поколінь. Ми питаємо тепер не про те, що робив Лютер, щоб звільнити світську державу од ланцюгів римського клерикалізму, але що він має сказати нам про демонізм політичного шанобства і прагнення до влади, про моральну відповідальність державних людей перед Богом і, насамперед, про темну загадку світобігу, про розумовий сенс або безглуздя світової історії й про останні цілі Божі щодо нашого нещасного людського роду» (с. 67). І, закінчуючи абзац, Ріттер повторює вже висловлену ним тезу: «Лютеранське й гуманітарне мислення виступають як несполучні суперечності» (с. 68).

Ми, з свого боку, кажемо знов: так, лютеранське мислення й гуманітарне виступають як несполучні протиріччя, але як протиріччя, як суперечності в межах тотожньої епохи, відповідно до тотожніх тенденцій тієї самої доби. Усе, що говорить далі Гергард Ріттер, стверджує не власну його тезу, а саме нашу. Справді!.. У Гергарда Ріттера читаємо, він запитує: «Через що Лютер зруйнував світове панування римської ієрархічної церкви й позицію панування католицького кліру в громадському житті?.. Певне, не тому, що він хотів емансипувати мислення й діяльність людини від важкої опіки, не тому, що він хотів людську свободу перетворити в сваволю, не тому, що він хотів покинути світ

на самого себе і людей залишити їх власним ідеям і прагненням. Взагалі, не задля світу, але саме навпаки: задля церкви, — щоб звільнити її од світських ідей і прагнень, щоб повернути її до її чисто духовних завдань. Кінець-кінцем саме тому, що тайну первохристиянського благовістя він розумів інакше, ніж католицька традиція, саме так, що спасіння гріховної людини здійснюється через благодать Божу як чисто внутрішній, чисто духовний акт, без sacramentalного посередництва священника, без привнесення магічно-міракульозних елементів і цілком в залежності від Бога, а не від людини» (с. 68).

Те, що Гергард Ріттер не схоплює, для нас цілком ясно. Безперечно, що Лютер не ставив завдання секуляризації церкви, але хіба він не усуває взагалі церкву з сфери релігійного життя людини? Невже, коли Лютер відкидає потребу «sacramentalного посередництва священника» й «спасіння» розглядає як «чисто внутрішній, чисто духовний акт», це не є, зрештою, ідея «Ренесансу», а не якоїсь іншої доби, в спеціальному формуванні цієї останньої?

За Лютером, «тайнство (sacrament) не є необхідним допоміжним способом божественної благодаті; Бог може, коли він хоче, без священницької жертви й sacramentalного обряду змінити серце грішника» (с. 68). Іншими словами, Лютер абстрагує поняття «благодаті» від «обряду», «тайнства», «кліра» й «церкви». Для Лютера взаємини Бога й людини суто індивідуалістичні. Лютерова точка погляду — точка погляду чистого суб'єктивізму. Як підкреслює Гергард Ріттер, на погляд Лютера, «взагалі немає жадного стану особливого священства, тому що всі люди грішники перед Богом і між ними немає жадної відміни» (с. 68). За цим твердженням, хоч і одягненим в релігійну, а не світську фразеологію, ми явно бачимо, що це говорить Людина Нового Часу. Ієрархізм і ієратизм проповідувало Середньовіччя; рівність — Новий Час. Середньовіччя розчленовує суспільство на взаємозалежні ступені відокремлених станів; Лютер заперечує існування «стану особливої святости»; про рівність всіх людей перед Богом каже Лютер. Ідея антиієрархізму й ідея зрівняльництва є спільні ідеї однаково Ренесансу і Реформації.

Саме з спільних позицій Ренесансу і Реформації «наважується Лютер провістити загальне священство віруючих, тому що тільки віра, а не людське діло священницького висвячення приводить нас у зв'язок з Богом. А де правдива віра, це знає й бачить тільки Бог. Тим-то церква не є видима, а невидима спільнота віруючих» (с. 69).

Рафінований суб'єктивізм цих тез, хоч і перенесений на ґрунт трансцендентного, не є приналежністю попередньої історичної доби. Він є продуктом Нового Часу, властивою ознакою цього останнього, що якнайщільніше в'яже між собою Ренесанс і Реформацію в замкнених межах зазначеної доби.

Ми не ототожнюємо Реформацію й Ренесанс, як це, скажімо, робив Трейчке, але, визнаючи особність цих двох історичних комплексів, ми не можемо зігнувати того, що, попри всю їхню відмінність, вони мають багато спільних якщо не рис, то в кожному разі тенденцій. Тенденції спільні; відмінні способи їх висловлення і втілення. Тим-то, коли Гергард Ріттер вказує на непоміркуваність людського темпераменту Лютера і додає до цього «ми, євангелісти, не маємо жадних підстав робити з нього святого» (с. 77), він зайвий раз переконали нас, що творець Реформації був людиною Нового Часу, що він твердо обома ногами стояв на новому ґрунті й уперто боронив нові позиції.

Для християнства ідеалом людини є святий. Діло Боже є діло святої людини. Релігійна творчість є становлення людини творчої святою людиною. Тим часом в даному разі завдання реформації релігійної справи перебирає на себе не святий, а той, що за визначенням Гергарда Ріттера, святим не був і не прагнув ним бути! Людина як така і людське як таке в усій його самодостатності стають мірилом Божого, — ідея виразно Нового Часу.

Правдиво було б становище речей, супроти Гергарда Ріттера, сформулювати так: якщо б в умовах доби Нового Часу, в розриві цієї доби з Середньовіччям, була зроблена спроба перебудувати релігію, відповідно до настанов і ідей Нового Часу, то, на даному етапі, Реформація й становитиме собою таку релігію.

«Ми бачимо, — пише Гергард Ріттер про Лютера, — його героїчна побожність позбавлена ілюзій і слабодухої чутливості. Вона має не містичний, але пророцький, тобто, — пояснює Ріттер своє розуміння пророцького, — войовничий характер» (с. 78). В сказаному слід підкреслити одне: побожність Лютера героїчна, але й позбавлена містичного характеру. Щоб вкласти в своє негативне визначення якийсь конкретний зміст, Ріттер визначив героїчну побожність Лютера як пророцьку, але в це визначення він вклав не традиційний сенс розуміння пророцтва як обранства й одкровення, а зовсім інший, протилежний цьому останньому: Ріттер пише про войовничий характер Лютерової побожності.

Автор, Гергард Ріттер, мислить категоріями Нового Часу. З цього погляду дуже характерно, що коли він зробив спробу розмежувати «християнський Захід як замкнений круг в протиставленні світові Сходу», «християнській церкві Сходу», він підтвердив не що інше, а лише те, що «західний культурний круг ґрунтується на сталому правовому ладі» (с. 71). «Канонічне церковне право римської церкви було першою науково продуманою системою права післяантичного світу» (с. 71). «Ідея права» — центральна ідея Нового Часу. Правосвідомість — здобуток епохи Нового Часу, причім урочисто проклямований в конституції французької революції 89 року.

Ідея права [—] це ідея права особи бути приватною. Це ідея, яка стверджує право особи на приватність. Суб'єктивізм, індивідуалізм, партикуляризм і приватність, «славетна автономія сумління у Лютера» (с. 78), «втеча у внутрішнє» (с. 79), визначення Царства Божого у Лютера, — усе це сказано й стверджено в дусі Нового Часу. Ось як учить Лютер про Царство Боже, за Гергардом Ріттером: «Царство Боже не від світу цього; але воно означає тотальну настанову панування Божого в цьому світі. Тільки не в формі панування ієрархії і церковної організації влади, а виключно як настанову сумління, в формі чистої внутрішності» (с. 80).

Людина Нового Часу воліла бути приватною також і в релігійній сфері. Як це недалеко до загального проголошення релігії приватною справою. Реформація діяла саме в цьому напрямкові. Людина Нового Часу, змагаючись за свою приватність, поширила це й на свої взаємини з Богом. Її спасіння [—] це справа виключно її особистої віри, приватності її віри, а «де є правдива віра, це знає й бачить тільки Бог!»

Ми не спиняємось на окремих темах, що їх більш-менш докладно торкається й висвітлює Гергард Ріттер в своїй статті, на «містерії схованого Бога», на «теології хреста», на вченні про «християнське природне право», на проблемі взаємин «християнства» й «античності», на зв'язку «реформаційної побожності з повсякденним». Ми спинимося лише на одному моменті, на спробі, яку робить Гергард Ріттер, зняти обвинувачення з Лютера, що він був руйніником церкви, що саме Лютер захитав справу церкви. Виправдовуючи Лютера, Г. Ріттер пише «Поза сумнівом хибно розглядати Лютера як чистого руйніника: як релігійного фанатика, який сліпо нищить могутню будову середньовічної світової церкви, не бентежачи себе тим, які скарби християнської західної культури він ховає під її руїнами. Творча будова середньовічної культурної єдності була захитана вже задовго до нього — як політично, так і духово. І якщо панування християнських ідей в західній культурі з століття в століття все більше й більше занепадало, то властиву відповідальність за це несе не реформаційний рух, а дух Ренесансу і ним породженого нехристиянського раціоналізму» (с. 82). Так, згодимося, реформаційний рух діяв в межах християнства, тоді як Ренесанс і особливо пізніший раціоналізм діяли супроти християнства. Однак, не можна заперечувати того, що Лютер в своїй діяльності як реформатор обмежив світове й універсальне значення церкви, яке вона мала за Середньовіччя. Середньовічній єдності були протиставлена регіоналістична розчленованість.

Елементи регіоналізму — властиві риси лютерової Реформації. На жаль, ні цей регіоналістичний характер реформаційного руху, ні соціальна його природа, виявлена якнайвиразніше в ідеї зв'язку «Божого»

з «повсякденним», що так безпосередньо в'яже лютеранство з кальвінізмом, [—] ці обидва моменти, теж важливі для історичного й соціального розуміння Реформації, не знайшли в статті Гергарда Ріттера не тільки висвітлення, але й взагалі залишилися в ній незаторкненими.

## 2.

Значний інтерес має праця проф. Алоїза Венцля: «Geist und Zeitgeist zweier Generationen», опублікована окремою брошурою в видавництві «Drei Fichten Verlag» в Мюнхені (1946) (с. 1–33). Автор — професор філософії Мюнхенського Університету, і його брошура [—] це поширений виклад доповіді, зачитаної на весні поточного року перед мюнхенськими студентами. В стислому нарисі А. Венцль робить спробу накреслити ті ідеологічні зміни й описати ту духову атмосферу, починаючи з кінця 19[-го] століття, що в ній прожило з своїх юнацьких років покоління теперішніх 60-літніх.

На викладі почувається живе й безпосереднє віяння часу. Це, з одного боку, рід мемуарів, нотатки про власні внутрішні переживання, а з другого боку — спроба охопити добу синтетично, як цілість.

Свій огляд А. Венцль починає з другої половини 19[-го] століття, з відтинку часу, що лишається поза рамками пережитого особисто, але впливи якого ще виразно продовжували діяти в роки нашого юнацтва.

«Для другої половини минулого століття характерний великий розквіт природничих наук і техніки, що з ним не зміг іти нога в ногу внутрішній душевний розвиток» (с. 6). Матеріалізм супроводжував цей переможний рух природознавства. Філософія стала здобутком дилетантів. «Філософський дилетантизм, якому імпонували успіхи природознавчих наук і в якому панували антихристиянські тенденції, вірив, що він, за допомогою матеріялістичних законів і боротьби за існування, зможе пояснити також і душевне життя» (с. 6). Процес дехристиянізації А. Венцль, посиляючись на Якова Бургарда, вважає ознакою часу. «У цьому зв'язку, — зазначає Венцль, — варто уваги, що два видатні німецькі мислителі цього часу, тонкий і проникливий Густав Теодор Фехнер та ясний і всеосяжний Герман Лотце, не знайшли відгуку в своїй сучасності, можливо, саме тому, що вони, як християнські мислителі, не відповідали духові часу» (с. 7).

Першим проявом реакції проти ситуації, що накреслилася в другій половині 19[-го] ст., був неокантіанізм, але, додає А. Венцль, «неокантіанізм був надто формальний; він був достатній, щоб протистояти матеріялістичній метафізиці, але мав в собі надто мало позитивного змісту, який він міг би поставити на її місце, і до того ж він був неприступний для широких кіл» (с. 7). Безперечно, так. Реакція ідеалізму на матеріалізм знайшла собі вияв наприкінці 19[-го] ст. в неокантіанській течії, яка, незважаючи на свій вплив, лишилася

в своєму автентичному змісті замкненою переважно в середовищі професорсько-університетської інтелігенції, але саме з неокантіанства слід починати аналіз тих ідеологічних рухів, що в перше десятиліття нового століття захопили для себе панівні позиції.

З філософів, які в цей час користувалися популярністю, А. Венцль згадує двох: Шопенгауера й Гартмана. Щодо Ніцше, то він за свого життя широким колом лишався невідомим. «Песимізм становив одну з властивих рис того часу, однак це був песимізм, породжений не злиднями й одчаєм, а перенасиченістю. Це був салонний песимізм» (с. 7). «Матеріалізм, релігійний занепад, пересиченість і песимізм належали до провідних ознак того часу» (с. 7), — констатує А. Венцль. «З початком нового століття переміг оптимізм, і вже не традиції аналізу, а далеко більше ліберально-революційна позиція визначала дух часу. Час перед першою світовою війною, отже час нашого юнацтва, мав Янусове обличчя. Оптимізм був майже необмежений, панувала віра в поступ! Ми не хотіли б, — зауважує А. Венцль, — іронізувати над цією вірою в прогрес, бо ми тим часом зазнали багато гіркого досвіду і пізнали лихіше за неї, до того ж в цій вірі ховалося також багато правдивого ідеалізму» (с. 7–8). Так характеризує А. Венцль цей період, розмежовуючи другу половину 19[го] ст. й кінець століття від першого десятиліття нового віку, часу перед першою світовою війною.

Пояснюючи коріння, той ґрунт, на якому виросла оптимістична віра в прогрес, Алоїз Венцль твердить: «Оптимізм і гордість того часу були засновані насамперед на успіхах науки й техніки» (с. 8). Варто згадати кілька дат. Р[оку] 1895 Рентген одкрив промені, названі його ім'ям. Року 1896 послідувало відкриття радіоактивності, зроблене подружжям Кюрі, що цим відкриттям був підведений підсумок тисячолітній гіпотезі про атом і відкрито шляхи для новіших дослідів атома. Р[оку] 1900 Макс Планк висунув свою теорію квант, за якою енергія може видаватись і прийматись лише в певних кількісних частках, квантах, і яка створила теоретичні підвалини для теперішньої атомової фізики, підвалини для мікрофізики, взагалі для фізики становлення елементів. Року 1904 виступив Айнштейн зі своєю славетною теорією релятивізму, за якою року 1913 він опублікував загальну теорію релятивізму, що її, за її змістом, краще було б назвати теорією гравітації. Того ж року данець Нілс Бор створив першу науково придатну і плідну модель атома» (с. 8).

«Якнайдужче могли битися тепер серця фізиків, — зауважує А. Венцль. — З часів Галілея не було ще подібного часу» (с. 9). Не менші успіхи зробила біологія. Досить назвати досліди Дріша, продовжені Шпеманом, щодо розвитку зародка в штучно створених умовах (с. 9). Психологію скеровано в нове річище; вона почала працювати над

психологією мислення, постаті й підсвідомого. Філософія також здобула для себе новий матеріал з ділянки трьох основних наук: фізики, біології та психології.

Але, продовжує А. Венцль, для широких кіл найочевидніші були успіхи техніки (с. 9). Венцль називає Цеппеліна і бр[атів] Райт, що перші побудували 40 років тому керований пілотом моторизований літак. У цьому ж ряду він згадує яскраве й багате життя мистецтва, яке перейшло від імпресіонізму до експресіонізму, про заснований Альбертом Вайсбергером незадовго перед світовою війною Сецесіон. Згадкою про «господарчий розквіт і піднесення життєвого стандарту» закінчує А. Венцль характеристику «з нудьгою згадуваного тепер десятиліття перед першою світовою війною» (с. 10).

Таке було те перше з облич, яке мав час так, як його схарактеризував А. Венцль. Мусимо визнати, ми не зовсім згодні з сказаним тут у А. Венцля. Не тому не згодні, що ми заперечували б щось у сконстатованих ним фактах, а тому, що запропоноване ним пояснення фактів потребує значного перерозташування зв'язків. Сказати, що оптимістична віра в поступ ґрунтувалася на успіхах науки й техніки, значить ухилитися від аналізу. Віра в поступ, віра в розвиток, що йде за безперервною прямою, є приналежністю позитивізму, як складового елементу в системі ліберального світогляду. Наука й техніка ніколи ідеологічно не однозначні. І в першу чергу це стосується перелічених у Венцля винаходів і відкриттів (Рентгена, Кюрі, Планка, Айнштейна, Нілса Бора). Ці відкриття мали зовсім іншу ідеологічну функцію, ніж та, яку їм приписав тут Венцль. Хронологічно, за своїми датами вони належать 90-900[-им] рокам, але ідеологічна функція їх позначилася не в ці роки, а вже в період 20–40-их років, отже після першої світової війни. Гадаю, що проф. А. Венцль не заперечуватиме, якщо ми про квантову теорію Планка, про модель атома, створену Нілсом Бором і т. д. ствердимо, що ці наукові теорії в фізиці репрезентують собою не етап «прогресивно-ліберального позитивістського світогляду», а якраз наступний, пізніший етап, що приходить на зміну усьому і відомий саме як його заперечення.

Що робити з відкриттям Рентгенових променів, цього штучного, технічно витвореного, експериментально-лабораторного світла на етапі панування в мистецтві імпресіонізму, спертого в своїх основах на вчення про світло фізики ще передрентгеновських часів?.. Вплив відкриття Рентгена на мистецтво позначився не в 90–900[-их] роках, а далеко пізніше.

Чи характерна ідея розпаду матерії, експериментально розкрита в відкритті радія подружжям Кюрі, для непохитно оптимістичної віри в незмінну сталість даного матеріального світу для ліберально-прогресивного світогляду з його вірою в поступовість незмінно безперервного

розвитку?.. Відкриття Кюрі було доказованим матеріалом, що доводив протилежну ідею, ідею не безперервності, а, навпаки, перервності. З відкриттям Кюрі, матерія втрачає свій образ сталості.

Не можна згодитись з А. Венцлем також і тоді, коли сенс переходу від світогляду другої половини 19[-го] ст. до ідеологічних течій початку 20[-го] ст. він трактує як перехід від «песимізму» до «оптимізму»! Невже ж «песимізм» і «оптимізм» є такі основоположні категорії, категорії такої світоглядкової відрубності, що до їх протиставлення можна звести протилежність двох етапів в ході історичних зрушень? Ми цього не думаємо!.. Щоправда, й А. Венцль не обмежується цією характеристикою цього часу. Він одкриває в ньому ще друге обличчя. Він вказує на його подвійність.

«Оптимістичне поступовство, яке вірило, що воно науково й технічно, раціонально й організаційно, ліберально й революційно, геніально й ідеалістично може розв'язати всі проблеми, яке вірило, що на цьому шляху воно прийде до розв'язання не тільки світоглядкових, але й господарчих та соціальних проблем, — цей оптимістичний прогресизм визначив одне обличчя, друге несло риси внутрішнього розладу» (с. 10). І далі: «Це був час не тільки розпаду зв'язків традиціоналізму, які справді перестаріли, але також і потрясіння всіх абсолютних цінностей. Процес дехристиянізації досяг своєї вищої точки. Слова Ніцше “Антихрист” і “Бог мертвий” були сприйняті як визволення. Етичні вимоги, що їх остаточність і безумовність підкреслив ще Кант і які завжди вважались за недоторкані, були потрясені, одкинені й розв'язані. Ніцшева “переоцінка всіх цінностей” стане гаслом так само, як і його переоцінка всіх цінностей» (с. 10). «Коротко, поруч з піднесенням, ідеалізмом і оптимістичним поступовством, що визначили одне обличчя того часу перед першою світовою війною, проявились також брак поваги, відсутність міри й безпринципність. Час мав в собі зародки багатьох хвороб, і тоді як мрії про розквіт не визріли, розвинулися інші, і цей такий назовні блискучий час ніс в собі ознаки гниття» (с. 11). Час зупинився, — як характеризує його А. Венцль. «Голосні перестороги не були почуті, в тім числі також і в політично-світоглядковій сфері» (с. 11).

А. Венцль яскраво підкреслив провідну рису часу: його двоїстість, ту розщепленість, ту діаметрально протилежну подвійність можливих варіантів рішень, що в зародку позначилися ще в ті роки, і що в гігантській боротьбі світу лишаються нерозв'язаними ще й нині, після другої світової війни. Але вказівкою на протилежність «оптимістичного прогресизму» й «ніцшеянського нігілізму» він найменше не охопив усієї складної системи полярностей, антагонізмів, що визначали початок віку. Прогресивний лібералізм з його оптимістичною вірою в розум, пізнання, парламентаризм і гуманізм



і [нерозбірливо] реакції. Революційний марксизм і ревізіонізм. Інтернаціоналізм і націоналізм. Ідея централізму, в остаточному своєму прояві глобального й ідея множинної периферійної розчленованості. Колективізм і індивідуалізм, соціалізм і капіталізм. Бісмарк як недоторканий авторитет і, як протилежність йому, В. Лібкнехт. Войовничий мілітаризм і пацифізм. Ідеал державности й анархічне заперечення всякої можливої державности. Суворе прагнення церковної ортодоксальної догми й повний розклад моральних зв'язків. Релігія й іррелігійний адогматизм. Ікона, як принцип, і нове малярство, мистецтво як суцільна відсутність всіх принципів. Індустрія, пролетаріят, [нерозбірливо], Фарман, Блеріу, переліт через Ляманш і Середньовіччя як новітній ідеал організації світу й суспільства.

Двоїстість — передумова кризи, провісник зрушень. Кожне зрушення готує можливість катастрофи, обсяг якої надто важко передбачити наперед. Тоді, за виразом Томаса Манна, прийшов великий «удар грому»: війна 1914 року. «Більшість була схильна вважати війну тільки за епізод. Але уже й ця перша світова війна зовсім не була епізодом» (с. 12). Війна принесла розгром, крах імперії. «З поразкою могло б прийти протверезіння. Але, — зауважує автор, — більшість німецького народу цього не збагнула. Духовне оновлення не прийшло» (с. 12). «Під враженням поразки, а також як реакція на передвоєнний час, оптимізм обернувся в песимізм, що, проте, був цілком відмінний за песимізм кінця віку: правдивий настрої занепадництва, такий же небезпечний, як і нестримний оптимізм перед цим. Книга Освальда Шпенглера “Занепад Заходу” стала панівною книгою» (с. 12). За Шпенглером, для релігії, мистецтва, філософії й науки все скінчено. Тільки організація, техніка й цезаризм зберігають своє значення. «Так, — зазначав Венцль, — цезаризм прийшов, хоч і інший, ніж його уявляв собі пророк: прийшов неронізм» (с. 13). Запозичене у Ніцше, знайшло свій розвиток у О. Шпенглера вчення про людину як шляхетного хижого звіра.

«І все ж духовне життя продовжувалось. Знаходились люди й сили, щоб працювати над відродженням» (с. 17). А. Венцль не ховає своїх симпатій до молодого республіки й до діячів того часу, од Еберта до Штрехмана й Брюнінга. Шпенглер був неправ[ий]. Далі розвивалися науки, філософія мала мужність обернутись до метафізики (с. 14).

Але, твердить автор, була велика духовна небезпека. «Псевдоромантичний ірраціоналізм, з одного боку, й культ вільної від моралі волі до влади; з другого, створили атмосферу, що в ній витворилася опозиція проти демократичної республіки» (с. 15). Так А. Венцль підійшов до проблеми націонал-соціалізму й Третього Рейху. «Третій Рейх, твердить А. Венцль, — повстав з цілком негативних стимулів: з протесту проти Версаля й проти республіки, проти кризи й безробіття,

з антисемітських, антиклерикальних і антихристиянських афектів, з ворожноти до духового та з “вільного від моралі” прагнення до влади» (с. 16). Якщо цим далеко ще й не все сказано, то тут зазначене висловлено дотепно й слушно.

«З приходом нових людей до влади, духове життя було загнане в катакомби, однак не завмерло... Усі абсолютні цінності були відкинені, тому що вони могли стати перешкодою для волі до влади. Прагнення науки до об'єктивності було одхилене, висміяне й переслідуване, бо не повинно було бути нічого, незалежного від народу й раси. Правом було оголошене те, що було корисне народові, і те, що було корисне для народу, було визначене як право» (с. 16). «Істина й право, моральність і віра повинні були стати релятивностями, чимось залежним од раси» (с. 16). «Народ і раса були все, окрема людина — ніщо, як ніщо також і людство. Усі цінності були сперті на расу і кров» (с. 18). Навіть науку цінили не за її вартістю, а за її походженням, не те, що було правдиве, але звідкілья воно походить — це було висунене на перший план. Німецька наука була протиставлена кожній іншій, не-німецькій.

«Так послідовно повстає питання: як це могло так статися, що народ, який був народом поетів і філософів, що цей народ опинився під подібним пануванням?» (с. 20). Ми не спиняємося на відповіді, яку дає тут А. Венцль. Є принципове розходження у автора між постановкою питання й відповіддю на нього. Питання поставлено етнософічно, відповідно до етнософічного визначення німецького народу, тим часом відповідь дано емпірично. Відповідь — плюралістична, а тим самим і релятивістична. Отож, повернемося до основної теми.

«Образ світу з початком століття змінився в несподіваний спосіб. Ця зміна здається чисто теоретичною обставиною, але вона має велике практичне значення. Адже ж, як принагідно зауважено, що фізика сьогодні є техніка завтра, так можна також сказати, що теоретичний образ світу сьогодні стає вирішальною співумовою в практичних настановах завтра» (с. 23).

«Найвиразніше, — зауважує А. Венцль, — це видно на розвитку фізики. На початку століття його вважали завершеним; гадали, що стоять наприкінці цього розвитку. Нові теорії, які народила свого часу теорія релятивності й теорія квант, лишалися незваними або цілком недооціненими. В III Райху вони взагалі були одкинені» (с. 24). «Дискусію про світоглядний зміст нових учень ще не завершено, в деяких відношеннях навіть гаразд не поставлено, але дещо вже можна сказати» (с. 24).

І А. Венцль робить спробу з'ясувати, що дає для ідеології сьогодні ця новітня перебудова фізики, заперечення тих засад, що на них була побудована т. зв. клясична фізика і до яких висновків при побудові

образу світу доводиться прийти, спираючись на новітні принципи, висунені модерною фізикою.

Ця тема могла би стати темою спеціальної розвідки, визначити зміст окремої статті, бо модерна фізика М. Планка, А. Айнштейна, Нілса Бора й інших, виходить з інших засад, прямо протилежних, ніж ті, на які спиралася так звана клясична фізика, що належала гуманістичній, антитеїстичній добі Нового Часу. Але в даному контексті ми обмежимося висновками, що до них приходять А. Венцль. Адже ж і вони дуже характеристичні. Роблячи спробу розкрити «світоглядний зміст нового вчення», А. Венцль пише: «Те, що нам являється як матеріальний світ, є лише один відрізок з різноманітності, далеко багатшої, ніж ця наявна дійсність; це є прояв буття, цілість якого переступає нашу здібність сприйняття. Матерія є здійснення математичних образів, які виявляють внутрішню суть і її взаємини. Яка ця внутрішня суть, ми цього не знаємо, але ми не можемо розглядати матерію як абсолютно мертву речовину» (с. 24).

Наука виразно сходиться з тих гуманітарно-механістичних, антитеїстичних позицій, на яких вона стояла досі. «Фізика, основа науки про матерію, — констатує Венцль, — далеко відводить нас від матеріалізму, що в мертвій речовині й позбавлених свідомости законах бачив джерело й причину як біологічного життя, так і душевного життя» (с. 25). «Подібний наслідок, саме перемогу матеріалізму, виказує й розвиток біології... Знов же, психологія так само перемогла матеріалізм» (с. 25). Для філософії також характерне, за Венцлем, «переборення матеріалістичної метафізики» (с. 26). Філософія, яка «стоїть перед великим завданням дати новий синтетичний образ світу», «вони є саме шляхом, що від границі науки веде до границі релігії» (с. 27).

Уже романтизм, а тоді неоромантизм проклямували переоцінку Середньовіччя. А. Венцль в свою чергу підкреслює потребу ствердити й прийняти духове надбання Середньовіччя. «Треба, — зазначає він, — з'єднати могутні здобутки науки Нового часу з великим розумовим добром Середньовіччя, яке довго було недооцінюване» (с. 27). І в цьому зв'язку, відповідно до середньовічного вчення про ієрархічну структуру космосу, А. Венцль стверджує, що «вчення про ступневу будову світу, про його побудову з окремих шарів матеріального, вітального, душевного й духового стало вже спільним надбанням» (с. 27).

Закінчуючи свою брошуру, А. Венцль пише: «Ми довгий шлях пройшли, ми маємо важкий шлях перед собою. Але ми повинні ним іти, незважаючи на хисткість думок про майбутнє. Завдання поставлені, і ми їх знаємо. Якщо ми відчуватимемо страх і непевність, згадаймо слова Марітена, що цей світ є одяг з нитей божественного походження, кінцевої недосконалості й демонічного прядива, і ми повинні в негативному спостерігати божественні риси» (с. 33).

Не менший інтерес має також і інша робота Алоїса Венцля, стаття «Шість типів глумачення історії», яка з'явилася в другому, липневому числі кварталника «Гайстіге Вельт» (с. 1–14). Заслугове на увагу саме те, що тут А. Венцль вважає потрібним поруч з філософією історії висунути ще іншу наукову дисципліну, яку він означає як «теоретичну історію», додаючи, що термін цей не є тим часом ще усталений. Мова йде про науку, яка трактувала б «питання про закони, правила й аналогії, про ролі випадку, значення індивіда й маси (“люди роблять історію”) і т. д.» (с. 1). Ми, з свого боку, воліли б означити цю нову наукову дисципліну, потреба в якій відчувається цілком виразно й гостро, як історіософію.

«Дотеперішні теорії історії, звичайно були однобічні, на перший план вони висували тільки один мотив, так марксизм вказував на господарчі інтереси, ідеалізм [—] на духові імпульси й закони, націоналізм [—] на інтереси народу, тоді як, — зауважує Венцль, — насправді вони переплетені» (с. 2). Або ж, як ми дозволили б собі висловитись, «теоретична історія», або «історіософія», взагалі відкидає концепцію «переднього плану» і схиляється сприйняти дійсність і все дійсності як суцільність і цілісність, де ніщо не існує окремо.

Ми не вважаємо вдалою думку А. Венцля розподіляти історико-філософічні концепції на групи в залежності від того, чи вони є оптимістичні, чи песимістичні. Оптимізм і песимізм, на нашу думку, жаден не принцип теоретичного поділу, хоч А. Венцль і тримається протилежної думки. Однак ця, гадаємо, хибна позиція в питанні про класифікацію теоретично-історичних напрямків не позбавляє інтересу ті характеристики, які дає Венцль цим напрямкам, кожному зокрема. Адже ж, кінець-кінцем, справа йде про розчленування окремих теорій історії і в цьому й полягає інтерес і значення названої праці А. Венцля.

Свій виклад А. Венцль починає з характеристики тих течій, що, репрезентуючи собою оптимістичну віру в поступ, певність, що цей поступ іде вперед по прямій, або ж в гвинтовому русі, і призводить, через опанування природи й налагодження суспільних взаємин, до загального добробуту й забезпечення людської гідності. Розвиток є розумовий розвиток, а поступ є поступ розуму, що здійснюється в здобутках пізнання, культури й цивілізації. «Цей просвітницький, раціоналістичний оптимізм знайшов політично свій вираз в буржуазному лібералізмі і в ревізіоністичному соціал-демократизмі, який певен, що соціал-демократичного ідеалу можна досягнути через просвітництво духовою боротьбою» (с. 2). «Сьогодні, — зазначає А. Венцль, — ця оптимістично-раціоналістична віра в поступ нам чужа; життєвий досвід зробив нас недовірливими до віри в силу розуму» (с. 2).

«Ми зробились недовірливими і нам далеко ближча інша думка, думка про чергування періодів піднесення, за якими слідує спад» (с. 3). Ідея епохи, ідея чергування епох, уявлення грані, образ зламу, — це те коло ідей і образів, що визначає нашу сучасну свідомість. Згадавши Якова Бургардта і виклавши погляд Освальда Шпенглера, А. Венцль відзначає, що Шпенглерова концепція вікових ступнів (дитинство, юнацтво, мужність і т. д.) не є новою. Вони є в Августина й Гердера. «Шпенглер натураліст і він орієнтується на образ рослини» (с. 6). Його концепція спирається на припущення, що «кожна культура, як цілість, подібна рослині» (с. 7).

Не можна заперечувати, що Шпенглер, характеризуючи нашу сучасність як «технічно-організаторський цезаризм», вхопив певні риси, властиві нашій добі, але в цілому його праця є плід прикрого дилетантизму і ми наважилися б сказати, що Шпенглер швидше скомпромітував плідні ідеї нашої доби — ідею епохи й ідею чергування епох, сприйнятих як суцільність, — ніж вніс в них ясність.

На наступних сторінках своєї праці А. Венцль переходить до «великих представників метафізичного історичного оптимізму», до «носіїв німецького ідеалізму», Фіхте, Шелінга й Гегеля. Кожному з них властива ідея ступневого розчленування історії. У Фіхте разом збігаються «християнська, націоналістична й діалектична думки». «У Шелінга діалектична тріада пов'язується з розкриттям християнської ідеї, здійснюваної при переході від Петрового через Павлове християнство до Йоанового» (с. 7). Гегель застосовує принцип діалектичної тріади з найбільшою систематичністю. Як і Фіхте, Гегель вважає здійсненість віку вже досягнутою: «пруська держава його часу є завершення державної ідеї, протестантське християнство — завершення релігійної ідеї, гегелева власна філософія — завершення філософії» (с. 8). «Змішання раціоналізму та оптимістичної спекуляції» становить, на думку Венцля, основну рису філософії історії німецького ідеалізму й романтики.

Особливий, однак, для нас інтерес має та кінцева частина статті А. Венцля, де він викладає історичні концепції сучасних релігійних мислителів Європи. Він згадує про «модерного містика й гностика Едгара Даке». За Даке, «пра-епоха була часом творення перед падінням та перед матеріалізацією в її теперішній формі; друга світова епоха досягає до богоявлення Христа, відколи починається остання епоха. Ми стоїмо тільки на її першій стадії, що своє завершення знаходить в нашні дні, в механістичному опануванні світу через інтелект. В процесі все більш прискорюваного розвитку прийде наступна епоха, біоцентрична, з її опануванням життєвих функцій і, нарешті, остання, психоцентрична епоха, за якої будуть опановані ті рідкі, так звані окультні здібності, що принесе людству нові можливості, нові творчі

прояви людського духу і нові кошмари, аж поки Бог знов не з'єднає з собою світ і світ з Богом» (с. 11).

Цікавий хід думок і цікаві твердження, що з ними, певне, стикався кожен з нас, ставлячи перед собою питання про далекі етапи іманентного розвитку «нашої технічної доби». Розвиток технічний передбачає, послідовно, як далекий етап, перенесення центра ваги з техніки на біологію, з завдань технічної перебудови світу на біологічну перебудову людства і, за цим, на розкриття внутрішніх сил психічної енергії людини. «Релігійний гностицизм» Едгара Даке чітко виступає в запропонованій ним історіософічній схемі.

З цього погляду характерним є те, що за останній час історіософічні концепції, як зазначає А. Венцль, зазнали дальшого поширення свого обсягу «через запровадження в історію також природи, рядів розвитку не тільки живих істот, але й неорганічної природи і світу небесних тіл» (с. 11). У цьому зв'язку А. Венцль згадує ймення Р. Вольтера й П. Йордана.

Свій огляд А. Венцль закінчує згадкою про «раціонального етика й ліберального євангелічного теолога Альберта Швейтцера, книга якого «Занепад і відродження культури» вийшла року 1923, та католицького французького філософа Жака Марітена. У своїй книзі «Майбутнє християнства» (1938 рік) Жак Марітен твердить, що антропоцентричний гуманізм Нового часу зайшов в глухий кут, однак він не вважає, що перед ними стоїть завдання відродити теократизм середньовічного християнства. «Світ і земна спільнота є одночасно царство людей, Бога й сатани, а тому й історія належить до всіх трьох царств. Історія світу є одночасно шляхом до царства Божого — сходи пшениці — і, разом з тим, шляхом загибелі — паростки бур'яну! Завдання християнина [—] не зрікатися світу, а працювати в ньому й над ним» (с. 13).

# З новішої богословської літератури

## Протестантизм і сучасність

В одному з попередніх оглядів новішої богословської літератури я вже мав нагоду говорити з приводу взаємин протестантизму й сучасности, як цю проблему поставив в журналі «Цайтвенде» 1946, II [Гергард] Ріттер. У цьому огляді я хотів би знов торкнутися цього питання. Питання відношення протестантизму й сучасности живо турбує протестантських теологів. Вони активно реагують на нього, й, очевидно, що не зайвим буде знов спинитися на цьому ж колі питань. Ми живемо в Німеччині й релігійна думка протестантизму не може не цікавити нас.

Стаття Ото А. Дільшнайдера «Missverstanden Revormation» — часописна стаття. Вона з'явилася в берлінському часописі «Der Tager Spiegel» (ч. 255) з 31 жовтня 1947, але вона ставить низку істотно важливих проблем, що їх зачеплював також і [Гергард] Ріттер, і це зайвий раз підкреслює, що ми тримаємо свою руку на живчику релігійної думки, яка пульсує гарячою кров'ю живого життя в німецькому протестантизмі.

