

УДК 94(477)(08)

II 27

ПЕРЕЯСЛАВІКА: Наукові записки Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»: зб. наук. ст. Переяслав (Київська обл.), 2025. Вип. 28 (30). 182 с.

Рецензенти: Молоткіна В. К., доктор історичних наук, професор; Ніколаєць Ю. О., доктор історичних наук, професор.

Редакційна колегія: Лукашевич О. М., кандидат історичних наук, доцент (головний редактор); Бузян Г. М., Заслужений працівник культури України; Вовкодав В. О.; Вовкодав С. М.; Гайдаєнко І. В., кандидат історичних наук (відповідальний секретар); Губочкін М. П., кандидат історичних наук; Жам О. М. кандидат історичних наук, старший дослідник; Іваненко А. О., кандидат історичних наук, старший науковий співробітник; Колибенко О. В., кандидат історичних наук, професор; Кузьменко А. В., кандидат історичних наук, старший науковий співробітник; Нагайко Т. Ю., кандидат історичних наук; Тетеря Д. А.; Ткаченко В. М., доктор історичних наук, старший науковий співробітник.

Міжнародна редакційна колегія: Мареш Т., доктор габілітований, професор (Польща).

Рекомендовано до друку Вченою радою Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

До збірника наукових праць увійшли матеріали VI Всеукраїнської наукової конференції «Середня Наддніпрянина: матеріальна та духовна культура» (до 110-ти річчя від дня народження П. Т. Тронька) та статті, що відображають результати археологічних, історичних та музезнавчих досліджень Переяславщини.

Для істориків, археологів, музейних працівників, краєзнавців, аспірантів, студентів, усіх, кого цікавлять питання вітчизняної історії.

Зважаючи на свободу наукової творчості, редколегія бере до публікації й статті тих авторів, думки яких не в усьому поділяє.

UDK 94(477)(08)

P27

PEREYASLAVICA: Scientific notes of the National Historical and Ethnographic Reserve «Pereiaslav»: Collection of scientific articles. Pereiaslav, 2025. Vol. 28 (30). 182 p.

Reviewers: Molotkina V. K., Doctor of Historical Sciences, Professor; Nikolayets Y. O., Doctor of Historical Sciences, Professor.

Editorial board: Lukashevych O. M., Candidate of Historical Sciences, Assistant Professor (editor-in-chief); Buzian G. M., Honored Worker of Culture of Ukraine; Vovkodav V. O.; Vovkodav S. M.; Gaidaienko I. V, Ph. D. in History (responsible secretary); Hubochkin M. P., Candidate of Historical Sciences; Zham O. M., Ph. D. in History, Senior Researcher; Ivanenko A. O., Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher; Kolybenko O. V., Candidate of Historical Sciences, Professor; Kuzmenko A. V., Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher; Nahaiko T. Y., Candidate of Historical Sciences; Teteria D. A.; Tkachenko V. M., Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher.

International editorial board: Maresh T., Dr. habil., Professor (Poland).

Recommended for publication by the Academic Council of the National Historical and Ethnographic Reserve «Pereiaslav»

The collection of scientific works includes materials from the VI All-Ukrainian Scientific Conference «Middle Dnieper Region: Material and Spiritual Culture» (to the 110th anniversary of the birth of P. T. Tronko) and articles reflecting the results of archaeological, historical and museological research in the Pereiaslav region.

For historians, archaeologists, museum workers, regional ethnographer, postgraduates, students, anyone who is interested in ancient history.

In view of the freedom of scientific creativity, the editorial board takes on the publication and articles of those authors whose thoughts are not shared.

ЧИННИКИ САКРАЛЬНОЇ ВЛАДИ КНЯЗЯ ВОЛОДИМИРА (ЗОРОВИЙ ВИМІР)

Відомі характеристики Володимира Святославича – женолюбство і щедрість – розглядаються як прояви сакральності влади, котра полягала в магічному сприянні князя вітальності країни. Основою розуміння вітальності в традиційному суспільстві, очевидно, був принцип «причастя родовому зору», якого і мав дотримуватися легітимний володар.

Ключові слова: князь Володимир, женолюбство, щедрість, вітальність, причастя родовому зору.

Відвернений грабунок померлого. Ментальне сприйняття влади

1010-та річниця від дня смерті князя Володимира Святославича (15 липня 1015 р.) є приводом вкотре замислитися над його роллю у вітчизняній історії, як видатної і, водночас, суперечливої, особистості.

Загадкою оповите саме поховання князя: «Умре же на Берестовгьмь, и потаиша и, бгъ бо Святополкъ Киевгь. Ночью же межю двема клгътми проицавише помостъ, обертгъвише в коверъ и, ужи свгъсиша на землю; възложьше и на сани, везъше поставиша и въ святгй Богородици, юже бгъ създалъ самъ» [64, с. 89]. Намагаючись структурувати це повідомлення, ми неодноразово відзначали такі речі: 1) Слід підтримати думку Д. С. Лихачова про те, що приховування тіла Володимира у зв'язку з перебуванням у Києві його старшого сина, Святополка (насправді, він очевидно, сюди поквапився, звільнившись з-під арешту в Вишгороді [57, с. 246]), відбулося не всупереч Святополку, аби дочекатися повернення з походу на печенігів Бориса, а саме – завдяки Святополку [42, с. 356–357]; 2) Щодо самого приховування тіла, то в літописному зображенні злилися два аспекти, чого навіть міг не усвідомлювати літописець. Перший (незалежний від присутності Святополка) – винос тіла з палацу через спеціальний пролам відповідав ще язичницькій традиції запобігання поверненню душі небіжчика до оселі². Так само було пов'язане з язичництвом транспортування померлого на саних. Другий аспект – таємне нічне перевезення тіла до місця поховання у Десятинній церкві, з невідкладним вокняжінням Святополка [64, с. 90], – вочевидь, відбивав намагання приховати від киян тимчасове безвладдя, яке у середньовіччі штовхало звичайних людей на масові грабунки. Адже, як неодноразово зазначалося, згідно з міжнародною, почасти давньоруською, практикою, після смерті очільника (світського або церковного) над резиденцією правителя та його столицею нависала загроза усенародного плюндрування, або так званого *споліювання*³ [40, с. 170–192; 96, с. 144–146; 39; 8; 37, с. 21]. У Давній Русі класичними прикладами таких ексцесів є пограбування дворів померлих не своєю смертю Юрія Долгорукого (1157) [32, стб. 489] та його сина, Андрія Боголюбського (1175) [32, стб. 592–593].

Таким чином, лише Святополк, якнайшвидше посівши Володимирів трон, міг захистити Київ від грабунку. З огляду на це, саме приховування новини про смерть Володимира та доправлення небіжчика до місця поховання під покровом ночі мали завадити мародерам згуртуватися [57; 61].

² Скепсис В. Арістова щодо нашої оцінки цих подій [4], викликав зворотну критику його точки зору, що це розбирання помосту нібито наслідувало прецедент Євангелія від Марка, згідно з яким, хворого доправляли до помешкання цілителя-Христа через штучний отвір у даху, оскільки звичайний вхід був заблокований натовпом (Мр.2:4) [61, с. 112–114].

³ Умовний термін «споліювання» сходить до лат. *spolio* – «знімати одяг, роздягати, обдирати, красти, позбавляти» [27, с. 948].

Грабунок, що того разу не відбувся, втім, є цікавим соціокультурним феноменом, котрий свідчить про якесь особливе сприйняття влади народом. Чому, наприклад, після смерті зверхника, тюремниками звільнялися усі в'язні, що лише посилювало пануючий безлад [9, с. 243–244; 37, с. 21]? Ймовірно, якщо володар, зазвичай, уподібнювався Сонцю, а останнє з його смертю ніби згасало, то таке відмикання темниць – традиційного образу пекла [94, с. 209] – ніби мало стимулювати відродження, «народження нового Сонця» – воцаріння нового володаря [59, с. 316]. Пригадуємо, що так само відчинялися всі двері (включно із царськими вратами у церкві) та розв'язувалися всі вузли, задля полегшення страждань породіллі [68, с. 191]. Такий, незвичайний для нас, але, зумовлений традицією, погляд на владу має відношення до галузі ментальності – соціально-психологічних установок, способів сприйняття, манери відчувати й думати в рамках колективної свідомості, – не систематизованої зусиллями мислителів, але також маючої свої засади. За влучним висловом А. Я. Гуревича, в ментальності епоха ніби мимоволі *«проговорюється»* про саму себе [25, с. 115].

Плідність та щедрість князя – чинники суспільної вітальності

Вже з цих, попередніх зауважень можна зробити припущення, що стосунок князя Володимира до теми ідеології не обмежується двома сюжетами про запроваджені ним релігійні реформи – спочатку язичницьку, а потім християнську. В науці також неодноразово піднімалося питання сакральності його влади у межах самого язичництва як такого [86, с. 58, прим. 55, 61; 97, с. 94–95; 67, с. 107–108].