Дуже характерно, що Ото А. Дільшнайдер воліє зробити те саме, що й [Гергард] Ріттер: одмежувати Реформацію од Ренесансу й Гуманізму. 19[-те] століття, Гете, з одного боку, Трейчке, з другого, намагалися тлумачити Реформацію з культурноісторичного погляду і відвести Лютерові місце в Пантеоні поруч з іншими діячами доби Ренесансу: Рафаель, Лютер, Шекспір. Ото А. Дільшнайдер пише: «В розмовах Екермана з Гете заступлено концепцію, згідно з якою Реформація звільнила нас від ланцюгів духової обмежености. Реформацію включено в процес духового просвітництва... Ми, — продовжує автор, — стоїмо дуже далеко від того, щоб хотіти недооцінити культурне значення діяльності вітенбергського монаха. Ми певні, що називаючи ймення великих цього світу, треба до їх числа залічити також і Мартина Лютера. Але, — додає Ото А. Дільшнайдер, — ми маємо серйозні й обґрунтовані застереження супроти того, щоб говорити про духово- або культурноісторичне значення Реформації».

Ото А. Дільшнайдер іде тими самими шляхами, що й згадуваний вище [Гергард] Ріттер. Якщо діячі 19[-го] ст. воліли ототожнювати Реформацію й Ренесанс, Протестантизм і Гуманізм, то Дільшнайдер, як і Ріттер, їх протиставляють: «Розділ духової історії, до якого

належать події Реформації, несе на собі, безперечно, печать Ренесансу й Гуманізму. Але ми мусімо визнати, що Реформація й Гуманізм становлять собою дві принципово протилежні речі». Далі Ото А. Дільшнайдер обґрунтовує й розкриває цю тезу. Він пише: «Гуманізм висуває "гомо сапієнс'а". Але в реформаторських змаганнях Лютера справа йде про "гомо креденс", протиставленого "гомо сапієнс'у". Гуманізм здійснює своє духове самоосвідомлення в філософії. Авторитетом же для філософії є людина як міра всіх речей. Тим часом властивою ознакою реформаційної діяльності Лютера є те, що він починає саме з того, що ставить під питання людину й її авторитет. Коли р. 1516 Лютер висунув перед кембергерським пропстом Бернгарді диспутаційну тему, свою реформаційну настанову він схарактеризував словами: "Те, на що людина спромоглася своїми силами й своєю волевою спроможністю, це сталося без ласки Божої". Для Лютера йдеться не про авторитет людського (гуманум), але про авторитет Божий і св. Письма, і тим самим він виступає проти всякого людського авторитету».

Можливо, що питання про відношення Реформації й Ренесансу, Реформації й Гуманізму є основним і вирішальним, але при цьому треба договорити все до кінця.

Вернер Кале в гайдельберзькому часописі «Діогенес» в статті «Еразм Роттердамський» (1947, V) продовжує розгортати тезу, висловлену у Ріттера й Дільшнайдера. Він чітко відокремлює Лютера й Еразма: «Еразм і Лютер [—] це два світи, дві життєві форми, які ще й сьогодні різко протистоять одна одній, стриманий, допитливий розумовий чоловік, людина освіти, і сповнений релігійних змагань віруючий фанатик. Глибоковіруючий Лютер центр ваги людського буття кладе зовсім поза людиною, в абсолютному, безумовному, в всемогутньому Бозі, поза яким нічого не існує. Послухаймо його самого: "Нічого не варте чеснотливе життя з його законами й наказами... Нічого не вартий мудрий розум: сліпий, глухий і упертий, безбожний і бузвірницький, природжений дурень є він супроти слова Божого й діл Божих". Розумова пиха повинна бути зламана..." (с. 20).

Томас Карлейль в своїй славетній книзі «Про героїв, пошану до героїв та героїчне в історії», що з'явилася р. 1841, твердив, як і інші мислителі й діячі 19[го] ст.: «Я не потребую одкидати, що Протестантизм означав повстання проти вищої духової влади, проти папства й багатьох інших. Так, я хочу також додати, що англійський пуританізм, повстання проти земної вищої влади було другий акт. Що велика французька Революція визначила третій акт... Протестантизм є той великий корінь, з якого виросла вся наступна європейська історія» (нім. пер., 1900, с. 173). «Протестантизм, — твердить Карлейль в іншому місці, — ще не вмер... Протестантизм за цих днів витворив



свого Гете, свого Наполеона, німецьку літературу й Французьку революцію» (с. 189). Карлейль провадив пряму лінію від протестантизму «через війни Густава Адольфа аж до Французької революції» (с. 196).

Натомість за наших днів відомий протестантський теолог др. Пауль Альтгавс в своїй промові, виголошеній на Акті Теологічного факультету в Університеті Ерлянгену 18-II-1946, категорично заявляв: «Нічого не може бути більш перекрученого, як ставити реформатора Лютера поруч Макіявелі, Реформацію зіставляти з Ренесансом як провідні віхи на шляху до політики, звільненої від релігійних і моральних зв'язків. Ця автономія модерної політики, наслідки якої ми бачимо на власні очі, не має з Лютером нічого спільного. Він не зрадив християнства демонам цього світу» (Лютер і громадське життя. До 400-ліття смерті Реформатора. Цайтвенде, 1946–7, III, с. 141). Тут повторено те, що ми вже читали у [Г]. Ріттера, який так само зазначав: «Обидві ідеї (ідея “моральної автономії світської держави” й “ідеал Гуманізму”) походять з світу Ренесансу, а не з Реформації, тобто з секуляризаційного ідеологічного руху» (Цайтвенде, 1946, II, с. 66). «Обидва рухи (Ренесанс і Реформація) тільки наявно йдуть поруч в тому ж напрямку, бо вони вийшли з Середньовіччя. Насправді ж, в своїй внутрішній істоті, вони протистоять один одному» (с. 67). «Лютеранське й гуманістичне мислення виступають як несполучувані протилежності» (с. 68), — твердить [Г]. Ріттер.

Немає сумніву, «в 19[-му] ст. панувала тенденція примирити Лютеранство й Гуманізм» (с. 67), тоді як за наших днів протилежна тенденція [—] розмежувати їх. З свого боку дозволимо сказати так: безперечно, Реформація не є Ренесанс і не можна ототожнювати Лютеранство й Гуманізм; Гуманізм і Ренесанс ставили перед собою зовсім інші цілі, ніж Реформація, це все є безперечно так, однак не можна не зважити також і того, що на зовсім інших шляхах і з зовсім іншою ціллю, з зовсім інших цілей і завдань виходячи, Реформація, як і Ренесанс однаково руйнували церковний світ і церковний образ Середньовіччя.

Лишимося в межах матеріалів і тез, наведених в щойно цитованій статті Пауля Альтгавса. П. Альтгавс характеризує Лютерову етику: «Я не потребую більше дбати за себе, за своє спасіння, — за це подбав Бог... Я не можу й не повинен служити Богові... Я не повинен і не можу правити пряму службу Богу (всякий культ випадає для Лютера з його етики); Бог не хоче жадної іншої служби, як тільки тієї, щоб я пішов до людей і служив їм» (с. 131). Пауль Альтгавс цитує власні слова Лютерові: «Світ сповнений Бога. По всіх вуличках, перед твоїми дверима знайдеш ти Христа, не роззявляй рота на небо». «Кожну людину створено й народжено для іншої людини» (с. 132).

Культурна сторона, літургізм цілковито випали з Протестантизму; Лютеранство в істоті своїй а-літургічне. В Лютеранстві проголошується трансцендентизм Бога й Божого й стверджується іманентизм людини й людського. Цілі людини — іманентно людські цілі, світ людини — іманентно людський світ. З тези про неможливість для людини безпосередньо служити Богові зроблено висновок про заперечення меси, служби Божої, священства, таїнств, Церкви. Одкинено службу Божу й натомість поставлено службу людям. Йдучи іншими шляхами, ба навіть ідучи в зовсім іншому напрямкові, ховаючи свого негативного ставлення до гуманістів, Лютер не тільки спинився там же, де й Гуманізм, але й ще далеко випередив їх в запереченні Церкви. Гуманісти не виступали проти Церкви, вони намагалися діяти в межах канонічно дозволеного, тим часом як Лютер одкидав Церкву, церковні канони й догмати. Еразм не скинув з себе сана священника; Лютер скинув рясученця.

Гуманізм проголошує розум; Лютер називає людський розум «природженим дурнем супроти слів і діл Божих». Лютер воліє одкинути все розумово людське й лишитися тільки в межах слів і діл Божих. І саме тому, саме з цих мотивів він одкидає постанови Соборів і вчення св. Отців. «Собори, — заявляє Лютер, — можуть помилятися і помилялись. Єдиний напрямний шнур є й лишається Євангелія». Але хіба ця акція проти Соборів, цей виступ проти догматів і канонів не є з боку Лютера продукт і прояв войовничого раціоналізму?.. Те, на що не наважувалися Гуманісти, зробив Мартін Лютер.

Дайтельмозер в своїй книзі «Лютер, держава й віра» (1937) стверджував, що Лютер «чинність християнської моралі обмежує приватним життям людини». Пауль Альтгавс одкидає це твердження. Він висловлює таку тезу: «У Лютера царство Боже одсовується глибоко в життя світу і воно принайвне в політичному, але, певно, не як другий лад: царство Боже взагалі не є світовий лад, життєва конституція, але свободна людська поведінка» (с. 136). П. Альтгавс протиставляє «християнські заклади» «християнським особам», інституції персонам. «Для Лютера є не християнські заклади політичного життя, але християнські особи в цих закладах» (с. 136).

«Держава не стоїть під Церквою, але під словом Божим. Лютер проголошує свободу держави од Церкви, безпосередність політичної служби в відношенні до Бога» (с. 137). «Я не знаю жадного права, — каже Лютер, — наказувати князеві». Факт лишається фактом: Середньовіччя обстоювало підпорядкованість держави Церкві, Середньовіччя одкинуло автономію політики й автономію політичного життя, тим часом як Лютер проголосив «свободу держави од Церкви».

I. Шатанман в статті «Регенсбургські релігійні розмови 1541 і 1546 рр.» (Цайтевенде, 1947, I) зазначає: «Якщо в Папстві держава була рабою

церкви, то в Протестантизмі Церква загрозувала стати служницею держави. Якщо одна сторона репрезентувала свободу Євангелії, то друга змагалася за свободу Церкви» (с. 46).

Відокремлення Церкви од держави стало провідною засадою Нового часу, основною тезою в доктрині Лібералізму. З яких би мотивів не діяв, який би особистий зміст в цю акцію не хотів вкласти Лютер, розмежовуючи «заклади» й «християнські особи в цих закладах», однак саме Лютер і ніхто був ініціатором в ствердженні «свобода держави від Церкви». В історії Нового часу відокремлення Церкви од держави започаткувала і в суспільне життя запровадила саме Реформація. Як відомо, націонал-соціалізм хотів зробити з Лютера «німецького героя, героїчного бійця за німецьку сутність і за німецьку особність». Ото А. Дільшнайдер одкидає цю спробу зробити з Лютера німецького націоналіста в модерному розумінні цього слова. «Ми, — пише Ото А. Дільшнайдер, — знаємо, що німецька мова своїм вирішальним витворенням повинна завдячувати Реформаторові. Але одночасно ми визнаємо також і те, що для Реформатора справа йшла не про Німеччину, але про посланництво в ім'я милости Божої». Автор зіставляє щодо цього Ульріха фон Гуттена й Лютера. «Ульріх фон Гуттен всередині реформаційного руху намагався здійснити ідею політичного переоформлення нації. Що ж до Лютера, то Лютер мусів був гірко розчарувати його. Це стоїть цілком певно, що Лютер не мав нічого спільного з Гуттенівським самообоженням німецької сутности».

Ото А. Дільшнайдер, як і інші протестантські теологи, намагається одкинути як культурницьку, так і політичну концепцію Лютера. «Для церковного розвитку (протестантизму), — твердить автор, — характерна тенденція усунути непорозуміння щодо лютеранської Реформації». В протестантизмі накреслюється виразне прагнення скерувати євангелічну Церкву в нове річище. «Вирішальним, — зауважує Дільшнайдер, — є той факт, що двадцяте століття висунуло завдання перереформувати Церкву й визнання... Реформація, — продовжує він, — є жаден завершений церковноісторичний стан, але процес, який триває й стимулює Церкву до постійного оновлення». З цього погляду дуже характерно для позиції, яку репрезентує як Ото А. Дільшнайдер, так і інші протестантські теологи, що вони говорять про потребу реформувати Реформацію, змінити суть і зміст Реформації. Ба навіть більше: не реставрувати Реформацію, не повернутися до джерел Реформації, до 1517 року, не ортодоксію Лютерового віровизнання ствердити, а прийти до джерел християнської віри, ствердити ортодоксію церковного віровизнання. Але дамо місце власним висловленням автора. Ото А. Дільшнайдер пише: «Саме в цьому пункті одкривається з року 1945 церковноісторичне непорозуміння

щодо Лютера. Воно полягає в абсолютизації року 1517. З року 1945 перед нами постала проблема реформації й реставрації. Для реставрації характерно те, що вона визначає себе як абсолютизація лютеранства, що вона свідомо проголошує свою лютеранськість. Вона робить те, що сам Лютер одкидав: вона називає себе його йменням. У цьому одкривається трагічне церковноісторичне непорозуміння в відношенні до Реформації. Щоб зберегти спадщину Реформації, треба 16[-те] століття перенести на 20[-те], зробити те, що в 16[-му] столітті зробив Лютер: змагатися за проблему віри свого часу; Лютер кличе нас не назад до самого себе, але до Святого Письма!..»

Реформація Реформації — ось гасло, яке висуває сьогодні протестантська теологічна думка, однак якою мірою справа йде про відродження церковної ортодоксії?.. Аджеж, в наведених словах і заявах аж надто яскраво бренть як еволюціоністська точка погляду з властивим для неї релятивізмом, так і такий же не менш виразний суб'єктивізм.

В даному контексті варто було б згадати, як відгукнулися на ювілейну дату 400-ліття Лютерової смерті (18-II-1946) католицькі теологи. В французькому тижневику «Християнське свідчення» (24-I-1947) була вміщена стаття патера Іва Конгара «Велич і трагізм Лютера», в німецькому перекладі опублікована в зошиті «Документів» за 1947 рік. Ів Конгар в основу своєї статті поклав ті слова, що їх за два дні до своєї смерті, отже 16 лютого 1546 р. записав Лютер. В кількох коротких рядках Лютер написав свої останні слова, що звучать як передсмертний заповіт:

«Вергілія в його “Буколіках” ніхто не зможе збагнути, якщо він не був п'ять років пастухом. Вергілія в його “Георгіках” ніхто не зможе збагнути, якщо він не був п'ять років хліборобом. Ціцерона ніхто не може збагнути, якщо він двадцять п'ять років не обертався в великому громадянському житті. Гадаю, що Св. Письмо ніхто досить не покуштує, якщо він протягом ста років разом з пророками, як Ілія й Єлісей, з Іваном Хрестителем, Христом і апостолами не керував громадою... Ми старці. Це є правда. 16 лютого 1546 року».

В останні дні перед смертю Лютер думав про найголовніше для нього, про те, що він поклав в основу Реформації: про Святе Письмо і про те, як його пізнати!..

Ів Конгар пише: «Хто не побачить Лютерової трагедії в тому факті, що він розщепив Церкву, що через нього з необхідної реформи стався розкол, який до сьогодні не міг бути цілений? Ніхто не може, так сказав він, справді опанувати Св. Письмо, якщо він протягом ста років разом з Ілією й Єлісеєм, Іваном Хрестителем, Христом і апостолами не керував церквою» (с. 327–328).

Ів Конгар продовжує: «Що інше повинно означати це, як не визнання з боку Лютера того, що повноту істини можна знайти лише в спільноті

цілої Церкви, в спільноті цілого кафолічного світу поза часом і простором? Окрема людина, яка б геніяльна вона не була, не здібна охотити думкою ціле християнське вчення. Якою видатною людиною не міг би бути Лютер, він не міг знайти істину без церкви, не кажучи вже: проти церкви або ж без уваги на неї. Він не міг сподіватися перевести справжню реформу церкви, реформу без схизми, коли він був ладен спертися виключно на самого себе, і коли він претендував на право виступити проти всього, що нам передало не тільки віронавчання, але й само християнство» (с. 328).

Про спільноту всієї Церкви, про спільноту цілого кафолічного світу поза часом і простором каже Ів Конгар, про «змагання задля проблеми віри власного часу» говорить Ото А. Дільшнайдер. Не спільнота, а осібність, не позачасовість, а даний час, ідея процесу, постійної мінливості віровизнання в залежності од потреби часу, — ось те, як ставлять і розв'язують протестантські теологи проблему: «протестантизм і сучасність».

# З новішої богословської літератури

## Християнське вчення про державу

В богословсько-релігійній літературі повоєнної Німеччини й Франції чимало уваги приділяється християнському вченню про державу. З праць, які з'явилися за останній час, варто відзначити статті проф. Германа Конрада, опубліковані в німецькому журналі «Беггунг». Почнімо з першої його статті «Державне вчення бл[аженого] Августина», надрукованої в ч. VII за 1946 рік згаданого журналу [202–205].

Для бл[аженого] Августина характерне протиставлення царства Божого й земного царства. Ця антитеза є основною думкою вчення бл[аженого] Августина про державу. «В центрі Августинової концепції стоять обидві великі спільноти, царство Боже (царство небесне) й царство дияволове (земне царство). Звичайно, — нотує проф. Г. Конрад, — в цьому протиставленні двох спільнот шукали протиставлення церкви як царства Божого й держави як царства диявола. Цей погляд зберігся і до нового часу, але подібна антитеза бл[аженому] Августинові, — твердить автор, — не властива» (с. 203). За твердженням проф. Конрада, «під “царством” Августин розуміє не державу, “республіку” римлян; для нього царство більшою мірою є духовна спільнота» (с. 203).

«Людство, — за бл[аженим] Августином, — поділяється на дві великі духовні спільноти: спільноту синів Божих (царство Боже, царство небесне) і спільноту синів світу цього (царство дияволове, земне царство). Обидві спільноти відрізняються як за метою, так і за наслідками. Спільнота синів Божих прагне Божої шани і одержує за це вічну нагороду; спільнота синів світу цього прагне власної шани і здобуває за це земну винагороду... Отож, царство Боже є ніщо інше, як спільнота добрих людей, які люблять Бога більше, ніж себе самих; тоді як царство диявола [—] це спільнота лихих людей, опанованих любов'ю до себе, що зневажають Бога (Про царство Боже, XIV, 28). Члени обох спільнот живуть поруч і разом. Ні нація й мова, ані звичаї й обряди не відрізняють їх одних від одних (XIV, 1). Приналежність до тієї чи іншої спільноти важко визначити з людського погляду; бо обидві спільноти в цьому світі поглинені одна одною і лише за Останнього Суду вони будуть відокремлені (I, 35)» (с. 203).

Виклавши так погляди бл[аженого] Августина на царство Боже, автор переходить до висвітлення його поглядів на «істоту й мету держави».

Проф. Конрад вказує, що бл[ажений] Августин визначав державу подібно до Цицерона, який твердив, що держава — це народна маса, об'єднана зв'язком тотожних правових поглядів та взаємної користи. Так само й Августин бачить в державі об'єднання розсудливої маси, об'єднаної спільним зв'язком тотожних поглядів на речі, що їх вона любить (XIX, 24). Що коштовніші й кращі цілі, яких прагне народ, сполучений в державі, то кращою є держава. До поняття держави належить також «упорядкована одностайність до Цицеронового поняття держави[;] за Августином, справедливість не є істотною ознакою держави. До цього погляду вдається бл[ажений] Августин, тому що, на його думку, язичницька держава позбавлена правдивої справедливості в надприродному сенсі» (с. 203). Коріння держави лежить в природному ладі речей. Бог дав людям розумну й товариську натуру. Це привело людину до створення родини й держави. Властиву основу держави становить окрема людина. Як висловлюється Августин: «окремі люди [—] це елементарні частинки й насінкові зерна держави» (с. 203–4).

Властивий людській натурі стимул до співжиття зближує людей. Перший наслідок цього суспільного потягу є родина, найдрібніший осередок державного життя. Одночасно вона виступає як образ держави, її ладу й миру, що його забезпечує держава. В родині так само існує влада проводу, влада отця дому і обов'язок слухняності в відношенні до нього з боку членів родини. Родинний лад, як лад найдрібнішого осередку держави, стоїть у відношенні до вищого ладу держави. Отже, у бл[аженого] Августина поруч з натуралістичною концепцією природности потягу людини до співжиття ми знаходимо також концепцію взаємозв'язку держави-родини. Родина розглядається як образ, як відродження держави.

За бл[аженим] Августином, властивий людській натурі потяг до соціальности знаходить собі вияв, з одного боку, в створенні родини, з другого, держави. «В порівнянні з родиною, держава є вища мета принаймні людині соціального потягу. Цей принаймні людині соціальний потяг призводить до виникнення держави. Бувши природно властивий людям, він — цей потяг — примушує їх об'єднуватись, творити державні об'єднання. Таким чином, держава становить собою плід згідної з природою соціальної настановлености людини. Тим самим не можна розглядати державу як лише необхідне зло, породжене попсованою спадковим гріхом людською природою (XIX, 15)». Вона також і не є згубна сама по собі. Згубною стає держава лише тоді і внаслідок того, коли вона підкоряється цілком земним цілям і зневажає Бога. Як на первісний приклад такої згубної держави, що належить до царства земного, бл[ажений] Августин вказує на державу, що її заснував Каїн: «Каїн породив Єноха і заснував

місто, назване ім'ям останнього, земне місто, яке не виходить за межі цього світу, але шукає для себе спокою в тимчасовому мирі й благах цього тутешнього світу» (XV, 18). Це місто, каже Августин, в своїх цілях і в нагороді, яку воно здобуває за свою діяльність, не переступає за цей світ: «Таке є це місто, де не прагнуть нічого іншого, окрім того, що можна знайти в цьому тимчасовому житті, що земний початок і земний кінець має (XV, 18)» (с. 204).

Отже, як бачимо з сказаного, бл[ажений] Августин не стоїть на позиціях антидержавництва. Він не одкидає держави. Не заперечує її. Не трактує держави як гріховну в самій істоті своїй, як справу диявольську, як наслідок гріха й зло саме в собі й через себе. За бл[аженим] Августином, держава може бути доброю й злою в прямій залежності від того, яким цілям вона служить, добрим чи злим.

Подібний погляд на державу зумовлює в свою чергу також і погляд бл[аженого] Августина на державну владу. Бл[ажений] Августин не заперечує ні держави, ні державної влади. Безвладність не є суспільний ідеал Августина. Він не розглядає державну владу як зло. Саме навпаки. Проф. Г. Конрад з цього приводу пише: «Кожну державну владу бл[ажений] Августин виводить від Бога. Він підкреслює, що надання влади, державного панування належить лише одному Богові. Але це земне панування Бог надає однаково як побожним, так і безбожним, за своїм уподобанням. Тим-то навіть і державна влада безбожного владаря в державі ґрунтується на божественній владі (V, 21)». Твердячи це, бл[ажений] Августин відтворює традиційне вчення церкви, що спирається на слово Апостола: «Немає влади, яка не була б од Бога ([Послання апостола Павла до] Рим[лян]. 13. 1)» (с. 204).

«Метою держави є дбати про мир і спокій всередині й зовні. До державної цілі належить також і добробут громадян, і саме як тимчасовий добробут, так і моральна поведінка. Держава повинна бути охоронцем добродійності й моралі (II, 20; V, 24; XIX, 17, 26)». Важливим державним завданням є здійснення громадянської справедливості. В одному з найбільш відомих уривків з «Царства Божого» (IV, 4) бл[ажений] Августин зазначає: «Якщо справедливість усунути вбік, чим тоді будуть держави, як не великими зграями розбишак? Адже ж хіба розбишацькі банди не становлять собою малі держави?..» (с. 204). Цей уривок бл[ажений] Августин узяв з Плутарха і пізніші соціальні реформатори охоче використовували його, як і бл[ажений] Августин.

В своєму творі «Про царство Боже» Августин витворює образ правдивого державця й його чеснотливості, і таким чином намалював уперше той образ князя, що став зразком для відповідного літературного жанру в середньовічному письменстві, і вплинув на поведінку



християнських владарів за Середньовічної доби. Як підкреслює бл[ажений] Августин, «без справжньої побожності, тобто без справжнього вшанування правдивого Бога, не можна мати справжньої доброчинності, бо жадна доброчинність не є правдива, якщо вона служить людській славі»... «Отож, якщо державою керує богобоязливий державець, то це є прояв милости Божої, тому що такі державці є носії державної доброчинності, з допомогою якої лише й можна провадити якнайкраще державу» (с. 204).

Наприкінці своєї статті, підсумовуючи, проф. Г. Конрад в заключному абзаці намагається визначити історичне місце бл[аженого] Августина в процесі розвитку християнського вчення про державу. Проф. Конрад пише: «Августин не є представником християнської імперської ідеї, що імперію римську звела на ступінь християнської імперії як світової влади, заснованої божим Провидінням для поширення і охорони християнської віри, для забезпечення справедливості й мира. Але Августин з своїм ученням про царство Боже на землі підготував перехід до середньовічної концепції "Корпус'а крістіанум", що знаходить свої державні межі в римській імперії» (с. 205).

Дозволимо на цьому спинитись і далі не цитувати. Цей останній абзац в статті проф. Г. Конрада «Державне вчення бл[аженого] Августина» вносить цілковиту ясність в суть справи, хоч і проти наміру автора. Адже ж, як видно з зауваження проф. Конрада, середньовічне вчення про царство Боже як християнізовану римську імперію не має нічого спільного з Августиновим вченням про царство Боже. Середньовіччя вклало імперський сенс в метафізично-етичне вчення бл[аженого] Августина, для якого, як це було зазначено ще на початку, царство Боже не було рівнозначне Церкві, як і держава — поняттям рівнозначним царству диявольському. Тим важливіше було б розглянути вчення бл[аженого] Августина про церкву в його п р а в о с л а в н и х основах, чого, розуміється, проф. Герман Конрад не зробив.

# Лютер з католицького погляду

Ми живемо в центрі Західньої Європи, живемо в безпосередньому оточенні католиків і протестантів і тому конфесійні відміни й стосунки набувають для нас особливої ваги й особливого інтересу. Як дивляться католики на протестантизм і як протестанти ставляться до католицизму? У чому сенс конфесійних розходжень між цими двома найголовнішими віровизнаннями Західньої Європи?

Це питання набуває ще більшого значення для нас в зв'язку з тим, що і в католицькій, і в протестантській церквах за останній час, особливо після розрухів і зрушень, які принесла з собою друга світова війна (1939–1945), якнайживіше прокинулося прагнення до зближення церков. Чи можемо ми лишитися в стороні від цього руху? Чи не повинні ми бути в курсі документів, які з'являються як відповідь на ці духові потреби часу?

З цього погляду заслуговує на безперечну увагу книга відомого філософа, професора Йог[ана] Гессена «Лютер з католицького погляду», яка вийшла в Бонні р. 1947 (с. 1–72). Автор проф. Й. Гессен стоїть на позиціях «кафолізму», «вселенськості», він прагне зближення церков і в своїй книзі, подаючи огляд католицької літератури за останнє півстоліття про М. Лютера, намагається не загострювати конфесійні противенства, які відокремлюють католицизм і протестанство, але намітити шляхи, щоб прокласти міст між віровизнаннями. «Якщо слушне твердження, яке висловлює К. Зелль, що “принцип протестантизму в своїй основі це є особа Мартина Лютера (“Католицизм і протестантизм”, Ляйпціг, 1908, с. 40), то головним завданням всіх соборницьких прагнень повинно бути зрозуміння Лютера. Це становитиме саме й шлях до “Una Sancta”» (с. 7). Свій огляд літератури Й. Гессен починає з згадки про книгу Гайнріха Деніфле «Лютер і Лютеранство», яка вийшла 1904–09 рр. в Майнці. Ця книга була різко скерована проти Лютера й лютеранства. Автор висовував формулу негативної оцінки Лютера з морального погляду: — «Лютер був погана людина. Реформація в своїй основі виникла з аномальности». — Повторюючи це, він проголошує: «Лютере, в тобі немає нічого Божого!» Г. Деніфле розглядає Лютера «як звичайного або, якщо хочете, надзвичайного руйнника, революціонера, що пройшов, як демон, через свою добу й безоглядно скинув на землю все, що тисячоліття перед ним було вшановувано; як спокусника...

фальшивого пророка» і т. д. Деніфле, що належав до ордену домініканців, в своїй книзі повстав проти надмірного Лютерового культу, коли не спинялися перед ним, щоб говорити про «*sunctus und divinus Lutherus*» (с. 10).

На відміну від Деніфле єзуїт Гартман Грізер в своєму тритомовому творі «Лютер» (3 вид. 1944–45 р.) розглядав Лютера не як морально погану, а як душевно хвору людину. З ґрунту моральної оцінки особи Лютера дослідник переходив на ґрунт психологічно-патологічний. Новіший католицький дослідник «Реформації в Німеччині» (1941 р.) Йоз[еф] Лорту з приводу цієї спроби патологічно пояснити появу Лютера зазначив: «Фактом однак лишається, що Лютер в своїй науковій, пастирській і адміністративній роботі виявив таку надмірність якнайважливішої діяльності, що він поставив своє душевне здоров'я під доказ, який повинен бути названим надзвичайним» (1, с. 434). Йог[ан] Гессен приєднується до цього погляду. Вказівки на патологічні риси («У якого генія, — запитує Гессен, — ми їх не знайдемо?») не дав ключа до пізнання найбільших глибин істоти Лютера (с. 12).

Поворот до позитивної оцінки німецького Реформатора всередині католицького дослідження Лютера накресл[ено] в статті регенсбурзького соборного Декана Фр. Кіфля, опублікованій з приводу ювілею Реформації в католицькому журналі «Гохлянд». Уже назва статті вказує на позитивне настановлення автора: «Релігійна душа Мартина Лютера як коріння нового філософського образу». Без всяких застережень автор каже про «релігійну душу» Лютера. Він підкреслює, що його вихідний пункт є релігійний і що релігійний інтерес є для нього вирішальний. Кіфль не спиняється перед тим, щоб означити Лютера як «могутнє знаряддя Провидіння». Лютер викликав духовний рух, який потряс століття, і Провидіння через нього очистило Церкву в її внутрішній святості од спокусливих принад культури Ренессансу й через ці гіркі ліки запалило нове молоде життя в цілому католицизмові». Спробу пояснити Реформацію, виключивши або цілком одсунувши релігійні мотиви, Кіфль вважає за спробу з негідними засобами, наслідок просякнення в релігійну ділянку марксистської історичної методи, яка одсовує релігійний момент на задній плян» (с. 13).

Згаданий уже вище історик церкви Йоз[еф] Лорту в своєму двотомовому творі «Реформація в Німеччині» (1941) так само твердить про Лютера, що він був релігійною людиною, *Homo religiosus*, при чому не в загально-релігійному сенсі, а як «сповідник *theologias crucis*, евангеліст розп'ятого Ісуса Христа й Його релігії спасіння» (с. 383). За Лорт[ом], вину за релігійний розклад несе на собі католицька церква. «Передреформаційне становище церкви й особливо настанова

вищого кліру з папською курією включно, а також і частини теології були такі, що вимагали й полегшували критику з боку християнського сумління. Така критика була необхідна історично». На доказ цього твердження, він вказує на великий обсяг найгострішої критики в передреформаційний час і протягом Реформації і саме з усіх церковних кіл, навіть найбільш ортодоксальних. «Особлива провина з католицького боку полягає в тому, що насамперед на початку Реформації властиво релігійна настанова евангелізму не була прийнята досить серйозно». Так твердить Йоз[еф] Лотру, і Йог[ан] Гессен з того приводу зауважує: «Стверджуючи істотну співпровину католицької Церкви в релігійному розколі, Лорту іде за стопами кардинала Ньюмена, який казав: «Ми всі несемо на собі провину, як ті, що покинули Церкву, так і ті, що лишилися в даній Церкві, і всі разом потребуємо повернення» (с. 15–16).

В своїй оцінці Лютера Йоз[еф] Лорту висовує тезу: «Лютер в своєму корінні настановлений суб'єктивістично» (1, с. 162). «Ця формула, — зауважує Йог[ан] Гессен, — лежить, поза сумнівом, зовсім в іншій площині, ніж ставлення й оцінки Лютера у його попередників. За ключ до істоти Лютера вона бере не аморальні або патологічні риси його особи, але риси його духової структури. Але це не задовольняє» (с. 16). На думку дослідника, «спроба Лорт[у] зрозуміти Лютера з його суб'єктивістичних духових настанов означає границю, до якої дійшло найновіше тлумачення феномена Лютера» (с. 17). Йог[ан] Гессен воліє йти далі: «Це так само ще не той погляд на Лютера, який без застережень можна було б назвати католицьким» (с. 17). І Йоган Гессен робить спробу розвинути такий погляд на Лютера, який би, з одного боку, висловив релігійно-католицьку точку погляду на Лютера, а, з другого, дав би змогу прокласти ґрунт для порозуміння між протестантизмом і католицизмом.

«Лютер був реформатор, тобто літерально ретроспективіст (Rückbildner), відтворювач. Те, що він хотів відновити, це був чистий евангелізм, від якого, на його думку, Церква відступила» (с. 18). «Він знов хотів поставити в центрі живий сердечний пункт. Усьому зовнішньому й всякому згубінню, всякому спрощенню й викривленню релігії оголошує він боротьбу» (с. 19). Йог[ан] Гессен цілком поділяє думку, що католицька Церква за часів Лютера потребувала реформи. «У цьому, — зауважує він, — не може бути сумніву. Периферійні речі були надто поставлені в центр християнського життя (згадаймо “відпусти”)... Цей відхід од Євангелії й висунув Лютера» (с. 19).

Те, що Лютер звернувся до Євангелії, Йог[ан] Гессен пояснює психологічними причинами: з одного боку, Лютер був повний свідомості своєї грішності («Я перед Богом грішник з неспокійним сумлінням»), а, з другого, він вірив у милість Божу. Лютер спирався при цьому на

текст послання св. ап. Павла до Римлян: «Ми вважаємо, що людина виправдовується вірою без діл закону» (3. 48). «Це вчення про виправдання вірою є ніщо інше, як вираз для основного релігійного переживання реформатора» (с. 22). Пізній середньовічний католицизм з його побожністю, побудованою на законіві, давав плідний ґрунт для розвитку цієї тенденції одкинути «закон» і протиставити «законіві» «віру».

Чи значить це, що Мартин Лютер хотів перенести центр релігії й релігійного з «об'єктивного» в сферу «суб'єктивного»? Йог[ан] Гессен намагається захистити Лютера од закидів в суб'єктивізмі. «Основне переживання Лютера є лише за формою суб'єктивне (як переживання суб'єкта), за змістом воно, навпаки, є таке об'єктивне, як тільки можливо. Ніщо так не суперечить внутрішній духовій структурі реформатора, як модерний суб'єктивізм, який робить людину мірою всіх речей» (с. 23–4). Такого погляду на Лютера тримається відомий теолог Ад[ольф фон] Гарнак, так само вважає й Е. Трельч: індивідуалізм Реформації в жаднім разі не «безумовна релігійна автономія». «Лютер не радикальний індивідуаліст, що спирається на переконання особистого сумління, як його характеризують модерністи, бажаючи сказати про нього щось добре».

Заперечуючи обвинувачення Лютера в суб'єктивізмі й індивідуалізмі, проф. Й. Гессен спиняється на ставленні М. Лютера до догми, до «діл» тайнств і Церкви. На думку автора, «основне переживання Лютера не означає жадного розриву з догмою... Для Лютера справа була не стільки в оновленні теології, скільки в оновленні побожності» (с. 25). За своїм світоглядом Лютер ще глибоко стояв на ґрунті Середньовіччя. «Він не зрікся основ світоглядového мислення середніх віків, що спиралося на визнання чудес, авторитету Церкви... Його образ світу цілком середньовічний. Він проклинає модерний дух, Коперніка, Себастьяна Франка, Еразма» (Трельч). І Е. Трельч висуває своєрідне визначення Лютера як «безмежно консервативного революціонера».

Найбільше застережень викликало завжди ставлення Лютера до діл. Лютер, як про це вже була мова вище, посилаючись на текст з ап. Павла, намагався довести, що формула «Sola fides» виключає визнання потреби діл для спасіння: спасіння залежить не від діл, але від віри. «Однак, — зауважує Йог[ан] Гессен, — цим зовсім не сказано, що діла в житті християнина не грають або не повинні грати ніякої ролі. Навпаки, це значить, що вони є необхідний плід віри» (с. 26). «В очах Лютера має ціну лише та віра, яка породжує добрі діла. Саме вони становлять собою критерій серйозности й справжности віри» (с. 26–27).

З католицького боку Лютерові закидувано те, що він розмежовував і протиставляв релігію й мораль (порівняй, приміром: Мавсбах,

«Католицька мораль і її противники», Кельн, 1913, с. 163), але, на думку Й. Гессена, тут має більшу слушність погляд, який висловив А. Гарнак: «Лютер ніколи не думав про віру, яка разом з тим не була б *regeneratio vivificatio* і тим самим *bonum opus*: але, з другого боку, в усьому сумніві, в усій непевності й одчай рятує не думка про віру як *regeneratio*, але тільки віра, що є лише вірою (*nie nisi fides est*) (с. 815)» (с. 27). І в цьому зв'язку, коментуючи поставлене питання з приводу Лютерового вчення про спасіння вірою, Йог[ан] Гессен зазначає: «Реформаторську теологію з правом названо коментарем до “*Deus solus*”. Висуваючи тезу про *Deus solus*, теологія Реформації хоче цілковито виключити людський чинник в справі спасіння (виправдання). Спасіння [—] це чиста справа Божа, над якою стоїть *sola gratia*. Цього не було б, якщо б окрім Божої кавзальності, брала участь при виправданні так само власна кавзальність людини (с. 27–8).