На наш погляд, із сакральністю влади князя Володимира, в традиційному, ще дохристиянському, сенсі можна пов'язати принаймні три сюжети. Перший – це так зване женолюбство («водимі жінки» та гареми), опису якого приділили увагу як наш літописець (980) [64, с. 56–57], так і німецький хроніст першої чверті XI ст. Тітмар Мерзебурзький, який зазначав, що *«король Володимир»* був жорстоким розпусником (VII. 72.(52.)), перелюбцем (VII.73.), а також *«носив на стегнах перев'язь, аби ще збільшити вроджену порочність»* (VII.74) [84, с. 162–163]. Попри здогадки О. Мусіна, що пояс Володимира наслідував візантійський взірець поясу любовної магії [49, с. 188–189], гадаємо, що насправді йшлося про якусь ще язичницьку традицію [61, с. 114 – прим. 21]. Згідно з висновком М. І. Толстого, *«глибинна семантика поясу полягає в «силі», передусім в «силі, народжуючій, дітородній». В якості окремого прояву цієї сили виступає «чоловіча сила», «сила, що зароджує», а в якості соціального прояву цього смислу – «сила влади», «сила старшинства» (в сім'ї, в общині, роді тощо)»* [88, с. 111].

Можна погодитись із дослідниками, які вважають, що утримування численного гарему було пов'язане з необхідним, в очах підвладного населення, повсякчасним доведенням архаїчним правителем своєї вітальності, життєдайності, яка нібито магічно впливала на родючість землі та демографію населення [97, с. 94–95; 49, с. 182–183 та ін.; 67, с. 107–108]. До цієї теми дотичні неодноразові згадування Володимира в літописних, житійних та фольклорних джерелах, у ситуаціях його сватання [100; 79; 69]. Потенція очільника, як чинник плодючості країни, тлумачиться у річищі сакральної ролі архаїчного правителя, докладно висвітленої в «Золотій гілці» Д. Д. Фрезера [98]. Щоправда, стосовно меж магії сексуальності Володимира, слід зробити застереження. Скоріше за все, його чоловіча сила не була для підлеглих лише символом, що ґрунтувався на чутках про його численні шлюби та гареми. Те, що, згідно з літописом, він приводив *«к собѣ мужьски жены и двъицигъ растьяя»* [64, с. 57], засвідчує також безпосередній вплив князя на генофонд підданих.

Другим, пов'язаним із сакральною владою Володимира, сюжетом, вважаємо щедрість князя (влаштування ним учт і роздавання їжі та багатств), яку він виявляв до свого найближчого оточення та до звичайного люду [64, с. 85–86; 96, с. 141]. Володимирова щедрість також відзначена як літописцем, так і Тітмаром Мерзебурзьким, а зображення його величних бенкетів займають чільне місце в билинах [41, с. 120–143 та ін.]. Як літопис [64, с. 85–86], так і Тітмар пов'язують щедроти Володимира зі звичаєм християнської милостині.

Так, згідно з Тітмаром, «порочна» практика підперезання Володимира передувала його спасінню, завдяки почутій від проповідників оповіді про *запалені світильники* (Лк. 12: 35)⁴ і старанному жертвуванню щедрої милостині («*Адже написано: «Творить милостиню і все у вас буде чисте»*» (Лк. 11:41)) (VII.74) [84, с. 163]. Однак, ще І. Я. Фроянов висловлював сумніви у тому, що князівські пожертви носили саме християнський характер, пов'язуючи їх, передусім, зі звичаями докласового суспільства [96, с. 141]. Питання тотальності дарування в архаїці вперше було поставлене Марселем Моссом [48]. При цьому, звертає на себе увагу те, що одарювання, зазвичай, мало бути взаємним. Зокрема, згідно з висновком Еміля Бенвеністе, індоєвропейське дієслово *dō-, залежно від конструкції речення, могло набувати значення або «брати», або «давати» [6]. Отже, у своїх витоках дарування ніби наперед було актом обопільним, наслідуючи якийсь попередній стан *причастя*. У застосуванні до володарів, можна припустити, що їхня щедрість, в свою чергу, компенсувалася даниною підлеглих. Таким чином, багатство ніби перебувало у колообігу, адже від початку розумілося, як суспільне. А. Я. Гуревич, щодо оцінки щедрості спільнотою варварів, констатував: «*щедрість – запорука життєвого успіху та суспільної поваги, а скупість губить людей, ставить їх поза людськими стосунками*» [24, с. 237]⁵. В свою чергу, І. Я. Фроянов зазначав: «*У свідомості людей Давньої Русі хороший князь – це насамперед добрий князь*» [96, с. 146]. Так, у билинах князь Володимир неодмінно характеризується як «*ласкової Владимир-князь*» [Кирша Данилов 1958, с. 15, 25, 67, 74 та ін.].

Відповідно, коли земний шлях зверхника добігав кінця, то потік його щедрот, природним чином, припинявся. І якщо учорашні його вірні піддані, часто-густо, вдавалися до масових грабунків як тіла і помешкання небіжчика, так і його міста, то це ніби мало компенсувати призупинену смертю життєдайність володаря. Водночас, згідно з І. Я. Фрояновим, одним із пояснень масових грабунків майна померлих вождів може бути те, що, в розумінні первісних суспільств, усе добро зверхника насправді вважалося народним [96, с. 145]⁶. Отже, прижиттєва щедрість, за великим рахунком, підтримувала узвичаєний доступ до матеріальних благ усієї спільноти. А скупість, так само як і смерть, суперечила вітальності, що асоціювалася з суспільним розподілом добра-*причастям*. Невипадково, згідно зі звичаями індіанців-конярів, общинники, які кидалися привласнювати майно померлого заможного співплемінника, зазвичай більш нещадно розкрадали табуни тих багатіїв, які за життя вважалися скупими [2, с. 266; 96, с. 145]. Очевидно, коли правитель – «джерело життя» – помирає, то розкрадання його майна мало ніби відновити порушену суспільну вітальність.

Звісно, що наближені до трону намагалися запобігти таким грабункам, натомість компенсуючи їх щедрою милостинєю. Зокрема, обійнявши владу, син Володимира, Святополк, за традицією, «*созвавъ люди, нача даяти овъемъ корзна, а другим кунами, и раздая множьство*» (1015) [64, с. 95]⁷. Аналогічно, уникнувши стихійного розграбування статків Карла Великого (814), його син, Людовік цивілізовано, згідно волі батька, роздав усе, призначене покійним для пожертви майно [8, с. 187–188]. Це нагадує, як у тих самих індіанців альтернативою грабунку майна померлого співплемінника було роздавання його добра старшим сином [2, с. 266].

⁴ «35. *Нехай підперезані будуть вам стегна, а світла ручні позасвічувані! <...>40. Тому будьте готові і ви, – бо прийде Син Людський тієї години, коли ви не думаєте!* (Лк. 12)». Загалом, тут Лука алегорично зображує повсякчасну готовність людини зустріти Христа, уподібнюючи її до готовності раба – одягнутого і в освітленому житлі – зустріти свого пана, що вночі повертається зі свята.

⁵ Напевно, християнство лише успадкувало архаїчну традицію щедрості, вклавши у неї зміст самообмеження, самозречення та любові до ближнього.

⁶ Ми б додали, що, згідно з давнім світоглядом, будь-яке благо вважалося суспільним, і той, у чий руках воно тимчасово опинялося, мав періодично ним ділитися або його повертати. Зокрема, про це мають свідчити звичаї роздавання речей небіжчика біднякам або членам його общини, а також – роздавання одягу, прикрас та іграшок нареченої, яка для своєї спільноти ніби помирала [8, с. 181].

⁷ Цікаво, що факт цієї роздачі добр Святополком згадується літописом двічі: «*Святополкъ же съде Кыевъ по отци своемъ, и съзва кыяны, и нача даяти имъ имънье*» (1015) [64, с. 90].

Отже, по суті, відгалуженням другого сюжету, щодо щедрості, можна вважати третій сюжет – приховування тіла князя Володимира, яке, згідно з нашим висновком, якраз і запобігло усенародному грабунку, на зразок тих, що відбувалися після смерті Юрія Долгорукого, Андрія Боголюбського, а також, почасти, при посмертному роздиранні та крадіжці скривавленого одягу відстороненого від влади князя Ігоря Ольговича (1147), «на спасение себе и на исцѣление» [32, стб. 352–353]. Очевидно, ще один випадок відверненого пограбування померлих князів мав місце під час перенесення до нової, кам'яної церкви у Вишгороді тіл Бориса і Гліба (1115). Коли некерований натовп небезпечно наблизився до процесії, що тягла на «возилах» (санях) раку з тілом Бориса, «повель Володимерь (Мономах – Ю. П.), рѣжючи паволокы, орници, бѣль, розметати народу, овѣ же сребреникы метати людемъ, сильно налегшимъ, а быша легко внесли въ церковь и поставиша раку средѣ церкви, и идоша по Гльба. Тѣм же образомъ и сего привезоша, и поставиша у брата» [64, с. 199; 61, с. 117–118]⁸. Гадаємо, насправді згадані символічні багатства в достатній кількості були заготовлені заздалегідь.

Таким чином, три сюжети, пов'язані з сакральною владою князя Володимира – плідність, щедрість, і, опосередковано, приховування його тіла, з метою запобігання грабунку, – на нашу думку, є проявами уявлень про вітальну силу монарха, яка в очах традиційного суспільства становила суть влади як такої.