Так ми підійшли до питання про Лютерову антропологію, в основі якої лежить учення про спадковий гріх. Провідна думка, висловлена Лютером в його творі «*De servo arbitrio*», сходить до твердження, що людина через спадковий гріх втратила свободу волі. Тезі Еразма «*de libero arbitrio*» Лютер протиставляв свою антигетичну думку «*de servo arbitrio*» з посиланням на твердження бл. Августина про «приборкану волю». Тут думки дослідників ґрунтовно розійшлися, тоді як одні тримаються думки, що Лютер, незважаючи на своє вчення про несвободу волі, все ж таки стверджує свободу волі (Б. Голль), інші, як, приміром, Й. Мавсбах, вважають, що Лютер розглядав волю як несвободу в своїй історії (с. 28).

З свого боку, Йог[ан] Гессен твердить, що 1) «Лютерове вчення про несвободу волі не має нічого спільного з філософським детермінізмом» (с. 29); «Лютер одкидав свободу не в психологічному, але в етичному сенсі» (с. 30). Автор докладно спиняється на з'ясуванні поглядів Лютера на свободу волі й присвячує їм кілька сторінок своєї праці. На жаль, брак місця не дав нам можливості висвітлити цю сторону дискусії докладніше.

Третій, заключний розділ книги присвячено темі «Зрозуміння Лютера як шлях до “*Uno sancta*”». Автор підсумовує. Він говорить про поляриність, про протилежність двох прагнень: до експансії й до концентрації. В середньовічному католицизмі діяв стимул до експансії! Реформаційний рух був рух до концентрації, прояв могутнього прагнення до чистоти вартостей в релігійній сфері. Саме в цьому аспекті Реформація становить собою не випадкове, але внутрішньо необхідне діяння (с. 40).

Але, висуваючи подібне твердження, автор застерігає проти того, щоб абсолютизувати особу й погляди Лютера. Разом з Фр[ідріхом] Гайлером, Йог[ан] Гессен вважає, що евангелізм Лютерів не тотожний

з евангелізмом Нового Заповіту. «Лютерова реформа була спрощенням, але не тільки [с]прощенням католицького християнства, а так само й спрощенням новозаповітного евангелізму» (с. 42–3). «Тому, що Лютер абсолютизував це спрощене християнство, тому, що він одкинув і поборював всі інші форми християнської віри й життя, які суперечили його “чистій” Євангелії, тому, що він втратив погляд на універсальність і повноту Божого об’явлення, саме через це він і зробився єретиком» (Гайлер) (с. 43).

Йог[ан] Гессен вважає, що «оцінка реформації як релятивного явища, визнання меж в особі й справі Лютеровій означає звільнення від того бар’єру, який стояв на перешкоді до взаєморозуміння обох Церков щодо німецького реформаторства» (с. 43). І той факт, що «католицькі дослідники все більше й більше вважають [на] значення Лютера й справді позитивні вартості, які вони в нього знаходять», це й да[є] підставу Гессенові, разом з А. Мартином, говорити про «початок взаємного зближення в розумінні релігійного феномену Лютера» і, разом з Й. Лорт[ом], говорити про «витворення спільного погляду» (с. 44).

Це однак зовсім не значить, що Й. Гессен обминає ті істотні моменти, які відрізняють обидві Церкви (вчення про спадковий гріх, про *imputatio*, про *sola-fides*, Лютерове заперечення літургійної жертви, чернецтва й аскези, папства), він докладно розглядає й висвітлює їх, присвячуючи значну частину своєї книги цим важливим і істотним питанням (с. 49–66). Помилки Лютера лишаються помилками, й відхід від догматів і канонів — відходом і порушенням. Це цілком ясно для автора, хоч він чомусь і обминає такий вирішальний момент, як, приміром, заперечення у Лютера св. Переказу (Предання), ваги й авторитету св. Отців і Учителів Церкви.

Йог[ан] Гессен говорить про релятивізм протестантизму, але обминає історизм цього релятивізму; історичний характер протестантизму він не розглядає. Реформацію як етап в історії Нового часу, і тому у нього лишаються неосвітленими історичні коріння протестантизму. Він згадує про «великі світоглядні протилежності, як вони виступили в історії філософії» (с. 48), але говорить виключно про протилежність католицизму й протестантизму позитивізму, матеріалізму й натуралізму і нічого не говорить про те, що в «історично-філософському» аспекті Реформація 16[-го] ст. була протиставленням католицизму середніх віків.

# Християнство, Новий час і сучасність

Середньовічна людина була християнською людиною. Бути християнином і бути людиною за тієї доби — означало те саме. Середньовіччя стверджувало небесне й Боже і заперечувало земне й людське. Людина жила задля Божого. Ця ж точка погляду панувала і в питанні про взаємини духовної і світської влади. Тут існувало кілька децю відмінних концепцій. Насамперед, цілковите заперечення світської влади і світської держави в ім'я ствердження Божої влади й Божої держави, — концепція, яку розвинув і висловив св. Августин. В світській державі св. Августин бачив ворога і противника Божого. Св. Августин різко розмежував, якнайгостріше протиставляв царство Боже й земне царство.

Ця антитеза є основною думкою вчення св. Августина про державу. «В центрі Августинової концепції стоять дві великі спільноти, царство Боже (царство небесне) і царство дияволове (земне царство)». «Людство, — за св. Августином, — поділяється на дві великі спільноти: спільноту синів Божих (царство Боже, царство небесне) і спільноту синів цього світу (царство дияволове, земне царство). Обидві спільноти відрізняються як за метою, так і за наслідками. Спільнота синів Божих прагне шани Божої і здобуває за це вічну нагороду; спільнота синів світу цього прагне власної людської шани і одержує за це земну винагороду. Отож, царство Боже є ніщо інше, як спільнота чеснотливих людей, які люблять Бога більше, ніж себе, тоді як царство диявола — це спільнота порочних людей, сповнених любов'ю до самих себе і зневаги до Божого» (Про царство Боже, XIV, 28). (Проф. Герман Конрад; Державне вчення св. Августина, *Begegnung*, 1946, VII, стор. 203).

Однак поглиненість земного небесним, людського Божим, цілковите протиставлення духовного й світського, повне розмежування земного як царства дияволового й небесного як царства Божого, становить собою лише один з варіантів в розв'язанні проблеми взаємин світської й духовної влади. Для середньовічного мислення властивий принцип ієрархізму, принцип ступневого розчленування, ствердження чергування ієрархічно співпідпорядкованих «над» і «під». Тома Аквінат вносить певні корективи, певні поправки в учення Августина про державу. Він застосовує засаду ієрархізму до вчення про державу. Є над і під, вище й нище. Розмежовуючи духовну й світську владу,



він не протиставляє їх як Боже й диявольське, але підпорядковує другу першій. Світську державу він розглядає як нижчий ступінь і духовну державу як вищий. Світська влада є попередній ступінь (Vorstufe) в відношенні до духовної. «Католицька церква незмінно зберігала й зберігає в собі ідеал "corpus christianum" церкви як єдиного тіла Христового. Вона хоче бути єдиною, а не однією з багатьох церков. Її ієрархічний організм для віруючого християнина є не людська система правління, але представництво Боже на землі» (М. Дібеліус).

Якщо Середньовіччя, якщо католицизм стверджували першенство Церкви над світською владою, вищість Церкви, то Новий час уже за Ренесансу робить спробу зірвати з цим релігійно-церковним поглядом на владу, з підпорядкованістю світської влади церковній. Новий час воліє вибирати нове, секуляритивне поняття про державу й владу, цілком незалежне від релігійно-церковного.

За Середньовіччя поняття про владу мало метафізичний, надприродний характер. Державний ідеал Середньовіччя був теократичним ідеалом царства Божого; перед владою ставились метафізичні, морально-релігійні цілі. Новий час, розриваючи з Середньовіччям, зрікається теократичного поняття про владу. Він знебожує уявлення про владу, не ставить перед владою жадних моральних і релігійних цілей.

Подібно до того, як наука і філософія, взагалі ідеологія звільняються від службового положення щодо церкви, філософія, світоглядова доктрина Нового часу — перестає бути «служницею теології», як це було за Середньовіччя, так само й світська влада стверджує свою повну незалежність од Церкви.

Макіявелі (1469–1527) обґрунтовує теоретично цю тезу секуляризованої влади. Як найвиразніший представник доби Ренесансу, він стверджує світську владу в її цілковитій незалежності від Церкви. Метою влади за Ренесансу стає сама влада, влада, яка не має жадної іншої цілі, крім самої себе. Ніякої моральної, ніякої релігійної й метафізичної мети.

Людська, світська влада за Ренесансу стає самоціллю: Вона шукає свого виправдання в самій собі і ні в чому іншому, ні в чому, що було б над нею або поза нею. Звідділя піднесення як ідеалу того володаря, який спромігся ствердити свою владу як таку, як владу, що спиралася б на себе і тільки на себе.

Макіявелі був перший, який зробив рішучий крок в тому напрямкові, щоб розробити теорію влади, яка не мала б нічого спільного з теологічно-церковним і метафізичним та моральним поняттям про владу, з ученням про Царство Боже Августина та ієрархічною концепцією Томи з Аквіну.

Середньовіччя, Церква обґрунтовували владу Божим; Макіявелі стверджує нічим необґрунтовану владу, владу, яка спирається на саму себе. Самодостатність влади. Її незалежність од Церкви.

Так Новий час розробляє іманентне поняття влади. Поняття про владу, що залежить лише від себе, про самодостатню владу, л о г і ч н о призвело до абсолютизації влади, до витворення поняття про абсолютну владу, адже ж самодостатня влада це й є тим самим абсолютна влада.

Дехто з дослідників воліє стверджувати про Макіявелі, що він виходив з ідеї про необхідність національної самостійности, з ідеї єдності й свободи, визволення своєї батьківщини. Горст Гассе пише: «Макіявелі сповнений необхідности національної самостійности й влади. Світська влада папи була найбільшим ворогом цього саме на італійському ґрунті. Тому він і поборює її з надзвичайним запалом. Церква заваджає єдності й свободі його батьківщини; християнська релігія стоїть на перешкоді політичній діяльності» (*Die neue Volkshochschule*, 1928, 1, ст. 44).

Я сумніваюсь, щоб ідея нації, вітчизни, єдності або свободи керували Макіявелі. Предметом його теоретизувань була не нація, а князь, не благо народу, не вітчизна або країна, а володар (*il principe*). Жадна ідея свободи, єдності, нації, народу й його блага не обтяжувала сумління Макіявелі. Ми не повинні модернізувати Ренесанс і приписувати добі 15–16 століть ідеї, які з'являться лише згодом, поставши й виробившись на ґрунті ідей Ренесансу.

Макіявелі не критикує християнської релігії як такої. Він не виступає проти неї з її запереченням як її противник. Для нього важить виключно політична акція, державна функція володаря, і саме з цього погляду він і розглядає християнство, в яких взаєминах знаходиться християнство, релігія й політика. Макіявелі відзначає, що релігія не сприяє політичній діяльності, що вона діє на неї стримуючо, паралізує її, і саме це вирішує його ставлення до справи релігії.

Він висловлює думку про потребу звільнити політику від впливу Церкви. Ніщо не повинно стримувати політичну чинність володаря в його боротьбі за владу. Звідціль а-релігійний, а-моральний характер концепції влади у Макіявелі.

Концепція влади у Макіявелі має не тільки а-релігійний, не тільки а-моральний, але й а-соціальний характер. Вона має індивідуалістичний або, швидше, навіть суб'єктивістичний характер. Мова йде про владу володаря. Для Макіявелі існує насамперед суб'єкт влади, особа володаря, носій влади як такий, влада в її суб'єктному, особистому втіленні, власне не влада і не держава, а тим паче не вітчизна, країна й народ, а володар, вождь. Ідея влади й держави розвинуться згодом, ідея країни-вітчизни й народу-нації ще пізніше. За доби Ренесансу, як і за доби Абсолютизму, владу ототожнено з володарем і державу з особою державця.

Жак Марітен, видатний письменник і філософ, найплідніший мислитель французького католицизму, французький посланник при Ватикані, року 1944 видав книгу «Принципи гуманістичної політики». Внутрішнє відродження політики, повернення політиці релігійно-моральних основ, християнізація політики, — такі провідні настанови, що знайшли собі відображення в згаданій його книзі. Два розділи з цієї книги з'явилися в перекладі на німецьку мову в «Франкфуртських Зошитах» за 1946 рік (V–VI) під назвою «Кінець макіявелізму».

Книга ж Марітена з'явилася під час другої світової війни. Письменникові пощастило вхопити ті внутрішні ниті, що зв'язують макіявелізм доби Ренесансу з початку XVI ст. з націонал-соціалізмом 30 років XX століття. Аналізуючи історичну суть макіявелізму, Жак Марітен пише: «До часів Макіявелі князі і завойовники часто доводили, що вони ні перед чим не спиняться для того, щоб досягнути влади й успіху, щоб задовольнити свою жадобу й наситити свій гонор. Ні перед чим!.. Ні перед безчесністю, ні зрадою й брехнею, ні перед жорстокістю й усіма злочинами, на які лише здібна людина. Але все ж таки вони відчували при цьому тривогу перед гріхом, який лягав на них. Вони мали лихе сумління, якщо тільки якесь мали. Певний рід несвідомого, незаспокоєного лицемірства перешкоджав їм зробити з своїх злочинів dokonane й визнане правило. Після Макіявелі не лише князі й кондот'єри XVI ст., але й великі проводирі, видатні творці сучасних держав і модерної влади мають добре сумління; так, вони переконані, що вони виконують свій обов'язок, якщо вони для встановлення ладу порушують всі права і якщо для задоволення свого прагнення влади використовують кожне корисне для них зло... Стоїчно вони приносять свою особисту мораль на вітар політичних переваг» (V, с. 15).

«Те, що доти було лише ф а к т о м, з усією слабкістю й внутрішньою суперечливістю, властивою злу в фактичних і випадкових речах, те після Макіявелі стає п р а в о м, з усією сталістю й внутрішньою силою, властивою необхідним речам. Цілковита байдужість до добра й зла почала розглядатися як правило, не як правило людської моралі — Макіявелі ніколи не претендував на те, щоб бути моралістом — але як правило людської політики. Ми завдячуємо Макіявелі не тільки те, що він звів аморалізм на ступінь принципу, яким свідомо користується більшість політиків, але одночасно також і те, що він з аморалізму зробив закон політики. Макіявелі несе відповідальність за те, що він прийняв факт політичного аморалізму, що він його визнав і ствердив як правило. Добрим політиком, тобто політиком, який відповідає своїй природі й правдивим своїм цілям, він назвав політика без моралі... Це було його властивою справою [—] усунути

етику, а разом з тим метафізику й теологію з ділянки політичної науки й політичної мудрости» (с. 16).

Тут Жак Марітен припускається певної помилки, згадуючи на першому місці етику, бо насправді було навпаки: Макіявелі виключає з ділянки політики церковну теологію, метафізику й тим самим етику. В боротьбі проти теоретичних засад, що панували за Середньовіччя, Макіявелі прагне де-теологізувати владу, ствердити анти-теологічну політику, зробити її чисто людською й чисто земною, позбавивши її всяких ознак метафізичного. Середньовіччя стверджувало субстратний характер дійсності: воно стверджувало, що наша земна, тутешня дійсність має свої коріння в потойбічному. Макіявелі, а за ним і цілий Новий час, воліють ствердити політику, державу й владу без всяких основ субстратності, дійсність, що не несе жадних обов'язків перед потойбічним, дійсність земну й людську, однозначну з собою.

«Розумний голова держави не сміє дотримуватися своєї клятви, якщо вона не відповідає його інтересам, або якщо змінилися обставини, які примусили його зв'язати себе цією клятвою», — повчає Макіявелі. «Якщо б усі люди були однаково добрі, то було б недобре висовувати подібне правило, але тому, що люди лихі і не зберігають вірності щодо Тебе, то й Ти не зобов'язаний бути вірним у відношенні до них». Люди лихі, — це знає Макіявелі.

Макіявелі — песиміст!, твердить Жак Марітен. Песиміст?! Макіявелі не є ні песиміст, ані оптиміст. Він політик. Він лише порадник для князів, як забезпечити успіх в політиці, як інші пишуть в цей же час книги, як добре вести господарство, споруджувати фортеці, укріпляти бургі. Інженер, який розробляє найкращу систему фортифікаційних споруд, не питає князя, свого замовника, чи той моральна чи неморальна людина. Він робить, виконує замовлення як фахівець, як технічна людина, що прагне удосконалити своє «мистецтво».

Макіявелі, Леонардо да Вінчі, Мікель Анджело, Галілео Галілей — люди однаково свого віку.

Для Середньовіччя людина була відбитком Божого, образом і подібністю Бога; для Нового часу людина є тварина, звір, чисто природна істота. «На думку Макіявелі, люди за своєю поведінкою звірі, що їх стимулюють пожадливість і страх. Князь також людина, тобто хижий звір, що володіє розумом і здібний до розрахунку. Щоб панувати над іншими, князь повинен вдатися по раду до Хірона, кентавра, який навчить його, як поводитися, щоб бути одночасно лисом і левом. Політичною сферою керують, з одного боку, страх, тваринний страх і, з другого боку, також тваринна хитрість, але страх і хитрість, піднесені на ступінь свідомості й в своїй витонченості доведени до людського мистецтва» (с. 17). «Він бачить або намагається бачити скрізь зло, і він його схвалює. Він ладен, ба навіть ревно стремить до того, щоб

зробитись істотою, яка з'єднує в собі лиса й лева, "аджеж, — пише він, — той спосіб, як ми живемо, дуже відмінний від того, як ми повинні жити, настільки відмінний, що той, хто не вважає на те, що є, а тільки на те, що повинно бути, зрештою впевнюється, що він працює над самознищенням, а не над самозбереженням". Отже, треба лишити поза увагою те, що повинно бути, задля того, що є» (с. 17).

Середньовіччя ігнорувало те, що є, задля того, що повинно бути. Воно зневажало фізику задля метафізики, земне задля небесного, людське задля Божого. Новий час зневажив метафізику задля фізики, небесне задля земного. «Князь, — повчає Макіявелі, — поставлений перед необхідністю навчитися не бути добрим». «Що жорстокість і невірність ганебні, це Макіявелі знає якнайкраще, він ніколи не називає зло добром і добро злом. Він просто відкидає застосування моральних цінностей до ділянки політики, — ось і все» (V, с. 19).

Макіявелі ігнорує «добро народу» як ціль політики. Для нього має вагу не добро народу, а виключно «влада володаря». Політична доктрина, що її розробив Макіявелі, скерована на досягнення цієї другої мети, а ніяк не першої. У цьому відношенні він виступає як попередник абсолютизму.

Формулу абсолютної влади, формулу «я-держави» теоретично розробив Макіявелі. Політична доктрина Макіявелі такою ж мірою перед-абсолютизм, якою Цезар Борджя є попередник Людовика XIV і Рішельє. Їх не слід ототожнювати. «Я-держави» Борджя надто далека від «я-держави» Людовика, але все ж таки перша є пра-форма цієї другої. Ідею «я-держави», ідею абсолютної влади повинен був спочатку розробити Макіявелі, щоб потім прийшов Босюет.

Борджя — бандит, він убивця і негідник, але він провісник володарів Нового часу, які, хоч і не будуть особисто ні бандитами, ні вбивцями, але поза цим ствердять і запровадять в державну практику все те, що в хаосі й шумовинні перших бур властиве було Ренесансу. Щоб сформувалася абсолютна монархія Нового часу, потрібний був попередній період, коли бандити кинджалом і отрутою прокладали собі шлях до влади, яка була б абсолютною в своїй самодостатності.

Народ за цієї доби є лише спосіб, знаряддя, а ніяк не ціль. Ціллю він стане лише через кілька століть. Покищо народ або мовчить, коли його визискують, або кричить, коли його душать. Теоретично обґрунтувати свої політичні і соціальні домагання народ навчиться лише згодом.

Середньовіччя стверджувало першенство релігії, примат Церкви. Новий час підпорядковує Церкву державі; в релігії Новий час бачить не ціль, як це було за Середньовіччя, але спосіб. «З великим красномовством Макіявелі підкреслює в "Discursus" провідну вагу релігії в державі, однак і найменше не чіпаючи питання про те, чи релігія ґрунтується

на правді чи на ложі. Релігія розглядається як найкращий спосіб дурити народ; Макіявелі учить використовувати релігію для державних цілей як міт, що надається якнайкраще, щоб об'єднувати маси і скріпляти їх звичаї (Макс Лернер)» (V, с. 21).

Отже, Макіявелі, цей політичний теоретик Ренесансу, проблему взаємин Церкви й держави, релігії й політики розв'язує в той спосіб, що він звільняє державу від опіки Церкви, він воліє поставити релігію на службу політиці, підпорядкувати Церкву державі. В тому ж пляні, але з певними відмінами, цю проблему розв'язує Лютер і Реформація. Ідея секуляризації держави є спільною ідеєю як Ренесансу, так і Реформації. Як і Ренесанс, так і Реформація воліють звільнити державу від опіки Церкви. Церква як суспільний заклад, соціальна функція Церкви заперечується, але Реформація, Лютер, в відміну від Макіявелі, говорять не про підпорядкування Церкви державі, а про їх цілковите розмежування. Лютер тримається тієї думки, що політична діяльність завжди означає для Церкви відхилення від властивих їй завдань. Відкидаючи соціальну і політичну функцію Церкви, Лютер, однак, не відкидає значення Церкви в її приватній сфері. Релігія трактується як приватна, особиста справа кожного громадянина, справа внутрішнього його сумління. Партикуляризація Церкви, відокремлення Церкви від держави стає керівною ідеєю Реформації й цілої епохи Нового часу.

Гайнріх Трайчке в своїй ювілейній промові з нагоди 400-річчя народження Мартина Лютера вшановував останнього як політичного визволителя Німеччини від ланцюгів коронованого первосвященника папи, як діяча, що перший зробив світську державу самостійною, звільнивши її від світського догляду [Церкви], щоб вона здійснювала свої життєві моральні цілі незалежно від Церкви.

Гайнріх Трайчке ототожнював Реформацію й Ренесанс, лютеранство й модерний лібералізм. Сучасні протестантські теологи воліють їх розмежовувати. Гергард Ріттер в статті «Лютеранство, католицький і гуманістичний світообраз» (Zeitwende, 1946, с. 65–84) зауважує: «Лютеранське й гуманістичне мислення виступають як несполучні протилежності. Задля чого, — запитує Г. Ріттер, — Лютер зруйнував світське панування римської церкви й прагнення влади в публічному житті католицького клеру? Очевидячки, не тому, що він хотів звільнити думку й чинність людей від важкого догляду, не тому, що він хотів людську свободу перетворити в свавілля, покинути світ на самого себе й лишити людей з їх власними ідеями й прагненнями. Взагалі не задля світу, а цілком навпаки, задля Церкви, — щоб звільнити її від світських ідей і стимулів, щоб повернути її до чисто духових цілей» (с. 68). «Для Лютера Церква не є видима, але невидима спільнота віруючих, синів Божих; тому що вона, як невидима

спільнота, живе лише з віри, тому вона не потребує ні світської влади, ані будь-яких претенсій на неї. Всяка влада викривляє її істоту, відводить від духового її покликання. Реформація, — підсумовує автор, — остаточно знищила світську владу Церкви» (с. 69).

Так, саме це зробила Реформація. Макіявелі підпорядковує Церкву державі, Лютер її розмежує. Зрештою, цей останній, колишній августинський чернець, виходить з ідеї св. Августина про розмежування царства Божого і царства земного, але вкладає в це розмежування новий і інший сенс. Подібно до Августина, «Лютер ясно бачить і з усією гостротою підкреслює протилежність світу любови (він називає його царством Божим, царством Христовим) і політичного світу» (Павль Альтгавс, Лютер і політичне життя, *Zeitwende*, 1946, III, с. 132). Але для св. Августина земне царство в його протиставленні царству Божому є в усій послідовності, як логічній, так і метафізичній, царство Сатани. Що ж до Лютера, то він саме цієї думки не поділяє. Держава, за Лютером, з її правом і владою не є зло, вона походить не від Сатани, але від Бога, як і Церква. Держава і церква однаково Божі, однаково рівноцінні. Лютер розмежує їх сфери компетенції, він цілком унезалежнює Церкву від держави й державу від Церкви. «Подвійність політичного земного царства й царства Божого», — така провідна ідея Лютера... — Держава як така ніколи не буде християнізована, і царство Боже ніколи не стане політичною конституцією світу» (П. Альтгавс, с. 133). «Не розв'язання політичного світу через царство Боже, як і не розвиток першого в друге, але так само й не обмеження царства любови через політичний світ» (с. 134).

Дайтельмозер (Лютер, держава й віра, 1937) стверджує, що «Лютер чинність християнської моралі обмежує приватним життям людини». Павль Альтгавс заперечує це. Він висуває дещо іншу формулу: «Царство Боже не є взагалі жаден світовий лад, жадна конституція для цього земного життя, але свобідна особиста поведінка, отже воно приналявне не в християнських закладах, але в християнських особах. Для Лютера немає християнського ладу в політичному світі, але християнські особи в цьому ладі» (с. 134).

Немає сумніву, формула, запропонована П. Альтгавсом, тонкіша і, відповідно до того, точніша; вона виразніше підкреслює августинівські коріння, відгуки впливів св. Августина в концепції Лютера, але не можна відкидати того, що концепція Лютера вела до ствердження християнства як приватної справи кожного окремого віруючого.

«Держава не підпорядкована Церкві, але вона не підпорядкована також і слову Божому. Лютер проголошує свободу держави від Церкви, безпосередність відношень політичного урядовництва (*Amtes*) до Бога» (с. 137). «Я, — заявляє Лютер, — не маю жадного права приписувати князеві; я, додає він, хочу тільки наставляти його серце!»

Наприкінці своєї статті Павль Альтгавс зазначає: «Лютер своїм ученням про два царства знесвячує (десакралізує) публічне життя, світське царство, різко відрізняючи світську службу (Amt) влади і духове покликання Церкви. “Мечеві імператора немає чого робити з вірою; його сфера діяння — тілесні, світські справи”. Але це знесвячення (десакралізація) у Лютера не є, однак, секуляризація публічного життя», — твердить П. Альтгавс (с. 140). Держава, громадське життя автономні. «Лютер не знає жадного кодексу побожної і християнської політики, який би Церква дала готовим в руки політичному діячеві» (с. 141).

Згодимось з автором: знесвячення (десакралізація) громадського і взагалі державного життя у Лютера ще не була секуляризацією останнього. Лютер висував вимогу, щоб політичний діяч був християнином, але цю вимогу він звертав не до князя як політичного діяча, а як до особи. Отже те, про що й була мова: християнство ставало приватною справою окремої людини. Християнство як Церква, як заклад, не зобов'язувало ні до чого політичного діяча.

«Немає нічого більш хибного, — твердить П. Альтгавс, — як ставити реформатора Лютера поруч Макіявелі, сполучувати Реформацію й Ренесанс, бачучи в них провісників політики, звільненої від релігійних і моральних зв'язків. Така автономія модерної політики, наслідки якої ми маємо в себе перед очима, немає нічого спільного з Лютером. Він не зрадив християнства демонам цього світу» (П. Альтгавс, с. 141). Ми чітко бачимо різницю між Лютером і Макіявелі, між Реформацією й Ренесансом, але ми знаємо також і те, що як Ренесанс, так і Реформація були прологом до Нового часу. Епоха Нового часу бере свій початок в Ренесансі й Реформації.

Повернімось до сказаного на початку. Середньовіччя підпорядковувало державу Церкві, воно ставило державу в залежність від Церкви. Новий час виступає проти цього підпорядкування держави Церкві. Макіявелі висуває ідею підпорядкування Церкви державі; Лютер, в свою чергу, [—] їх відокремлення.

Ідея відокремлення Церкви від держави стає провідною ідеєю модерного лібералізму. З позицій релятивістичних і плюралістичних лібералізм Нового часу проклямує свободу віровизнання і сумління.

Усунувши релігію з обсягу громадського життя, позбавивши Церкву її впливу на державу, лібералізм одводить для релігії ділянку внутрішнього особистого життя. Релігія проголошується приватною справою людини. Державні конституції ліберальних держав ХІХ ст. забезпечували за індивідом право на свободу сумління. Боротьба з Церквою, відокремленою від держави, в ліберальних державах була перенесена в область боротьби за сумління індивіда. В суспільній ідеології панували індіферентизм і скепсис.



Толерантність стає гаслом, яке висуває в XVII ст. Новий час. Світоглядний скептицизм і толерантність взаємопов'язані між собою, — одне не може бути без другого. Щоб бути толерантним, треба припустити існування багатьох істин.

Істина одна, твердило Середньовіччя. Істин багато, твердить Новий час. Плюралістична концепція істини, визнання множинності істин становить собою властиву ознаку світоглядової доктрини Нового часу. Наш час, наша сучасність ставить перед собою завдання перебороти плюралістичний релятивізм Нового часу, а з ним так само і скептицизм, і відповідно до того толерантність, як світоглядіві, так і релігійну.

Властивою ознакою лібералізму були переходові формули, компромісове узгодження, парламентарна практика розв'язань, що мали половинчастий характер. Наш час воліє відмовитись від парламентарної практики, від розв'язань, які були б компромісом і спирались би на узгодження. Тоталітарні системи, приходячи до влади, завершують у відношенні до Церкви й релігії те, що лишилося незавершеним в лібералізмі, на що лібералізм не наважувався.

Змагаючись проти лібералізму, тоталітаризм одкидає двоїсте ставлення лібералізму до релігії й Церкви. Він не спиняється перед тим, щоб дійти до кінця. Тоталітаризм воліє заперечити Церкву не лише в її суспільно-державній функції, але і в приватній сфері, в сфері особистого життя.

Це заперечення поруч з суспільною формою релігії, також і приватних її форм відповідало тому, що тоталітаризм, як політично-суспільна система супроти провідних тенденцій попередньої доби, не визнавав більше права приватної особи на свободу сумління. Приватність особи, світоглядова, релігійна, господарча й суспільна приватність особи були заперечені. Тоталітаризм поглинає особу. Він не припускає приватної самодостатності індивіда, як це робив лібералізм на останніх етапах Нового часу. Для тоталітаризму існує не індивід, лише держава, не особи, а суспільства, не партикуляризм відокремленостей, а цілість. Кожен індивід стає лише ланкою цілого.

На попередніх етапах епохи Нового часу справа йшла про відокремлення Церкви від держави, релігії від політики, на даному, в тоталітаризмі, [—] про цілковите поглинення державою церкви. Власне, ще більше: не про поглинення державою Церкви, а про цілковите заступлення Церкви державою. Держава переймала на себе вагу й ролі Церкви. Фюрер, голова тотальної держави, виступав як провісник Провидіння. Він виступав як Провидіння. Він звільняв підданих від обов'язків перед мораллю. Автономія моралі й морального була відкинена; моральним визнано лише те, що було корисне для держави. В особі фюрера фашистський нацизм претендував на абсолютність визнання.

Аж прийшло до зламу. Націонал-соціалізм поконано на полі бою мілітарною силою, його технічну й матеріальну силу зламано протиставлено їй силою техніки й матерії. Фашистівський тоталітаризм націонал-соціалізму розпався і перестав існувати як Третій Райх. На руїнах націонал-соціалізму, на руїнах європейських міст, на уламках епохи Нового часу ми спостерігаємо могутній поворот європейського людства до християнської думки й Церкви. Доказом є перемога політичних партій з християнським підложжям. У ці перші роки після другої світової війни (1945–1947) ми є свідками того, що в переважній більшості країн Західної Європи виборці віддали свої голоси представникам християнських партій.

Однак постає питання, чи не є це все лише тимчасове явище, випадковий результат політичної кон'юнктури, як вона склалася на сьогодні в суспільному житті післявоєнної Європи, чи, може, це свідчення про якісь далеко глибші зрушення, зумовлені далекосяглими зсувами в усій суспільно-духовій системі нашої сучасності?

Якщо перемогу християнських партій розглядати як виключно парляментську в умовах повороту післявоєнної Європи знов до засад ліберального конституціоналізму, то, розуміється, кожне парляментське розв'язання нетривке й нестале. Воно мінливе, відносне й множинне, належачи ліберальному типові суспільства, релятивістичному й плюралістичному в своїх засадах. Сьогодні Бідо заступив Ґуена, завтра Бідо заступає Леон Блюм чи Рамадье, ще знов за деякий час приходять Блюм, Рейно, або ж де Голль чи, може, нарешті Моріс Торез. До того ж, за формулами парляментських взаємин, більша кількість голосів, відданих християнським партіям, означала б ніщо інше, як тільки перемогу парламентарного центру з більшим або меншим відхиленням вправо.

Усе це надто відносне й умовне. Та, певне, поза і цим перемога християнських партій означає щось інше. Вона має, окрім усього, позапарляментний резонанс. Вона є одним із змінних симптомів того, що ми виходимо дедалі все більше за межі епохи Нового часу, що ми нині вступаємо в іншу еру, ніж та, що протягом півтисячеліття тривала досі і в якій нацизм становив один з найбільш яскравих кінцевих, завершувальних етапів цілої доби. Націонал-соціалізм репрезентував собою в взаєминах між Церквою й державою тенденцію переходу від ліберальних форм відокремлення релігії й секуляризованої держави до цілковитого поглинення релігії тотальною державою, до тотального заперечення Церкви з боку держави. Супроти цього післявоєнна перемога християнських партій на виборах означала б, що народні маси в певній своїй частині, відходячи від обох форм розв'язання взаємин Церкви й держави, ліберального й фашистського, воліють повернути релігії суспільне значення.

Маси прагнуть не а-релігійної, а знов, як і колись, ще за Середньовіччя, релігійної держави, не безрелігійних і позацерковних основ суспільного ладу, а організації суспільства на релігійних засадах, не поза Церквою, а з Церквою й через Церкву.

Ідеї приватного сумління протистає в усій принциповій послідовності ідея суспільного сумління релігійної особистості, сумління, тотожного з світоглядовою доктриною цілого. Людство прагне світоглядової цілості.

Людство голосує проти Нового часу. Воно воліє розірвати з добою, що обіцяла людині особисте щастя тут на землі, перетворити цей світ в земний рай і не здійснила жадної з цих обіцянок.

# Примітки до третього тому

**МЕТОДОЛОГІЧНО-СВІТОГЛЯДОВІ НАПРЯМИ В УКРАЇНСЬКІЙ ЕТНОГРАФІЇ XIX–XX ст.** Подано за першодруком: *Петров В.* Методологічно-світоглядіві напрями в українській етнографії XIX–XX ст. // *Енциклопедія українознавства: В 2-х т. / Під головною редакцією В. Кубійовича, З. Кузелі.* — Мюнхен; Нью-Йорк, 1949. — Т. 1. — С. 184–187. Фототипічним способом «Енциклопедія українознавства» вийшла другим, українським виданням (К.: Вікол, 1994).

**Інші публікації:** *Петров В.* Методологічно-світоглядні напрями в українській етнографії та фольклористиці XIX–XX століття // *Народна творчість та етнографія.* — 2000. — № 4. — с. 70–74. (Зі скороченнями).

Автограф цієї статті В. Петрова як частина більшої праці під назвою «Матеріальна культура», зберігається в Архіві-музеї УВАН у США: Фонд CXLV. — Од. зб. 57. — 34 арк. Без пагінації.

**ПЕРЕЖИТКИ ПЕРЕДІСТОРИЧНОЇ МАТЕРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ.** Подано за першодруком: *Петров В.* Пережитки передісторичної матеріальної культури // *Енциклопедія українознавства в 2-х т. / Під головною редакцією В. Кубійовича, З. Кузелі* — Мюнхен; Нью-Йорк, 1949. — Т. 1. — С. 200–202. Фототипічним способом «Енциклопедія українознавства» вийшла другим, українським виданням (К.: Вікол, 1994).

Автограф цієї статті В. Петрова як частина більшої праці під назвою «Матеріальна культура», зберігається в Архіві-музеї УВАН у США: Фонд CXLV. — Од. зб. 57. — Арк. 73–95.

**ПЕРЕДХРИСТІЯНСЬКІ РЕЛІГІЙНО-СВІТОГЛЯДОВІ ЕЛЕМЕНТИ.** Генеза народних звичаїв і обрядів. Подано за першодруком: *Петров В.* Передхристиянські релігійно-світоглядіві елементи. Генеза народних звичаїв і обрядів // *Енциклопедія українознавства в 2-х т. / Під головною редакцією В. Кубійовича, З. Кузелі* — Мюнхен; Нью-Йорк, 1949. — Т. 1. — С. 244–249. Фототипічним способом «Енциклопедія українознавства» вийшла другим, українським виданням (К.: Вікол, 1994).

**НАРОДНА УСНА СЛОВЕСНІСТЬ.** Подано за першодруком: *Петров В.* Народна усна словесність // *Енциклопедія українознавства в 2-х т. / під головною редакцією В. Кубійовича, З. Кузелі* — Мюнхен; Нью-Йорк, 1949. — Т. 1. — С. 252–263. Фототипічним способом «Енциклопедія українознавства» вийшла другим, українським виданням (К.: Вікол, 1994).

Частина автографу цієї праці В. Петрова зберігається в Архіві-музеї УВАН у США: Фонд CXLV. — Од. зб. 40. — Арк. 1–38 (під назвою «Народня усна словесність»). Інша частина (під назвою «Зимовий обрядовий цикл»): Фонд CXLV. — Од. зб. 442. — Арк. 35–86. Праця В. Петрова «Усна словесна творчість» зберігається в ЦДАМЛМ України (Фонд 243. — Оп. 1. — Од зб. 77. — Арк 1–117).

Перші чотири праці з III тому В. Петрова, першодруком вміщені в «Енциклопедії українознавства», а також стаття «Обрядовий фольклор народно-календарного циклу як методологічна проблема» (1948) є, безперечно, вершиною його фольклорно-етнографічних досліджень. Це розуміли чільні представники української інтелігенції в діаспорі навіть через десятиліття після публікації цих студій. Оксана Лятуринська 19 січня 1958 року писала до Юрія Лавріненка: «Пане Юрію, мені аж фізично боляче, як це поверхово, безгрунтовно і легковажно пишуть деякі наші науковці. Щербаківський порядно наплів дурниць, тепер продовжує його школа та Міллера, та Килимник. Респект із наших етнографів викликає тільки Петров, і як шкода, що його нема тут. До речі, Глобенко мені був написав, що нібито підтверджуються

чутки, що Петров тепер в Україні, тож не [по]рядно добре відкликатися про нього як про приватну особу, бо це йому шкодитиме, і Волиняк робить медвежу прислугу як Домонтовичеві, так і Рильському. І правда. Припустимо, що про Домонтовича можна сумніватись, чи живий, але Рильському слати ювілейні привітання — от дурнота!». (Бахметьевський фонд Архіву Колумбійського університету в Нью-Йорку. — Lawrunenko's Papers. — Box 5. — Folder 11. — P. 3).

Закінчується стаття «Народна усна словесність» в «Енциклопедії українознавства» розділами авторства В. Петрова «Лірично-епічна поезія» (268–269) та «Народна проза» (с. 269–271).

**ЗАРУБИНЕЦЬКО-КОРЧУВАТІВСЬКА КУЛЬТУРА СЕРЕДНЬОГО ПОДНІПРОВ'Я І СИНХРОННІ КУЛЬТУРИ СУМІЖНИХ ТЕРИТОРІЙ** (До проблеми класифікації археологічних культур зарубинецького часу). Подано за першодруком: *Петров В. П.* Зарубинецько-корчуватівська культура Середнього Подніпров'я і синхронні культури суміжних територій (До проблеми класифікації археологічних культур зарубинецького часу) // *Археологія*. — К.: Вид-во АН УРСР, 1961. — Т. 12. — С. 53–75.

Ілюстрації до цієї публікації тут не наведені. Пропуски позначені [...]. Відсилаємо зацікавлених до першодруку.

**ДО МЕТОДИКИ ДОСЛІДЖЕННЯ ВЛАСНИХ ІМЕН В ЕПІГРАФІЧНИХ ПАМ'ЯТКАХ ПІВНІЧНОГО ПРИЧОРНОМОР'Я**. Подано за першодруком: *Петров В.* До методики дослідження власних імен в епіграфічних пам'ятках Північного Причорномор'я // *Питання топоніміки та ономастики: (Матеріали 1 Республіканської наради з питань топоніміки та ономастики)*. — К., 1962. — С. 109–118.

Цю публікацію, як і статтю «Найдавніші назви річок України» (1963) В. Петров розглядав як методологічну підставу для новітніх студій в галузі ономастики. В авторефераті «Язык. Этнос. Фольклор» він навіть додає підзаголовок до цієї другої праці, якого не було в друку, — «До методики дослідження гідронімічних назв», вказуючи на її спрямування.

**ПРО ПЕРШОПОЧАТКИ КИЄВА (До 1100-річчя першої літописної згадки про Київ)**. Подано за першодруком: *Петров В. П.* Про першопочатки Києва (До 1100-річчя першої літописної згадки про Київ) // *Укр. іст. журнал*. — 1962. — № 3. — С. 14–21.

Вперше до проблематики походження українських міст В. П. Петров звернувся ще в свій еміграційний період: *Петров В.* Як виникли міста на Україні // *Нова дорога=New Way*. — 1946. — № 2. — С. 3–7.

**РАННЬОСЛОВ'ЯНСЬКІ ПАМ'ЯТКИ КОРЧАЦЬКОГО ТИПУ (до постановки проблеми)**. Подано за першодруком: *Петров В. П.* Ранньослов'янські пам'ятки Корчацького типу (до постановки проблеми) // *Археологія*. — К., 1962. — Т. XIV. — С. 3–16.

Ця публікація не проілюстрована численними малюнками, що супроводжували першодрук, і цифровими посиланнями на них, що замінені квадратними дужками з трикрапкою — [...].

**НАЙДАВНІШІ НАЗВИ РІЧОК УКРАЇНИ**. Подано за першодруком: *Петров В.* Найдавніші назви річок України // *Українська мова в школі*. — 1963. — Кн. 1, січ.–лют. — С. 77–81. В авторефераті «Язык. Этнос. Фольклор» (1966) В. П. Петров додає підзаголовок до цієї своєї праці (поз. 7) — «До методики дослідження гідронімічних назв», вказуючи на методологічне її спрямування.

**ДАВНІ СЛОВ'ЯНИ ТА ЇХ ПОХОДЖЕННЯ (До проблеми слов'янського ентогенезу)**. Подається за першодруком: *Петров В.* Давні слов'яни та їх походження (До проблеми слов'янського ентогенезу) // *Укр. іст. журнал*. — 1963. — № 4. — С. 36–44.

У Науковому Архіві Інституту Археології НАН України зберігається машинописний примірник праці В. П. Петрова «Походження слов'ян і проблема балто-слов'янської єдності». Авторський фонд В. Петрова № 16. — Од. зб. 260. — Арк. 1–98.

**ІСТОРИЧНА ТОПОГРАФІЯ КИЄВА (Першопочатки міста).** Подається за першодруком: *Петров В. П. Історична топографія Києва (Першопочатки міста) // Історичні джерела та їх використання. — К.: Наукова думка. — 1964. — С. 114–140.* У авторефераті «Язык. Этнос. Фольклор» (1966) В. П. Петров подає назву цієї своєї праці як «Історична топографія Києва. Першопочатки міста. Місто Володимира, структура і походження» (поз. 114). Вперше ідеї, розгорнуті в цій розвідці, В. Петров намітив у статті «Як виникли міста на Україні» в мюнхенському часописі «Нова дорога» (1946. — Ч. 2–3, листопад–грудень). Теоретичні підходи до цього дослідження В. П. Петров означив у своїй нотатці 1959 р. «Археологія і соціологія».

В Науковому Архіві Інституту Археології НАН України зберігаються підготовчі матеріали до статті «Історична топографія Києва» (Авторський фонд В. Петрова № 16. — Од. зб. 169. — Арк. 1–375; Од. зб. 170. — Арк. 1–257; Од. зб. 171. — Арк. 1–245).

**НАЗВИ СЛОВ'ЯНСЬКИХ (ДАВНЬОРУСЬКИХ) БОЖЕСТВ.** Подано за першодруком: *Петров В. Назви слов'янських (давньоруських) божеств // Тези доповідей VI Української славистичної конференції, 13–18 жовтня, 1964. — Чернівці, 1964. — С. 169–170.*

**ПРО ЗМІНУ АРХЕОЛОГІЧНИХ КУЛЬТУР НА ТЕРИТОРІЇ УРСР у V ст. н. е.** Подається за першодруком: *Петров В. Про зміну археологічних культур на території УРСР у V ст. н. е. // Археологія. — Т. XVIII. — К.: Наукова думка, 1965. — С. 3–12.* У авторефераті «Язык. Этнос. Фольклор» (1966) В. П. Петров подає назву цієї своєї праці в поз. 18 як «Слов'яни і Візантія. Про зміну археологічних культур на території України в V–VII ст.», а в поз 116 як «Про зміну археологічних культур на території УРСР у V ст. н. е. В порядку постановки проблеми про взаємини слов'ян і Візантії в V–VII ст. н. е.».

На Археологічній конференції УВАН 9–10 листопада 1946 року В. Петров виголосив доповідь «До постановки проблеми вивчення культури піль поховань останніх століть перед Різдвом Христовим на Україні», де запропонував методологічний підхід, який було поглиблено застосовано вченим у праці «Про зміну археологічних культур на території УРСР у V ст. н. е.».

**ГІДРОНІМІЯ ВЕРХНЬОГО ПОДНІСТРОВ'Я. Стрий.** Подано за першодруком: *Петров В. П. Гідронімія верхнього Подністров'я. Стрий // Територіальні діалекти і власні назви. — К.: Наукова думка, 1965. — С. 160–168.* Інша публікація: *Петров В. П. Гідронімія верхнього Подністров'я. Ріки Стрий, Стир // Петров В. П. Етногенез слов'ян. Джерела, етапи розвитку і проблематика. — К.: Наукова думка, 1972. — С. 80–88.*

Методологічні ідеї, викладені в цій статті, В. П. Петров застосовував також в інших публікаціях: *Петров В. До методики дослідження власних імен в епіграфічних пам'ятках Північного Причорномор'я // Питання топоніміки та ономастики. — К., 1962. — С. 109–118; Петров В. Из этнонимии и топонимии Северного Причерноморья // Материалы по археологии Северного Причерноморья. — 1962. — Вып. 4. — С. 227–234; Петров В. Назви річок України за античними джерелами // Друга республіканська ономастична нарада. Тези. К., 1962. — С. 128–130. Петров В. Гідронімія України за античними джерелами // Українська діалектологія і ономастика. — К., 1964. — Т. 1. — С. 134–146; Петров В. Гидронимия Верхнего Поднепровья: Опыт построения методики гидронимического изучения // Всесоюзная конференция по топонимике СССР, 28 янв. — 2 февр. 1965. Тезисы докладов и сообщений. / Всесоюзное географическое общество — Л., 1965, с. 124–127; Петров В. Історична географія та проблема слов'янського етногенезу на матеріалах гідронімії (Гідронімія Росії й Надросся) // Історичні джерела та їх використання. — К.: Наукова думка, 1966. — С. 65–73.*

Вперше В. П. Петров сформулював свій методологічний підхід до проблем етно-мовних визначень у доповіді «Дослідження назв річок і міст на Україні» на третій конференції мовознавчої групи УВАН у Фюссені (Баварські Альпи) 10 травня 1946 р. (в приміщенні української гімназії, блок IV). «Доповідь звучала фантастично, вона відгонила комбінуванням маррівських першоелементів і викликала смішки в слухачів. Голова сесії Ярослав Рудницький пояснив після доповіді, що припущення Петрова фантастичні і аматорські, бо (він так і сказав — «бо») Ян Розвадовський розшифрував ці назви річок так і так (у дусі традиційної індоєвропейстики).

Петров нічого не заперечував — він ніколи не сперечався з людьми, чие мислення відбувалося в іншій площині, ніж його. Але треба було його бачити, як почервоніло його кругле обличчя, як загорілися його вузькі оченята, а після того, уже в приватній розмові зі мною, він чмихав, як роздратована кицька:

— Такого примітива, негідника, анальфабета випускають на наукову сесію та ще й головою!

Здавалося, навіть вуха його рухалися в обуренні. Чи треба казати, що він зберіг непохитне переконання в своїй правоті і видав якийсь варіант своєї доповіді вже геть пізніше як розділ книжки «Етногенез слов'ян» (Київ, 1972. [...]). Теорії ці не знайшли відгому серед мовознавців, і це було, либонь, найкраще, що вони могли зробити». (Шевельов Ю. В. (Юрій Шерех). Я — мене — мені... (і довкруги). — Х.; Нью-Йорк: Видання журналу «Березіль»; Видавництво М. П. Коця, 2001. — Т. 2. — С. 150).

**ОБРЯДОВИЙ ФОЛЬКЛОР КАЛЕНДАРНОГО ЦИКЛУ ТА ЙОГО ОБЩИННО-ВИРОБНИЧІ ОСНОВИ.** Подається за першодруком: *Петров В.* Обрядовий фольклор календарного циклу та його общинно-виробничі основи // Народна творчість та етнографія. — 1966. — № 1. — С. 28–32.

Ця стаття В. П. Петрова завершує цикл його розвідок про циклічний характер фольклорних обрядів. Науковий висновок, сформульований на еміграції ще в 1948 році, в Україні вдалося оприлюднити лише майже через два десятиліття. Див. примітки до статті «Різдв'яні свята українського народу (Спроба дослідчої аналізи)», том 2.

До цієї проблематики наближався В. Петров у недрукованій праці передвоєнного часу «Фольклористика епохи імперіалізму» (ЦДАМЛМ України. — Фонд 243. — Оп. 1. — Од. зб. 3. — Арк. 1–103).

**ІСТОРИЧНА ГЕОГРАФІЯ ТА ПРОБЛЕМИ СЛОВ'ЯНСЬКОГО ЕТНОГЕНЕЗУ НА МАТЕРІАЛАХ ГІДРОНІМІЇ (Гідронімія Росі і Надросся).** Подано за першодруком: *Петров В.* Історична географія та проблеми слов'янського етногенезу на матеріалах гідронімії (Гідронімія Росі і Надросся) // Історичні джерела та їх використання. — 1966. — Вип. 2. — С. 65–73.

**ЯЗЫК. ЭТНОС. ФОЛЬКЛОР.** Подається за першодруком: *Петров В.* Язык. Этнос. Фольклор: Автореферат по совокупности работ на соискание ученой степени кандидата филологических наук / Академия Наук Украинской ССР; Отделение литературы, языка и искусствоведения. — К., 1966. — 61 с.

Незважаючи на те, що В. П. Петров ще до війни отримав звання доктора наук, і факт цей був широко відомий, його примусили пройти процедуру повторного захисту — на звання кандидата філологічних наук. Формальним приводом було те, що нібито під час війни загубилися всі документи... В. П. Петров намагався відновити своє докторське звання не просто через матеріальну скруту, а насамперед для того, щоб уможливити для себе публікацію своїх праць у монографічному форматі, бо за тих часів на це діставали право лише автори з науковим ступенем. Він збирав свідчення вчених, які підтверджували захист ним дисертації за сукупністю праць про творчість П. О. Куліша, основною з яких була фундаментальна монографія

«Пантелимон Куліш у п'ядесяті роки. Життя. Ідеологія. Творчість», видана 1929 р. Цей захист відбувся 11 травня 1930 р., він став помітною подією в філологічному житті України. За тодішнім регламентом процедура передбачала докторський диспут на Комісії з присудження вчених ступенів при Уповноваженому Головнауки в Києві. На засіданні головував академік О. В. Фомін, офіційні опоненти — академіки А. М. Лобода і В. М. Перетц. В обговоренні також взяли участь відомі українські вчені, серед них — М. К. Зеров, О. К. Дорошкевич, П. П. Филіпович та ін. Офіційний відгук В. М. Перетца був навіть опублікований у збірнику Ленінградського наукового товариства дослідників літератури... Отже факт захисту мав публічне підтвердження, якщо навіть справді «загубилися» формальні папери. В Інституті Рукопису НБУВ (Фонд 285, № 5603, арк. 16, 17) зберігаються листи до Вченої ради Інституту археології АН УРСР від директора Інституту мистецтвознавства АН УРСР М. Т. Рильського та ленінградського академіка Б. А. Ларина, в яких вони високо оцінювали доробок В. П. Петрова в різних галузях знання і виступали за повернення йому ступеня доктора наук. Можна зрозуміти, з якою метою писалися ці листи, адже змістова вартість наукового доробку вченого ні в кого не викликала сумніву і не обговорювалася, йшлося про ідеологічну благонадійність В. П. Петрова. М. Т. Рильський, зокрема, наголошував: «Труды В. П. Петрова в области этнографии, фольклористики, археологии, литературоведения, языкознания свидетельствует о разносторонности научных интересов автора и подлинной глубине познаний, о последовательной верности его марксистско-ленинской методологии (підкреслення наше. — Упорядник.), о смелости в постановке вопросов и продуманности в их решении, о максимальной научной добросовестности». Не допоміг навіть цей підкреслений пароль-запевнення. Адже тодішні ідеологічні церберы ще добре пам'ятали свій переляк від виходу в Америці в 1959 році брошури В. Петрова про жертви репресій 20–40-х років. І сідмьдвоतिричного вченого примушують пройти процедуру захисту дисертації вже в судо радянському варіанті. Найкомічніша історія, з цим пов'язана, — В. П. Петрову (колишньому радянському розвіднику у фашистському «логові», лейтенанту вермахта) за знання німецької мови відповідна київська комісія поставила четвірку чи навіть трійку... До речі, В. П. Петров, відповідаючи на анкетні питання про володіння іноземними мовами, зазначав «вісім та інші»...

Захист дисертації «Мова. Етнос. Фольклор» відбувся 14 жовтня 1966 р. Офіційними опонентами виступили О. І. Білецький, Є. П. Кирилюк (до речі, В. П. Петров був у нього офіційним опонентом на захисті кандидатської дисертації «Панас Мирний. Життя і творчість» у 1939 р.) та В. П. Попов. Рішенням Об'єднаної ради відділу літератури, мови та мистецтвознавства при Секції суспільних наук АН УРСР В. П. Петрову був присуджений ступінь доктора філологічних наук. Документи з ВАКу, що це підтверджували, він одержав 9 листопада 1966 р. Диплом же був написаний ВАКом лише 1 липня 1967 р.

\* Ця праця була надрукована лише більше, ніж через сорок років: *Петров В. Заговори // Из истории русской советской фольклористики. — Ленинград: Наука, 1981. — С. 77–142.* Сам В. П. Петров називав цю статтю «Заговори в русском и украинском фольклоре. Их происхождение и развитие», поз. 138 в списку літератури автореферату «Язык. Этнос. Фольклор». Проте, опублікована ще одна розвідка на цю тему, про яку дисертант-автор зі зрозумілих тоді причин не згадував: *В. Петров. Украинский фольклор. Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу. — Мюнхен: УВУ, 1947. — 142 с.* Передрук цієї праці згодом двічі здійснив журнал «Берегиня» (1996, № 1–4; 1997, № 1–4; 2007, № 2–4; 2008, № 1–4).

\*\* Україномовний варіант цієї праці В. П. Петрова «Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду» опублікувала В. М. Корпусова у 2006 р.

У Науковому Архіві Інституту Археології НАН України зберігається автограф розділу «Фольклористика» з автореферату (Авторський фонд В. П. Петрова № 16. — Од. зб. 205. — Арк. 1–68.).



**ДО ІСТОРІЇ ВЧЕННЯ ПРО СЛОВ'ЯНСЬКИЙ ЕТНОГЕНЕЗ** (О. О. Шахматов, О. І. Соболевський). Подано за першодруком: Петров В. До історії вчення про слов'янський етногенез (О. О. Шахматов, О. І. Соболевський) // Повідомлення Української ономастичної Комісії. — 1968. — Вип. 6. — С. 28–32.

**ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ О ГУННАХ, АНТАХ И ГОТАХ В ПРИЧЕРНОМОРЬЕ.** Подано за першодруком: Петров В. П. Письменные источники о гуннах, антах и готах в Причерноморье // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. — 1970. — Вип. 121. — С. 67–73.

Ця доповідь була виголошена В. П. Петровим на конференції, присвяченій проблемам Черняхівської культури (Львів, 12–16 грудня 1967 р.). Публікацію супроводжувало резюме дискусії, яка відбулася після прочитання доповіді.

#### ОБСУЖДЕНИЕ ДОКЛАДА В. П. ПЕТРОВА

Э. А. Сымонович сказал, что утверждения В. П. Петрова о готах в Крыму только отчасти совпадают с наблюдениями Е. В. Веймарна. Последний пришел к выводу, что памятники предгорий Крыма никоим образом, согласно письменным источникам, не могут быть связаны с готами.

Е. В. Махно, высоко оценивая доклад, заявила, что поддерживает заключение о переоценке роли гуннов, как делает, например, В. В. Крототкин и др. Называя племена предгорий Крыма гуннами, Прокопий Кесарийский тем самым дает основания думать, что ведущей силой в полчищах гуннов, может быть, являлись сарматские племена.

А. Т. Смиленко говорила о необходимости серьезно обдумать все положения доклада В. П. Петрова. Хотя какой-то период славяне-анты и были в союзе с гуннами, но, очевидно, что в 70 г. IV в. н. э. им был нанесен сильный удар. Одно время антов увязывали только с Черняховской культурой, а сейчас — с памятниками типа Пеньковки VI–VII в. По письменным источникам выходит, что в IV в. н. э. анты воюют с готами, в конце IV в. н. э. они существуют; в начале VI в. н. э. — их расцвет и в середине VI в. н. э., по-видимому, значительная часть населения из областей Среднего Поднепровья уходит на Балканы. С середины VI в. н. э. анты испытывают удары аварских орд, и есть сведения древних авторов о бедственном положении антов. По-видимому, какой-то упадок был в конце VI в. н. э. и наиболее активная и организованная часть антов ушла на Балканы. С VII в. н. э. создается что-то новое. Здесь необходимо тщательное археологическое сравнение культурных явлений IV и VI вв. н. э.

**[АРХЕОЛОГІЯ ТА СОЦІОЛОГІЯ. Форми соціологічних побудов археології як науки].**

Подано за автографом без назви, який зберігається в Науковому архіві Інституту Археології НАН України (Авторський фонд В. П. Петрова №16. — Од. зб. 261. — Арк. 1–28). (Стаття незавершена, недатована).

**Першодрук** (без зазначення про переклад українською мовою; назва й підзаголовок надані публікатором Юрієм Олійником, який підписався криптонімом Ю. О. Очевидно, ним і датована ця праця): Петров В. Археологія та соціологія: Форми соціологічних побудов археології як науки // Хроніка 2000. — К., 1992. — Вип. 2. — с. 99–101. Ідеї, викладені в цій статті, до певної міри методологічно перегукуються з працею В. Петрова «Історична топографія Києва».

**ОСОБА СКОВОРОДИ. 1722–1922.** Подано за чистовим автографом, що зберігається в ЦДАМІМ України. — Ф. 243, оп. 1, спр. 42. — Арк. 1–145. **Публікації:** Петров В. Особа Сквороди. // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 1–2. — С. 191–211; № 3–4. — С. 169–188; № 5–6. — С. 183–234. Ця праця В. П. Петрова не була надрукована за життя автора. Рукопис недатований, закінчений в середині 20-х років. Перша спроба оприлюднити працю В. П. Петрова була здійснена В. І. Ульяновським, з його ж передмовою «“В пустелі мені з'явився біс”, або про темну мантію Віктора Петрова» (Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 1–2. — С. 178–190.). На жаль, редакція часопису не тільки проігнорувала археографічні правила публікації

документів, а й просто тотально, зрідка навіть спотворюючи зміст, відредагувала текст — ці втручання не були «несуттєвими редакційними виправленнями», як то застерігав публікатор В. І. Ульяновський у статті «Віктор Петров: Осягнення Сквороди» (Київська старовина. — 2001. — № 4. — С. 109); *Петров В. Личность Сквороды. // Философская и социологическая мысль. — 1995. — № 1–2. — С. 191–211; № 3–4. — С. 169–188; № 5–6. — С. 183–234. Петров В. Особа Сквороди (1722–1792) // Григорій Скворода: Образ мислителя. — К., 1997. — С. 403–416. (3і скороченнями).*

\* Сучасний переклад цього листа:

«Хіба всі дарунки, навіть янгольська мова, не є ніщота без любові? Що дає основу? — Любов. Що творить? — Любов. Що зберігає? — Любов, любов. Що дає насолоду? — Любов, любов, початок, середина і кінець, *альфа і омега*». (Скворода Г. С. Повна академічна збірка творів / за ред. проф. Л. Ушкалова — Х.: Майдан. — С. 113.)

\*\* Сучасний переклад цього листа:

«Музам колись дев'ятьом на шляху з'явилась Венера;

З нею — її Купідон; слово зухвале — в устах:

“Музи, шануйте мене, я найперша з усіх олімпійців,

Всі перед берлом моїм хияляться люди й боги.”

Мовила. Музи на те: “А над нами, богине, не владна.

Наша святиня не ти, наша любов — Гелікон.”

[...]

*Вставши* за дві години до *утрені* й сам з собою *розмовляючи*, я серед інших благочестивих міркувань склав *епіграму*. Пам'ятаю, я читав з-поміж грецьких *епіграм* таку, коли був у монастирі св[ятого] Сергія. Не в змозі пригадати її, я своїми словами передав той самий зміст». (Скворода Г. С. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова — Х.: Майдан. — С. 1106).

\*\*\* Сучасний переклад цього листа:

«Зневажаю Крезів, не заздрю Юліям, байдужий до Демосфенів, жалію багатих: нехай володіють собі, чим хочуть. Я ж, якщо маю друзів, відчуваю себе не лише щасливим, але й найщасливішим. Тому що ж дивного в тому, що для мене немає нічого більш приємного, ніж вести розмови з другом? Тільки б Бог зміцнив мене в своїй чесноті, тільки б зробив мене людиною, гідною й дорогою для себе, бо добрі люди — це друзі Божі, і лише серед них зберігається найвищий дар, тобто справжня чиста дружба». (Скворода Г. С. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова — Х.: Майдан. — С. 1105).

\*\*\*\* Сучасний переклад цього листа:

«Бо що може бути солодшим, як не те, коли тебе любить і прагне до тебе добра душа? Що може бути приємнішим, ніж любов друга? Я не люблю жодного дару, якщо він не пов'язаний з любов'ю та доброзичливістю. Для мене нема нічого дорожчого чи солодшого, ніж душа, яка мене любить, хоч би й бракувало всього іншого. А мої турбота і радощі, і слава, і, я сказав би, життя, притому вічне життя — що це таке? Дружня душа, душа, котра любить мене, душа, котра пам'ятає про мене, — її я ціную більше, ніж піраміди, мавзолеї та інші царські пам'ятники». (Скворода Г. С. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова — Х.: Майдан. — С. 1179).

\*\*\*\*\* Сучасний переклад цього листа:

«Ти повсякчас перед очима моєї душі, і про що б хороше я не думав, і що б я не робив, мені здається, я бачу тебе лицем в лице. Ти мені являєшся, коли я залишаюся на самоті, ти мій супутник і товариш, коли я на людях. Коли я сумую, ти відразу ж береш на себе частину скорботи, якщо я чомусь радію, ти також стаєш учасником радощів, так що я не можу умерти й без того, щоб не взяти з собою образ твоєї душі». (Скворода Г. С. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова — Х.: Майдан. — С. 1139–1140).

\*\*\*\*\* Сучасний переклад цього листа:

«Ці міркування посідають не останнє місце серед тих, якими я зазвичай пом'якшую прикрощі життя. Бо що може бути більш приємне, солодке й животворне, ніж любов? Хіба мені не здаються позбавленими сонця, ба навіть мертвими ті, хто позбавлені любові, тож я анітрохи не дивуюсь, що й *самого Бога* називають *любов'ю*. Далі, хороша та любов, яка є істинною, міцною й вічною». (Сковорода Г. С. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова — Х.: Майдан. — С. 1139).

\*\*\*\*\* Сучасний переклад цього листа:

Здрастуй, Михайле, друже еллінів і любителя муз!

Ти мене вчора питав, коли виходили з храму, чому я всміхнувся і ніби сміхом привітав тебе, хоч я лише злегка посміхнувся, що греки називають: *μεϊδάω*. Тобі здалося, що я сміявся більше, ніж це було насправді. Ти питав, а я не сказав тобі причини, та й тепер не скажу: скажу лише те, що сміятися можна було тоді, можна і тепер; всміхаючись я писав цього листа, і ти, я думаю, його читаєш із усмішкою; і коли ти мене побачиш, я боюся, що ти не втримаєшся від усмішки. Але ти, о *мудрець*, питаєш про причину. Однак скажи мені: тобі подобається, тобі усміхається, так би мовити, один колір більше, ніж інший, одна рибка більше, ніж інша, один покрій одягу усміхається, інший — ні, або усміхається в меншій мірі, ніж іншим. І я тобі поясню причину вчорашньої усмішки. Адже сміх (ти не смійся в той момент, коли я говорю про сміх!) — рідний брат радості, що часто заміняє її; такий, якщо не помиляюсь, відомий сміх Сарри: [«Смьх мнѣ сотвори господь»]. Бо *Ісаак* по-еврейськи означає «засміється», а це слово заміняє також і сміх. Тому, коли ти питаєш, чому я сміюся, ти ніби питаєш, чому я радію. Значить, і причину радості, в свою чергу, тобі треба сказати? О безсоромна вимога! Ну що ж! Візьмемося і за цю справу за допомогою муз. Якщо не вистачить часу для цього, відкладемо на завтра. Але ти, напевно, уперто домагаєшся причини, як пожадливий кредитор вимагає у боржника його борг. Отже, ти питаєш, чому я був веселий вчора? Слухай же: тому що я побачив твої радісні очі, я, радісний, вітав того, що радіє, радістю. Якщо тобі ця причина моєї радості видається несправжньою, я вдамся до іншого *засобу*. Я тебе уражу твоїм же мечем, питаючи, чому третього дня в храмі ти перший мене привітав усмішкою? Чому ти мені посміхнувся? Скажи, *мудрець*, я від тебе не відстану, чи пам'ятаєш ти? До цього часу, о найдорожчий, ми вдавались до жартів, які не противні найчистішим музам. Адже плачемо ми чи сміємося, займаємося серйозними справами чи бавимось — все робимо для нашого господа, для якого ми вмираємо і живемо та ін». (Сковорода Г. С. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова — Х.: Майдан. — С. 1073–1074).

\*\*\*\*\* Сучасний переклад цього листа:

«Признаюся тобі в моїй до тебе прихильності: я тебе любив би, навіть якщо б ти зовсім був *неписьменним*, любив би саме за ясність твоєї душі і за твоє прагнення до всього чесного, — не говорячи уже про все інше, любив би тебе, хоча б ти був зовсім неосвіченим і простим. Тепер же, коли я бачу, що ти разом зі мною захоплюєшся літературою греків (в якій мірі я їх ціную, мені нема потреби говорити тобі) і тією гуманітарною літературою, яка, якщо залишити в стороні сіцилійські жарти, як кажуть, надихає на все прекрасне і корисне, — то в моїй душі утверджується така любов до тебе, яка зростає з кожним днем, і для мене немає в житті нічого приємнішого, ніж балакати з тобою і тобі подібними». (Сковорода Г. С. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова — Х.: Майдан. — С. 1067).

Г. С. СКОВОРОДА. СПРОБА ХАРАКТЕРИСТИКИ. Текст подано за першодруком зі звіркою з автографом В. П. Петрова, що зберігається в *Інституті Рукопису НБУВ*. — Ф. 260. — Од. зб. 306. — Арк. 1–37.

Першодрук: *Петров В. Г. С. Сковорода. Спроба характеристики // Київська старовина*. — 2001. — № 4. — С. 109–120. Ця стаття В. П. Петрова не була надрукована

за життя автора. Рукопис недатований, закінчений в середині 20-х років, очевидно, після праці «Особа Сковороди», з якою в даному тексті є не тільки змістові перегаки, але й тестові збіги. Першодрук, здійснений В. І. Ульяновським з дотриманням археографічних правил публікації документів, супроводжувався його передмовою «Віктор Петров: Осягнення Сковороди».

**ХАЗАРЫ В КРЫМУ.** Хазарское и русское письмо VI–IX вв. н. э. Подано за публікацією, здійсненою В. П. Корпусовою: *Петров В. П. Хазары в Крыму. Хазарское и русское письмо VI–IX вв. н. э. // Східний світ.* — 2002. — № 1. — С. 39–40. Бібліографічні посилання В. Петрова в цій публікації В. П. Корпусовою винесені з тексту й подані за сучасними стандартами.

Інша праця під тою самою назвою опублікована в цьому ж числі журналу на стор. 38 — вона є тезами доповіді В. П. Петрова.

Першодрук: *Петров В. П. Хазары в Крыму. Хазарское и русское письмо VI–IX вв. н. э. // Степи Европы в эпоху Средневековья / Труды по археологии.* — Донецк, 2001. — Т. 2. — С. 359–364. Два рукописи, пов'язані з цією працею, зберігаються в Науковому архіві Інституту Археології НАН України — Авторський фонд В. П. Петрова № 16. — Од. зб. 178. — Арк. 1–5. Варіант тез до цієї роботи: Авторський фонд В. П. Петрова № 16. — Од. зб. 178. — Арк. 6–7. Ще один початок начерку цієї праці: Авторський фонд В. П. Петрова № 16. — Од. зб. 116. — Арк. 83.

Цей же історичний епізод у поєднанні з інформаціями з інших джерел розглядає В. Петров у статті «Слов'янська писемність за археологічними пам'ятками» (Зб. «Питання походження слов'янської писемності». — К.: Вид-во АН УРСР, 1963), використовуючи його для доведення багатоалфавітності руського письма VIII–IX ст.

## **ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ ФОЛЬКЛОРУ Й ІДЕОЛОГІЇ ПЕРВІСНООБЩИННОГО ПЕРІОДУ.**

Подано за першодруком за авторським рукописом, що зберігається в Науковому архіві Інституту археології НАНУ: *Петров В. Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду / Підготовка тексту і публікація В. М. Корпусової // Петров В. П. Мислення родового суспільства.* — К.: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. — С. 17–86. Виходу книжки передувала публікація частини рукопису, здійснена В. М. Корпусовою: *Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду // Слово і Час.* — 2002. — № 10. — С. 41–45. Ця публікація супроводжувалася таким коментарем В. М. Корпусової:

«*Рукопис В. Петрова “Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду” зберігається в Науковому архіві Інституту археології НАНУ (Ф. 16. — Од. зб. № 211. — С. 17–32) і складається з 162 аркушів. Він написаний фіолетовим чорнилом на вузьких довгих аркушах, які склеєні з різного паперу. Кінець рукопису й дата написання не збереглися. Він швидше за все є чернеткою частини рукопису розвідки “Мислення первіснообщинного періоду. Ч. I. Уявлення про народження й смерть (до 30 др. арк.)”, про який йдеться у розділі “В рукопису” “Списку наукових праць Петрова В. П.”, що містить праці включно до 1941 р. (НФ ІА НАНУ. — Ф. 16. — Од. зб. № 267. — С. 3. — № 32). Можливо, він чернетка рукопису “Фольклор — ідеологія родового суспільства”, котрий є частиною вищезгаданої праці й який було здано до друку напередодні II Світової війни в “Наукові записки Інституту фольклору” (Там само. — С. 7. — № 92), але не було опубліковано. Дату написання цього твору — кінець 30-х рр. — підтверджують і посилання на використану літературу (с. 36, 66, 76 та ін.), найпізніша з якої видана в 1939 р. Фрагмент цього рукопису (ч. 2 і 3) друкується вперше. Дякуємо дирекції Інституту археології НАНУ за надану можливість опублікувати текст».*

Уточнення. Рукопис закінчений на початку 40-х років, оскільки в ньому цитується публікація С. Токарева 1940 р.

В книжку В. Петрова «Мислення родового суспільства», крім праці «Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду», увійшла також

розвідка «Матери-родоначалницы. Антропоморфные изображения матерей-родоначалниц» (с. 97–149). Автограф і машинопис цієї праці зберігається в Науковому Архіві Інституту Археології НАН України (Авторський фонд В. Петрова № 16. — Од. зб. 262. — Арк. 1–108.).

У 2010 році в Торонтонському університеті (Канада) було віднайдено брошуру, видану на правах рукопису Українським Науковим Інститутом в Берліні: Viktor Petrov. Grundprobleme des Studiums der primitiven Volkskunde / Aus dem Ukrainischen von Therese Woywod. — Berlin: Ukrainisches Wissenschaftliches Institut in Berlin, 1944 — 46 s. (Основні проблеми вивчення примітивного фольклору). Брошура складається з 5-ти розділів: 1. До постановки питання про історичне вивчення фольклору (Zur Fragestellung über das historische Studium der Volkskunde); 2. Фольклор та мислення (Volkskunde und Denken); 3. Мова та фольклор (Sprache und Volkskunde); 4. Уявлення про смерть (Die Vorstellung vom Tode); 5. Уявлення про смерть як мандри в українському фольклорі (Die Vorstellung vom Tode als Wanderung in der ukrainischen Volkskunde / Totenklagen) і текстуально близька до праці В. П. Петрова «Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду», а в багатьох місцях повторює її дослівно.

У 1933 році вийшла книжка В. П. Петрова «З студій про передкласове суспільство». Різним аспектам вивчення первісно-общинного періоду присвячено також статті, начерки, підготовчі матеріали, що зберігаються в ЦДАМЛМ України: Основні проблеми фольклору й ідеології первісно-общинного періоду (Фонд 243. — Оп. 1 — Од. зб. 17. — Арк. 1–115); Der Tod als Sippenakt (Фонд 243. — Оп. 1. — Од. зб. 31. — Арк. 1–62); Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду (Фонд 243. — Оп. 1. — Од. зб. 38. — Арк. 1–122); Платоничная містика и міросозерцання примітивних народів (Фонд 243. — Оп. 1. — Од. зб. 41 — Арк. 1–6); К постановке вопроса об изучении фольклора и идеологии первобытно-общинного родового периода (Фонд 243. — Оп. 1. — Од. зб. 56. — Арк. 1–80); [Рукопис без назви, присвячений культовим обрядам давнього родового суспільства у фольклорі (рос. мовою)] (Фонд 243. — Оп. 1. — Од. зб. 68. — Арк. 1–90); Russalien — Fest der Roggenblüte (Фонд 243 — Оп. 1. — Од. зб. 80. — Арк. 1–121).

В Науковому архіві Інституту археології НАНУ у Фонді 16, крім матеріалів, вказаних вище В. М. Корпусовою, зберігається ще два рукописи, близько дотичні до цієї праці В. П. Петрова: «Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду». Од. зб. № 254. — Арк. 1–104; «Етнокультурні процеси доби трипілья–бронзи». Од. зб. № 257. — Арк. 1–40. У Науковому архіві ІМФЕ ім. М. Т. Рильського — Проспект наукової розвідки «Фольклор часів докласового суспільства та раннього феодалізму», датований липнем 1937 р.: Фонд 8–1. — Од. зб. 1205а. — Арк. 1–2.

Пов'язанню фольклору з ідеологією була присвячена доповідь В. П. Петрова на мистецтвознавчій конференції 1948 р. пам'яті Богдана Хмельницького, яку організувала УВАН, — «Мистецтво — фольклор — поезія — світогляд».