Легітимізація «чужого» – джерело вітальності «своїх»

Вочевидь, погляд на володаря, як магічне джерело вітальності усїєї спільноти, йде у розріз із будь-яким соціологічним тлумаченням влади. Більше того, враховуючи висновки про те, що владні інституції сприймаються традиційним суспільством як спочатку *чужі* [93, с. 245], складно уявити становлення «чужої» влади як джерела вітальності «свого» соціуму. Так, Клод Леві-Строс, розглядаючи примітивні суспільства як такі, в яких регулювання в управлінні спрямоване, насамперед, на підтримання рівноваги і єдності – т. зв. *гомеостазу*⁹ – і мінімальної ентропії, зазначав, що «існують різні механізми регулювання, створені для того, аби завадити виокремленню політичної та економічної влади в специфічну сферу діяльності» [102, с. 58]. Власне кажучи, використаний для опису сталості архаїчної групи біологічний термін «гомеостаз» й може дорівнюватися «вітальності». Аби досягти гомеостазу, намагалися усунути найменший ризик при виключенні з первісного колективу групи людей або однієї людини в такий спосіб, аби не з'явилося сліда внутрішнього розриву. «Саме цим пояснюється проведення перед прийняттям важливих рішень процедур або обрядів, що підтверджують єдність суспільства» [102, с. 58]. Як відомо, так само обережно архаїчні спільноти ставилися до спілкування з *чужим*. Якщо цього контакту уникнути було неможливо, то, принаймні, слід було якось інтегрувати прибульця в своє середовище, із дотриманням усіх запобіжних (карантинних) заходів щодо негативного впливу з боку *чужого*, що й передбачали так звані *перехідні обряди* [17, с. 31 та ін.]. Отже, якщо влада суперечить рівності членів первісної спільноти та принципу гомеостазу, то вона має адаптуватися первісним колективом приблизно так, як адаптується прийшлий чужинець. Нам близька думка П'єра Бурдьє, який зазначав: «оскільки домінування може відбуватися лише в своїй елементарній формі, тобто у формі домінування однієї особи над іншою, воно не може здійснюватися відверто і має приховуватись під вуаллю містифікованих стосунків,

⁸ Співпадіння із цією традицією запобігання грабунку при похороні знаходимо в описі урочистого поховання св. Алексія, згідно з візантійським «Житієм та діяннями чоловіка Божого Алексія» (XI? ст.): «Натовпи людей тіснилися навколо, і люди давили одне одного, і заважали йти тим, хто ніс ложе. Тоді імператори наказують кидати на дорогу золоті та срібні монети, аби відвернути народ туди» [14, с. 161].

⁹ *Гомеостаз* («*homeostasis*», від грецьких «*homoios*» – *подібний, той самий* і «*stasis*» – *стан, нерухомість*) – здатність живих систем протистояти змінам і зберігати сталість складу і властивостей біологічних систем [19].

офіційною моделлю яких є родинні стосунки. Отже, для того щоб бути визнаним, воно повинно стати непомітним» [11, с. 225].

Те, що архаїчний володар-чужий починає сприйматися як джерело вітальності *своїх*, має передбачати його соціалізацію саме на засадах вітальності. Говорити про вітальність, як життєспроможність і розвиток життя, у будь-які часи можна у двох взаємопов'язаних аспектах. По-перше, – як про виживання, завдяки прогонуванню, а по-друге – через продовження життя шляхом народження спадкоємців. Отже, легітимний володар, в очах підданих, мав магічно ці два вияви вітальності підтримувати та уособлювати. Для архаїки основою обох цих сторін вітальності був рід. Слід підкреслити, що уявлення про *життя*, як родовий феномен, існувало у чітко визначених кордонах роду, який мешкав на своєму місці [33, с. 53–54, 56]. *Своє* та небезпечне *чуже* мали суворо визначені територіальні межі. Саме просторовий принцип соціальності був визначальним для вітальності в обох аспектах – годуванні та дітонародженні.

Перший аспект вітальності – годування як «причастя зору-кормління»

Стосовно першого прояву вітальності – прогонування – цікаве, насамперед, те, що в його розумінні архаїкою, окрім загальнобіологічного значення, їда вважається важливим чинником соціальної згуртованості колективу. Говорити про годування в традиційному суспільстві можна лише , як про наслідок долученості до групи *своїх* [66, с. 318; 99]. Їда роду асоціюється з колективним *причастям* у межах *своєї* території. З відомих етнографії феноменів подібними до цих колективних бенкетів мисливського суспільства, насамперед, є так звані *братчини* [31]. Об'єднання навколо жертвовної тотемної тварини, сидіння на її шкурі, яку згодом почасти замінює килим, – елементарний символ роду. Відголос такого *родового причастя*, – цього разу як *причастя роду Рюриковичів Руській землі*, – знаходимо у спеціально підкресленому Володимиром Мономахом факті сидіння князів *«на одному ковръ»* під час з'їзду в Увітичах (1100 р.) [64, с. 181; 56]. Семіотика цього з'їзду асоціюється з темою *родового кормління*, актуалізованою осліпленням Василька Тербовольського (1097). Зокрема, снем намагається позбавити осліпленого Василька самостійного *уділу-кормління*¹⁰ [докладніше: 60, с. 209].

Чому *позбавлення зору*, по суті, *позбавляє причастя*? Якщо разом їдять лише *свої*, то сліпоту перетворювала на *чужого*, буквально виводячи з кола *своїх*, яке, в свою чергу, й було середовищем вітальності. Оскільки, як показав В. Я. Пропп, мова зберегла сліди збігу між *«сліпим»* і *«невидимим»* [66, с. 72], то *осліплення*, дійсно, мало дорівнювати *вигнанню*. В свою чергу, *чужі*, *сусідні* – насамперед, *невидимі* – народи іноді могли називатися *«сліпими»* [92, с. 85, прим. 50]. Збіг між *сліпим* і *невидимим* свідчить про нерозрізненість *суб'єкта* і *об'єкта*, що, насамперед, мала отримувати прояв у аналогічному збігу *зрячого* і *видимого*. Як відомо, належність до роду характеризувалася світоглядною невиокремленістю *суб'єкта* і *об'єкта*, відсутністю *«Я»* [101, с. 32]. Наші сучасники розуміють *«Я»*, або *суб'єкт*, як такий, що, насамперед, *«бачить» об'єкт*, отже, для нас, зір є, безумовно, персональним. Натомість для родової людини, яка ще не виділяє себе в якості особистості, її зір (принаймні, в межах ідеального розуміння) приховано виступає як *«причастя родовому зору»*, отже *осліплення* позбавляє її *«причастя родовому зору»*, або *родовий зір* у ній *«вбивається»*, що дорівнює її *вигнанню*. Відповідно, оскільки *«рід»* і *«територія»* зливалися [52, с. 150], то під *«спільним зором роду»* розумівся ніби *зір певної родової території*. Особливість *«спільного зору роду-території»* в тому, що риси людей, ним, практично, ігноруються [103, с. 175; 21, с. 287], натомість цей *родовий зір* зосереджений на суспільно значимих речах: корисних видах тварин і рослин [34, с. 110; 46, с. 46–47] або церемоніальних багатствах [47, с. 103, 508–509 та ін.].

В свою чергу, те, що *«сліпий-вигнанець»* позбавляється *кормління-причастя*, свідчить ще про декілька взаємопов'язаних речей:

¹⁰ Це засвідчує звернення провідних князів – учасників з'їзду – до старшого Василькового брата, Володаря: *«Поими брата своего Василка к собъ, и буди вама едина власть, Перемышль. Да аще вам любо, да съдита, аще ли ни – да пусти Василка съмо, да его кормим сдъ»* [64, с. 181].

1) В сучасному розумінні, бачення *суб'єктом*, – «Я» – *об'єкта* є моделлю «пізнання як присвоєння» [зривн.: 75, с. 783–786]. Терміни *при-своєння*, *о-своєння*, *за-своєння* лише підкреслюють різні відтінки ідеї перетворення *об'єкта* на «свого» – *привласнення-пізнання*. За нерозрізненості ж *суб'єкта* і *об'єкта*, той, хто *бачить-пізнає-присвоює* зливається з *видимим* – *тим, що пізнається-присвоюється*¹¹. Злиття *очей* з *матеріальним світом* (за невіділеності *суб'єкта* і *об'єкта*) було нами показано на різних прикладах. Зокрема, в договорі «Зірін», за Лукіаном Самосатським («Токсарид, або Дружба») (II ст.), у скіфа, який викупував з полону свого побратима, за відсутності будь-яких статків, савромати забрали очі (Tocharis. 39–41) [43, с. 312]. Отже, *очі* скіфа асоціювалися з *багатствами*, а також, очевидно, – із *другом* [58, с. 330]¹². Аналогічно, згідно з Брихадараньяка Упанішадою (VIII–VI ст. до н. е.), щодо повноправного чоловіка говориться: «Око – його мирське багатство, адже оком він здобуває його» (Мадху, I.4:17) [10, с. 77]. Здавалося б, уже *суб'єктно-об'єктна* дія привласнення, втім, ще поступається попередньому *злиттю очей і багатств*. Цікавий приклад, що фіксує безпосередній зв'язок *очей* із *кормлінням*, демонструє записане етнографами (XIX ст.), – очевидно, пізньосередньовічне, – «Замовляння на царські очі»: «Вы же, к о р м и л и ц ы, ц а р с к и е о ч и, как служили царям-царевичам, королям-королевичам, так послужите рабу Божию (имя рек)...» [45, с. 562 (№ 337); 58]. Зіставляючи цей приклад із випадком Василька Тербовльського, ми бачимо, що *зір* вже не зливається з *причастям-кормлінням* безпосередньо, адже *очі* усвідомлюються як *суб'єкт*, що *годує об'єкт* – царів-царевичів. Водночас, по-перше, так само зберігається дивний збіг між *зором* і *вгодовуванням*, а по-друге, те, що «самозванець», виголошуючи замовляння, прагне отримати чужі очі, свідчить, що, здавалося б, на особисті очі царя існує певна суспільна претензія. Отже, попереднє *родове причастя зору-кормління* ніби зосереджується навколо *очей царя*.