**З СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.** Подано за першодруком: *Петров В.* З сучасної релігійної літератури // Бюлетень Богословсько-педагогічної академії (Мюнхен). — 1946. — Ч. 2. — С. 39–42. Автограф зберігається в архіві УВАН у США у фонді Віктора Петрова СXLV. — Од. зб. 37. — Арк. 1–12.

**ХРИСТІЯНСТВО Й СУЧАСНІСТЬ.** Подано за першодруком: *Петров В.* Християнство й сучасність // Орлик. — 1947. — Ч. 2. — С. 15–18.

**З НОВІШОЇ ЗАХІДНОЇ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНОЇ ТА БОГОСЛОВСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ.** Текст друкується з автографу, який зберігається в архіві УВАН у США у фонді Віктора Петрова СXLV. — Од. зб. 41. — Арк. 1–46. Без підпису. Написаний у середині

40-х років XX ст. перед статтями «Історіософічні етюди» та «Сучасний образ світу», про плани написати які автор згадує в тексті. Публікації цього тексту виявити не вдалося.

**З НОВІШОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ. Протестантизм і сучасність.** Друкується з автографу, який зберігається в УВАН у США у фонді Віктора Петрова СХLV. — Од. зб. 38. — арк. 1–18. Без підпису. Написано в другій половині 40-х років XX ст. після статті «З новішої західної філософсько-релігійної та богословської літератури». Публікації цього тексту виявити не вдалося.

**З НОВІШОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ. Християнське вчення про державу.** Подано за першодруком: *Петров В. З новішої богословської літератури. Християнське вчення про державу* // Бюлетень Богословсько-педагогічної Академії УАПЦ (Мюнхен). — 1947. — Ч. 3. — С. 43–46.

**ЛЮТЕР З КАТОЛИЦЬКОГО ПОГЛЯДУ.** Подано за першодруком: *Петров В. Лютер з католицького погляду* // Богословський вісник. Місячник. Орган української автокефальної православної церкви на еміграції. — 1948. — Ч. 2, лип.–груд. — С. 35–41.

**ХРИСТІЯНСТВО, НОВИЙ ЧАС І СУЧАСНІСТЬ.** Подано за першодруком: *Петров В. Християнство, Новий час і сучасність* // Народний календар на рік Божий 1949. — Париж, [Б. р.]. — С. 103–117.

Ця стаття текстуально має деякі повтори зі статті «Християнство й сучасність» (1947).

# Тематичний покажчик

## Літературознавство

- Антинародництво (З циклю: Засади історії) — II — с. 962 (1159).  
Богдан Кравців. Під чужими зорями (Октави) — II — с. 606 (1149).  
Вага і міра слів (З літературного щоденника) — II — с. 883 (1154).  
Вальтер-Скоттівська повість з української минувшини — I — с. 272 (686).  
В пошукуванні синтези (З циклю: Засади історії) — II — с. 965 (1154).  
Вий — I — с. 571 (591).  
[Гуменна Д. Велике Цабе] Лист-рецензія д-ра В. П. ПЕТРОВА — II — с. 1069 (1164).  
Драматична поема Л. Українки «Кассандра» — II — с. 740 (1152).  
Естетична доктрина Шевченка[:] до поставлення проблеми — II — с. 1063 (1163).  
Засади поезики (Від «Ars poetica» Є. Маланюка до «Ars poetica» доби розкладеного атома) — II — с. 894 (1155).  
Злидні днів. До питання про «багату літературу» — II — с. 868 (1154).  
Ігор Костецький та його критики — II — с. 715 (1150).  
Казематні поезії Тараса Шевченка (квітень–травень 1847 р.) — II — с. 968 (1159).  
Куліш і Шевченко (До історії їх взаємовідносин в 1843–1844 роках) — I — с. 156 (585).  
Куліш — хуторянин (Баївцанський період р. 1853–4) — I — с. 208 (585).  
Лісова пісня — I — с. 382 (588).  
«Людина, що сміється» — I — с. 410 (588).  
Матеріяли до історії приятелювання Куліша й Шевченка р. 1856–1857-го — I — с. 178 (585).  
Микола Зеров. Камена. — II — с. 610 (1149).  
Микола Зеров та Іван Франко: (До історії історико-літературних взаємовідносин) — II — с. 781 (1153).  
Мистці слова — бійцями революції — II — с. 736 (1152).  
Народництво. З циклю: Засади історії — II — с. 959 (1158).  
Петербурзькі повісті Гоголя — I — с. 433 (588).  
[Поетична творчість М. Рильського] — I — с. 93 (584).  
Проблема великої літератури — II — с. 936 (1156).  
Проблема Олеся — II — с. 771 (1153).  
Проблеми великої літератури (1) — II — с. 939 (1158).  
Проблеми великої літератури (2) — II — с. 942 (1158).  
Проблеми літературознавства за останнє 25-ліття (1920–1945) — II — с. 800 (1153).  
Провідні етапи розвитку сучасного шевченкознавства (З приводу книги П. Зайцева «Життя Тараса Шевченка», Львів, 1939) — II — с. 749 (1152).  
Сучасний стан української поезії — II — с. 617 (1149).  
Схеми речитативу — II — с. 1156 (1158).  
Тарас Шевченко як поет нації — II — с. 719 (1151).  
Теорія «культурництва» в Кулішовому листуванні р. 1856–7. (За неопублікованими матеріялами) — I — с. 240 (585).  
Українська інтелігенція — жертва большевицького терору (1) — II — с. 625 (1150).  
Українська інтелігенція — жертва большевицького терору (2) — II — с. 655 (1150).  
Хліб наш щоденний — II — с. 829 (1154).  
Хуторянство і Європа (Листи Куліша з-за кордону р. 1858-го) — I — с. 196 (585).  
«Чернігівка» Костомарова — I — с. 400 (588).  
«Чорна рада» як роман соціяльний — I — с. 262 (586).  
Юрій Косач: Ноктюрн b-moll — II — с. 1365 (1662).  
Язык. Етнос. Фольклор — III — с. 1365 (1662).

## **Фольклористика та етнографія**

- Буржуазная фольклористика и проблема стадильности — I — с. 548 (590).  
Великодні звичаї й обряди в Україні — II — с. 985 (1159).  
Веснянки і гайки — II — с. 988 (1159).  
Вірування в вихор і чорна хвороба — I — с. 325 (587).  
З історії житла на Україні (Проти буржуазних теорій у дослідженні житла) — I — с. 509 (589).  
Методологічно-світоглядові напрями в українській етнографії XIX–XX ст. — III — с. 1176 (1659).  
Місце фольклору в краєзнавстві — I — с. 139 (585).  
Мітологема «сонця» в укр[аїнських] нар[од них] віруваннях та візантійсько-гелліністичний культурний цикл — I — с. 343 (587).  
Народна духовна культура — III — с. 837 (1154).  
Народна усна словесність — III — с. 1198 (1659).  
Обрядовий фольклор народньо-календарного циклу як методологічна проблема — II — с. 1072 (1164).  
Обрядовий фольклор календарного циклу та його общинно-виробничі основи — III — с. 1349 (1662).  
Основні проблеми фольклору й ідеології первіснообщинного періоду — III — с. 1542 (1667).  
Перехристиянські релігійно-світоглядові елементи. Генеза народних звичаїв і обрядів — III — с. 1187 (1659).  
Пережитки передісторичної матеріальної культури — III — с. 1182 (1665).  
Расова теорія на послугах германського фашизму — I — с. 477 (589).  
Різдв'яні обряди українського народу (Спроба дослідчої аналізи) — II — с. 1051 (1161).  
Сучасні завдання краєзнавства й етнографії — I — с. 150 (585).  
Язык. Этнос. Фольклор — III — с. 1365 (1662).

## **Мовознавство**

- Гідронімія верхнього Подністров'я. Стрий. — III — с. 1342 (1661).  
До історії вчення про слов'янський етногенез (О. О. Шахматов, О. І. Соболевський) — III — с. 1427 (1664).  
До методики дослідження власних імен в епіграфічних пам'ятках Північного Причорномор'я — III — с. 1246 (1660).  
Історична географія та проблеми слов'янського етногенезу на матеріалах гідронімії (Гідронімія Росії і Надднісся) — III — с. 1536 (1662).  
Назви слов'янських (давньоруських) божеств — III — с. 1327 (1661).  
Найдавніші назви річок України — III — с. 1281 (1660).  
Письменные источники о гуннах, антах и готах в Причерноморье — III — с. 1436 (1664).  
Расова теорія на послугах германського фашизму — I — с. 477 (589).  
Хазари в Криму. Хазарское и русское письмо VI–IX вв. н. э. — III — с. 1538 (1667).  
Язык. Этнос. Фольклор — III — с. 1365 (1662).

## **Археологія**

- [Археологія та соціологія: Форми соціологічних побудов археології як науки] — III — с. 1445 (1664).  
Готи на Україні та культура полів поховань — II — с. 600 (1148).  
До постановки проблеми вивчення культури піль поховань останніх століть перед Різдвом на Україні — II — с. 912 (1155).  
Історична топографія Києва (Першопочатки міста) — III — с. 1302 (1661).  
Пережитки передісторичної матеріальної культури — III — с. 1182 (1665).  
Походження Українського Народу — II — с. 1001 (1160).



Про зміну археологічних культур на території УРСР у V ст. н. е. — III — с. 1329 (1661).  
Про першопочатки Києва (До 1100-річчя першої літописної згадки про Київ) — III — с. 1257 (1660).  
Ранньослов'янські пам'ятки Корчацького типу (до постановки проблеми) — III — с. 1267 (1660).  
Расова теорія на послугах германського фашизму — I — с. 477 (589).

### Історіософія

Антинародництво (З циклю: Засади історії) — II — с. 962 (1159).  
В пошукуванні синтези (З циклю: Засади історії) — II — с. 965 (1154).  
Духові течії Європи нового часу — III — с. 844 (1154).  
Екзистенціалізм і ми — II — с. 871 (1155).  
Екскурси в мистецтво — II — с. 980 (1159).  
Екскурси в мистецтво: Про домо суа. Дещо про методу — II — с. 884 (1155).  
Історіософічні етюди — II — с. 914 (1156).  
Куліш — хutorянин (Баївшанський період р. 1853–4) — I — с. 208 (585).  
Маси, техніка й лібералізм (З приводу книги Хозе Ортеги і Гассет «Повстання мас» — II — с. 1056 (1162).  
Монтеск'є й його «Дух законів» — II — с. 1080 (1164).  
Народна духовна культура — III — с. 837 (1154).  
Народництво. З циклю: Засади історії — II — с. 959 (1158).  
Наш час, як він є — II — с. 810 (1154).  
Походження Українського Народу — II — с. 1001 (1160).  
Про зміну археологічних культур на території УРСР у V ст. н. е. — III — с. 1329 (1661)  
Проблема епохи — II — с. 992 (1160).  
Расова теорія на послугах германського фашизму — I — с. 477 (589).  
Розмова про свободу — Гайне — II — с. 1166 (1166).  
Сучасний образ світу. Криза клясичної фізики — II — с. 946 (1158).  
Сучасні духові течії Європи — II — с. 862 (585).  
Хutorянство і Європа (Листи Куліша з-за кордону р. 1858-го) — I — с. 196 (585).

### Етнологія

[Археологія та соціологія: Форми соціологічних побудов археології як науки] — III — с. 1445 (1664).  
Готи на Україні та культура полів поховань — II — с. 600 (1148).  
Давні слов'яни та їх походження (До проблеми слов'янського ентогенеза) — III — с. 1290 (1660).  
До історії вчення про слов'янський ентогенез (О. О. Шахматов, О. І. Соболевський) — III — с. 1427 (1664).  
З історії житла на Україні (Проти буржуазних теорій у дослідженні житла) — I — с. 509 (589).  
Історична географія та проблеми слов'янського ентогенезу на матеріалах гідронімії (Гідронімія Росі і Надросся) — III — с. 1536 (1662).  
Історична топографія Києва (Першопочатки міста) — III — с. 1302 (1661).  
Народна духовна культура — III — с. 837 (1154).  
Передхристиянські релігійно-світоглядні елементи. Генеза народних звичаїв і обрядів — III — с. 1187 (1659).  
Походження Українського Народу — II — с. 1001 (1160).  
Про зміну археологічних культур на території УРСР у V ст. н. е. — III — с. 1329 (1661).  
Расова теорія на послугах германського фашизму — I — с. 477 (589).  
Теорія «культурництва» в Кулішовому листуванні р. 1856–7. (За неопублікованими матеріалами) — I — с. 240 (585).  
Язык. Етнос. Фольклор — III — с. 1365 (1662).

### **Релігієзнавство**

З нової богословської літератури. Протестантизм і сучасність. — III — с. 1630 (1669).  
З нової богословської літератури. Християнське вчення про державу — III — с. 1637 (1669).

З нової західної філософсько-релігійної та богословської літератури — III — с. 1614 (1668).

З сучасної релігійної літератури — III — с. 1602 (1668).

Лютер з католицького погляду — III — с. 1641 (1669).

Передхристиянські релігійно-світоглядні елементи. Генеза народних звичаїв і обрядів — III — с. 1187 (1659).

Християнство й сучасність — III — с. 1606 (1668).

Християнство, Новий час і сучасність — III — с. 1647 (1969).

### **Сквородознавство**

Г. С. Скворода. Спроба характеристики — III — с. 1523 (1666).

До дискусії про Сквороду — I — с. 303 (586).

До характеристики філософського світогляду Сквороди (Вчення Сквороди про матерію) — I — с. 309 (586).

Особа Сквороди — III — с. 1448 (1664).

Теорія «нероблення» Гр[игорія] Сквороди — I — с. 294 (586).

### **Кулішознавство**

Куліш і Шевченко (До історії їх взаємовідносин в 1843–1844 роках) — I — с. 156 (585).

Куліш — хutorянин (Баївцанський період р. 1853–4) — I — с. 208 (585).

Матеріали до історії приятелювання Куліша й Шевченка р. 1856–1857-го — I — с. 178 (585).

Теорія «культурництва» в Кулішовому листуванні р. 1856–7. (За неопублікованими матеріалами) — I — с. 240 (585).

Хutorянство і Європа (Листи Куліша з-за кордону р. 1858-го) — I — с. 196 (585).

«Чорна рада» як роман соціальний — I — с. 262 (586).

### **Шевченкознавство**

Естетична доктрина Шевченка[:] до поставлення проблеми — II — с. 1063 (1163).

Казематні поезії Тараса Шевченка (квітень–травень 1847 р.) — II — с. 968 (1159).

Куліш і Шевченко (До історії їх взаємовідносин в 1843–1844 роках) — I — с. 156 (585).

Матеріали до історії приятелювання Куліша й Шевченка р. 1856–1857-го — I — с. 178 (585).

Провідні етапи розвитку сучасного шевченкознавства (з приводу книги П. Зайцева «Життя Тараса Шевченка», Львів, 1939) — II — с. 749 (1152).

Тарас Шевченко як поет нації — II — с. 719 (1151).

# Іменний покажчик

## А-

- А. К. и Ю. Ф. 579  
Аарне А. А. 1180, 1545  
Абаев В. И. 1246, 1248, 1250, 1252–1255, 1389, 1391  
Абазадзе Н. Л. 523–524, 537  
Абашина Н. С. 61–63  
Аванесов Р. І. 1294, 1398, 1428  
Август (*імператор*) 379, 1043  
Августин 12, 46, 312, 316, 374, 379, 418, 995, 1082, 1450–1452, 1458–1459, 1476, 1498, 1603, 1628, 1637–1640, 1645, 1647–1648, 1654  
Авербах Л. Л. 666, 708  
Агеева В. П. 8, 44, 588  
Агрипа Негесгеймський Г. К. 846, 923  
Агнівцев М. Я. 20  
Адамович А. О. 1150  
Адольф, Г. 1632  
Адрианова-Перетц В. П. 1405  
Азадовський М. К. 1403–1404, 1410  
Айзеншток І. Я. 193, 749, 757, 1366  
Айнштайн, А. 6, 856, 864, 885, 891, 932, 947, 952, 956–958, 1621–1622, 1626  
Аксаков І. С. 121, 225, 247  
Аксаков К. С. 192, 251, 257–258  
Аларих 1458  
Ал-Бекрі (*Абу Обейд Абдаллах ал Бекрі*) 519, 529  
Александр III имеретинский 525  
Алексич О. 91  
Алків'яд 1123  
Ал-Факих (*Ібн аль-Факих аль-Хамадані*) 1540  
Аль-Масуді (*Аль Масуді Абу-ль-Хасан Алі Ібн аль Хусейн*) 1540  
Альтгавс, П. (*Adolf Paul Johannes Althaus*) 1632–1633, 1654–1655  
Альтман Н. І. 98  
Альтдорфер, А. 980, 982  
Амвросій, архімандрит 1494, 1512  
Амвросій, отець 830  
Амміан Марцеллін (*Ammianus Marcellinus*) 1287, 1347  
Амоній Саккас (*Ἀμμώνιος Σακκάς*) 1451  
Амуру III. 429  
Анаксагор 425, 1457  
Анатолій з Студитського монастиря 378  
Ангеліна П. М. 711  
Андерсен, В. 1180  
Андерсен, Г. Х. 882  
Андреев М. П. 1545  
Андрей Белый (Псевдонім *Бориса Миколайовича Бугаєва*) 389  
Андреев В. М. 8, 65  
Андрієвська О. 639, 653  
Андрузький Г. В. 970  
Андрушків С. 91  
Анисимов А. А. 1566, 1569, 1572–1573, 1594  
Анічков Є. В. 143, 172, 367, 472, 841, 1075, 1404  
Анна, королева 10  
Анненський І. Ф. 580, 789  
Анохин А. В. 1568, 1580, 1583, 1593, 1595, 1598, 1500  
Антоненко-Давидович Б. Д. 645, 682  
Антоній Великий 115, 1504  
Антоній Печерський 1314  
Антонін Пій (*Titus Aurelius Fulvius Boionius Arrius Antoninus Pius*) 1043  
Антонович В. Б. 959–960, 1179, 1208, 1267–1268, 1270  
Антонович М. Д. 964  
Ануї, Ж. 874  
Анучин Д. Н. 1555  
Анфімії з Тралл 379  
Апостол Д. П. 964  
Аппіан Олександрійський 1386  
Апсих 1443–1444  
Аравийський А. Н. 1581–1582  
Араго, Ж. Е. В. 765  
Аретін, Е. фон 1083, 1135  
Аристов Н. А. 519, 525  
Аристотель 310, 314, 315, 316, 322, 323, 957, 1082, 1090, 1102, 1018, 1124, 1449, 1456–1457, 1518  
Арістофан 707  
Ар-м 833–836  
Арнаудов, М. 359  
Арнім, А. фон (*Carl Joachim Friedrich Ludwig von Arnim*) 164, 549, 550, 1407  
Арнім, Б. фон (*Bettina von Arnim*) 549  
Артамонов М. І. 1435, 1540  
Артемовський С. С. 178  
Артиста, Е. 1457  
Архангельський А. С. 368–371, 375–376  
Аскольд 1258–1259, 1264–1265  
Аскоченський В. І. 583  
Атаманюк В. І. 618, 652, 702

Атанасій Олександрійський (*Αθανάσιος Αλεξανδρείας*) 376  
Афанасьев О. М. 325, 347, 350, 359, 362, 367, 573–575, 577, 578, 1074, 1214, 1349, 1413, 1416  
Афанасьев-Чужбинский О. С. 1371  
Афинагор 380  
Ахматова А. А. 38, 592

## Б-

Б. К. Ст-т. 187  
Баадер, Ф. К. фон 934  
Бабеф Гракх (*François Noël Babeuf*) 12, 38, 79, 860, 1139 1423  
Бабій Г. 344, 345, 351, 352, 367  
Бабій О. 702  
Бавмкер, К. (*Clemens Bäumker*) 314, 1456  
Багалій Д. І. 46, 52, 274, 294–297, 299, 301–303, 306, 308, 309–311, 324, 1448, 1454, 1467, 1483, 1487, 1497, 1531  
Багряний І. П. 652, 787, 1158  
Бажан М. П. 297, 307, 710  
Байрон, Дж. Г. (*George Noel Gordon Byron*) 99, 105, 164, 289, 616, 673, 798  
Бакунин М. О. 205, 253–254, 438  
Бакушинский А. В. 467  
Баламар 1439  
Баламбер 1438  
Балашенко М. 355  
Балов А. 364  
Баловъ В. А. 345, 349  
Бальдунг, Грін Г. 980, 983  
Балзак, О. де 40, 308, 413, 437, 440, 448, 469, 454, 868, 877–879, 934–935  
Бальмонт К. Д. 99–101, 389, 393, 397  
Банвіль Т. де (*Etienne Jean Baptiste Claude Théodore Faullain de Banville*) 448  
Бандера С. А. 47  
Бантиш-Каменський Д. М. 731  
Баран Д. 1336  
Барвінок В. І. 653  
Барвінок Ганна (Див. Ганна Барвінок)  
Барвинський В. О. 174  
Барон Брамбеус (Псевдонім Осипа Івановича Сенковського) 427, 813  
Барсов Є. В. 372  
Барсов М. П. 1308, 1311  
Барт, К. 1616  
Барток, Б. 835  
Бартоліні, М. Г. (*Bartolini, M. G.*) 587  
Барщевська К. 330  
Басілія Х. Д. 8  
Баумейстер, Ф. Х. 1456

Баумштарк, А. (*Carl Anton Joseph Maria Dominikus Baumstark*) 1605  
Бебель, А. 250  
Бедье, Ж. 559, 1409, 1546  
Безсоновъ П. 376, 379  
Бек 307–308  
Бекер 515  
Беклін А. 397  
Бекман Я. М. 1366  
Бекон, Ф. 97, 308, 485  
Белімова Т. В. 8  
Белозерская Н. А. 582, 585  
Беме, Я. 803, 1525  
Бенкендорф О. Х. 732  
Беньямін, В. 26  
Бергштрессер, К. Ф. 495  
Бергсон, А. 880, 956, 1603–1604  
Бердслей, О. В. 131  
Бердяев М. О. 19, 26–27, 86  
Бердяев С. О. 19  
Березовець Д. Т. 1280, 1337  
Берендсон, В. 563, 1407  
Берклі, Дж. 321  
Бернекер, Е. 1375  
Бернгарді, В. 1631  
Бернштейн С. Б. 1362–1363  
Берре, П. (*Berret, P.*) 411–412, 428, 430  
Белінський В. Г. 437, 438, 443, 452, 476, 588, 589, 831, 1496  
Бельчиков М. Ф. 757  
Биковець М. М. 613, 641, 673, 1158  
Біверель, Дж. 411  
Біднова Л. Є. 639  
Бідо Ж.-О. 874, 1610, 1657  
Бізе Ж. (*Alexandre-César-Léopold Bizet*) 836  
Білецька В. 328  
Білецький А. О. 120, 1252–1253  
Білецький Л. Т. 724, 727, 731, 757, 1212  
Білецький О. І. 615, 740, 803, 1663  
Білий В. В. 587, 653, 1405  
Білінський М. 335  
Білодід І. К. 66  
Білозерська М. 231–232  
Білозерська-Забіла Н. М. 211, 227, 232, 233, 237  
Білозерська-Куліш О. М. (Див. Ганна Барвінок)  
Білозерський В. М. 30, 156, 178, 210, 211, 219–221, 226, 730, 971, 1421  
Білозерський М. Д. 156, 184, 188, 189 208, 211, 215, 219–220  
Білозерський М. М. 191, 219, 222, 231  
Білокінъ С. 8

Білокінь С. І. 8, 56, 1150, 1160, 1165  
Білоус 44, 588  
Бінфорд Л. 69  
Бісмарк О. фон (*Otto Eduard Leopold von Bismarck-Schönhausen*) 934–935, 1624  
Бічер-Стов Г. 772–773, 830, 836  
Блан Л. 255, 437–438, 450  
Блеріо Л. 1624  
Блок О. О. 12, 133  
Блонский П. П. 312, 315, 317–318, 374, 381, 1448, 1450–1451, 1464, 1498, 1500–1501, 1512  
Блохин Ю. Г. (Див. *Бойко-Блохин Ю. Г.*)  
Блюм Л. 1657  
Бобинський В. П. 652, 702  
Боборикін П. Д. 933  
Бобринский А. А. 1226  
Бовуар С. де 874  
Богаевский П. М. 1568, 1575, 1585, 1587, 1595  
Богданов І. 146  
Боголюбов В. 1457  
Боголюбцев 231  
Богораз-Тан В. Г. 1566–1571, 1573, 1575, 1579, 1581, 1584, 1591–1592, 1596–1598, 1601  
Богусевич В. А. 1308  
Боден, Ж. 995–996, 1136  
Бодлер, Ш. 101, 103, 106–107, 110, 123, 128  
Бодянский О. М. 166–168, 183, 209–211, 220–225, 227, 230, 231, 238, 262, 267  
Бойко І. 653  
Бойко-Блохин Ю. Г. (Справжнє прізвище: *Блохин*) 23, 715, 886, 999, 1160, 1164–1165  
Бокаччо, Дж. 848–849, 898  
Бокль, Г. Т. 819  
Болк, Л. 865  
Болозович О. А. 635, 639  
Болтенко М. Ф. 653, 1016  
Больте, И. (Див. *Volte, J.*)  
Бондар-Терещенко І. 1165  
Бондаренко А. 8  
Бонч-Бруевич В. Д. 303, 310, 1448, 1523  
Бонч-Осмоловский Г. А. 514  
Бор, Н. 519, 856, 891, 947, 950, 1621–1622, 1626  
Борджа, Ц. 1652  
Борис Веріго (Псевдонім *В. П. Петрова*)  
Борзяк Д. С. 703  
Борковський І. (Див. *Borkovský I.*)  
Боровий В. І. 623  
Боровиковський В. Л. 806  
Боровиковський Л. І. 1200  
Бороздин А. К. 252  
Босвел Дж. 93  
Босюет Ж. 1652  
Ботвиновський М. Н. 639  
Боткін В. П. 589  
Бётгер, Г. 367  
Бофре Ж. 876  
Браге Т. де 858, 889  
Брайчевський М. Ю. 65, 1262, 1273, 1296, 1331, 1335–1336, 1339, 1425, 1435  
Брайловський С. (*Брайловскій С. С.*) 375, 1556, 1579  
Брак Ж. 890  
Браммель Дж. 101, 124, 1061  
Брандес Г. 460  
Брасюк Г. І. 465, 703  
Брасюк П. 328, 341  
Браун, Ф. О. 1387, 1433  
Брауншвейги 416  
Бреде К. А. 1232, 1234  
Бреккер А. 827  
Бремер, В. (*Bremer, W.*) 509, 510  
Бреннер, Е. 604  
Брентано, К. 134, 164, 174–175, 425, 549, 934  
Брик М. 44, 715  
Бриллиантов А. 312, 323, 1451  
Броглі, А. де 956  
Бродський М. Л. 249, 252, 258  
Брояковский П. 1589  
Бруннер, Г. 1375, 1382  
Бруно, Дж. 863, 924, 932, 956, 1476, 1491  
Брюллов К. П. 157, 725, 758, 760, 945, 1064–1065, 1152  
Брюнінг Г. 1624  
Брюсов В. Я. 126–127  
Брюховецька Л. І. 91  
Брюховецька О. В. 91  
Брюховецький В. С. 3, 4, 82, 91, 592, 595, 596, 1149, 1150, 1168, 1171, 1172.  
Брюховецький І. М. 269, 276  
Буае, Л. 1605  
Буань, А. де 1062  
Буга, К. (Див. *Vüga, K.*)  
Будьоний С. М. 635  
Будяк Ю. Я. (Справжнє прізвище: *Покос*) 652, 705  
Бузулюк Т. 363–364  
Бузько Д. І. 648, 652, 686, 703  
Булатовъ П. Н. 332  
Булгарін Ф. В. 220  
Бультман Р. К. 1602  
Буонарроті Ф. М. 860  
Бураков А. В. 1235  
Бурачек М. Г. 898  
Бурачек С. А. 476

Буревій К. С. (Псевдонім: *Едвард Стрі-ха*) 644, 648, 885–687  
Бургард, Я. 1620, 1628  
Бурггардт О. Ф. (Див. *Юрій Клен*)  
Бурже, П. Ш. Ж. 819  
Бурлакова І. В. 8  
Буслаєв Ф. И. 356, 376, 1407, 1410, 1569  
Бутаков О. І. 754, 762, 764–766  
Бугашевич-Петрашевський М. В. (Див. *Петрашевці*)  
Будков П. Г. 166, 167  
Бутович М. 610  
Бутягіна В. О. 783  
Бухарін М. І. 144  
Бюхер, К. 36–37, 143–144, 1076, 1198  
Бандюк 525

### В-

В. Десняк (Псевдонім *Василя Трохимовича Василенка*) 652, 704  
В. Домонтович (Псевдонім *В. П. Петрова*) 7  
В. П. (Криптонім, яким підписувався *В. П. Петров*)  
В. Пет-в (Псевдонім *В. П. Петрова*)  
В. Ч-ко 715–716, 718  
Вавілов М. І. 660  
Вагнер, Р. 384  
Вазарі, Дж. 468  
Вайзекер, К. Ф. фон 948  
Вайлдер, Т. 715  
Вайт (*Уайт*), Дж. 814  
Вайтегід, А. 956  
Вайц, Т. 1411  
Вайсбергер, А. 1622  
Вакенродер, В. Г. 934  
Валері, П (*Paul Ambroise Valéry*) 87, 879  
Валлес, Ж. 429, 588  
Валь, Ж. 172, 892, 956  
Вальде, А. 177, 1379  
Вальцель, О. (*Walzel, O.*) 164, 172, 177  
Ван Гог, В. 38, 836, 981  
Ван-Дейк, А. 892  
Ван-Дон-Жан 890  
Варавва О. П. 623, 703  
Варенцовъ В. Г. 376  
Василевич Г. М. 1421  
Василенко В. 387, 398, 652, 704  
Василенко М. 653  
Василишин І. 8  
Василій Великий 1450, 1457, 1512  
Васильев А. А. 1441  
Васильев В. Н. 1556, 1569, 1580, 1595

Васко да Гама 889  
Вахтанг 523  
Вашингтон, Дж. 1135  
Ващенко Г. Г. 1150  
Вебер, М. 228, 1375  
Ведель А. Л. 1537  
Вейденрейх, Т. 504  
Вейле, К. 1411  
Вейнерт, Г. 866  
Веймарн, Е. В. 1664  
Величковський П. 1537  
Велінг, Г. фон. 1457  
Веллз (*Уеллз*), Г. Д. 927  
Велькер, Ф.-Г. 338  
Вельмин С. П. 1324  
Венгеров С. А. 257, 258  
Венгерова З. А. 287  
Вениаминов И. 1560, 1563, 1581  
Венцль А. (*Wenzl A.*) 16, 40, 947, 1604, 1608, 1620–1629  
Вербицкий В. И. 1568, 1581  
Вергілій (*Publius Vergilius Maro*) 606, 615–616, 620, 649, 651, 691–692, 699, 963, 1449, 1635  
Вержбовський О. О. 1343, 1384  
Веретенченко О. А. 623, 707, 1150  
Веріго Б. Ф. 1162  
Веркор (Псевдонім *Жана Марсея Брюллера*) 877  
Вернадський В. І. 20, 33, 88  
Вернадський Г. В. 1439  
Вернер, Т. 1631  
Вернет І. П. 299, 764, 1460, 1468, 1484, 1530  
Веселовський О. М. 31, 36, 336, 366, 376, 558–560, 563, 565, 1074–1076, 1078, 1179, 1409–1411, 1543, 1546, 1547, 1553, 1554, 1556, 1559, 1566  
Веспуччі, А. (*Amerigo Vespucci*) 889  
Вестфаль, В. 952–953  
Ветухов О. В. 1075, 1366, 1369  
Ветцольд, В. 981, 984  
Веччіо, П. 888  
Виговський І. О. 264  
Виңдельбандъ В. 315, 317  
Винниченко В. К. 58, 80, 696–697, 771, 788, 1063, 1554  
Виноградов П. 251, 253, 255, 454–455, 464  
Виноградський Ю. 330, 349, 350, 364, 375, 1407, 1420  
Винокур І. С. 1272  
Висоцький Є. 1309  
Виташевський Н. А. 1595  
Вишенський І. 1200, 1208

Вишневецькі 160, 251  
Війон Ф. 12, 38, 97, 100, 622  
Віко, Дж. Б. 18, 22, 684  
Віктор Бер (Псевдонім *В. П. Петрова*)  
Вільзер 479  
Вільке, Г. 479  
Вінітарій 1430, 1437–1440  
Вінкельман, Й. Й. 472  
Вінклер 1456  
Вінницький 633  
Віноградов А. 428–429  
Вірхов, Р. (*Wirchow, R.*) 505–506  
Владимиров П. 1545  
Влизько О. Ф. 618–620, 644, 648, 669, 679, 685–687, 698  
Вовк Н. Ю. 1070  
Вовк (*Волков*) Ф. К. 326, 342–344, 356, 360, 531, 535–537, 547, 588, 630, 763, 986–987, 1194, 1218–1219  
Волков Р. М. 561–563, 588, 1181, 1409, 1545  
Волкович А. 618, 652, 703  
Воллес Г. 928  
Володимир Великий 525, 590, 616, 1265, 1266, 1282, 1307, 1308, 1319–1326, 1425, 1661  
Володимир Мономах 1183, 1199  
Володимир, митрополит 627  
Волошин Є. 653  
Вольтер (Псевдонім *Франсуа-Марі Аруе*) 559, 718, 858, 872, 1536  
Вольтерек Р. 1629  
Вольф, Ф. А. 546  
Вольф, Х. 1456, 1457  
Вороний М. М. 618, 648, 689, 705  
Вороний М. К. 617–618, 621, 62, 628, 648, 652, 689, 705, 736, 772–773, 788–790, 793, 795, 800  
Воронін М. М. 1303, 1305  
Воронський О. К. 413  
Воронцов М. С. 212  
Ворошилов К. Є. 635  
Востоков А. Х. 1569, 1581–1582  
Вражливий Василь (Псевдонім *Василя Яковича Штанька*) 652, 703  
Вульпе, Р. (*Vulpe, R.*) 1243  
Вульгульф 1437  
Вундт, М. (*Wundt, W. M.*) 326, 340, 362, 379, 885, 953–954, 958  
Вуяхевич-Височинський М. 264, 269, 405–406  
Выезжев Р. И. 1232  
В'юн М. 629  
В'яземський П. А. 245, 246  
Вязьмітіна М. І. 1232–1233

## Г-

Габе, Г. 831  
Габе Р. М. 530, 546  
Гавптман, Г. 43, 389, 391–395, 397  
Гаврііл, архімандрит 1503, 1535  
Гавриленко Т. 653  
Гадачек, К. 1038  
Гадзинський В. А. (*Див. Гадзінський В. А.*)  
Гаевський С. Ю. 809  
Гай-Головко О. Н. 620  
Гайдеггер, М. 86  
Гайлер, Ф. 1645–1646  
Гайне, Г. 99, 124, 427, 787, 798, 1165–1166, 1672  
Гайсенберг, К. 950, 953–954, 957  
Гайслер, Н. Л. 516  
Галаган Г. П. (*Див. Галаган Г. П.*)  
Галина Орлівна (Псевдонім *Галини Іванівни Мневської*) 652, 703  
Галич М. 63, 645, 682  
Галілей, Г. (*Див. Галілей, Г.*)  
Галюк І. 652–653  
Гаман, Й. Г. 1454, 1457  
Гамель, Л.-Е. 411  
Гамсун, К. (Псевдонім *Кнуда Педерсена*) 940  
Гамченко С. С. 1263, 1267–1271, 1339, 1400, 1403, 1424–1425  
Ган, В. 1426  
Ган, О. 813, 906  
Ган, Э. 1545  
Ганна Барвінок (Псевдонім *Олександри Михайлівни Білозерської-Куліш*) 174, 185, 186, 188, 190, 194–197, 210, 212, 230–234, 236, 240, 242, 246, 253, 261, 272, 367, 806, 971  
Ганчаренко І. 327  
Ганцов В. М. 639–640, 653  
Гануш, Я. 1387  
Гарібальді, Дж. 205  
Гарматта, Я. 65, 1246, 1248–1249, 1252–1253, 1389  
Гарнак, А. фон 1644–1645  
Гаркави А. Я. 529  
Гартман, Е. фон 1621, 1642  
Гасенді, П. 855  
Гаско М. Е. 652, 703  
Ге М. М. (*Див. Ге М. М.*)  
Гегель Г. В. Ф. (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*) 16, 22, 29, 58, 590, 660, 878, 880, 886, 934, 953–955, 957–958, 992, 1603–1604, 1628  
Геддон, А. 1009  
Гейгер, Л. 482

- Гейн, Г. (Див. *Hein, H.*)  
 Гейнце, М. 1497  
 Гекатей Мілетський 1249  
 Гексль, Е. 927  
 Гелло, Е. 833  
 Гельвецій 1107  
 Гельдерлін, Й. Х. Ф. (*Johann Christian Friedrich Hölderlin*) 12, 79, 933–935  
 Гемінгвей, Е. (Див. *Hemingway, E.*)  
 Георгій Пісідійський 370  
 Гердер, Й. Г. 1628  
 Герфант, Г. 1083  
 Геннадій, ігумен 370  
 Геннекен, Е. (Див. *Hennequin, É.*)  
 Гео Коляда (Псевдонім *Григорія Панасовича Коляди*) 648, 686  
 Георгиев, Е. 1538  
 Георгієв В. И. 1332  
 Геракліт 374  
 Герасимович Б. П. 653  
 Гервасій Лінцевський 1466  
 Гергель І. 329  
 Гердер, Й. Г. 934  
 Гермайзе Й. Ю. 263, 639, 653  
 Германаріх (*Ерманаріх*) 604, 1437, 1439–1440  
 Герн К. Й. 754–755, 764  
 Геродот Галікарнаський 62, 64, 67, 145, 1021–1022, 1024–1025, 1027–1028, 1031, 1036, 1249, 1251, 1254–1256, 1388, 1394, 1414, 1419, 1426, 1434, 1445, 1457  
 Геррес, Й. Й. фон (*Johann Joseph von Görres*) 594, 934, 1407  
 Герцен О. І. 202, 204–205, 252, 443, 767  
 Гершензон М. О. 214  
 Гес-Де-Кальве Г. Г. 1489, 1508  
 Гесіод 707  
 Гессен, Й. 1641–1646  
 Гетчъ, Э. (*Гэтчъ*) 362, 380  
 Геффер, П. 835–836  
 Гжицький В. З. 618, 652, 702  
 Гиппиус В. В. 278–279, 287, 440, 446, 469, 471, 578, 1405–1406  
 Гільгамеш 900  
 Гільдебранд, Г. 912  
 Гіляров О. М. 19  
 Гіляров С. О. 653  
 Гіндеміт, П. 834–836  
 Гіполіт (*Іполіт Римський*) 380  
 Гірт, Г. 479  
 Гірняк М. О. 8  
 Гірчак Є. Ф. 642, 650, 673, 675, 691, 694, 697  
 Гітлер, А. (Справжнє прізвище: *Шикльґрубер*) 1607, 1610  
 Гладкий М. Д. 653  
 Глібов Л. І. 1200  
 Глібова П. Ф. 1422  
 Глобенко М. (Справжнє прізвище: *Оглоблин*) 1153, 1659  
 Глуздовський В. Е. 1562–1563, 1576  
 Глушко С. 653  
 Глушков І. Н. 547  
 Глуценко М. П. 80  
 Гмелін Й. Ф. (*Gmelin J. G.*) 531  
 Гнатюк В. М. 30, 325, 326, 353, 1180, 1406, 1420–1421  
 Гніденко 336  
 Гніп М. 653  
 Гоббс Т. 12, 38, 76, 79, 996–997, 1080, 1082, 1090, 1092–1093, 1107, 1136, 1165  
 Гоген, П. (Див. *Гоген, П.*)  
 Гогенцоллерни 1616  
 Гоголь М. В. 5, 38, 43, 45, 57, 124, 201, 225, 231, 239, 245, 260, 264, 278–279, 290, 433–449, 451–452, 454–476, 571–572, 574–577, 579, 581, 583, 588, 591, 720, 806–807, 829–832, 943, 945, 1420, 1423, 1492, 1496–1497, 1504–1505, 1537, 1670  
 Годунов Б. Ф. 241–242, 698  
 Гойя, Ф.-Х. де (Див. *Гойя, Ф.-Х. де*)  
 Гольд, Б. 1645  
 Голованівський С. О. 712  
 Головка А. В. 710  
 Голоскевич Г. К. 622, 639–640, 653, 787  
 Голубева Л. А. 1262–1263  
 Голубець М. 391  
 Годубов С. 1302  
 Годубцов І. 1586  
 Гольбайн, Г. (*батько*) 980  
 Гольбайн, Г. (*син*) 980  
 Гольбах, П. А. 814  
 Гомер 101, 103, 134–135, 165, 174, 337, 470, 481, 522, 721, 740, 911, 1000, 1019, 1457  
 Гомм, Л. (*Gomme, L. G.*) 1545  
 Гонтар В. 345, 349, 365  
 Гончаренко З. 342  
 Гончаренко І. 711  
 Гончаров В. К. 1270, 1308, 1313, 1315–1318  
 Горацій (*Quintus Horatius Flaccus*) 50, 615, 649, 691, 963, 1000, 1249, 1449, 1457, 1517  
 Горбань М. В. 653  
 Горбов Н. 454  
 Гординський С. Я. 610, 612–616, 622, 644, 662–663, 670, 679, 681  
 Гординський Я. А. 612–613, 1149  
 Гордієвський М. І. 294, 310, 321



- Гордієнко Д. П. 652, 703  
 Горецький П. Й. 639, 653  
 Горностаєв Н. 447  
 Городської Я. З. 712  
 Городцов В. А. 521–522  
 Гофман, Е. Т. А. 102, 105, 278–279, 413, 437, 440, 442, 448, 452, 454, 579, 742, 826, 934–935, 1066  
 Гоффман-Крайер, Е. 554, 1407–1408  
 Гошкевич В. І. 1231  
 Гр. Шевчук (Псевдонім *Юрія Володимировича Швелюва*) 715–716, 825–826  
 Грабовський, М. 164, 166–167, 186, 194  
 Граков Б. М. 1232, 1235–1236, 1238–1240  
 Гранмезон, О. де 1602  
 Грановський Т. М. 255  
 Гребенецький О. З. 639  
 Гребенник В. 327  
 Гребінка Л. Є. 652, 703, 731  
 Грегуль Г. В. 8, 11  
 Греків В. І. 631  
 Греков Б. Д. 1303  
 Гретеґйзен, Б. (*Bernard Groethuysen*) 1130, 1132  
 Гречулевич В. Я. 241  
 Григор'єв А. О. 171, 435, 436, 580, 943  
 Григорій Богослов 128, 1450, 1457  
 Григорій Ниський 1513, 1603  
 Григорій Синаїт 1503  
 Григорович В. І. 372–373  
 Грималь, В. К. (Див. *Грім, В. К.*)  
 Грималь, Я. Л. (Див. *Грім, Я. Л.*)  
 Гринюк О. 711  
 Грифцов Б. А. 448  
 Грицько Григоренко (Псевдонім *Олександри Євгенівни Судовицькової-Косач*) 806  
 Гришко В. І. 643, 677  
 Грізер, Г. 1642  
 Грім, П. 1148  
 Грінченко Б. Д. 158, 169, 326, 574, 576–578, 718, 720, 736, 777, 788–789, 869, 1200, 1214, 1371  
 Гро Вакар (Псевдонім *Олександра Мусяйовича Сороки*) 648, 686  
 Грозний Б. 1009  
 Громов О. Є. 652, 703  
 Грот, Дж. 1558, 1564  
 Грот Я. К. 159  
 Грудина Д. Я. 652, 703  
 Груньський М. К. 11, 1365  
 Групе, О. (Див. *Gruppe, О.*)  
 Грушевська К. М. 702  
 Грушевський О. С. 163, 169, 653, 808  
 Грушевський М. С. 343, 376, 402, 405, 407, 517, 529, 653, 702, 749, 771–772, 808, 959–961, 1036, 1073–1074, 1078, 1160–1161, 1180  
 Гувер, Дж. Е. 817  
 Гудзій М. К. 11  
 Гудим В. І. 336, 652, 703  
 Гулак М. І. 730, 971  
 Гулак-Артемівський П. П. 231, 731, 1200  
 Гульбин Г. Г. 1571, 1587  
 Гумбольдт, А. 765, 767  
 Гумбольдт, В. 1365–1369  
 Гуменна Д. К. 9, 87, 598, 1069, 1161, 1164, 1670  
 Гуменна П. 341  
 Гумільов Л. М. 69  
 Гусейнова О. Г. 8  
 Гусев 230  
 Гуссерль, Е. 556, 886, 965  
 Гуттен, У. фон 922, 1634  
 Гюго, В. (*Hugo, V.*) 12, 38, 40–42, 48, 57, 410–414, 416–432, 450, 588, 729, 826, 859, 868, 934, 1422  
 Гюргья 1307

#### Г-

- Гадзінський В. А. 652, 702  
 Галаган Г. П. (*Галаган*) 173, 187, 190, 192, 223, 243, 252, 253, 259, 293  
 Галілей, Г. 864, 889, 947, 951, 1060, 1104, 1616, 1621, 1651  
 Галятівський Й. (*Галятівський*) 374  
 Гассе, Г. 1080–1081, 1649  
 Ге М. М. 806  
 Геббельс, П. Й. 84, 89, 620  
 Георг III 412  
 Георгій Писидійський 370  
 Геріке, О. фон 951  
 Гес де Кальве Г. Г.  
 Гете, Й. В. фон 18, 38, 99, 124, 171, 172, 472, 624, 665, 673, 719, 721, 765, 767, 833, 868, 872, 874, 911, 930, 932–935, 1065, 1407, 1525, 1630–1632  
 Гізель І. 1054  
 Гіль, Р. (*René Ghilbert*) 980  
 Глез, А. 455  
 Гоген, П. (*Eugène Henri Paul Gauguin*) 38, 701, 836  
 Гойя, Ф.-Х. де (*Francisco José de Goya y Lucientes*) 123, 1065  
 Голль, Ш. де 1657  
 Гонкур, Е. де (*Goncourt, E.*) 420  
 Гонкур, Ж. де (*Goncourt, J.*) 420  
 Гонта І. 725, 730, 1067

Готье, Т. (*Gautier, T.*) 29, 93, 301, 414, 448, 450–451, 873  
Гоцці, К. 12, 40, 87, 1166  
Гравіна, Дж. (*Giovanni Vincenzo Gravina*) 1095  
Грімм, В. К. (*Wilhelm Grimm*) 548, 549, 572, 573, 577, 934, 948, 1371, 1407–1408  
Грімм, Я. Л. (*Jacob Grimm*) 481, 548–551, 572, 573, 577, 934, 948, 1371, 1407–1408  
Гросс, Г. Е. 826, 927  
Гроцій, Г. 996  
Грюневальд, М. 980, 983  
Гуен, Ф. Ж. 1657  
Гюнтер, Г. (*Günther, H.*) 480, 483, 484, 486, 496–499, 501–507, 552, 553, 1608, 1610

## Д-

Давид 376, 758  
Давидко І. М. 91  
Давід 612  
Дайгельмозер 1654  
Даке, Е. 855, 867, 1628–1629  
Далі, С. (*Salvador Felipe Jacinto Dalí Domènech*) 1068, 1164  
Даль В. І. 1371–1372  
Данилевич В. Є. 510  
Данилевський Г. П. 831, 1452, 1454, 1481, 1489, 1524  
Данилевський М. Я. 22  
Даниленко В. М. 1228, 1273  
Данило Заточник 1199  
Данилов В. В. 435  
Данієлу, Ж. 1602–1605  
Данте Аліґєрі 719, 721, 793  
Дантон, Ж. Ж. 859  
Дарвін, Ч. Р. 818, 820, 856, 865–866, 898, 902, 925  
Дарій Гістасп 1026–1028, 1032  
Дашкевич М. П. 1304, 1311  
Дашкевич Я. Р. 83  
Де-Бай (*De Baye*) 1440, 1442  
Де-Бальмен М. 186  
Де-Бальмен С. П. 185  
Де-Бальмен Я. П. 185–186  
Дегерпе, Б. 875–877  
Де Голль, Ш. 872, 874, 1657  
Дей О. І. 1416  
Де-Квінсі, Т. 101  
Декарт, Р. (*Descartes, R.*) 321, 413–414, 419, 718, 818, 852–855, 858, 923, 1100, 1146, 1451, 1456, 1457, 1498, 1604  
Деллапуж, Ж. В. де 479  
Дель Веккіо, Дж. (*Del Vecchio, G.*) 995, 997

Демич В. Ф. 588  
Демокріт Абдерський 374  
Демостен 1449, 1518, 1665  
Демулен, К. (*Lucie-Simplice-Camille-Benoît Desmoulins*) 1137  
Демуцький П. Д. 632  
Демченко М. С. 660, 711  
Дем'ян Бедний (Псевдонім Юхима Олександровича Придворова) 666  
Дем'янчук В. К. 639–640, 653  
Денисенко В. С. 653  
Дениско Т. О. 91  
Денікер, Ж. 506  
Деніфле, Г. 1641–1642  
Дечев, Д. 1246, 1253  
Дерен, А. 890  
Державин В. М. 715, 716, 718, 772  
Державинь Н. С. 359, 1327  
Дессауер, Ф. 845  
Десницький В. А. 447  
Джамбул (Справжнє ім'я: Жамбил Жаббаєв) 712  
Джейрановъ Ф. Е. 348, 359  
Джемс, В. 27, 824  
Джонсон, С. 1454  
Джотто, ді Б. 127  
Дзенс-Литовський А. И. 145  
Дзерва Т. 145  
Дзюба І. М. 82, 1152  
Диренкова Н. П. 1556, 1570, 1580  
Дитерих, А. 362  
Дібеліус, М. 1602, 1648  
Дігтярів І. Н. 348, 350–351, 363  
Дідро, Д. 858, 883  
Діккенс, Ч. 445  
Дікс, О. 927  
Дікулеску, К. К. 604  
Дільтей, В. 902, 1056  
Дільшнайдер, О. А. 1630–1631, 1634, 1636  
Діодор Сицилійський 64, 1235, 1419, 1457  
Діонісій Ареопагіт 418, 1449–1452, 1481, 1500, 1517, 1525  
Діонісій Олександрійський 380  
Дір 1258–1259, 1264–1265  
Дітріх, З. 818  
Діякон П. 148  
Дмитренко П. 331  
Дмитрій Самозванець 241  
Дмитрійівська А. 1312–1313  
Дмитро Ростовський (Світське ім'я: Данило Саввіч Туптало) 368  
Дмитро Тась (Псевдонім Дмитра Михайловича Могилянського) 645, 682, 705

Дмитрук Н. П. 341, 653  
Дніпровський І. Д. (Справжнє прізвище: Шевченко) 645, 680  
Добранський К. 329  
Добровольський А. В. 1232, 1234  
Довженко Д. 328  
Довженок В. О. 1308–1309  
Довнаръ-Запольській М. В. 359  
Дога В. 639  
Долженко П. 335, 342  
Доктор Парадокс (Прозвисько В. П. Петрова) 84  
Доманицький В. М. 326  
Домбровский Я. 429  
Доңчик В. Г. 1165  
Дос-Пассос, Дж. Р 738  
д'Оревілья, Б. 101  
Дорофеевич А. 295, 306, 1459, 1463  
Дорошенко В. В. 757, 806  
Дорошенко М. 726  
Дорошенко П. Д. 405–406, 408, 964  
Дорошкевич О. К. 135, 206, 292, 697, 751–752, 757, 767–768, 771, 773–775, 779, 793, 797, 804–805, 1663  
Досвітній Олесь (Псевдонім Олександра Федоровича Скрипаля-Мищенка) 643, 645, 677, 680, 696, 703  
Достоевський Ф. М. 38, 419, 711, 933–934  
Драй-Хмара М. О. 14, 386, 606, 611, 616, 618, 621, 648, 653, 688–689, 699–701, 785, 787, 804  
Драй-Хмара Н. П. 702  
Драгоманов М. П. 153, 205, 326, 352, 378, 577, 749, 769, 798, 959, 965, 1179–1180, 1208  
Драч І. Ф. 83  
Древс, А. (*Drews, A.*) 355, 375, 378, 379  
Дрейфус, А. 872  
Дринов М. 373, 1366–1369, 1410  
Дріш, Г. (*Hans Adolf Eduard Driesch*) 1621  
Дрозд В. Г. 47  
Дроміхет 1252  
Дружинін О. В. 456  
Дубельт Л. В. 408  
Дубовий І. Н. 1163  
Дубровський В. В. 653  
Дубровський В. Г. 639, 653  
Дукін М. В. 652, 703  
Дукельський С. С. 631  
Дурдуківський В. Ф. 636, 638–640  
Дыминский А. И. 573, 576  
Дьяконов А. 1333–1334, 1337  
Дюамель, Ж. 452  
Дюмон-Дюрвіль, Ж. С. С. 765

Дюрер, А. 824, 910, 929, 980–984  
Дюркгем, Е. 1073, 1180

## Е-

Еберт, М. (*Ebert, M.*) 479, 489–490, 503, 506–507, 509, 520, 604, 912, 1029, 1233, 1624  
Евсеев М. Е. 1415, 1552  
Едвард Стріха (Псевдонім Костя Степановича Буревія) 686  
Еддінгтон, А. С. 956  
Едшмід, К. (Справжнє ім'я: Едуард Шмід) 889, 891–893  
Ейкен, Г. (*Howard Hathaway Aiken*) 1452, 1464, 1512, 1522  
Ейкен, Р. (*Rudolf Christoph Eucken*) 1532, 1606  
Ейнштейн, А. (Див. *Айнштайн, А.*)  
Ейснер, Я. (див. *Eisner, J.*)  
Екхарт з Хоххайма 1525  
Елагина Н. Г. 1238  
Елистратов Ф. 1594  
Еллан-Блакитний В. М. 737  
Ельдерман 142  
Емерих, К. 175  
Емерсон, Р. В. 1459, 1523  
Емпедокл Акраганський 374, 1081  
Енгельгардт П. В. 758  
Енгельс, Ф. 83, 443, 448, 449, 451, 485, 497, 505, 566, 570, 590, 1289, 1299, 1340–1341, 1373, 1378, 1380, 1402, 1409–1412, 1414, 1415, 1420, 1421, 1423, 1428, 1549, 1555–1565  
Еңделін, Я. (Див. *Endzelins, J.*)  
Епiк Г. Д. 47, 645, 677, 680  
Епiктег 1457  
Епiкур 1449–1450  
Епiфаній Кипрський 368  
Еразм Роттердамський 848, 922, 1615, 1631, 1633, 1644–1645  
Еренбург І. Г. 97  
Ередіа Ж.-М. де 693, 790, 963  
Ерігена, І. С. (*Johannes Scottus Eriugena*) 312, 323, 1451  
Ерманаріх (Див. *Германаріх*)  
Ермій Трисмегіт 1457  
Ерн В. Ф. 303, 311–312, 315, 319–321, 587, 932, 1439, 1451, 1454–1455, 1466–1468, 1473, 1475–1476, 1482, 1485, 1487–1493, 1495, 1503, 1506–1509, 1515–1516, 1518–1520, 1522, 1536  
Ернст, М. 1068  
Ернст Ф. (Т.-Р.) Л. 653  
Ерріо, Е. 1085  
Ескерос 411  
Ефименко П. П. 1228  
Ефименко П. С. 326

## Є-

Єварій Понтійський 1450  
 Євсевій Кесарійський 1457  
 Євшан Микола (Псевдонім *Миколи Йосиповича Федюшки*) 749, 757  
 Єлагін І. П. 1457  
 Єлисей 1635  
 Єнох (Енох) 343, 367–371  
 Єфименко О. Я. 303, 628–629, 1452–1454, 1497  
 Єфімовський В. С. 653  
 Єфремов П. О. 639  
 Єфремов С. О. 29, 44, 55, 57, 79, 159–160, 189, 292, 584, 586, 614, 632, 636, 638–640, 653, 736, 750–754, 756, 759, 760–761, 771–772, 774, 780, 802–807, 1153, 1158

## Ж-

Жам, Ф. 138  
 Жамцарано, Ц. 1600  
 Жанен, Ж. 437  
 Жебелев С. О. 1228, 1235  
 Железняк І. М. 69, 76  
 Жемчужников Л. М. 186–187, 190, 191  
 Жемчужников О. М. 184, 191  
 Женнеп, А. ван (*Genep, A. van*) 554, 1548  
 Жигалко С. Й. 652, 703  
 Жирмунський В. М. 174, 289, 1410  
 Житецкий И. А. 512–513  
 Житецкий Г. П. 1496–1497  
 Житецкий П. Г. 298–299, 312, 1179, 1460, 1465, 1473, 1496, 1524, 1531  
 Жід, А. 832, 872, 879  
 Жюно, Ж. 832  
 Жіраду, І.-Ж. 832, 879  
 Жуковський В. А. 1068

## З-

Забелин И. Е. 528  
 Забіла В. М. 758, 971, 1153  
 Заборовський Р. 1456  
 Завитневич В. З. 1268  
 Заграда Л. Б. 653  
 Загорский М. П. 574  
 Загоруйко Ю. А. 8  
 Загул Д. Ю. 618, 651, 702, 783–784, 787–788  
 Зайцев П. І. 45, 166, 749, 754–755, 757, 759–768, 770, 785–786, 807–808, 1152–1153, 1670  
 Закревський В. О. 758, 1153  
 Закревський М. 1302  
 Залеський Б. 178, 188, 190, 760–761  
 Залізняк М. 725, 730  
 Заліський А. П. 639

Замотин И. И. 465  
 Запорожець І. К. 335  
 Зарагустра (*Zwroaστρης*) 95, 1457  
 Зарин С. М. 1464  
 Засуліч В. І. 520–521  
 Затонський В. П. 706  
 Згуста, Л. (*Zgusta, L.*) 1246, 1249, 1252–1253, 1389, 1391  
 Зеленинъ Д. К. 326, 367, 1213, 1404–1405, 1433, 1551, 1567, 1569, 1578, 1581–1582, 1586, 1593–1595, 1597, 1600–1601  
 Зеленогорський Ф. А. 303, 310–312, 1450, 1453–1454, 1497–1498, 1535–1536  
 Зелинский К. Л. 564  
 Зелль, К. 1641  
 Земборський І. 1487–1488  
 Зеньковський В. В. 19–20  
 Зернова А. Б. 986  
 Зеров М. К. 14, 17, 38, 54, 55, 56, 78, 81, 104, 118–120, 138, 382, 388, 391, 392, 586, 606, 610–616, 618–621, 623–624, 648–651, 653, 671, 673, 688–690, 692–700, 703, 706, 739, 771–772, 775, 781–801, 804–805, 807, 809, 869, 1063, 1149, 1151, 1153, 1158, 1515, 1663, 1670  
 Зерова С. Ф. 9, 17, 48, 81, 82, 584  
 Зленко Г. Д. 10  
 Зленко П. 630  
 Золотарев А. М. 1420, 1550–1552, 1555–1556, 1566–1567, 1572, 1575–1576, 1578  
 Золя, Е. (*Zola, É.*) 414, 420, 718, 872  
 Зубань В. І. 8  
 Зудерман, Г. 935  
 Зуммер, В. 653

## И-

Ибн-Фадлан 55  
 Иваницкий В. 312  
 Ивановъ А. И. 348  
 Иванов В. В. 389, 775, 789  
 Иванов С. В. 1573  
 Ивановъ В. В. 344, 351, 363  
 Ивановъ П. 344, 578  
 Игнатъев Б. В. 139, 146  
 Иевлев А. 525  
 Ионоу В. М. 1588, 1595, 1600  
 Иохельсон В. И. 1582

## I-

І. П. 782, 785  
 І. Р. 342  
 Ібервег, Ф. 1497  
 Ібн-Даст 528–529

- Ібн-Хордадбег (*Абу-ль-Касим Убайдаллах ібн Абдаллах ібн Хордадбег*) 1540  
 Ібсен, Г. 940, 1525  
 Ів. Білик (Псевдонім *Івана Яковича Рудченка*) 326, 360, 577–578  
 Іваницький В. 319  
 Іваницький С. М. 653  
 Іваниця Г. М. 639  
 Іван Ле (Псевдонім *Івана Леонтійовича Мойсі*) 710  
 Іванів М. 623–624  
 Іванов-Разумнік Р. (Псевдонім *Разумника Васильовича Іванова*) 251  
 Івченко М. Є. 634, 639–640, 679, 682  
 Іеронім 983, 1486, 1512  
 Ізарський О. (Псевдонім *Олексія Григоровича Мальченка*) ? 1151  
 Ізяслав Мстиславич 519, 1307  
 Ілія 344, 1215, 1635  
 Іллін 211  
 Індикоплов К. 343, 368  
 Іоан, авва 1502  
 Іоанн Дамаскин 898, 1451, 1457, 1469, 1513  
 Іоанн Екзарх 344  
 Іоанн Ефеський 1333–1334, 1337  
 Іоанн з Луки 534  
 Іоанн Златоуст 1450, 1457  
 Іраклій, імператор 1443  
 Ірвінг, В. 440  
 Ірней 1603, 1605  
 Іречек, Г. фон 1328  
 Ірчан М. (Справжнє ім'я: *Андрій Дмитрович Баб'юк*) 652, 703  
 Ісаев А. Г. 754–755  
 Ісайя, пророк 308  
 Ісидор 1450  
 Ісократ 1449  
 Іустин 1457, 1495
- Й-**
- Йогансен М. Г. 645, 680.  
 Йодль, Ф. 993  
 Йоос, Г. 952  
 Йордан 71, 1286, 1296–1335, 1337, 1345, 1347, 1348, 1358, 1387, 1399–1403, 1429–1430, 1436–1440, 1443  
 Йордан, П. 885, 954–955, 1629  
 Йосипишин Я. 91
- К-**
- Каваленя А. Дз. 1228  
 Кавал'єрі, Т. 1515  
 Каганович Л. М. 642, 674  
 Кагаров Е. Г. 325, 589, 841, 1075, 1405, 1504, 1544  
 Казанова, Дж. 100  
 Казнс, Н. 810, 812–814, 817, 823, 862  
 Калас, Ж. 872  
 Кале, В. 1631  
 Калинович М. Я. 698  
 Калитинський А. 912, 1029–1030, 1223, 1234  
 Кальвін, Ж. 27, 824, 852  
 Кальдерон де ла Барка, П. (*Calderón de la Barca Henao de la Barreda y Riaño*) 1083  
 Каманин И. М. 272  
 Каменецький Д. С. 198  
 Каменський А. П. 20  
 Камінський В. 588, 653  
 Камю, А. 86, 874, 883  
 Кандильяк, Е. Б. де 1460  
 Кандинський В. В. 926–927  
 Кант, І. 18, 469, 814, 850, 854, 860, 873, 880, 902, 932, 934, 1107  
 Капица О. И. 563  
 Капиця П. Л. 813  
 Капієв Е. М. 712  
 Каплаухий 165  
 Капніст В. В. 731, 758  
 Капустянський І. М. 653  
 Караджич, В. (*Вук Стефановић Караџић*) 363, 1601  
 Каргер М. К. 1260–1261, 1263, 1302, 1307, 1320, 1322–1325  
 Кареев Н. И. 229  
 Карлейль, Т. 412, 450–454, 456, 459, 1454, 1459, 1631–1632  
 Кармалеев Л. С. 210  
 Карпентер, В. 308  
 Карповь В. 315, 359  
 Карпело В. 653  
 Картезії (*Див. Декарт, Р.*)  
 Кассіан, І. 1464, 1502  
 Кассу, Ж. 877  
 Кас'яненко 328  
 Катанов Н. Ф. 1581–1582  
 Катерина II 159, 176, 263, 269, 637, 858, 1067  
 Катон (*Marcus Porcius Cato*) 1520  
 Катул 649, 691–692  
 Каутський, К. 142  
 Кацнельсон А. І. 712  
 Кашарайло О. 363  
 Кащенко А. 342  
 Кащенко А. Ф. 772, 788, 829–831, 836, 862  
 Квітка К. В. 174, 187, 653, 731  
 Квітка-Основ'яненко Г. Ф. 54, 173, 174, 187, 731, 1200, 1422, 1537

- Кебужинська К. 91  
 Кезма Т. Г. 653  
 Келлер, Г. 52, 788, 932–935, 1156  
 Кельвін (*William Thomson, 1st Baron Kelvin*) 926  
 Кеннан, Дж. 527  
 Кеплер, Й. 899, 955  
 К'еркегор, С. (*Kierkegaard, S.*) 86, 882  
 Кибалюк Н. 623  
 Кий 307, 1257–1259, 1281, 1303–1304, 1311  
 Килимник С. 1659  
 Кинги А. Ю. 252  
 Киреевский П. В. 550  
 Кириленко І. У. 652  
 Кирилл (Див. *Константин-Кирилл*)  
 Кирило Олександрійський 1457, 1469  
 Кирилюк Є. П. 805, 1663  
 Киршон В. М. 704  
 Кисіль А. С. 266  
 Кисіль О. Л. 653  
 Кистяківський Б. О. 630  
 Кишваси-Комша, М. 1277–1278, 1338  
 Кінаст, К. 484  
 Кіптель 1603  
 Кіреєвський І. В. 249, 251–253, 255, 257, 258, 456  
 Кіров С. М. 645, 682, 709–710  
 Кірхер, Е. 258  
 Кірхнер, Л. 927  
 Кісельов (*Киселёв*) С. В. 509–511, 521  
 Кітоврас 336, 376  
 Кіфль, Ф. 1642  
 Кічура М. О. 652, 703  
 Кларк, Д. 69  
 Клемен, К. (*Clemen, C.*) 379, 380  
 Клепацький П. Г. 653  
 Клименко П. 653  
 Климент Олександрійський 380, 1449–1451, 1603  
 Клингеръ В. П. 326, 334, 336, 337, 340, 362  
 Клодель, П. 879  
 Клочкова Е. 345, 363  
 Ключевський В. О. 444, 517, 518, 1304–1305, 1426  
 Кляйст, Г. фон (*Bernd Heinrich Wilhelm von Kleist*) 20, 624, 934  
 Книпович Т. Н. 1239  
 Кніпович Е. Ф. 1032  
 Князев В. В. 12  
 Кобилянська О. Ю. 1201  
 Ковалевський А. І. 1522  
 Ковалевський М. М. 516, 524–525, 534  
 Коваленко Б. Л. 652, 702  
 Коваленко О. 758  
 Ковалинський М. І. 1449, 1461, 1467, 1476–1477, 1480–1481, 1485–1486, 1492–1495, 1499, 1503–1504, 1506, 1508, 1512–1513, 1515–1520, 1522–1523, 1528–1529, 1532, 1534  
 Ковалів І. 623  
 Ковалів П. К. 37  
 Ковалівський А. 653, 1328, 1421  
 Коваль М. І. 353  
 Ковальов П. 330, 342  
 Ковальова І. Ф. 1149, 1160  
 Ковальчук В. М. 91  
 Ковальчук Ю. 825  
 Ковач, І. (*Kovacs, J.*) 1243  
 Ковпаненко Г. Т. 1337, 1339  
 Коган П. С. 467  
 Коген, Є. 1607  
 Когон, О. (*Kogon E.*) 1084  
 Кожанчиков Д. Е. 376  
 Козлов І. І. 660, 1068  
 Козловська В. Є. 605  
 Козоріс М. К. 652, 702  
 Козуб С. 653, 803  
 Козубенко К. 340  
 Козубовський Ф. А. 653  
 Коков Д. Н. 1385  
 Кокот С. 640, 707  
 Колбасєв В. В. 631  
 Колесник П. Й. 28, 44, 648, 653, 686, 697, 805  
 Колесса Ф. М. 30, 33, 76, 757, 1180, 1198, 1208, 1211–1212, 1217, 1219, 1220, 1544  
 Колінгвуд, Р. Д. 1056  
 Коллонтай О. М. 9  
 Колонна, В. 1515  
 Колумб, Х. 889  
 Коменський, Я. А. 1162  
 Коммод (*Lucius Aelius Aurelius Commodus*) 1043  
 Кон Ф. 1578, 1586  
 Конан-Дойль, А. 100  
 Конгар, І. 1635–1636  
 Кондратенко Н. В. 8  
 Кониський Г. 1455–1456  
 Кониський О. Я. 156–157, 168, 184, 277, 736, 749, 756, 762–763, 770, 798, 806, 869  
 Коновалов Д. Т. 1499–1500  
 Кононенко М. С. 629, 652  
 Коношенко А. 1207, 1218  
 Конрад, Г. 1637–1640, 1647  
 Конрад-Фердинанд, М. 932, 934  
 Констан, А.-Б. де Р. (*Henri-Benjamin Constant de Rebecque*) 1165

- Константин-Кирилл (*Кирилл*) 75, 178, 196, 203, 218, 236, 242, 247, 248, 274, 281, 292, 378, 408, 540, 1422, 1538–1541
- Кончевський А. К. 153
- Копаненко Г. Т. 1280
- Коппен 1602
- Копержинський К. О. 653, 1074
- Коперник, М. 313, 853–854, 863, 889, 898, 924, 932, 955, 1616, 1644
- Копиленко О. І. 645, 680
- Корзухина Г. Ф. 1322
- Коркунов А. М. 1569, 1581–1582
- Корнійчук О. Є. 704
- Коробка Н. І. 352, 358, 362, 369
- Корогодський Р. М. 8, 584
- Королева Н. А. (При народженні: *Кармен Фернанда Альфонса Естрелла Наталена Дунін-Борковська*) 47
- Корпусова В. М. 48, 59–61, 91, 1148, 1663, 1667–1668
- Коршгь Ø. Е. 367, 1328
- Коршенко С. 605
- Корьяк В. Д. (Прибране ім'я *Волька Давидовича Блюмштейна*) 57, 93, 98, 397–398, 652, 713, 756
- Косач Ю. М. 38, 80, 622, 680, 722, 825–829, 832–833, 869, 870, 1154, 1670
- Косинка Г. (Прибране ім'я *Григорія Михайловича Стрільця*) 619, 623, 645, 648, 655–656, 667–669, 679, 682, 685–686, 693, 698, 702–703, 737–738
- Коссіна, Г. (*Kossina, H.*) 479–480, 486–492, 604, 1608
- Костер, Ш. де (*Charles-Theodore-Henri De Coster*) 719
- Костецький І. В. (Справжнє прізвище: *Мерзляков*) 14, 39, 43, 44, 48, 80, 597, 715–718, 772, 829, 831–833, 1151, 1155, 1164, 1670
- Костомаров М. І. 5, 34, 39–41, 52, 54, 56, 57, 156, 158, 164, 178, 180–181, 190, 262, 400–409, 588, 730–733, 769–770, 798, 959, 969–971, 975–976, 1074, 1177, 1366, 1410, 1422, 1670
- Кость Котко (Псевдонім *Миколи Петровича Любченка*) 704
- Костюк Г. О. 648, 650–651, 653, 690, 694, 772, 1159
- Костюк І. О. 81, 1148
- Костюк Ю. 772
- Костянтин Багрянородний 1264, 1265, 1287, 1306, 1345, 1347
- Котенко Н. 7
- Котик Т. 345, 353, 360
- Котляревський Н. 440, 446, 469
- Котляревський І. П. 45, 53, 250, 251, 253, 273, 312, 628, 699, 723, 731, 778, 942, 979, 1460, 1496, 1524
- Кох, Р. (*Heinrich Hermann Robert Koch*) 898
- Коховський І. В. 266
- Коць М. П. 1156, 1662
- Коцюба Г. М. 645, 652, 680, 703
- Коцюбинський М. М. 611, 617, 638, 648, 690, 720, 737–738, 771, 790, 800, 806, 868, 898, 1158, 1201
- Кочубей Е. В. 188
- Кошова Л. В. 757
- Кравців Б.-Ю. М. 39, 597, 606–608, 621, 1149, 1670
- Кравченко В. Г. 578, 653, 1158
- Кравченко Н. М. 63, 80, 1160
- Кранах, Л. 980, 983
- Красинський, З. 969
- Красіков П. А. 378
- Краснюк М. 311–312
- Крафт, А. 980
- Крафт, Р. 1080–1081
- Крачковський Ю. Ф. 1053, 1194
- Крашенинников С. П. 1578
- Крег, Е. Г. (*Edward Gordon Craig*) 424
- Крез 1518, 1665
- Крек, Г. 1328
- Кривенюк М. В. 639
- Крижанівський В. 653
- Кримський А. Ю. 55, 617–618, 631, 652–653, 705–706, 777, 788, 869–870
- Крип'якевич І. П. 615
- Кристер 653
- Кричевський Е. Ю. 482
- Крічкер, О. Ю. 8
- Кромвель, О. 719
- Кропивницький М. Л. 1200
- Кропоткин В. В. 1664
- Кроче, Б. 1056
- Крузе, М. Ф., фон 243–244
- Крук 560
- Крупницький Б. Д. 25, 81, 959–960. 962–967, 992–994, 999, 1158, 1160
- Крупн 932
- Крушельницький А. В. 651, 670, 701–702, 793
- Крушельницький В. А. 651, 670, 701–702
- Крушельницький І. А. 651, 670, 701–702
- Крушельницький Т. А. 651, 670, 701–702
- Крюкова М. С. 712
- Ксенофонт 1457
- Кубійович В. М. 1148, 1659
- Кудринський Ф. 312, 313