2) За відсутності поділу на *суб'єкт* і *об'єкт*, отже, при злитті *видимого* і *зрячого*, *спільний зір роду* (в сучасному розумінні, рід мав би виступати *суб'єктом*) не відділяється від того, до чого *рід* (знову-таки, в теперішньому розумінні) ставиться як до *об'єкта*, отже, все, чим рід володіє, зокрема, *впольована тварина*, *їжа* має зливатися із *зором роду*. При цьому зауважимо, що *рід*, який не може сприйматися окремо від *зору своєї території*, протиставленого *зорам-територіям інших родів*, ніби і є «*зором-родовою територією*». Повторимося, йдеться про триєдність: «*зір-рід-родова територія*», відповідно, *рід* = *зір* і навпаки. Здається, це можуть підтвердити наступні міркування. Причастя тварини-тотему (*кормління*) одночасно є *причастям родовому зору*. Отже, зібрання роду князів на килимі (спадкоємцеві шкури тварини) також, ніби, символізує *спільний родовий зір*. Це дозволяє дещо глибше і буквальніше сприйняти оцінку Володимиром Мономахом підступного осліплення Василька: «*ввержень в ны ножь*» (1097), яка повториться на сторінках літопису ще двічі [64, с. 174, 181]. Очевидно, йдеться не лише про визначення поранення Василька, як абстрактної травми всього роду, а саме про те, що постраждав *зір* Василька, який репрезентував *родовий зір* в цілому. Оскільки цей *колективний зір* забезпечує *кормління-виживання роду*, то він, певним чином, і дорівнює *роду* як такому. Отже, це «*ны*» (*ми*), тобто «*рід*», в який «*кати встромили ножа*», міститься саме в очах Василька, які є *родовими* і символізують *рід*, адже суть «*нас*», як *роду*, в *зори-причасті-кормління*.

¹¹ Очевидно, це відповідає стану «*наївного*», первісного буття, за Карлом Ясперсом: «*Наївне, безпроблемне буття людини у спільноті означає, що її уявлення нічим не відрізняються від уявлення людей, котрі її оточують, тобто від узвичайних уявлень. У такому разі людина не замислюється над своїм буттям, бо запитання приносить із собою розлад. <...> Тут свідомість людини прозора, а її самосвідомість неначе прикрита вуаллю. Особистість, яка живе в межах цієї спільноти, ще не перебуває в процесі комунікації, тому вона ще не є свідомою особистістю у власному значенні слова*» [104, с. 133].

¹² Цей приклад, де *суб'єктом*, який зливається з *об'єктом* (багатством або другом) виступають *очі* (Tocharis. 40) [43, с. 312], нібито суперечить нашій попередній тезі про те, що таким «*суб'єктом*» в архаїці мала виступати сама *людина*. Але, гадаємо, саме в цьому випадку про скіфа можна сказати, що «*він увесь – очі*», які ще не дають йому повною мірою відчуття особистості.

Таким чином, говорячи про початкове родове розуміння вітальності як *вгодовування*, на прикладі сюжету про осліплення Василька Тербовльського, ми відкриваємо у ньому соціальний аспект *причастя родовому зору*, яке й означає *кормління*. Вищенаведене *замовляння на царські очі* фіксує певний суспільний запит на «*очі-кормилиці*» царя, отже, в кінцевому рахунку, – на цареві статки. Ця жадоба простолюдина, очевидно, має свої витoki в очікуванні від царя щедрих дарів. Тобто, володар ніби перебирає на себе роль джерела попереднього *родового причастя зору-кормління*. Це проявляється у князівських бенкетах, насамперед, Володимирових, і одарюваннях ним та його послідовниками при владі усіх своїх підлеглих без винятку [64, с. 86; 37, с. 13–14, 15–16, 20–21; 30, с. 305–310 та ін.]. Очевидно, на найвищому, сакральному, рівні щедрість відповідала функції «предка князів» Сонця-Дажбога [86, с. 58. – Прим. 55]. Паралеллю може слугувати уявлення про Сонце у давньогрецькій традиції, де один із його епітетів – *Полідор*, «багатий дарами» – є також ім'ям діда Едіпа [28, с. 38]. Як відомо, «*Солнышком*» билини називають і князя Володимира [35, с. 76–77], і саме його, на думку І. І. Срезневського, мав на увазі автор «Слова о полку Ігоревім» під «*Даждьбожим внуком*» [82, с. 51]¹³.

Гадаємо, мрія про «*кормилиці-царські очі*», що відбиває сподівання на щедрість царя, може бути пов'язана із таким бажаним у середньовіччі проявом прихильності володаря, як можливість «*видеть светлые царские очі*» [20, с. 89; 37, с. 45; 30, с. 291; 78, с. 97–100 та ін.]¹⁴. Поцінування давніми людьми уваги з боку високоповажної особи проникливо відгадує метафора, застосована М. Некрасовим до величної жінки: «*Посмотрит – рублем подарит*» [50, с. 218]. Цей вислів, насамперед, міг би охарактеризувати давнього володаря. Але віртуальна увага, в ідеалі, мала доповнюватися реальною. Так, Лже Дмитрій II у листі до Яна Сапіги (1608) пише: «*А как придешь к нашему царскому величеству и наши царские пресветлые очі увидишь, и мы тебя пожалуем своим царским жалованьем, тем, чего у тебя и на разуме нет*» [74, с. 30]¹⁵. Принаймні, як ми вище зазначали, у давньому розумінні, *очі* когось зливалися з його *статками*. В свою чергу, про те, що *зрячість* людини означала її *причастя*, а згодом – *дарування, щедрість*, свідчить вже відомий з наших робіт сюжет з алтайського епосу [60, с. 212]: старі, немічні каани (тобто – родо-племінні вожді [83, с. 29–30]), під час нападу ворога, ховають людей, худобу і добро в печерах, за що вороги виколують їм очі. Герой, перемагаючи ворогів, повертає зір старим [83, с. 72]. Тобто, на думку непроханих гостей, саме каани порушили соціальні правила, і не ставши ділитися, фактично, виступили *сліпими*. Осліпленням каанів вороги ніби «юридично» оформили те, що знайшли у старих де-факто¹⁶, хоча, звісно, сподівалися не на частування, а на тотальний грабунок.

Отже, якщо в межах роду, наявність зору, що, напевно, означала *видимість-бачення*, або *причастя спільному родовому зору*, дорівнювалася *причастю-кормління*, то пізніше ця функція якимось чином була успадкована володарем, *зрячість* якого означала його

¹³ «Тогда, при Олзь Гориславличи, стьяшется и растяшетъ усобицами, погибашеть жизнь Даждьбожа внука» [77, с. 34].

¹⁴ Аналогічно, польський хроніст кінця XI – початку XII ст. Галл Анонім щодо Болеслава Хороброго зазначав: «І бог дав йому таку привабливість і всі так його хотіли бачити, що якщо за якусь провину він відсилав когось тимчасово від себе, то той, навіть якщо користувався повною свободою в своїх діях, доти, доки Болеслав не повертав йому своєї приязні і можливості себе бачити, вважав, що він не живе, а помирає і не вільний, а ув'язнений (12)» [16, с. 42].

¹⁵ У пізніх обробках, очевидно, якогось билинного сюжету про боротьбу київських богатирів із царгородськими (за рукописами XVII ст.), повертаючись до Києва з полоненим Тугарином, богатирі питають у наближеного до Володимира Залешаніна: «Обошли нас государю, князю Владимиру Всеслаевичю, велит ли нам он свои государския очі видети», а згодом, при зустрічі, «князь великий Владимир Всеслаевич почал богатырей жаловать, дает им шубы подаксамиты и чепи великия златые и сверх тово казноу несметно» [12, с. 164–165, також: с. 154].

¹⁶ Аналогію знаходимо в образі грецького бога багатства Плутоса в одноіменній комедії Арістофана (388 р. до н.е.). Старий і сліпий, він є прихованим багатієм і скупцем [3, с. 419–420].

дароспроможність, щедрість. Дарування зверхником підданам *свого* погляду і дарування ним своїх багатств семантично зливалися й фізично поєднувалися, підтримуючи суспільну вітальність – причастя.

Другий аспект вітальності – продовження роду.

Долучення володаря-жениха до родового зору-причастя

Цікаво, що у низці традицій делегітимізація володаря, що зазвичай здійснювалася його конкурентом, передбачала піддання ворога *осліпленню* [105; 106], яке, власне, перетворювало його на *чужого* – такого, що стоїть *поза причастям*, а отже, очевидно, – *недаруючого*. Тобто, це був саме той стан, який історично передував адаптації *чужих*, владних інституцій *родовим-своїм* соціумом. І тут знову замислюємося над тим, завдяки чому цей «чужий» (*сліпий*) був прийнятий в якості володаря – джерела вітальності «свого» соціуму?

Вирішуючи це питання, звертаємо увагу на поширений висновок науковців про те, що заповідання *осліплення* могло семантично співпадати з таким видом скалічення, як *кастрація*, котра, насправді, ставала на заваді другому прояву вітальності – дітонародженню [7, с. 115, 153]. Зокрема, показовий приклад такої тотожності дає пояснення сучасниками осліплення польського князя Мешка II (роки правління 1025–1034). Згідно з «Хронікою» Галла Аноніма (XII ст.), за чутками, Мешко II «*під час переговорів, унаслідок зради, був взятий чехами у полон, зв'язаний ременями і кастрований, аби не міг дати потомства, оскільки його батько, король Болеслав, заповдяв їм подібну образу, осліпивши їхнього князя, а свого дядька (I.17)*» [16, с. 49] – Болеслава III Рудого. З цього приводу Вратіслав Ванічек нагадує, що культурна антропологія демонструє, що *осліплення* та *стерилізація (кастрація)* були часто амбівалентними варварськими практиками, котрі позбавляли мужів їхньої магічної доблесті (*virtus*¹⁷) [108, с. 13]¹⁸. Припускаємо, що йдеться не лише про особисту плідність князя, але й про її магічне значення для підлеглих. Певне заміщення *кастрації осліпленням* помітне вже в історії Едіпа [81, с. 6–64].

Якщо аспект вітальності у вигляді *кормління-причастя*, передбачає участь у ньому *своїх*, передумовою чого є *бачення-видимість*, то інший прояв вітальності – дітонародження (продовження роду) – вимагає контакту із *чужим* – екзогамію. Й який рід, власне, стане гніздом для народження спадкоємців – рід чоловіка або рід жінки – залежить від того, яке місце проживання диктує подружжю традиція: чи буде цей шлюб патрілокальним, матрілокальним, чи дислокальним (при якому дитина все одно залишається із матір'ю). Отже, потенційний шлюбний партнер локалізується за межами *свого* роду, і належить до числа *чужих (сліпих-невидимих)*. Як тоді сумістити шлюб, *статеву функцію*, що могла реалізуватися лише на чужині, із *зором*, притаманним виключно «своїм», та – *причастям родовій території*?

Говорячи про розрізнення *своїх* і *чужих*, насамперед, бачимо просторове розмежування – чіткі кордони. При цьому, *свої* – *зрячі-видимі*, ті, що *причаствують зору роду-території*, а *чужі* – *невидимі-сліпі*. В. Я. Пропп помічає, що у чарівних казках при зустрічі вихідців із різних світів, вони деякий час не можуть одне одного побачити. Зокрема, одне одного не бачать представники *світу живих* і *замогильного світу* [66, с. 72]. Це можемо пояснити тим, що в архаїці *зір* людини, члена роду, не виділеного в якості «Я», не був незалежним, але притаманним саме його *роду-території*. Отже, при виникненні необхідності налагоджування

¹⁷ Лат. *virtus* — доблесть.

¹⁸ Хоча, – зазначає вчений, – дієвість цих заходів невідома, оскільки вони, начебто, не вели ні до смерті, ні до втрати харизматичної влади, адже, так або інакше, правителями, – хоча і постраждалими від таких кар, – були князь Яромир у Чехії (який правив після кастрації) або король Бела II в Угорщині (що був осліплений ще у дитинстві) [108, с. 13]¹⁸. Додамо випадок Василька Теревовльського, який, ігноруючи припис Увітицького з'їзду 1100 р., що фактично визнав його неповноправність [64, с. 181], продовжив своє князювання [22, с. 265]. У XV ст. це повторилося з його осліпленим тезком, великим московським князем Василем Васильовичем Темним [80, с. 267, 268]. Втім, незважаючи на ці винятки, очевидно, що метою таких скалічень володарів, саме і було позбавлення їх влади.

контакту, слід було дійти якогось зорового консенсусу. При зустрічі на прикордонні це мало бути вибудовування якогось «спільного зору». Зокрема, як можемо припустити, для цього мали слугувати обміни «очима» через дарування речей, пов'язаних з окремим родом-територією¹⁹. Речі, що обмінювалися, були ніби «речами-очима». Про це свідчить, насамперед, вищезгаданий договір «Зірін» за Лукіаном. При прийнятті ж чужинця як гостя, треба було його поступово залучити до зору свого роду-території. В якості одного із засобів могло виступати його пригощання [66, с. 318; 17, с. 31–34 та ін.; 38, с. 243–244 та ін.], адже своя їжа також була пов'язана зі своїм зором-причастям. Отже, вхід чужого на свою територію вимагав його «прозріння».

Водночас, загальновідомо, що територія роду, що був материнським, асоціювалася з «жінкою-матір'ю» [52, с. 150–151]. Від цього уявлення походить як образ Матері-землі, так і відомі уявлення про місто або країну, як «жінку», «діву» [63, с. 118]. Яскраве підтвердження такої образності для Давньої Русі дають рядки «Слова о полку Ігоревім»: «връже Всеславъ жребий о дъвицю себъ любу» [77, с. 45], в яких ідеться про те, як визволений з ув'язнення князь (1068) міг собі вибирати будь-яку «діву», тобто – місто. І цим «містом-дівцею», як відомо, стає Київ [64, с. 115; 72, с. 40–41]. Згідно з О. М. Фрейденберг, враховуючи, що місто – це семантично «жінка», то вступ до нього якогось знакового персонажу через ворота, поріг, перехід межі, це – ніби статевий акт [95, с. 630 та ін.]²⁰. В свою чергу, очевидно, необхідність перетину кордону роду чужим і була, насамперед, пов'язана зі шлюбом.

Оволодіння містом-жінкою і є «статевим актом, шлюбом»: отримання влади неодмінно закріплюється шлюбом із представницею місцевої династії [66, с. 335], адже ця жінка семантично зливається із завойованою територією, її символізує. Це добре ілюструє, зокрема, приклад оволодіння Володимиром Полоцьком, якому передувало його невдале сватання до Рогнеди. Взявши місто, Володимир вбив князя Рогволода та двох його синів, а дочку, Рогнеду «поя женъ» (980) [64, с. 54; 86, с. 61]. Водночас, прийшлий чужинець або володар-переможець, який перед цим був невидимим-сліпим, переступаючи поріг роду-«міста» – тобто, здійснюючи символічний коїтус, – для місцевого соціуму ніби прозріває²¹. Гадаємо, що приклад такого розгортання подій (з певними застереженнями) може демонструвати літописний сюжет про сліпоту і прозріння Володимира під час, по суті шлюбного, походу на Корсунь (988). У цій оповіді прозріння Володимира, що асоціюється з його доєднанням до «праведної», християнської віри, може також тлумачитися, як долучення до свого, в сенсах отримання території – ширше, віри, як «простору істини» – та шлюбну із репрезентанткою цієї землі-міста та віри [64, с. 76–77]²². Сюжет сватання князя Володимира

¹⁹ Як ми спробували показати, вираз «Не впізнав – багатим будеш», скоріше за все, засвідчує, що колись таке упізнання мало дорівнюватися зустрічі-пізнанню чужого (представника чужого зору-території), при якому відбувався обмін речами-«очима» –квазіпричастя [62].

²⁰ На українському ґрунті відповідність цьому уявленню знаходимо у традиції викрадення парубками на свято св. Андрія (30 листопада за ст. ст.) воріт або хвіртки з двору незаміжньої дівчини. Вочевидь, це є натяком на скору втрату дівочої цноти.

²¹ Мотиви сліпоти, невидимості та прозріння у зв'язку з весіллям, див. : [7, с. 141–145; 44, с. 100–103]. Попри неспівпадіння в деталях, напрямок наших думок щодо еротичної активності чужинця, як його прозріння на родовій території жінки, очевидно, вірний. Так або інакше, коли йдеться про мотив прозріння-пошлюблення, то наречений і наречена, які належить до різних родів, кожен з яких для іншого є сліпим-невидимим, ніби одне для одного прозрівають. З огляду на назву нареченої «не-віста», тобто «невідомка» [7, с. 145] (зрівн.: «невістка»), її ще належало пізнати (впізнати) в сенсі «побачити» (та зрозуміти). З іншого боку, добре відоме застосування терміну «пізнавати» (жінку) в еротичному сенсі [1, с. 96].

²² Звісно, ми дещо спрощуємо ситуацію, адже лише опісля взяття Корсуня, Володимир висуває умову візантійським співправителям, Василю і Константину: «слышу же се, яко сестру имата дъвою, да аще еъ не вдаста за мя, створю граду вашему, якоже и сему створиx» [64, с. 76]. Зі свого боку, візантійці обіцяють задовольнити вимогу Володимира, лише якщо той охреститься. Тобто, укладається угода. Утім, з одного боку – саме падіння Корсуня стало поштовхом до задоволення шлюбного

широко відомий з різних джерел [100; 79; 69]. Безумовно, його влада конститується через одруження, а наявність обширного гарему свідчить про широкі територіальні обсяги цієї влади, адже кожна жінка – символ якоїсь території [69, с. 9, 11; 67, с. 108]. Можна не сумніватися в тому, що відомі щорічні кругові об'їзди руськими князями підвладної території, з метою збору полюддя [70, с. 316–329; 5, с. 113–116], набували традиційної форми прийомів-пригощань – «гощений» [зрівн.: 70, с. 318]²³, а також супроводжувалися наданням гостю та його оточенню жінок (дівчат?) з місцевих племен. Як зазначає Ю. М. Кобіщанов, від Фіджи і Самоа, до Франції з полюддям співіснувало «право першої ночі» [36, с. 252]. Примітно, що полювання, які супроводжували збір полюддя [36, с. 254–264], також асоціювалися зі шлюбом, сліди чого залишилися у слов'янському фольклорі, адже *звірина-тотем* і жінка були послідовними символами – *роду-землі-території*, які в результаті поєдналися [63, с. 121–122]. Гадаємо, давнє в своїй основі «Сказання про побудову Ярославля» XVIII ст., в якому, зокрема, розповідається про подолання тодішнім ростовським князем Ярославом Володимировичем ведмеда під час його другого приходу до поселення «Медвежий угол» (на місці майбутнього Ярославля) [15, с. 90–92], є пізнішою інтерпретацією традиційного прийому зятя місцевим родом, із наданням гостю почесного права вбити спеціально вирощеного в поселенні звіра [52, с. 141–144; 15, с. 74–75; 53]. Не виключено, що ця «перемога» над ведмедем, що нібито відбулася у день св. Іллі, й зумовила наречення Іллею старшого сина Ярослава від невідомої першої дружини, яка, скоріше за все, й походила з цього поселення²⁴. Примітно, що в фольклорі Ярославщини наречена традиційно називається «ведмедицею» [15, с. 66]. Ця «перемога» князя також ознаменувала собою заснування на цьому місці Ярославля. Поза сумнівом, театралізоване вбивство Ярославом (зятєм) ручного ведмеда було пригадуванням більш войовничих подій давнини.