- Кудрицька А. 329  
 Кузанський, М. 863, 999  
 Кузеля З. Ф. 326, 1148, 1659  
 Кузнецов П. С. 1294, 1398, 1428  
 Кукольник Н. В. 168  
 Кукулевич 373  
 Кулаковский А. Е. 1567, 1580–1582  
 Кулжинський І. Г. 580, 582  
 Кулик І. Ю. 652, 669, 708  
 Куликовский Г. И. 1580–1582  
 Кулиш А. М. (Див. *Ганна Барвінок*)  
 Куліш І. 328, 342, 366  
 Куліш М. Г. 47, 620, 643, 645, 677, 680–682, 692  
 Куліш П. О. 5, 30, 34, 39–41, 43–44, 47–48, 52–56, 153, 156–276, 278–293, 402–405, 465, 585–586, 588, 596, 610, 616, 641, 672, 696–697, 720–721, 730–734, 758–759, 773, 797–799, 942–945, 959, 970–971, 1063–1064, 1070, 1153, 1164, 1172, 1176–1180, 1187, 1200, 1421–1423, 1662–1663, 1670, 1672, 1673  
 Кульман, О. 1602  
 Кун, А. 325  
 Кунік А. А. 519, 529  
 Кундеревич Ф. Ф. 1226  
 Куніке, Г. 347  
 Куно-Фішер 467–470, 479  
 Кунов, Г. (*Китов, Н.*) 142, 512, 515, 1411  
 Купер, Ф. 772, 830–831  
 Купчинський Р. Г. 702  
 Куп'янський М. 1149  
 Курбас Лесь (*Олександр-Зенон Степанович Курбас*) 20, 681, 786  
 Курбе, Г. 940  
 Куриленко І. А. 8  
 Куриленко П. 331, 342  
 Курило А. П. 363  
 Курило О. Б. 653  
 Курило М. 331, 342  
 Курилова Л. А. 81  
 Курій Дентат (*Manius Curius Dentatus*) 1125  
 Курінний П. П. 1013, 1152, 1164  
 Куря 1307  
 Куфтин Б. А. 525  
 Кухаренко Ю. В. 1228–1230, 1273–1275  
 Кухаренко Я. Г. 183, 759  
 Кюрі (*подружжя*) 856, 946, 958, 1621–1623  
 Кюстін, А. де. (*Astolphe-Louis-Léonor, Marquis de Custine*) 411
- Л-
- Лаврецький (псевдомім В. П. *Петрова*?) 80  
 Лавріненко Л. Ю. 91  
 Лавріненко Ю. А. 7, 653, 1150, 1659  
 Лавров П. А. 1538–1540  
 Лагодовська О. Ф. 1016  
 Ладя Могилянська (Справжнє ім'я: *Лідія Михайлівна Могилянська*) 644, 679, 705  
 Лазаревський Ф. М. 754  
 Лазаревський М. М. 189–191  
 Лакиза І. Н. 652  
 Лактанцій 374  
 Ламарк, Ж. Б. 865  
 Ламартін, А. де 128  
 Ламбрехт, К. 1375  
 Ламене, Ф. Р. 202  
 Лан О. (Псевдонім *Кирила Юхимовича Коршака*) 652, 703  
 Ланг, А. 325  
 Ларин Б. А. 1370–1371, 1374, 1663  
 Ласкі, Г. Д. 817  
 Лассен, Х. 481  
 Латышев В. В. 1246, 1251–1252  
 Лафарг, П. 142, 144  
 Лацарус, М. 1367, 1369  
 Лаціс М. І. (Справжнє ім'я: *Ян Фрідрихович Судрабс*) 625–627, 634  
 Лащевський В. 1456  
 Ле Блонд Ж. М. 881–882  
 Ле Корбюзье (Справжнє ім'я: *Шарль-Едуар Жаннере-Грі*) 896  
 Леббок, Дж. 500, 1556–1558  
 Лебідь А. Д. 648–649, 651, 653, 689–691, 694, 805  
 Лев Диякон 1183  
 Лев, папа Римський 1469  
 Левинда С. В. 1495  
 Левис оф Менар, К. 563, 1409  
 Левицький Д. Г. 806, 911  
 Левицький І. Ф. 1269  
 Левицький О. І. 401  
 Леві-Брюль, Л. (*Lévy-Bruhl, L.*) 340, 911, 1073, 1588  
 Левкович І. 1054  
 Левченко М. В. 1296, 1330–1331, 1399  
 Левченко М. З. 653  
 Легкий А. 328  
 Леже, Л. 367, 1327–1328  
 Леже, Ф. 455  
 Леконт де Ліль, Ш. М. Р. (*Charles Marie René Leconte de Lisle*) 29, 93, 790, 963  
 Леонардо да Вінчі (*Leonardo di ser Piero da Vinci*) 468, 469, 847, 849, 982, 1651  
 Леонтович М. Д. 628  
 Ленав, М. 624  
 Лендрю-Роллен, А. О. (*Ledru Rollin*) 206, 411



- Ленер, Г. 510, 1653  
 Ленін В. І. (Справжнє прізвище: Ульянов) 29, 95, 479, 482, 487, 500, 590, 655, 659, 805, 1411–1412  
 Леонович М. 8  
 Леонтьєв К. М. 12, 200, 443  
 Лернер М. 1653  
 Лер-Сплавинський, Т. (Див. *Lehr-Splawinski, T.*)  
 Лессінг, Г. Е. 472  
 Леся Українка (Псевдонім *Лариси Петрівни Косач*) 39, 43, 44, 50, 54, 57, 89, 382–385, 387–389, 391–399, 588, 597, 610, 611, 617, 621, 700, 740–748, 771, 777, 790, 795, 797, 800, 806, 868, 1152, 1201, 1422, 1670  
 Лермонтов М. Ю. 57, 105, 125, 156  
 Лесков М. С. 401  
 Лигоцький О. 91  
 Лизогуб А. І. 763, 971  
 Лизогуб І. І. 971  
 Лившиц Є. 508  
 Лиман Л. 39, 44, 78–79  
 Линд, В. 1464  
 Липа Ю. 738  
 Липинський В. К. 963, 965  
 Липківський В. К. 639  
 Лисенко М. В. 628  
 Лисенко Т. Д. 660  
 Лихачев Д. С. 75, 1257, 1327  
 Ліберман, М. 981  
 Лібкнехт, В. 1624  
 Лібрехт, Ф. 1180  
 Лівій, Т. 1082  
 Лікург (*Λυκοῦργος*) 1123  
 Лінденшмідт, Л. 479  
 Ліперт Ю. 142–143, 145  
 Лісовий П. А. 397, 652, 703  
 Лічнакова Г. 335  
 Лобода А. М. 11, 17, 54, 151, 630–631, 1404–1405, 1663  
 Лобода М. 630  
 Лободовський М. Ф. 157  
 Локк Дж. 485, 998, 1082–1083, 1085, 1087, 1133, 1136, 1460, 1484  
 Лопатин І. А. 1566, 1570, 1586, 1596  
 Лоренцо Пишновеличний 298, 1465  
 Лорту, Й. 1642–1643, 1646  
 Лось, Я. (див. *Los, J.*)  
 Лотце, Г. 30, 1365–1370, 1418, 1620  
 Луї Філіп 100  
 Лука, євангеліст 300, 1472  
 Лукіан із Самосати 1449  
 Лукрецій (*Titus Lucretius Carus*) 1449  
 Луначарський А. В. 57, 152, 474–475  
 Лушников А. 249, 252, 257–258  
 Любак, А. де (*Henri-Marie de Lubac*) 1603  
 Любинський М. М. 653, 704  
 Любченко П. П. 634  
 Людовик XIV де Бурбон 996, 1652  
 Лютер, М. 27, 76, 824, 849–850, 852–853, 924, 932, 980, 983–984, 1174, 1614–1619, 1630–1636, 1641–1646, 1653–1655, 1669, 1673  
 Лютий І. 653, 803  
 Льюїс, Г. С. 589, 831  
 Лявуаз'є, А. 885  
 Лягранж, А.-Ж. 1602  
 Ляйбніц, Г. В. (*Leibniz G. W.*) 856, 858, 1100, 1162  
 Лянгенфас, Ф. 1614  
 Лянцикоронські 160  
 Ляпунов Б. М. 1367  
 Ляскоронський В. Г. 1261, 1309–1310  
 Лятошинський Б. 1163  
 Лятурина О.-З. М. 606, 1164, 1659  
 Ляцкій Е. 356

## М-

- М. Б. (Криptonім Михайла Юліановича Браїчевського) 66  
 М. Номис (Псевдонім *Матвія Терентійовича Симонова*) 211, 232, 345  
 Маврикій (*Φλάβιος Μαυρίκιος Τιβέριος Αὔγουστος*) 1443  
 Мавсбах, Й. 1644–1645  
 Магелян, Ф. 889  
 Магницкий В. К. 1578  
 Мадзині, Дж. 205  
 Мазепа І. С. 405–406, 687, 964  
 Мазнюк І. 629  
 Маєр, К. Ф. 932, 934–935  
 Майковъ Л. Н. 376  
 Майнагашев С. Д. 1578  
 Майрінк, Г. (Справжнє ім'я: *Густав Майєр*) 905  
 Майський М. С. 645, 680  
 Майфет Г. Й. 653  
 Макаренко М. О. 653  
 Макарій Великий 1457  
 Макаров (Псевдонім *Пантелеймона Олександровича Куліша*; Див. *Куліш П. О.*)  
 Макаревич М. Л. 1009  
 Македонський Олександр 1252  
 Макіавеллі, Н. 848, 857, 995–996, 1082, 1632, 1648–1655  
 Маковей О. С. 175, 272, 869  
 Маковельський А. О. 374

- Макода В. 629  
 Максвелл, Дж. К. 1611  
 Максим Сповідник 1449–1451  
 Максимович М. О. 30, 39, 212, 218, 263, 264, 272, 360, 1312, 1422  
 Максимов А. Н.  
 Макферсон, Дж. 400  
 Макшеев О. І. 764  
 Маланюк Є. Ф. 39, 44–45, 686, 781, 807, 894–897, 908, 1155, 1670  
 Малеванський С. В. (*Див. Сильвестръ*)  
 Малейн М. 544  
 Малов С. Е. 1568, 1571  
 Мальро, А. 873, 879, 927  
 Мальярме, С. 616, 781, 789, 832  
 Мане, Е. 891, 981  
 Манжура І. І. 326, 348, 351, 578  
 Манн, Т. 911, 1624  
 Мансікка, В. Й. (*Mansikka, V.*) 356, 371, 376–377, 379, 381, 1179, 1327  
 Манюра В. 629  
 Марат, Ж.-П. 1137  
 Мариненко Н. В. 8  
 Марінегі, Ф. Т. Е. 892–893  
 Маріген Ж. 848, 1626, 1628, 1650–1651  
 Марк [Аврелій] Антонін (*Marcus Annius Catilius Severus*) 1043, 1049–1450, 1452, 1457  
 Маркварт, І. (*Marquart, J.*) 65, 1247, 1389  
 Маркевич А. М. 191–192, 194, 238, 326  
 Маркевич М. А. 326, 726, 731, 1151  
 Маркенд, Дж. Ф. 831  
 Марко Вовчок (Псевдонім *Марії Олександрівни Вілінської*) 39, 174, 194–195, 720, 772, 1200, 1422  
 Маркович В. 239  
 Маркс, К. 26, 29, 58, 83, 414, 443, 449, 461, 504–505, 539, 566, 590, 875, 1373, 1423, 1556, 1558. 1560, 1564, 1603  
 Марр Н. Я. 77, 482, 494, 504, 1369  
 Мартин, А. 1646  
 Маруся (прозвисько *Марії Никифорової*) 1181  
 Марфієвич М. І. 652, 703  
 Мархо 1149  
 Марціял (*Marcus Valerius Martialis*) 432  
 Марченко Л. А. 4, 592, 596, 1168, 1172, 1704  
 Марченко Л. Ю. 81  
 Маслов В. І. 1405  
 Маслов С. І. 11, 14  
 Масуді (*Див. Аль-Масуді*)  
 Матасова Ю. Р. 8  
 Матвієнко С. 8  
 Матіс, А. 890  
 Матушевський Б. Ф. 637–638  
 Матько Ю. 328  
 Матюрен, Ч. Р. 440  
 Маурер, Г. Л. фон (*Georg Ludwig von Maurer*) 517  
 Мауэр, Л. Г. 1375, 1381  
 Махно Є. В. 59, 1224, 1228, 1274, 1335, 1664  
 Махно Н. І. 406  
 Мачура С. 653  
 Мацько І. 328  
 Машковъ В. А. 349  
 Маштаков П. Л. 1342  
 Маяковский В. В. 12  
 Мге, Г. 890–891  
 Мегліх, Ф. 947, 949–950  
 Мезер, Ю. фон. 517  
 Мейє, А. (*Meiye, A.*) 1254, 1256, 1293–1295, 1327, 1393, 1396–1398, 1428  
 Мейер, Дж. 555  
 Мейерхольд В. Е. 424  
 Мела Помпоній 1288, 1348  
 Меланхтон, Ф. 853, 924  
 Мельгунов С. К. 625  
 Мелюкова Г. І. 1239  
 Менделєєв Д. І. 926, 1611  
 Менрад, І. 355  
 Менталітет (Прозвисько *В. П. Петрова*) 84  
 Менцель, А. фон 443  
 Мережковський Д. С. 12, 123, 124  
 Меріме, П. 86, 401–402  
 Меркеншлагер, Ф. (*Merkenschlager, F.*) 493–494, 496–500  
 Мерло-Понті, М. 875  
 Местр, Ж. де 684  
 Метерлінк, М. 115, 389, 789, 1523, 1525–1526  
 Метлинський А. Л. 731, 1200  
 Методій 178, 196, 203, 218, 236, 242, 247, 248, 274, 281, 292, 408, 540, 1422, 1538–1540  
 Метценже, Ж. 455  
 Мещанинов І. І. 483, 485, 493, 497, 503  
 Мероплавський 768  
 Микитенко І. К. 652, 704  
 Миклошич, Ф. 1327  
 Микола І 178, 732  
 Милішевић, М. 1597  
 Миллер А. А. 525, 534, 536–537, 543–544, 546  
 Миллер О. 364  
 Милорадовичівна О. Т. 240, 253, 258, 261, 286, 1422  
 Милорадович В. П. 326, 337, 571, 574–576, 578, 1589–1590

- Минин (Мінін) П. М. 1462, 1498, 1500–1501  
 Миронець М. П. 711–712, 806, 1163  
 Миртов А. В. 1405  
 Митря, Б. 1277  
 Михайловський М. К.  
 Михальчук В. 711  
 Мікельанджело (*Michelangelo di Francesco di Neri di Miniato del Sera i Lodovico di Leonardo di Buonarroto Simonetti*) 445, 464, 847, 982, 1515, 1651  
 Мілеєва Д. В. 1324  
 Міллер В. Ф. 64, 559, 560, 1009, 1179, 1246–1249, 1252–1253, 1257, 1327, 1350, 1388–1392, 1394, 1425, 1433, 1435, 1659  
 Міллер М. О. 1150  
 Міллер Ф. Г. 367  
 Міннс, Е. 912, 1029  
 Мірабо, О. Г. Р. де (*Honoré Gabriel Riqueti, comte de Mirabeau*) 1137  
 Мірбо, О. 649, 691  
 Мірза-Авак'янци Н. Ю. 653  
 Містраль, Ф. 118, 138  
 Міткевич І. 1466, 1515  
 Міхно М. 328, 333  
 Міцкевич, А. 170, 171, 251, 969, 1063, 1537  
 Мічурін І. В. 660  
 Мішеніна Н. І. 8  
 Мішле, Ж. 412  
 Мішулін О. В. 1329–1330, 1333, 1399  
 Міяковський В. В. 639, 653, 701, 1163  
 Младенов, Ст. (*Mladenow, St.*) 1376  
 Мовчанівський Т. М. 653  
 Моґем, В. С. (*William Somerset Maugham*) 825, 831  
 Могила П. 79  
 Могильченко М. 533  
 Могилянська Л. М. (Див. *Ладя Могилянська*)  
 Могилянська С. 653  
 Могилянський М. М. 23, 25, 38, 88, 630, 670, 705  
 Молотов В. М. (Справжнє прізвище: *Скрябін*) 661  
 Молланд 1603  
 Момбеллі, М. О. 764  
 Моммсен, Т. 481, 1439  
 Моне, О.-К. (*Mone, O.-C.*) 378, 981  
 Монтень, М. де (*Michel Eyquem de Montaigne*) 86  
 Монтеск'є, Ш. Л. де (*Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu*) 12, 39, 76, 79, 83, 859–861, 998, 1080–1147, 1164–1166, 1672  
 Мопасан, Г. де 685  
 Моран, П. 419, 819  
 Морган, Л. Г. 589, 1423, 1557–1558  
 Мордовцев Д. Л. 769  
 Морель, Г. 890  
 Моріак, Ф. 872–873, 878–880  
 Морозенко С. (*Мрзовицький Нестор*) 266–268  
 Морольф 366  
 Москаленко М. Н. 83, 1151  
 Мосс, М. 1547  
 Мочульський В. Н. 368, 370, 372–374, 376  
 Моцарт, В. А. 162  
 Мошинський К. 1384  
 Мошков В. А. 359  
 Музичка А. В. 383, 653  
 Мунье, Е. 874  
 Муравйов М. А. 253  
 Муравський М. Д. 1366  
 Мурашко О. О. 628–629  
 Мурчисон, Р.-І. 764–765  
 Мух, М. (*Much, M.*) 479, 481–484, 486, 491, 506, 1375  
 Мюллер, Д. (*Müller, D.*) 318  
 Мюллер, М. (*Müller, M.*) 325, 481  
 Мюллер-Лієр, Ф. К. (*Mueller-Lyer, F. K.*) 142  
 Мюлленгоф, К. Ф. 64, 1246–1248, 1384, 1387, 1389–1392, 1394, 1435  
 Мюнспер, К. 862  
 Мюссе, А. де 448

## Н-

- Навроцький Б. О. 587, 588, 653, 757  
 Навроцький О. О. 183–184  
 Надеждин Н. И. 579  
 Назаренко Я. 329  
 Нак Л. 330  
 Наконечний М. Ф. 1149  
 Наливайко С. 726  
 Наполеон III (*Charles Louis Napoléon Bonaparte*) 412, 429, 432, 822, 860, 1122, 1632  
 Насонов А. Н. 1309  
 Наторн, П. 314  
 Нарбут Г. І. 785–786, 806–807  
 Наріжний В. Т. 580–583, 806  
 Наріжний Д. 336  
 Науман, Г. (*Naumann, H.*) 551–555, 1180, 1407–1408  
 Науменко В. П. 628–629, 653  
 Небольсин П. И. 512  
 Небощицький М. 330  
 Невірова К. 571, 576, 578  
 Недошовенко Г. О. 91

- Нейберг, К. 949  
 Некрасов М. О. 218, 223, 943, 1261  
 Ненковъ В. 332  
 Непомнящий П. 329  
 Нестор, літописець 1257–1258, 1268, 1281, 1297, 1303–1304, 1308  
 Нестор Й. 1277  
 Нечай Д. 268  
 Нечкина М. В. 444  
 Нечуй-Левицький І. С. 174, 718, 898, 909, 942, 1200  
 Нижанківський Б. А. 623  
 Никифорів (*Никифоровъ, Нікіфоров*) О. І. 563, 1181, 1322, 1326, 1351, 1354, 1405, 1409, 1416, 1545  
 Никольский Д. П. 540  
 Никон Печерський 525  
 Нил Синайський 1449, 1502  
 Нищинський Д. 1456  
 Нібур, Г. (*Barthold Georg Niebuhr*) 1564  
 Нідерле, Л. 1029, 1030, 1038, 1039, 1327–1328  
 Ніковський А. В. 639, 653, 685, 785, 793, 807, 868  
 Нікольські Н. М. 32  
 Нікон, патріарх 27, 824  
 Німчинов К. Т. 653  
 Ніпа К. 330  
 Ніценко Д. 623  
 Ніцше, Ф. 39, 41, 86, 136, 384, 389, 414, 797, 1062, 1608, 1621, 1623–1624  
 Новаліс (Псевдонім *Фрідріха фон Гарденберга*) 47, 50, 102, 122, 251, 275, 383, 385, 396, 425, 934–935  
 Новиков Н. И. 1457  
 Новицький Г. 522  
 Новицький Я. П. 326  
 Новицький В. 653  
 Новицький М. М. 167, 168, 179, 182, 585, 757  
 Новиченко Л. М. 7, 55  
 Носів А. 653  
 Нусінов І. М. 412  
 Ньюмен, Дж. Г. (*Cardinal John Henry Newman*) 1643  
 Ньютон, І. 673, 855, 889–890, 922, 952, 957, 967, 998, 1060, 1100, 1104, 1604
- О-
- Обермаер, Г. 491, 495  
 Обнорський С. П. 1427  
 Оборотень (Прозвисько *В. П. Петрова*) 84  
 Обручов В. П. 755  
 Овідій (*Publius Ovidius Naso*) 615, 707, 762  
 Овсянников Г. 191  
 Огієнко І. І. 11, 374  
 Озерський Ю. І. 652  
 Олег, князь 1199, 1258, 1264–1265, 1302, 1306, 1310  
 Олександр II 189, 190, 248  
 Олена Пчілка (Псевдонім *Ольги Петрівни Косач*) 382  
 Олесь Олександр (Псевдонім *Олександра Івановича Кандиби*) 53, 617, 621, 624, 628, 652, 703, 705, 736, 771–780, 788–792, 794–797, 800–801, 895, 897, 1153, 1670  
 Олійник П. 345, 350, 353, 359, 363  
 Олійник Ю. (Ю. О.) 349, 375, 1664  
 Олійник Ю. В. 91, 592, 1168, 1704  
 Олійник Я. 345  
 Оліксюк М. 336  
 Ольбер Ратигоричъ 525, 590  
 Ольденбург С. Ф. 551  
 Ольжич Олег (Псевдонім *Олега Олександровича Кандиби*) 927  
 Ольхівський Б. 806, 808  
 Ольховик І. Л. 328  
 Ом, Г. С. 1611  
 Оницьук А. І. 326, 633, 653  
 Онуфрій, архимандрит 377  
 Опанасенко С. Я. 329, 345, 348, 350  
 Орел А. 624  
 Орест М. (Псевдонім *Михайла Костянтиновича Зерова*) 618, 620, 623, 832, 869, 1151  
 Ориген (*Ериген, Оригенъ*) 312, 317–318, 323, 380, 1449–1451, 1457, 1603  
 Орлик П. С. 964  
 Орлов О. Ф. 348, 732  
 Ортега і Гассет, Х. 6, 1056–1062, 1149, 1162  
 Ортодокс Л. 413  
 Осадчий 637–638  
 Осадчий Г. Т. 329  
 Осипов М. О. 178, 188  
 Остгофф, Г. 1375  
 Остап Вишня (Псевдонім *Павла Михайловича Губенка*) 643, 645, 677, 680, 703, 1150  
 Островских П. 531, 543  
 Островський О. М. 435  
 Острогота 604  
 Острозький В. 14  
 Осьмачка Т. С. 14, 16, 611, 618, 620, 622–623, 644–646, 682–683, 832, 869–870, 909, 945, 1070, 1201  
 Отаманівський (*Атамановський*) В. Д. 639  
 Отрощенко В. 1148  
 Отто 1605  
 Охрименко В. 703

П-

- Павленко Ю. В. 1160  
 Павлик М. І. 652? 702  
 Павличко С. Д. 8, 54–55, 1151  
 Павлов І. П. 1611  
 Павлов-Сильванський М. П. 965  
 Павловский А. П. 578  
 Павловський І. Я. 363, 366  
 Павлушков М. П. 635–639  
 Палама Г. 1470, 1486  
 Палій П. 629  
 Палій С. (Справжнє ім'я: Семен Пилипович Гурко) 183, 960  
 Паллас, П.-С. 534  
 Панаєв І. І. 223  
 Панас Мирний (Псевдонім Панаса Яковича Рудченка) 638, 1663  
 Панєк, А. Б. 524–525, 541  
 Панів А. С. 645  
 Панченко В. Є. 91  
 Панченко-Чаленко К. М. 639  
 Панько С. 91  
 Парадиський О. П. 757  
 Парасій 130  
 Парацельс, Т. 846, 923  
 Парізелъ 429  
 Парменід Елейський 374, 379  
 Паррель 1083, 1133  
 Пархоменко В. 639  
 Пархоменко О. 653  
 Пассек Т. С. 1017  
 Пастер, Л. 898  
 Пастернак Я. І. 1038, 1317–1318  
 Патрі, Е. 885  
 Патрокл (*Patroklos*) 713  
 Пахаревський Л. А. 652, 706, 1151  
 Пашківський А. 340, 352  
 Пащенко А. 345  
 Певтингер, К. 1431  
 Пекарський Э. К. 1582  
 Пеленський Є.-Ю. О. 610  
 Пеленський Й. Г. 1317, 1319  
 Пелєх П. 50, 303–308  
 Пелліко, С. 446  
 Пенка, К. 479, 482  
 Первомайський Л. С. (Псевдонім Іллі Шльомовича Гуревича) 712–713  
 Первухин Н. Г. 1592  
 Переверзєв В. Ф. 441, 447  
 Перепелиця П. 805  
 Перетц В. М. 11, 54, 344, 367–368, 374, 377, 808, 1180, 1327, 1405, 1433, 1663  
 Перікл 472  
 Перро, Ш. 1573  
 Персій (*Aulus Persius Flaccus*) 1449  
 Перуджіно, П. 1000  
 Перфецький Є. Ю. 1162  
 Песталоцці, Й. Г. (*Pestalozzi, I.-H.*) 858, 1115  
 Петерс Я. Х. 627  
 Петрарка, Ф. 848–849  
 Петрашевіч (*Буташевич-Петрашевський* М. В.) 246, 764  
 Петренко В. (Псевдонім В. П. Петро-ва) 1151–1152  
 Петренко П. 653  
 Петро Панч (Псевдонім Петра Йосиповича Панченка) 645, 680, 710  
 Петро Перший 11, 21, 83, 159, 176, 637, 687, 1162  
 Петро III 279  
 Петров Г. И. 504  
 Петров М. І. 401, 1302, 1309, 1455–1457  
 Петров П. М. 9–13, 21, 25, 1162  
 Петрова А. П. 10  
 Петрова М. В. 9  
 Петрова Ф. 10  
 Петровський Г. І. 639, 650, 692,  
 Петровський М. М. 1312, 1321–1324  
 Петрушевичъ 364  
 Петрушевський Б. Д. 699, 1151  
 Пеше, Т. 482  
 Пилипенко Б. К. 1151  
 Пилипенко С. В. 28, 641, 652, 672. 695, 703, 801, 804–805, 1158  
 Пимоненко М. К. 898  
 Пипіна П. О. 769  
 Пиньогоръ (*Див. Пинагор*)  
 Підгаєцький В. Я. 639  
 Піддубня М. 335  
 Підмогильний В. П. 79, 645, 682–685  
 Підоплічко І. 1004  
 Піій XII 862  
 Пікассо, П. 88–89, 98, 834, 890–891, 899, 904, 927–929, 958, 1059–1060  
 Піко делла Мірандола, Дж. 849  
 Пікон, Г. 882  
 Пільняк Б. А. 406  
 Пільчиков Д. П. 798  
 Піндар 379, 1459  
 Пітагор 323, 863, 1457  
 Пічета В. І. 1329  
 Пішо, А. 411  
 Планк, М. 816, 856, 864, 891, 899, 906, 946–948, 954, 958, 1621–1622, 1626  
 Платон (*Plato*) 12, 23, 51, 89, 217, 295, 305, 307, 310–320, 322, 323, 338, 374, 399, 424, 458, 487,

- 847–849, 852, 905, 906, 922, 1082, 1124, 1128, 1138, 1449–1452, 1454, 1457–1463, 1468, 1476, 1479, 1481, 1498, 1500, 1510, 1512, 1514, 1517–1518, 1522, 1525, 1530, 1535, 1536, 1605, 1668
- Плевако М. А. 653, 751, 806
- Плетньов П. О. 159, 200–201, 203, 206–207, 224–225, 240–242, 245, 262, 270, 292–293
- Плеханов Г. В. 142, 144, 166, 301, 413, 428, 430, 447, 451, 460–461, 463–464
- Плещеев О. М. 246
- Плисецкий М. 1209
- Пліній Старший (*Gaius Plinius Secundus*) 606, 1249, 1251, 1348, 1358, 1386, 1431, 1457
- Плотин (*Plotin*) 12, 46, 205, 295, 296, 305, 307, 312, 314–318, 365, 374, 379–381, 424, 584, 1448, 1450–1451, 1453, 1459, 1462–1464, 1475–1477, 1498, 1500–1502, 1512, 1521–1522, 1525
- Плужник (*Коваленко*) Г. А. 646, 647, 664
- Плужник Є. П. 618, 620, 645–648, 662–665, 679, 682–683, 688
- Плутарх 323, 1449–1451, 1457, 1481, 1518, 1639
- Пльотц, А. (*Ploetz, A.*) 497
- По, Е. А. 105, 1066
- Победоносцев К. 1468
- Погодін О. Л. 269, 1356, 1362, 1387, 1427
- Погорельский А. (Псевдонім *Олексія Олексійовича Перовського*) 580
- Погребова Н. Н. 1232, 1240, 1244
- Подвысоцкий А. И. 1382
- Подемар 1602
- Подоляк Б. (Псевдонім *Григорія Олександричів Костюка*) 1159
- Позичанюк Й. І. 738, 927, 1151
- Познанский Н. Ф. 12, 1202, 1404, 1419
- Покровский М. Н. 444, 522
- Покровська Є. Ф. 1280, 1337, 1339
- Полиевктов М. 525
- Полівка, Ю. (*Polivka, G.*) 572, 1180
- Полієн (*Πολύαινος*) 1036
- Поліщук В. Л. 648, 686
- Поліщук К. Л. 618, 652, 703
- Половий 220
- Полонский В. 253
- Полтавський А. Н. 151
- Полуботок П. Л. 687, 1162
- Попов А. А. 1601, 1556, 1571–1572, 1575, 1577, 1579, 1582, 1591, 1596
- Попов В. 712
- Попов В. Н. 229
- Попов В. П. 1663
- Попов Г. І. 327, 333
- Попов И. 1451
- Поповъ А. Н. 367, 368
- Попп 481
- Поппер, К. 26–27
- Портнов А. 8
- Порубальський Л. 356
- Порфірій (*Μαλχ Πορφυρίου*) 1525
- Поспелов К. Є. 764
- Постишев П. П. 650, 652, 663, 692, 704, 711
- Потанін Г. Н. 378
- Потапенко Г. М. 933
- Потебня О. О. 30–33, 38, 39, 326, 335, 345, 347, 357, 843, 1074, 1075, 1077, 1181, 1201, 1350, 1365–1370, 1410, 1411, 1418, 1425, 1543, 1553, 1554.
- Потоцькі 251
- Поулік, Й. (*Див. Poulik, J.*)
- Правицький Я. П. 1461
- Прейс, К. Т. (*Див. Preuss, K. Th.*)
- Прелер, Л. (*Див. Preller, L.*)
- Преображенский А. Г. 1346
- Преображенський А. В. 9, 10, 85
- Преображенський В. І. 9
- Претвичі 160
- Приймакова І. 341
- Приклонский В. Л. 1567, 1582
- Приклонский С. А. 1426
- Присяжнюк А. 336
- Приходько С. 141
- Прицкер Л. 712
- Пріам 522
- Пріцак О. Й. 55
- Прокопій Кесарійський 517, 1296, 1299, 1332–1333, 1400, 1429, 1436, 1441–1443, 1664
- Пропп В. Я. 359, 362–363, 567, 1181, 1349–1353, 1409, 1413, 1416, 1545–1547
- Протоген 1358, 1388, 1419
- Прохорець М. 330
- Проценко Л. А. 81–82
- Прудон, П. Ж. 205, 437, 450
- Пруст, М. 832, 879–880
- Псевдомаврикій 1333, 1337
- Птолемей (*Κλαύδιος Πτολεμαῖος*) 379, 1249, 1251, 1288, 1386, 1431, 1439
- Пургоцій 1456
- Пуфендорф, С. фон 1082, 1136
- Пушкін О. С. 11, 57, 105, 170–172, 192, 209, 213, 216, 240, 246, 262, 289, 456, 465, 467, 698, 699, 749, 945, 1063, 1420
- Пыпин А. Н. 371–372, 548

## Р-

- Рабле, Ф. 100
- Равдонікас В. И. 1440–1441

Радзивілі 251, 1322  
Радиш О. В. 91  
Радлов, В. Ф. (*Radloff, W.*) 511–512, 531  
Радлов Э. Л. 249  
Радченко К. Ф. 343  
Радченко М. І. 631  
Райнеке, П. 604  
Райт, брати Вілбер та Орвілл 1622  
Райтценштейн, Р. 375  
Раковський Х. Г. 631  
Рамадье, П. 1657  
Рамм, К. 1375  
Ранк, И. 1582  
Раппопорт П. А. 1316, 1320, 1323  
Ратенау, В. 501  
Ратибор 525, 590  
Ратнер-Штернберг С. А. 1599  
Ратцель, Ф. 515  
Рафаель, С. (*Raffaello Sanzio*) 127, 445, 446, 449, 464, 470, 473, 474, 847, 849, 888, 982, 1630  
Ребет І. 91  
Ревуцька М. 630  
Ревуцький Д. М. 630  
Резерфорд, Е. 813, 885, 891, 906  
Рейнеке, П. 912, 1029  
Рейно, П. 874, 1657  
Рейснер, М. 145  
Рембо, А. 43, 100, 622, 701, 836, 945  
Рембрандт (*Rembrandt Harmenszoon van Rijn*) 423  
Ремезов В. М. 17  
Ремізов О. М. 12, 401  
Ренан, Е. (*Joseph Ernest Renan*) 86, 883, 1109  
Ренанус, Б. 980  
Рентген, В. К. 856, 895, 897, 899, 946, 958, 1621–1622  
Рентель Г. П. 1422  
Реньє, А. 12  
Репке, В. 981, 1120, 1142  
Репніна В. М. 758, 764, 1153  
Рерберг 628  
Рескін, Д. 451, 452, 460  
Рехе, О. К. (*Reche, O. K.*) 479, 486, 503–504, 506–507  
Речицький А. 652  
Репін І. Ю. 806  
Репніков М. І. 605, 1440  
Ржевуський, В. (*Wacław Rzewuski*) 81  
Рибак Н. С. 712  
Рибаков Б. О. 1306, 1313, 1314, 1327, 1333, 1435  
Рибалко Ю. 8  
Ригельман М. А. 190  
Риженко В. 653  
Рилеев К. Ф. 433  
Рильський М. Т. 5, 14, 29, 39, 48–50, 85–87, 90–138, 584, 588, 590, 606, 611, 613–614, 616, 618, 621, 639, 679, 693, 697, 700, 709–711, 782–787, 790, 792, 794–795, 797, 808, 909, 1063, 1162–1164, 1660, 1663, 1667–1168, 1670  
Рихлік Е. А. 653, 1405  
Рібейра, Х. де 887–888  
Рільке, Р.-М. 39  
Ріменшнайдер, Т. 980–983  
Ріплей, В. З. 506  
Ріттер, Г. 849, 1614–1620, 1630–1632, 1653  
Ріттер, П. 1366  
Річицький А. (Псевдонім *Анатолія Андриювича Пісоцького*) 751–752, 756, 805  
Рішельє (*Armand Jean Du Plessis, Cardinal et Duc de Richelieu*) 1652  
Робер 1602  
Робесп'єр, М. (*Maximilien François Marie Isidore de Robespierre*) 814, 1137  
Ровинський Д. О. 375  
Роговий Ф. К. 47  
Роде, Е. (*Rohde, E.*) 41, 88, 337–338  
Родзевич С. И. 440  
Рожіцин В. 143, 145  
Розанов В. В. 436  
Розанов М. Н. 164  
Розвадовський Я. 1662  
Роздольський О. І. 355, 360, 361, 573, 577  
Розен В. 519, 529  
Розенберг, А. 507  
Розенберг О. 573, 577, 1368  
Розумний Я. 91  
Розумовський К. Г. 582  
Рокітанські, К. фон (*Carl Freiherr von Rokitanisky*) 993  
Ролля В. 331  
Романовський В. О. 653  
Романовь Е. Р. 356  
Романченко І. С. 757  
Ромул 1123  
Ропс, Ф. 123  
Рорданц, Т. 980, 983  
Ростовцев М. І. 64  
Рошер, В. (Див. *Roscher, W.*)  
Рубакін М. О. 783  
Рубан К. Ю. 8, 22  
Рубенс, П. 12, 397, 888  
Рубрук, В. де 544  
Руданський С. В. 772, 869–870, 1200  
Руденко С. В. 8, 25

Рудик Д. 652, 702  
Рудинська І. 639, 653  
Рудинський М. Я. 653, 1225  
Рудницький Я. 1662  
Рудченко І. Я. (Див. *Ів. Білик*)  
Рузвельт, Ф. Д. 928  
Рулін П. І. 653, 757  
Рум'янцев Н. 145  
Руо, Ж. 890  
Русанова І. П. 1270, 1272–1273, 1275, 1337  
Русов М. А. 532–534  
Руссо, А. (*Henri Rousseau*) 777  
Руссо, Ж.-Ж. (*Jean-Jacques Rousseau*) 12, 76, 162, 210, 216, 217, 396, 474, 858, 860–861, 924, 1080–1081, 1083–1084, 1107, 1117–1120, 1133, 1136–1137, 1139–1140, 1165, 1459  
Руссу, І. 1246, 1389  
Рустан, М. (Див. *Roustan, M.*)  
Рюїсбрек, Я. ван (*Jan van Ruysbroek*) 1525  
Рюрік 1257  
Рябий М. 353  
Рябчук С. М. 591

### С-

Савич М. І. 734, 971  
Савченко І. 348, 350, 355  
Савченко С. В. 1404, 1689  
Савченко Ф. Я. 653  
Савченко Я. 618, 651, 702, 787–788  
Савчук М. П. 344, 348–350, 352, 354, 360, 364  
Сагарда М. І. 653  
Сажин М. М. 968  
Саксон Граматик 1076  
Сакулін П. М. 255, 274, 437  
Салінс, С. 831  
Самарин Д. 255  
Самійленко В. І. 610, 617, 705, 787, 789, 792–793, 795, 797, 800–801  
Самойлович І. С. 406  
Самойловський І. М. 603, 605, 1224, 1255, 1260–1262  
Самоквасов Д. Я. 510, 515, 1045  
Санд, Ж. (Псевдонім *Амандіни Аврори Люсіль Дюпен*) 437  
Сапожніков О. О. 755  
Сартр, Ж.-П. 6, 26, 86, 872, 874–882, 940  
Сар'ян М. С. 777  
Сахаровъ І. П. 326, 356  
Саченко Г. К. 703  
Сведенборг, Е. (*Emanuel Swedenborg*) 12, 1454, 1524–1525  
Свенцицький І. С. 171, 1589, 1590  
Свидницький А. П. 797