Говорячи про уявний магічний вплив статевої активності володаря на вітальність у суспільстві, маємо пам'ятати, що навіть роль звичайного чоловіка у дітонародженні усвідомлювалася не завжди [93, с. 305; 76, с. 436; 85, с. 75]. Зокрема, за даними етнографії, вважалося, що жінки можуть завагітніти від з'їдання чогось, від доторку до каменів, перебування у певних місцевостях, звідки у них вселяються *духи-діти*. З цим навіть пов'язують походження ідеї непорочного зачаття [29, с. 248; 55, с. 140–141; 85, с. 75]. Сама ж породілля вважалася ніби іпостасю *Матері-землі*, а перед тим асоціювалася з *місцем-родом* [29, с. 248; 52, с. 150–151]. Очевидно, у найбільш сформованому вигляді співіснування ідей запліднюючої ролі чоловіка та його соціального домінування характеризує суспільний лад «воєнної демократії» [51, с. 594]. Чарівне полювання билинного Волха Всеславовича, яким він одягає й годує дружину, набіг на чуже царство, його завоювання та розподіл захоплених стад і табунів між усіма учасниками походу, зрештою, одруження князя і членів його ватаги з

ультиматуму, а з іншого – шлюб (поріднення з візантійцями), очевидно, й був метою цього штурму. Прийняття віри, вочевидь, також планувалося Володимиром заздалегідь. Жінка (Анна) – не лише символ країни, міста, але й віри, як певного, локального способу бачення.

²³ На думку А. Я. Гуревича, феодальні податі поступово народжувалися з архаїчних традицій влаштування бенкету на честь почесного гостя та добровільного принесення сільським населенням дарів вождям і королям [26, с. 359].

²⁴ Раніше ми писали, що присвята святому Іллі закладеної Ярославом під час другого приходу в селище церкви була здійснена на честь сина Ярослава, Іллі, для якого «Медвежий угол», очевидно, був родом його матері, «материнським місцем» [53, с. 57]. Втім, незвичність цього княжого імені, можливо, говорить про залежність його присвоєння від певних обставин. Так, П. П. Толочко запропонував наступну послідовність: «Ярослав здобув перемогу в день св. Іллі, потім побудував на честь цього святого церкву, а згодом назвав так свого сина. У такий спосіб знаходить задовільне пояснення й децю незвичне для князя ім'я – Ілля» [87, с. 31]. Однак, найпершою ланкою в ланцюгу цих подій, очевидно, було влаштування традиційного «свята ведмеда» на честь Ярослава саме в язичницьку дату, що співпадала з християнським днем св. Іллі, тобто – 20 липня за ст. ст. [71, с. 178]. Звідси, напевно, як надання Ярославом імені Ілля сину, так і присвята цьому святому церкви. Ймовірно, двобій «зятя» з ведмедем інсценізував приурочений до цього дня місцевий міф про полювання-шлюб героя (божества).

місцевими жінками [35, с. 39–44] – дуже вдала ілюстрація процесів цієї епохи. Їхнім відголосом, очевидно, є триєдиний мотив *полювання-шлюбу-вокняжіння*²⁵ у фольклорі східних слов'ян. При цьому, під час звичайного весілля жениха називають «князем», а молоду – «княгинєю» [23, с. 896]. Але, враховуючи магічну роль дітородної функції зверхника – князя, – й те, що його прихід до влади, власне, й був «одруженням» [69, с. 11], чи не слід припустити, що за уподібненням *молодого «князя»* насправді відкривається річ зворотна – те, що саме *князь* розумівся в якості «жениха»?!

У свою чергу, як ми спробували показати, прояв вітальності, пов'язаний із чоловічою функцією *володаря* – спочатку *чужого-сліпого*, – був підпорядкований *родовому зору-причастю*. Звідси, очевидно, й прагнення князя (в нашому випадку – Володимира) «підлаштуватися» під цю давнішу інституцію, уряджуючи бенкети та одарюючи місцеве населення. Очевидно, саме так постає уявлення про «*кормилиці-царські очі*». В свою чергу, «*важка праця*» спілкування з наложницями [97, с. 94] – представницями підвладних земель – очевидно, також мала нагадувати данникам, що «*зятя годувати треба*»²⁶.

Стосовно експедицій полюддя, що, як відомо, здійснювалися взимку посолонь, тобто за напрямком руху Сонця [70, с. 317, 321; 5, с. 113–116; 36, с. 247], цікавим здається здогад В. Г. Балущка про те, що «*в ході полюддя князь, збираючи данину, не тільки освоював певну територію, утверджуючи на ній свою владу, а й передавав частину своєї сакральної благодаті цій землі та її населенню. Тут можна припустити й певні паралелі між князем і обожнюваним давніми русичами сонцем, що саме в цей час повертало з зими на весну і посилало людям свою благодать*» [5, с. 114–115]. Цьому висновку суголосне зауваження О. М. Фрейденберг щодо давніх обрядів тріумфального в'їзду царя у місто: «*Новий рік уособлювався в новому сонці, тобто в новому царі; цей новий цар в'їжджав у місто в урочистій процесії та вирушав у храм. Одночасно новий цар був женихом нової нареченої, тобто, іншими словами, в день нового року цей небесний цар справляв свій священний шлюб з богинею міста. <...> небесне божество, цар і жених уособлювалися в одній і тій самій особі*» [95, с. 631]. Нагадаємо, що таким самим женихом, до того ж подібним до «Сонця», традиція бачить князя Володимира.

У зв'язку із зазначеним представництвом володарем Сонця, дуже промовистою здається весільна пісня, в якій зображується поїздка недільним ранком молодого до нареченої [13, с. 603]²⁷:

Поміж трьома дорогами, рано-рано,
 Поміж трьома дорогами, ранесенько.
 Там здибався князь с Дажбогом, рано-рано,
 Там здибався князь с Дажбогом, ранесенько.
 –Ой ти, боже, ти, Дажбоже, рано-рано,
 Зверни ж мені з доріженьки, ранесенько.
 Бо ти богом рік від року, рано-рано,
 Бо ти богом рік від року, ранесенько.
 А я князем раз на віку, рано-рано,
 А я князем раз на віку, ранесенько,
 Раз на віку в неділеньку, рано-рано,
 Раз на віку в неділеньку, ранесенько

[13, с. 218–219, № 421, також: № 422; 90, с. 39].

²⁵ Перше застосування терміну див.: [54, с. 33].

²⁶ Така формула використовувалася гіляками щодо обґрунтування присвяченого зятям «ведмежого свята» [52, с. 143, прим. 1].

²⁷ Щоправда, стосовно аналогічного варіанту пісні, № 422, зазначено: «*Співають, коли зустрічається хтось по дорозі, як молоду везуть до молодого*» [13, с. 603], що дещо суперечить змісту пісні, згідно з яким, жених їде до нареченої.

Згідно зі «Словом о полку Ігоревім», тлумачення образу Дажбога може передбачати три взаємопов'язані ролі: предок Русі, предок князів, а також – предок конкретно князя Володимира [65, с. 257–259; 69-а, с. 434; 82, с. 51]. Будь-яке з цих тлумачень не заперечує того, що Дажбог постає, як першокнязь. Відповідно, у наведеній пісні Дажбог (Сонце), перешкоджаючи молодому-«князю», який прямує до молодої, очевидно, також претендує на руку цієї, як, очевидно, і будь-якої, дівчини. В цьому проглядає колишнє право «першої ночі». Відвертання «всевидячого» сонячного бога з дороги ми порівняли б з його *осліпленням*, яке, в свою чергу, має завадити йому поєднатися з дівчиною-нареченою. Можливо, це саме той випадок, коли *осліплення* дорівнюється до *кастрації* (?)²⁸. Сам же наречений-«князь», фактично, заміщає роль полігамного Сонця-Дажбога, втім, виборюючи право лише на одну конкретну жінку.

Відомий фрагмент Іпатіївського літопису під 1114 р., передаючи епізод хронографу Іоана Малали, заміняє Гефеста – бога вогню та ковальства – іменем Сварога, а Геліоса – бога Сонця – іменем Дажбога. При цьому Сварог зображується як засновник моногамії, а «*Солнце цар, сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ*», – як ревний охоронець цієї настанови батька [64, с. 198; 65, с. 257]. Втім, очевидно, це – довільне тлумачення літописця, адже навіть у зазначеній пісні Дажбог не сприяє, а заважає моногамному шлюбу, очевидно, сприймаючи кожну жінку, як належну собі особисто. Це, в свою чергу, відповідає не лише образу життя князя Володимира, але й деяких князів більш пізнього часу, зокрема, Святополка Ізяславича та Ярослава Осмомисла, котрі також мали наложниць [69, с. 9; 67, с. 108].

Причастя родовому зору – основа вітальності володаря

Здається цікавим, що обидві головні сакральні функції володаря, – щедрість і плідність, – знаходять спільний знаменник у символі *зору*. Причому, обидва ці прояви залежать від розуміння *зору*, як *зору роду-території*, до якого князь долучається як перед тим *чужий-сліпий* (отже *неналежний до причастя й недаруючий*).

Загалом, два протилежні соціальні феномени – колективізм та індивідуалізм – пов'язані зі ступенем виокремлення «Я», який, в свою чергу, передбачає певне осмислення *зору*. Більш сучасна тенденція, індивідуалізму, згідно з якою, *око* служить меті усе більшого загарбання, влучно розвінчується «Притчею про несите око» з трактату «Тамід» Вавилонського Талмуду (V–VII ст.), героєм якої є Олександр Македонський. Коли Олександр прийшов до воріт райського саду, йому відмовилися їх відчинити. Тоді він попросив, аби йому подарували, бодай, щось. Йому дали людський череп. Зваживши дарунок, Олександр з'ясував, що череп важчий за все золото і срібло в царській скарбниці. Коли цар запитав у єврейських мудреців, що це означає, ті відповіли: «*Це череп чоловіка, очі якого були ненаситні і бажанням його не було межі*». Довели вони це, засипавши очниці черепа дрібкою земного порошку, після чого той миттєво злетів на вагах. «*Адже написано: «Як Шеол [царство мертвих] і загибель не наситяться, так не наситяться й очі людини» (Пр.27:20)*» [18, с. 50]²⁹. Очевидно, таким самим було справжнє обличчя влади князя Володимира. Однак, «краса гри» полягала в тому,

²⁸ Це «осліплення-кастрація» Дажбога дещо нагадує німецький арготизм *Blindgänger* – «сліпий ходок», у значенні «холостяк», «бездітний муж» [7, с. 115], який ніби заблукав, збився з дороги, йде навмання, без мети, без інтенції, без зовнішнього прояву (*сліпий-невидимий*). З боку молодого-князя «осліплення» Дажбога виглядає як певне «святотатство», враховуючи, що існувала клятва Дажбогом: «*Авос-те Дажба, глаза лопни!*» [91, с. 91, прим. 115], що передбачала позбавлення очей клятвoporушника.

²⁹ По суті, влада реалізує функцію *ока* найповніше, адже, як проникливо зауважив Фрідріх Кюммель, ««світ очей» це світ огляду та ясності, розпорядження та влади, панування та підпорядкування. В цьому сенсі очі взяли на себе обов'язок підтримувати волю до влади, створювати життєво-практичну схему та слідувати потребі, яка характеризується бажанням і метою, вигодою і ризиком, цілепокладанням та обчисленням очікувань. У такий спосіб представлена очам, таксується (оцінюється) навіть інша людина, а всеосяжна природа зводиться до речі, а зрештою, до матерії та джерела енергії» [107, с. 49]. Повідомив Г. Шалашенко.

аби всі свої здобутки легітимізувати, підкріпивши їх, по суті, родовими традиціями. Як ми спробували показати, основою цих традицій був принцип *причастя родовому зору*.

Згідно з В. Я. Проппом, казка як історична дійсність, знає дві форми успадкування влади – більш ранню – зятем від тестя, та дещо пізнішу – сином від батька [66, с. 335–336; 341]. Численні варіанти сюжету про сватання Володимира, як передумову отримання столу, засвідчують, що традиція відносить одержання ним влади до першого типу. Тоді як прихід до влади його сина, Святополка, вже точно належить до другого. А оскільки *влада* – це семантично *шлюб із жінкою-символом території*, то в другому випадку цією жінкою ніби виступає *мати князя* [1, с. 93–94]³⁰. Це відповідає сюжету про Едіпа, який, довідавшись про свій інцест, себе *осліпив* («кастрував»), перетворившись на *чужого-сліпого-(недаруючого)* ізгоя³¹. Зрештою, доля вигнанця чекала і на Святополка (1019) [64, с. 98].

Ще дохристиянське за походженням роздарювання багатств Святополком (1015), яке компенсувало відвернене пограбування померлого Володимира [64, с. 95], знаменувало чергову перемогу над *смертю-сліпотою-недаруванням* – *відновлення причастя зору*, як *основу соціовітальності*. Вокняжіння – це наче схід нового Сонця, адже князь – іпостась Дажбога. Однак, на другому плані цієї триумфальної події проглядає похмура історія Едіпа, оскільки, в розумінні традиційного суспільства, саме *інцестом* є успадкування влади від батька.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. К истолкованию символики мифа об Эдипе. *Античность и современность*. Москва: Наука, 1972. С. 90–102.
2. Аверкиева Ю. Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому. Москва: Наука, 1974. 350 с.
3. Аристофан. Комедии. В 2-х т., Т. 2. Пер. с древнегреч., коммент. В. Ярхо. Москва: Искусство, 1983. 520 с.
4. Арістов В. Смерть Володимира Великого і зцілення розслабленого. *Ruthenica*. Т. XV. Київ, 2019. С. 269–272.
5. Балушок В. Полюддя: прагматична дія і ритуал. *Український історичний журнал*. Київ, 1994. № 1. С. 113–116.
6. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Пер. с фр. Москва: Прогресс–Универс, 1995. 456 с.
7. Богданов К. Игра в жмурки: сюжет, контекст, метафора. *Богданов К. Повседневность и мифология. Исследования по семиотике фольклорной действительности*. Санкт–Петербург: Искусство–СПБ, 2001. С. 109–180.
8. Бойцов М. Ограбление мертвых государей как всеобщее увлечение. *Казус 2002. Индивидуальное и уникальное в истории*. Вып. 4. Москва: ОГИ, 2002. С. 137–201.
9. Бойцов М. «Вывихи времен» и сопротивление источников. Ответ А. Я. Гуревичу. *Одиссей. Человек в истории*. 2003. Москва: Наука. С. 241–250.
10. Брихадараньяка Упанишада. 1964. Памятники литературы народов Востока. Переводы. V. Москва: Наука, 1964. 238 с.
11. Бурдьє П. Практичний глузд / пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенка, А. Дондюка. Київ: Укр. центр духовної культури, 2003. 529 с.

³⁰ Цей, реконструйований нами на основі традиції погляд, звісно, не враховує те, що Святополк на цей час вже був одружений із дочкою Болеслава I Хороброго (VII.72. (52.)) [84, с. 162, 234, прим. 260, 261].

³¹ Цікаво, що порівняння Святополка з Едіпом зустрічаємо також у В. М. Топорова: «... *Святополк, подібно до Едіпа, постає як персонаж, що реалізує подвійну парадигму*» [89, с. 233]. «Роздвоєність» походження, немов би, стає визначальною для його морального образу, адже, незважаючи на сумніви, він усе ж вбиває братів, Бориса і Гліба [89 с. 233–234]. Нагадаємо, що Святополкова мати нібито народила його від двох мужів – чи то Ярополка, чи то Володимира, який взяв її вагітною [64, с. 55–56]. Висновку В. М. Рички, що цей шлюб із вдовою брата був наслідуюванням біблійних настанов – «*виявом християнського благочестя*» [73, с. 9], слід заперечити, адже, по-перше, шлюб цей відбувся задовго до охрещення Володимира (980), а по-друге, саме за наказом останнього Ярополк був убитий [64, с. 55].

12. Былины в записях и пересказах XVII–XVIII вв. (Памятники русского фольклора). Москва; Ленинград: АН СССР. Ин-т рус. лит., 1960. 320 с.
13. Весільні пісні у двох книгах / Упоряд. Шубравська М. М., Бучель Н. А. Кн. 2. Київ: Наукова думка, 1982. 679 с.
14. Византийские легенды. Издание подг. С. В. Полякова. (Серия «Лит. памятники»). Ленинград: Наука, 1972. 304 с.
15. Воронин Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке. *Краеведческие записки*. Вып. IV. Ярославль: Госуд. Ярославо-ростовский истор.-архитект. и худ. музей-заповедник, 1960. С. 25–93.
16. Галл Аноним. Хроника и деяния князей и правителей польских / Предисл., перевод и примеч. Л. М. Поповой. Москва: Изд-во АН СССР, 1961. 171 с.
17. Геннеп., ван. Обряды перехода. Москва: Вост. л-ра, 2002. 198 с.
18. Гершович У., Ковельман А. Александр Македонский и еврейские мудрецы. *Восточная коллекция*. № 2 (Т. 17). Москва, 2004. С. 42–51.
19. Гомеостаз. URL: https://psychology_uk_en.en-academic.com/168/homeostasis.
20. Горсей Дж. Записки о России. XVI – начало XVII в. Москва: МГУ, 1990. 288с.
21. Грейвс Р. Белая богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 656 с.
22. Грушевский М. Волынский вопрос 1097–1102 г. *Киевская старина*. Май. Киев, 1891. С. 259–272.
23. Гура А. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. Москва: Индрик, 2012. 936 с.
24. Гуревич А. Категории средневековой культуры. Москва: Искусство, 1972. 318 с.
25. Гуревич А. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии. *Одиссей. Человек в истории*. Москва: Наука, 1989. С. 114–135.
26. Гуревич А. Пир. *Словарь средневековой культуры*. Под общ. ред. А. Я. Гуревича. Москва: РОССПЭН, 2003. С. 359–360.
27. Дворецкий И. Латинско-русский словарь. Москва: Русский язык, 1976. 1096 с.
28. Драгоманов М. Слов'янські перерібки Едіпової історії. *Наукове товариство ім. Шевченка. Зб. Філолог. секції (Розвідки М. Драгоманова)*. Т. IV. Львів: Друкарня НТШ, 1907. С. 1–116.
29. Еліаде М. Мефістофель і Андрогін / перекл. з нім., франц., англ. Київ: «Основи», 2001. 591 с.
30. Забелин И. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. Ч. 1. Москва, 1862. 530 с.
31. Зеленин Д. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая. *Сборник Отделения Русского языка и словесности АН СССР (Сб. статей в честь А. И. Соболевского)*. Ленинград, 1928. С. 130–136.
32. Ипатьевская летопись. (Полное собрание русских летописей. Т. 2). 2-е изд. Москва: Языки славянской культуры, 2001. 648 с.
33. Калачов Н. О значении изгоев и состоянии изгойства в Древней Руси. *Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачовым*. Кн. 1. Санкт-Петербург, 1876. С. 53–68.
34. Канетти Э. Масса и власть. Пер. с нем. Л. Ионина. Москва: Ad Marginem, 1997. 527 с.
35. Кирша Данилов. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. Москва; Ленинград: Изд-во Академии наук СССР [Лен. отд-ние], 1958. 665 с.
36. Кобищанов Ю. Полюдь: явление отечественной и всемирной истории цивилизаций. Москва: РОССПЭН, 1995. 320 с.
37. Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. Изд. 4-е. Санкт-Петербург: Типография Главн. управления уделов, 1906. 215 с.
38. Краулей Э. Мистическая роза. Исследование о первобытном браке. Санкт-Петербург: Издание А. С. Суворина, 1905. 486 с.
39. Кривошеев Ю. Элементы традиционного сознания в социальных противоречиях 1175 г. во Владимирской земле. *Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы идеологии и культуры*. Ленинград: ЛГУ, 1987. С. 84–92.