Свідзинський В. Є. 618, 620, 644, 652, 654, 679, 706–707  
Свінборн, Е. Ч. (*Algernon Charles Swinburne*) 432  
Свіфт, Дж. 107, 453, 647, 664  
Святогор І. 711  
Святополк 1307  
Святослав 74  
Сегеда С. П. 1160  
Сегоньяк, А. Д. де (*André Dunoyer de Segonzac*) 890  
Сезанн, П. 891, 889, 981  
Сексот (Прозвисько *В. П. Петрова*) 84  
Семевський В. І. 408  
Семенко М. В. 97, 106, 618, 648, 686–688, 1402  
Семьонов А. (Псевдонім *В. П. Петрова*) 1163  
Сен-Віктор, П. де 100, 412  
Сен-Жюст, Л. А. 421  
Сен-Мартен, Л. К. де 1454, 1457, 1524  
Сен-П'єр, Б. де 1460, 1468, 1484  
Сенека (*Lucius Annaeus Sēneca minor*) 1491  
Сенгалеви́ч (*Бахтинський-Сенгалеви́ч*)  
Ф. М. 348, 587  
Сенкевич В. 1556  
Сенковский О. И. (Псевдонім: *Барон Брамбеус*) 880  
Сент-Лєр, Е. Ж. (*Étienne Geoffroy Saint-Hilaire*) 865  
Сентив, П. (*Saintyves, P*; Псевдонім *Еміля Нуррі*) 1547  
Сенченко А. Г. 652, 704  
Сенченко І. Ю. 645, 680, 710  
Септимій Север (*Lucius Septimius Severus*) 1043  
Сервантес, М. де (*Miguel de Cervantes Saavedra*) 719, 721, 830, 911  
Середонин С. М. 1385, 1387  
Сєрошевський В. 1579  
Серфо, Л. 1603  
Сєраковський, З. 178, 184  
Сиворакша М. П. 330, 349  
Сигізмунд II Август 1309  
Сильвестр (В миру: *Стефан Васильович Малеванський*) 314, 315, 317, 380  
Сильвін 1475  
Симонов М. Т. (Див. *М. Номис*)  
Синявський О. Н. 653, 1366  
Сиповський В. В. 578  
Сирин, І. 296, 307, 1464–1465  
Сисмонді С. (*Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi*) 450, 452



- Сідней, О. 1135  
Сійес, Е.-Ж. 436, 1138–1139  
Сіменс, Г. (*Siemens, H.*) 501, 502  
Сінченко О. 584  
Сірко І. Д. 960  
Скабалланович М. Н. 377  
Скирмунт С. А. 393  
Сковорода Г. С. 4, 5, 14, 18, 39, 45–52, 76, 84, 85, 87, 89, 90, 217, 259, 269, 294–324, 328, 586, 587, 596, 628, 758, 806, 858, 973, 1068, 1172, 1173, 1175, 1200, 1421, 1448–1537, 1664–1667, 1673  
Скоропадський П. П. 16, 20  
Скотт, В. (*Scott, W.*) 5, 40, 47, 164, 272–273, 275, 277–281, 283, 285, 287, 289, 291, 400, 401, 448, 452, 586, 772, 944, 945, 1670  
Скрипка Т. О. 91  
Скрипник М. О. 635  
Скржинская Е. Ч. 1439, 1443  
Скулинський Л. 382  
Слабченко М. Е. 639, 653  
Славін Л. М. 1235  
Слісаренко О. А. 643, 645, 677, 680  
Словцов П. А. 542  
Слонимский Л. З. 461, 463, 464  
Слотердайк, П. (*Peter Sloterdijk*) 41  
Слюсаревський М. 1321, 1324  
Смайлс, С. 911  
Смаль-Стоцький С. Й. 757  
Смиленко А. Т. 1664  
Смирнов И. Н. (*Смірнов І. М.*) 1374, 1568–1569, 1574, 1577, 1581, 1586–1587, 1589  
Смирнов К. Ф. 1233, 1235  
Смішко М. Ю. 605, 1038  
Смолич Ю. К. 645, 680, 710  
Смоличев П. И. 1400, 1425  
Сморичинський 653  
Смотрицький Г. 14  
Соболевський О. І. (*Sobolevskij A.*) 1288, 1347, 1362, 1427, 1433–1435, 1664, 1671, 1672, 1690  
Советов Л. В. 1426  
Соколенко Г. 623  
Соколов К. Н. 366  
Соколов К. М. 329  
Соколов Ю. М. 580–582, 806, 986, 1556  
Соколовъ М. И. 368–371  
Сокольников Н. П. 1582  
Сократ 100, 322, 338, 1138, 1450, 1454, 1457, 1476–1477, 1497, 1514, 1527  
Соловійов В. С. 124, 255, 584 1492, 1507  
Соловьѳев С. М. 444  
Соловьѳевъ-Андреевичъ Е. А. 254, 257  
Соломон 119, 366, 375–376, 380  
Солон (*Σόλων*) 1102, 1126  
Сомко Я. С. 263–265, 403  
Сорокины 211  
Сосюра В. В. 607, 710, 791, 794  
Сотникова М. П. 1538  
Софроній Іерусалімський 1469  
Соханські 219  
Сошальський 1495  
Спаська Е. Ю. 629  
Спенсер, Г. 1411  
Сперанский М. 562  
Сплка А. (Псевдонім *товариства співробітників М. Уманця*) 598, 801, 1372  
Спіноза, Б. 308, 1107  
Спіцин О. О. 912, 1029–1030, 1038, 1225  
Срезневський І. І. 1178, 1482, 1508, 1531  
Сталін Й. В. (Справжнє прізвище: *Джу-гашвілі*) 72, 80, 82, 83, 342, 501, 508, 566, 589, 635, 643, 677, 688, 709, 711  
Стальський С. (Справжнє прізвище: *Гу-санбеков*) 712, 1163  
Стампфус, Р. (Див.: *Stampfuss, R.*)  
Старицька-Черняхівська Л. М. 634, 639, 652, 679, 702, 705, 788–789  
Старицький М. П. 175, 798, 1200  
Старцев Г. 526, 542  
Стасов В. В. 1180  
Сташевський Е. Д. 653  
Стебницький П. Я. 630, 785  
Стебун І. І. 712, 753, 760  
Стейнбек, Дж. 831  
Стеклов Ю. М. (Справжнє ім'я: *Оввій Мойсеевич Нахамкіс*) 253  
Стельмах Г. Ю. 1421  
Стендаль (*Henri-Marie Beyle*) 401, 607  
Степанов І. 142, 145  
Степановъ Н. И. 332  
Степпун Ф. А. 249, 255, 258  
Стефанік В. С. 737, 738  
Стефанович О. К. 1201  
Стефенсон, Дж. 814  
Стеффес, Й. 1052  
Стех М. 91  
Стеценко К. Г. 628, 630  
Стешенко І. М. 175, 628–629, 653, 705  
Стодола П. 330  
Столбіна Н. 335  
Стороженко М. І. 720  
Страбон 1036, 1161, 1251, 1252, 1386  
Стравинський І. Ф. 835, 928  
Страшкевич В. М. 639, 653  
Стрижак О. С. 63–64, 77, 81, 83, 1361, 1385, 1386, 1418

Стрижевський Г. 347, 360  
Стюарт, О. 833  
Стюарти 719, 1104  
Судденко В. 187  
Сулима М. М. 54  
Сумцов М. Ф. 30, 375, 571, 572, 1074–1075, 1327, 1411, 1420, 1455, 1498, 1545  
Супрун Я. 363  
Сухино-Хоменко В. 652  
Сушицький Ф. П. 630  
Сьмонович Э. А. 1664  
Сю, Е. (*Marie Joseph Eugène Sue*) 437

## Т-

Табакмахери 712  
Тарасов 183  
Тардов М. С. 712  
Тарновська Н. В. 240  
Тарновська Н. Т. 240  
Тарновський В. В. 182, 184, 189, 190, 240, 241, 243, 244, 246–248, 250, 293  
Тарновський В. В. (*молодший*) 186, 190, 191  
Тарноградський В. П. 705  
Тацит (*Publius Cornelius Tacitus*) 426, 518, 1378, 1431  
Тейлор, Е. Б. 33, 481–482, 1411, 1549, 1555–1558  
Теймураз I Кахегинский 525  
Теккерей, В. М. 934  
Телегин Д. Я. 1234  
Теліга О. І. 738  
Тен, І. 412, 902, 1608  
Тенета Б. (Псевдонім *Бориса Йосиповича Гурія*) 644–646, 679, 682–683, 704  
Теодоріх Великий 886  
Теокрит 232  
Теренцій (*Publius Terentius Afer*) 1449  
Терещенко М. І. 645, 682, 703  
Терещенкова С. М. 326, 341, 1420  
Тертуліан, К. С. Ф. (*Tertullianus*) 1478, 1479, 1513  
Тесленко А. Ю. 806  
Тетерина-Блохина Д. 1164  
Теттнер, Т. 1457  
Т'єполо, Дж. 981, 984  
Тимофей, митрополит 1456  
Тимофій Ефеський 1479  
Тимченко Є. К. 618, 652–653, 705, 777  
Титаренко С. Г. 639  
Тиханова М. О. 1271–1272  
Тихомиров А. 375  
Тихонович О. М. 1324  
Тихонравов М. С. 373, 379, 455, 579

Тичина П. Г. 53, 55, 95, 132, 617, 645, 680, 709–711, 737–738, 786, 791, 794–795, 805, 833, 895, 945, 1201  
Тищенко М. Ф. 653  
Тищенко Ю. 44, 588, 1001  
Тіберій 1333  
Тізенгавзен О. О. 631  
Тік, Л. 440, 934–935  
Тіціан 445  
Ткаченко І. 1323  
Ткаченко М. М. 653, 1323  
Ткачук І. 652, 703  
Тобілевич І. К. (Псевдонім: *Іван Карпенко-Карий*) 1200  
Товкач К. І. 639  
Товкачевський А. 1524, 1527, 1533, 1537  
Товстоліс М. М. 653  
Товянський, А. 1537  
Тойнбі, А. 6, 26  
Токарев С. О. 1550, 1667  
Толочанов Н. 525  
Толстая А. А. 184, 213  
Толстая Н. І. 184  
Толстов С. 543–544  
Толстой А. А. 213  
Толстой А. К. 57, 184, 188, 245  
Толстой Л. М. 27, 42, 43, 213, 255, 295, 214, 405, 410, 413, 824, 830–831, 934–935, 942–945  
Толстой О. П. 245, 246  
Толстой Ф. І. 184  
Томара С. 1533  
Томашевський А. П. 35  
Томашек, В. 65, 479, 1247, 1251, 1389–1391  
Топоров В. Н. 1358  
Торез, М. 874, 1610, 1657  
Тотанов 542  
Траян 71, 1043–1045  
Трайчке, Г. фон 847, 850, 1614–1616, 1630, 1653  
Тревер, К. В. 1328  
Трельч, Е. 1644  
Трембовицький С. 349–350, 352  
Третьяков П. М. 145, 1228, 1291, 1395, 1433, 1435  
Троль, В. 993–994  
Трохименко М. 653  
Троцький Л. Д. (Справжнє прізвище: *Бронштейн*) 96  
Троцьанський В. Ф. 1578  
Троян В. 335  
Трубачев О. Н. 1358, 1360  
Трубецкой Е. Н. 1458, 1492

Трубецкой С. Н. 314, 318, 323, 830  
Трушковский Н. П. 242  
Туган-Барановський М. І. 630  
Тугендхольд Я. О. 98  
Тулій, С. (*Servius Tullius*) 1102  
Тулуб З. П. 652, 703  
Тургенєв І. С. 12, 39, 48, 214, 718, 934, 943  
Туркало К. Т. 639  
Туровський К. 269, 376  
Турчиновський І. М. 90, 100, 1497, 1536  
Тюдори 1104  
Турго, А. Р. Ж. (*Anne Robert Jacques Turgot, baron de l'Aulne*) 1061, 1144  
Тютчев Ф. І. (*Tjutčev F.*) 214, 425)  
Тютюнник Г. М. 47

У-

Уайльд, О. 98–99, 419  
Уатт, Дж. 1137  
Уваров Г. 509  
Удальцов О. Д. 1378, 1423, 1435  
Удовенко В. 639  
Удодова К. І. 330  
Узінгер, Ф. 932–935  
Уйтмен, В. 308  
Улитин А. Н. 1550  
Ульріх В. В. 648, 667, 669  
Ульяновський В. І. 51, 1664, 1665, 1667  
Уманець М. (Псевдонім *Михайла Федоровича Комарова*; Див. також *Спілка А.*) 801  
Уоллес, А. Р. 1566  
Усков І. О. 755, 760, 767  
Успенський В. 344, 368–369, 372–373, 376  
Усцький М. 65  
Ушаковъ Д. Н. 350, 354  
Ушкалов Л. В. 51, 90–91, 1665–1666  
Ушинський К. Д. 1151

Ф-

Фальківський Д. Н. (Справжнє прізвище: *Левчук*) 618, 644–645, 665–667, 669, 679, 682, 685, 793, 738  
Фамінцин А. С. 1328  
Фармаковський Б. В. 1338  
Фарман, А. 1624  
Фасмер, М. Р. (*Max Julius Friedrich Vasmer*) 65, 1246–1249, 1251–1255, 1356, 1357, 1384, 1387, 1389–1392, 1394  
Фаустіна (*Annia Galeria Faustina Minor*) 1043  
Федор Мопсуєтський 1469  
Федоров Г. Б. 1242  
Федр (*Phaedrus*) 338

Фейербах, Л. А. 504, 934  
Фейст, З. (Див. *Feist, S.*)  
Феодорит Кирський 1469  
Феодосій Великий 1458  
Феофілакт Сімокатта (*Θεοφύλακτος Σιμοκάτ(τ)ης*) 1333, 1443  
Фердинанд XIII 439  
Фермі, Е. 906  
Феттих, Н. 1442  
Фехнер, Г. Т. 1620  
Филипович М. 702  
Филипович П. П. 14, 100, 113, 118, 132, 158, 172, 388, 584–586, 606, 611, 613–614, 616, 618, 621, 648, 651, 653, 688–689, 694, 697, 700, 702, 757, 772, 782, 785–787, 790, 792, 804, 1663  
Фишер, К. 468–470  
Фізер І. М. 1156  
Філін Ф. П. 1292–1293, 1295, 1369, 1374, 1378, 1380–1382, 1418, 1427, 1555  
Філолай з Корінту 1124  
Філіп (*Marcus Julius Philippus*) 1043  
Філон Олександрійський 46, 296, 305, 312–313, 317–319, 380, 1449–1451, 1454, 1458, 1459, 1481, 1500, 1571  
Філь Ю. (Є.) 635  
Філянський М. Г. 617, 618, 652, 705, 736, 795, 800  
Фінн, В. 870  
Фіхте, Й. Г. 18, 22, 934, 1628  
Фішер, А. (*Fischer, A.*) 1214, 1218–1219  
Фішер, Е. (*Fischer, E.*) 498, 503, 506–507  
Фішер, П. 980  
Флакк Валерій (*Gaius Valerius Flaccus*) 64, 1249, 1251  
Фламаріон, К. 125  
Флемінг, Г. Т. 890  
Флери 1457  
Флобер, Г. (*Flaubert, G.*) 128–130, 401, 402, 420, 428, 718, 868, 872, 877–879, 934, 935, 940  
Флоренскій П. А. 334, 1502, 1519  
Флуктиб, Р. де 1457  
Флямінк, М., де 890  
Фокс, Д. 411  
Фомін О. В. 54, 1663  
Франк, С. 432, 1644  
Франко І. Я. 39, 54, 175, 364, 369, 370, 371, 378–379, 597, 611, 617, 621, 638, 699, 705, 781, 792–799, 805, 868, 1153, 1180, 1201, 1281, 1670  
Франко П. І. 705  
Франс, А. 12, 39, 40, 79, 84–86, 97, 110, 427, 729, 883  
Фрезер, Дж. 32–34, 365, 990, 1417

Фридрих Пруський 858  
Фрігавф, Г. 867  
Фріз, Я. Ф. (*Fries, J. F.*) 355  
Фрік, В. 507  
Фріче В. М. 410, 435  
Фробеніус, Л. 347, 365, 378, 380  
Фуко, М. 1156  
Фур'є, Ш. 250, 437  
Фурманська А. І. 1232–1234  
Фуше, Ж. 860

#### Х-

Хавлюк І. П. 1280, 1337  
Халцидій 313–315, 317  
Ханчина Л. 351  
Харлампович К. 653  
Харматта, Я. (*Див. Гарматта, Я.*)  
Харузин А. Н. 332, 334, 525, 527–528, 530–532, 538, 541, 544–546  
Харузинь Н. Н. 326, 332, 334, 529, 531, 540, 543  
Харцієв В. І. 1075, 1368, 1369  
Хвильовий М. Г. (*Справжнє прізвище: Фітільов*) 41, 49, 607, 611, 613, 619, 640–645, 652, 656, 670–677, 680–681, 691, 697, 703–704, 738–739, 784, 801, 809, 1063, 1150  
Хвойка В. В. 64, 600, 603–604, 1001. 1003, 1010, 1013, 1031, 1033, 1039, 1221–1222, 1227, 1229, 1290, 1292, 1321, 1323, 1335, 1396, 1400–1401, 1424, 1425, 1446  
Хвольсон А. Д. 529  
Хемінгуей, Е. (*Див. Hemingway, E.*)  
Хиждеу О. Т. 1503  
Хмельницький Б.-З. М. 165, 175, 182, 183, 221, 263, 266, 270, 283, 693, 1165, 1168  
Хмилевський Я. 1316–1318  
Хойновський І. А. 1263  
Холодний Г. Г. 639, 653  
Хома Аквінський 957, 995, 1082, 1513, 1603, 1648  
Хома Кемпійський 1468, 1470, 1471  
Хомяков А. С. 247, 249, 255, 433, 435  
Хорватт, Т. 1442  
Хорив 1258–1259, 1311  
Хоткевич Г. М. 652, 706, 1201, 1523  
Христиансен, В. 564  
Хруцький О. Ф. 631  
Худолій П. 353  
Худяков І. А. 1572, 1579

#### Ц-

Царинний А. (*Псевдонім Андрія Яковича Стороженка*) 580

Цветко С. І. 352, 359  
Цевс 1247, 1390  
Цезар, Г. Ю. (*Gaius Iulius Caesar*) 516–518, 606, 1652  
Целлер, Е. Г. (*Eduard Gottlob Zeller*) 314  
Цеппелін, Ф. фон (*Ferdinand Adolf Heinrich August Graf von Zeppelin*) 1622  
Цеткін, К. 29  
Цибенко В. М. 231  
Цицин Н. В. 661  
Цюлковський К. Е. 660  
Ціцерон (*Marcus Tullius Cicero*) 373, 1102, 1131, 1449, 1457, 1510, 1635, 1638

#### Ч-

Чаадаєв П. Я. 209, 456  
Чабан М. П. 9  
Чадвік, Д. 949  
Чайковський П. І. 39  
Чайльд, В. Г. 69  
Чалий М. К. 181  
Чалий С. 81  
Чапек, К. 681  
Чапленко В. К. (*Справжнє прізвище: Чалля*) 57, 58, 618, 620, 652, 703  
Чаплін, Ч. 817  
Челліні, Б. 97, 100  
Чемберлен 411  
Чепурний Д. І. 342, 618, 652, 704  
Червяк К. 653  
Черкаський І. Ю. 653  
Чернишевський М. Г. 29, 166, 225, 410, 413, 476, 579, 767–770, 805, 944  
Чернявський М. Ф. 705, 788  
Черняк Є. 652, 703  
Черняхівська В. О. 705, 1246, 1272, 1329, 1339–1340  
Черняхівський О. Г. 639  
Чехівський В. М. 639  
Чечвянський В. М. (*Псевдонім Василя Михайловича Губенка*) 652, 703  
Чечвянський Л. 1316–1318  
Чигиринець І. 624  
Чижевський Д. І. (*Čyževskýj D., Tschizewskij D.*) 19, 44, 45, 51, 52, 425, 586, 587, 589, 806–809, 1064, 1152–1153, 1200  
Чичерин Б. М. 444  
Чичеров В. І. 1349–1350, 1352, 1416  
Чмелюв (*Чміль*) С. П. 703  
Чогодок Т. В. 401, 404–405, 407–408  
Чорноризець Храбр 75  
Чубинський П. П. 326, 344, 348, 350, 351, 353, 354, 356, 358, 360, 361, 369, 371, 545,

546, 988, 1053, 1194, 1207, 1209, 1213–1216,  
1218, 1220  
Чудаков Г. 440  
Чумак В. Г. 737, 738  
Чупринка Г. А. 618, 628–629, 632, 644, 679,  
705, 736, 738, 789, 791, 794, 897

### Ш-

Шаблювський Є. С. 28, 44, 652, 697, 704,  
756, 768, 805  
Шагал Марк (Прибране ім'я *Мовші Хац-  
келевича Шагалова*) 777  
Шагінян М. С. 448, 759–767, 769–770  
Шаллані, Д. 1442  
Шамбінаго С. К. 444, 446, 1327  
Шамрай А. П. 653, 774–775, 779  
Шамрай С. В. 653  
Шаповаленко 220  
Шарко В. В. 635, 639, 653  
Шатанман, І. 1633  
Шатобриан, Ф. Р. де (*François-Rene, vicomte  
de Chateaubriand*) 1091  
Шафарик, П.-Й. (*Pavel Jozef Šafárik*) 1387  
Шафонский А. Ф. 582  
Шахматов О. О. 64, 1258–1259, 1283, 1294–  
1295, 1374–1375, 1387–1388, 1397–1399,  
1427–1434, 1438, 1664, 1671, 1672  
Шванн, Т. 865  
Швейтцер, А. 1629  
Шевалдышев 230  
Шевелів Б. М. 653  
Шевель І. 342  
Шевельов Ю. В. 7, 45, 57, 66, 78, 81, 88,  
1151, 1156, 1159, 1163, 1165, 1662  
Шевченко (*Грушівський, Швець*) І. А. 725  
Шевченко Р. 669  
Шевченко С. Ф. 330, 335, 342, 653  
Шевченко Т. Г. 4, 5, 39, 43, 47, 52–54, 57, 63,  
78, 87, 100, 156–195, 205, 246–248, 250, 254,  
257, 274, 282, 292–293, 307, 326, 335, 342, 378,  
379, 585–586, 588, 589, 596–598, 606, 610, 617,  
618, 621, 665, 670, 687, 697, 706, 719–735,  
749–770, 774, 780, 795, 797, 798, 799, 804, 805,  
807, 829–833, 945, 960, 968–979, 1063–1068,  
1148, 1151–1153, 1159, 1163, 1164, 1172, 1200,  
1208, 1317, 1406, 1421, 1422, 1544, 1670, 1673  
Шевьрвс С. П. 579  
Шейн П. В. 1212–1214, 1216  
Шекера І. 653  
Шекспір, У. 20, 78, 97, 122, 426, 430, 474,  
616, 623–624, 709, 719, 721, 749, 799, 830,  
931, 942, 1000, 1630  
Шеллер–Михайлов О. К. 831, 933

Шеллі, П. Б. 105  
Шеллінг, Ф. В. Й. 18, 22, 414, 425, 667, 469–  
471, 934, 1628  
Шенберг, А. 835  
Шенгер А. 348  
Шенрок В. І. 156–157, 186, 227, 231, 272, 574  
Шеньє, А. М. де 612  
Шепелевичь Л. Ю. 368, 371, 373  
Шерех Ю. (Псевдонім *Юрія Володимиро-  
вича Шевельова*) 57, 66, 785, 833, 1156, 1662  
Шестов Лев (Псевдонім *Ієзуди Лейби  
Шварцмана*) 19, 86–87  
Шетен 874  
Шиллер, Й.-Ф. 12, 18, 86, 171, 172, 177, 469,  
616, 740, 868, 934  
Шиллинг Е. М. 537  
Шило К. С. 639  
Шимкевич П. П. 1556, 1572  
Ширяев В. Г. 759–760  
Шкловський В. Б. 558–560, 563–565, 567,  
1409  
Шкрумеляк Ю. А. 702  
Шкурупій Г. Д. 611, 618, 648, 686–687  
Шлегель, В. (*August Wilhelm von Schlegel*)  
18, 28, 177, 934  
Шлегель, Ф. (*Friedrich Schlegel*) 18, 28, 177,  
472, 934, 1524  
Шлейхер, А. 481  
Шлецер, А. В. 1281–1282, 1304  
Шліц 505  
Шляпкин И. А. 370, 440  
Шмидт А. В. 1423  
Шмідт, Г. (*Schmidt, H.*) 480  
Шмідт, К. Л. 1602–1603  
Шмідт Ф. І. 19–20, 808  
Шмуратко М. А. 4, 592, 596, 1168, 1172, 1704  
Шнэ В. К. 531, 539  
Шовкоплас И. Г. 1228  
Шопен, Ф. (*Chopin, F.*) 826–827  
Шопенгауер, А. (*Arthur Schopenhauer*) 1621  
Шотлендер Ф. 820  
Шпаківський О. 342  
Шпеман, Г. (*Hans Spemann*) 1621  
Шпенглер, О. (*Oswald Arnold Gottfried  
Spengler*) 6, 19, 23, 26, 808, 1624, 1628  
Шпет Г. Г. 294, 321, 1421  
Шпильова Л. В. 91  
Шпрага К. 91  
Шрадер, О. 479, 1375, 1381–1382  
Шредінгер, Е. (*Erwin Rudolf Josef Alexander  
Schrödinger*) 951  
Шренк Л. І. 527, 1568, 1594  
Шрімпф, Г. 927

Штайн, К. Г. 980–981  
Штайнгавзен, Г. 1606  
Штайнгааль, Х. 1365–1370  
Штангей В. Ф. 652, 703  
Штейнфельд Н. П. 540, 542  
Штерн, Е. фон 1235  
Штернберг Л. Я. 539, 1550, 1553, 1569, 1573–1576, 1583, 1586, 1592, 1594–1595, 1597, 1599, 1601  
Штірнер, М. (Псевдонім *Каспера Шмідта*) 757  
Штігельман Ф. М. 1239  
Штогрин Д. 91, 1151  
Шторм, Т. 935  
Штос, В. 980  
Штрехман 1624  
Шуберт, Ф. П. 425  
Шугаєвський В. А. 639  
Шульгина Л. С. 653  
Шульц П. Н. 1240  
Шумський О. Я. 670  
Шурц, Г. 1411, 1426  
Шутаў С. С. 1228  
Шухгардт, К. (*Schuchhardt, C.*) 481, 483–484, 486–487, 491, 505, 507, 552–553  
Шухевич В. О. 326, 357  
Шюбель 982

### Щ-

Щек 1257–1259, 1311  
Щепкін М. С. 183, 230  
Щепотьєв В. О. 639, 653  
Щербаківський В. М. 1001, 1007–1009, 1015–1016, 1018, 1021, 1025, 1030, 1659  
Щербаківський Д. М. 632–633, 653, 1598  
Щербацький Г. 1456  
Щербінін Є. О. 295, 1464  
Щоголів Я. І. 610, 805  
Щорс М. О. 79, 1163  
Шукин М. Б. 434  
Шукин С. Є. 434, 437–438  
Щупак С. Б. 652, 686, 708  
Шураг В. Г. 167, 168, 757

### Э-

Эриген, И. С. (*Johannes Scot(t)us Eriugena*) 312, 323, 1451  
Эйкен, Г. 1452, 1464, 1512, 1522  
Эфрос А. 783

### Ю-

Ю. О. (Див. *Олійник Ю.*)  
Ювеналь, Д. Ю. Ю. 426

Юзефович М. В. 159, 161, 163, 168, 254, 257, 262  
Юліян Шпол (Псевдонім *Михайла Омеляновича Ялового*) 652, 703, 1050  
Юнг, К. Г. 1082, 1288, 1389, 1425  
Юра Р. А. 1308  
Юргевич В. Н. 1288, 1347, 1389, 1425  
Юринець В. О. 653  
Юрій Вухналь (Псевдонім *Івана Дмитровича Ковтуна*) 652, 703  
Юрій Долгорукий 1307  
Юрій Клен (Псевдонім *Освальда Федоровича Бурггарда*) 14, 17, 606, 611, 616, 619, 621, 629, 647, 685, 700, 708, 709, 785–787, 808, 832, 870, 1149  
Юркевич В. Д. 653  
Юркевич Л. 329  
Юрков С. 340, 341, 364  
Юсов С. 19, 66  
Юсова Н. 19, 66  
Юсті, Ф. 65, 1246, 1248, 1253, 1389  
Юстиніан Великий 1442  
Юхименко І. 707

### Я-

Яблонь-Яровий П. 80  
Яворницький Д. І. 44, 801, 1421  
Яворський А. 349–350, 352, 364  
Яворський М. І. 294, 301, 313, 653  
Ягич, И. В. (*Vatroslav Jagić*) 75, 1327–1328  
Ядринцев Н. М. 531  
Язиков М. М. 11, 30, 39, 99, 260, 433, 1422  
Язиков О. М. 192  
Якимович С. 587  
Яків III 412, 432  
Яковенко В. 157, 180  
Яковенко Г. П. 652, 703  
Яковлев Н. 447  
Якубовський Ф. Б. 652, 653  
Якубський Б. В. 740, 757, 783  
Ян-Казимір, король 277  
Яловий М. О. (Див. також *Юліян Шпол*) 460, 642–643, 645, 676–677, 680, 703, 1150  
Яната О. А. 651  
Яновський М. Т. 653  
Яновський Ф. П. 1226  
Яновський Ю. І. 39, 606, 621, 710–711, 737–738, 826, 1201  
Яринцев Н. М. 531  
Ярополк 1307  
Ярослав Мудрий 1262, 1312, 1319–1320, 1325–1326  
Ярослав Осмомисл 1317–1318

Ярош 336  
Ярошенко В. М. 618, 645, 682  
Ярошенко Т. О. 91  
Яснопольський Л. М. 630  
Ясперс, К. 86  
Ястребовъ В. Н. 351, 578  
Яценко М. Т. 1421

#### A-

Achelis, Th. 362  
Althaus, P. (Див. *Альтгаус П.*)  
Almgren, O. 1234  
Aristotle 316, 322–323

#### B-

Bardenhewer, O. 1451  
Bart, P. 318  
Bassfreund, I. 314, 316–318  
Batchelor, J. 1574  
Бекк, Р. 375  
Beltz, R. 489, 490  
Ber, W. 1149  
Berneker, E. K. 1253, 1255, 1256  
Berret, P. (Див. *Берре, П.*)  
Beth, K. 350, 374  
Bolte, J. (*Больте, И.*) 572, 1180  
Borkovský, I. (*Борковський, И.*) 1275–1276  
Bouillet, M.-N. 314–318, 1463  
Bremer, W. (Див. *Бремер, В.*)  
Brockhouse, F. A. 1083, 1117  
Būga, K. (*Буга, К.*) 1343, 1356, 1357, 1360–1362, 1364

#### C-

Ciczewski, S. 359  
Clemen, C. (Див. *Клемен, К.*)

#### Č-

Čyževský D. (Див. *Чижевський Д. I.*)

#### D-

Del Vecchio, G. (Див. *Дель Веккьо, Дж.*)  
Descartes, R. (Див. *Декарт, Р.*)  
Deutsch, M. 164, 177, 331–333, 460, 501, 504, 1387  
Diederichs, E. 314–318, 1463, 150–1502  
Dieterich, A. 375  
Drews, A. (Див. *Древс, А.*)

#### E-

Ebert, M. (Див. *Еберт, М.*)  
Eisner, J. (*Ейснер, Я.*) 1275–1276  
Endzelins, J. (*Енделін, Я.*) 1432

Erdland, P. A. 357  
Engels, F. (Див. *Енгельс, Ф.*)

#### F-

Federowski, M. 364  
Feist, S. (*Фейст, З.*) 1373, 1375, 1381  
Féré, Ch. 331–333, 335, 342  
Fischer, A. (Див. *Фишер, А.*)  
Fischer, E. (Див. *Фишер, Е.*)  
Flaubert, G. (Див. *Флобер, Г.*)  
Fouillée, A. 317  
Frenzel, W. 517  
Fries, J. F. (Див. *Фриз, Я. Ф.*)

#### G-

Gautier, T. (Див. *Готье, Т.*)  
Gennep, A. van (Див. *Женнеп, А. ван*)  
Goncourt, frères — Edmond de Goncourt et Jules de Goncourt (Див. *Гонкур, Е. і Гонкур, Ж.*)  
Greisfald 323  
Grimm, Die Gebrüder — Jacob und Wilhelm Grimm (Див. *Гримм, В. К. і Гримм, Я. Л.*)  
Grimm, P. (Див. *Гримм, П.*)  
Gruppe, O. (*Группе, О.*) 325, 337, 339  
Günther, H. (Див. *Гюнтер, Г.*)

#### H-

Hahn, E. 345  
Harnik, J. 361  
Hein, H. (*Гейн, Г.*) 492  
Heminguay, E. (*Гемінгуей, Е., Хемінгуей, Е.*) 738, 831–832, 834, 927  
Hennequin, É. (*Геннекен, Е.*) 42, 411, 420, 422  
Horovitz, J. 312, 313, 318  
Hugo, V. (Див. *Гюго, В.*)  
Huysmans, J.-K. 420

#### K-

Karadžić, V. S. (Див. *Караджич В.*)  
Kiefer, O. 314–318, 1463, 1500–1502  
Klimek, S. 504  
Kluckhohn, P. 549  
Klugge, O. 316, 322–323  
Koch, O. 948, 951  
Kogon, E. (Див. *Когон О.*)  
Kossina, H. (Див. *Коссина, Г.*)  
Kovacs, J. (Див. *Ковач, І.*)  
Kunow, H. (Див. *Кунов, Г.*)

#### L-

Leder, H. 1451, 1498  
Leibniz, G. W. (Див. *Ляйбніц, Г. В.*)

Lévy-Bruhl, L. (Див. *Леві-Брюл, Л.*)  
Lehr-Spławiński, T. (Див. *Лер-Сплавинський, Т.*)  
1288, 1343, 1347, 1384, 1387  
Loewenthal, J. von 345, 360, 362  
Loofs, Tr. 1451  
Łoś, J. (*Лось Я.*) 14  
Łożyński, J. 1220

### M-

Mannhardt, W. 325, 337–339, 345  
Mansikka, V. (Див. *Мансікка, В.*)  
Martin, J. 312  
Menzel 376  
Merkenschlager, F. (Див. *Меркеншлагер, Ф.*)  
Meyer, E. H. 359  
Meÿe, A. (Див. *Мейе, А.*)  
Minns, E. H. 1255  
Mladenow, St. (Див. *Младенов, Ст.*)  
Mone 378  
Mone, O.-C. (Див. *Моне О.-К.*)  
Much, M. (Див. *Мух, М.*)  
Mülenbachs, K. 1352

### N-

Naumann, H. (Див. *Науман, Г.*)  
Nimuendaju-Unkel, C. 361

### P-

Pellissier, R. E. 93  
Pestalozzi, I.-H. (Див. *Песталоцци Й. Г.*)  
Petr I (Див. *Петро I*)  
Petrov V. 587, 1668  
Petrow A. 344, 361  
Plato (Див. *Платон*)  
Ploetz, A. (Див. *Пльотц, А.*)  
Plotin (Див. *Плотин*)  
Podbereski, A. 578  
Polivka, G. (Див. *Полівка, Ю.*)  
Poulik, J. (*Поулік, Й.*) 1276  
Preller, L. (*Прелер, Л.*) 325, 337, 338, 379  
Preuss, K. Th. (*Преус, К. Т.*) 350, 358

### R-

Radloff, W. (Див. *Радлов, В. Ф.*)  
Raeder, H. 314, 316, 318  
Rapp, A. 338, 339  
Reche, O. K. (Див. *Рехе, О. К.*)

Renouvier, Ch. 424  
Rohde, E. (Див. *Роде, Е.*)  
Roscher, W. (*Рошер, В.*) 325, 333, 336–338  
Roustan, M. (*Рустан, М.*) 1124–1125

### S-

Saintyves, P. (Див. *Сентив, П.*)  
Schuchhardt, C. (Див. *Шухгардт, К.*)  
Schmidt, H. (Див. *Шмідт, Г.*)  
Schwarz 339  
Siemens, H. 501–502  
Simson, E. W. 314, 318  
Scott, W. (Див. *Скотт, В.*)  
Sobolevskij A. (Див. *Соболевський О. І.*)  
Stampfuss, R. 1148  
Stender-Petersen, A. F. E. 579

### T-

Thoms, W. J. 1198  
Tjutčev F. (Див. *Тютчев Ф. І.*)  
Tschizewskij D. (Див. *Чижевський Д. І.*)

### V-

Vasmer, M. (Див. *Фасмер, М.*)  
Voisin, J. 331–334, 338, 342  
Vulpe, R. (Див. *Вульпе, Р.*)

### W-

Walzel, O. (Див. *Вальцель, О.*)  
Weber, C. A. 490  
Weigel, T. O. 512, 531, 536  
Wenke, H. 858  
Wenzl, A. (Див. *Венцль, А.*)  
Wierzbicki, D. 344  
Wierzchowski, Z. 361, 376  
Wirchow, R. (Див. *Вірхов, Р.*)  
Wörner, E. 338  
Woywod, Th. 1668  
Wrobel, J. 314–315  
Wundt, W. M. (Див. *Вундт, В.*)  
Wuttke, A. 359, 363

### Z-

Zawaliński, R. 349  
Zgusta, L. (Див. *Згуста Л.*)  
Ziślonka, B. 1278  
Zola, Ё. (Див. *Золя Е.*)



*Науково-документальне видання*

**Віктор ПЕТРОВ**

**Твори**

**Том 3**

*Упорядник: В'ячеслав Брюховецький*

*Головний редактор: Юлія Олійник*  
*Технічна редакція та іменний покажчик: Леся Марченко*  
*Дизайн та верстка: Марія Шмуратко*

Підписано до друку 16. 02. 2013. Формат 70×100/16

Умовн. друк. арк. 33,50. Облік.-видавн. арк. 36,85

Замовлення № 27

ТОВ «Темпора»

01030, м. Київ, вул. Б. Хмельницького, 32, оф. 4

Тел./факс: (044) 234-46-40

[www.tempora.com.ua](http://www.tempora.com.ua)

Свідоцтво про внесення до державного реєстру:

ДК № 2406 від 13. 01. 2006

Віддруковано:

ТОВ «Друкарня "Рута"»

32300, м. Кам'янець-Подільський, вул. Пархоменка, 1

Тел./факс: (03849) 4-22-50

Свідоцтво про внесення до державного реєстру:

ДК № 4060 від 29. 04. 2011



9 786175 691151