40. Кулишер М. Очерки сравнительной этнографии и культуры. Санкт-Петербург: Тип. И. Н. Скороходова, 1887. 826 с.
41. Липец Р. С. Эпос и древняя Русь. Москва: Наука, 1969. 306 с.
42. Лихачев Д. Комментарии. *Повесть временных лет*. Ч. 2, 1950. С. 203–484.
43. Лукиан. Собрание сочинений. В 2-х т. Т. 1. Москва; Ленинград: Academia, 1935. 378 с.
44. Маерчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. Київ: Критика, 2011. 326 с.
45. Майков Л. Великорусские заклинания. *Записки Императорского Русского Географического Общества по отд. этнографии*. Т. 2. Санкт-Петербург, 1869. С. 419–580.
46. Малиновский Б. Магия, наука и религия. Москва: Рефл-бук, 1998. 290 с.
47. Малиновский Б. Избранное: аргонавты западной части Тихого океана. Москва: РОССПЭН, 2004. 552 с.
48. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах. *Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*. Москва: ИФ «Вост. л-ра» РАН, 1996. С. 83–222.
49. Мусин А. Князь Владимир Святой и культура Киевской Руси глазами Титмара Мерзебургского. *Княжа доба: історія і культура*. Вип. 10. Львів, 2016. С. 165–198.
50. Некрасов Н. Стихотворения. Поэмы (Библиотека всемирной литературы. Серия 2: л-ра XIX века). Москва: Худ. л-ра, 1971. 702 с., ил.
51. Ніколова А. Военная демократия. *Энциклопедия истории Украины* / Голов. ред. В. А. Смолій. Т. 1 (А–В). Київ: Наукова думка, 2003. С. 594.
52. Петров В. Опыт стадийного анализа «охотничьих игр». (к постановке проблемы). *Советская этнография*. Москва; Ленинград, 1934. № 6. С. 140–177.
53. Писаренко Ю. До питання про першу сім'ю Ярослава Мудрого. *Археологія*. Київ, 1995. № 1. С. 51–61.
54. Писаренко Ю. Перший шлюб Ярослава Мудрого. *Міжнародний освітній фонд імені Ярослава Мудрого. Конференція «Освіта і культура XI ст. Діяльність Ярослава Мудрого і сучасність»*. Тези. Київ, 1996. С. 32–33.
55. Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. Київ: Манускрипт, 1997. 239 с.
56. Писаренко Ю. «На одном ковре»: про символ «братерства» князів на Русі. *Збірник праць на пошану члена-кореспондента НАН України Миколи Федоровича Котляра з нагоди його 70-річчя*. Київ: Ін-т історії України НАН України, 2002. С. 99–104.
57. Писаренко Ю. Почему «потаиша» смерть князя Владимира (К летописной статье 1015 г.). *Ruthenica*. Т. V. Київ, 2006. С. 238–248.
58. Писаренко Ю. «Кормилицы, царские очи». *Дньсьлово. Зб. праць на пошану дійсного члена НАНУ П. П. Толочка з нагоди його 70-річчя*. Київ: Корвінпрес, 2008. С. 328–334.
59. Писаренко Ю. «Зрение» и «слепота» как социальные символы. *Соціум. Альманах соціальної історії*. Вип. 9. Київ: Ін-т історії України НАНУ, 2010. С. 293–317.
60. Писаренко Ю. Дві середньовічні мініатюри як ілюстрації до «соціальної філософії зору». *Opus mixtum*, № 5. Київ, 2017. С. 207–214.
61. Писаренко Ю. Поховання князя Володимира (1015). Нові думки та методологічні підходи. *Переяславіка. Наук. записки Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»*. Вип. 19 (21). Переяслав, 2021. С. 107–120.
62. Писаренко Ю. «Не впізнав – багатим будеш». Щодо уявлення про матеріальну складову зору. *Філософські дискурсії = Philosophical Discourses* : збірник наукових праць. Наукове електронне видання. – Івано-Франківськ : Філософська комісія ІФО НТШ, 2024. Вип. 2 (4). С. 58–76. URL: [https://www.academia.edu/126037509/...](https://www.academia.edu/126037509/)
63. Писаренко Ю., Писаренко Н. Народне сприйняття образу Богородиці. *Opus mixtum*, № 2. Київ, 2014. С. 115–130.
64. Повесть временных лет. Ч. 1. Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1950. 405 с.
65. Потебня А. О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств (подготовка текста В. Ю. Франчук. Примеч. Н. Е. Афанасьевой и В. Ю. Франчук). *Славянский и балканский фольклор / Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. Москва: Наука, 1989. С. 254–267.

66. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Ленинград: ЛГУ, 1986. 365 с.
67. Рахно К. Сакральність князівської влади русів у Ібн Фадлана та її західнослов'янські паралелі. *Наративи та концепти середньовічної історії Центрально-Східної Європи. Наукова конф., присв. пам'яті Андрія Добровольського. 21–22 листопада 2023 р.* Київ: Укр. держ. ун-т ім. М. Драгоманова, 2023. С. 106–117.
68. Рейн Г. Речь о русском народном акушерстве. *Дневник III-го съезда Общества русских врачей в память Н. И. Пирогова.* № 6. Санкт-Петербург, 1889. С. 187–199.
69. Роменський О. «Злі та добрі жінки» Володимира Святого: до пояснення літописного сюжету про женолюбство Хрестителя Русі. *Київська старовина.* Київ, 2012. № 4 (406). С. 3–14.
- 69-а. Рыбаков Б. Язычество древних славян. Москва: Наука, 1981. 607 с.
70. Рыбаков Б. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. Москва: Наука, 1982. 592 с.
71. Рыбаков Б. Язычество Древней Руси. Москва: Наука, 1987. 782 с.
72. Рыбаков Б. Петр Бориславич. Поиск автора «Слова о полку Игореве». Москва: Молодая гвардия, 1991. 286 с.
73. Ричка В. Лицар духу: Володимир Великий в історії та пам'яті. Київ: Ін-т історії України НАНУ, 2015. 132 с.
74. Русский архив Яна Сапеги 1608–1611 годов. Тексты, переводы, комментарии. Волгоград: Изд-во Волгоградского филиала РАНХиГС, 2012. 687 с.
75. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Пер. з фр. В .Лях, П. Тарашук. Київ: «Основи», 2001. 854 с.
76. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. Москва: Наука, 1966. 576 с.
77. Слово о Полку Игореве. / вступ. ст. и подготовка древнерус. текста Д. Лихачева; Сост. и коммент. Л. Дмитриева. Москва: Худ. л-ра, 1985. 222 с.
78. Снегирев И. М. Праздники и суеверные обряды. Вып. IV. Москва: Университетская типогр., 1839. 188+39 с.
79. Соколов Б. Эпические сказания о женитьбе князя Владимира. (Германо-русские отношения в области эпоса). *Ученые записки Госуд. Саратовского ун-та.* Т. I. Вып. 3. Словесно-историческое отделение пед. факультета. Саратов, 1923. С. 69–122.
80. Софийская I летопись. (*Полное собрание русских летописей. Т. V).* Псковские и Софийские летописи. Санкт-Петербург: Типогр. Эдуарда Праца, 1851. С. 81–277.
81. Софокл. Трагедии. / Пер. с древнегреч. Москва: Искусство, 1979. 454 с.
82. Срезневский И. Об обожании солнца у древних славян. *Журнал Министерства народного просвещения.* Санкт-Петербург, 1846. Ч. 51, № 7. С. 36–60.
83. Суразаков С. Алтайский героический эпос. Москва: Наука, 1985. 256 с.
84. Титмар Мерзебургский. Хроника. В 8 кн. 2-е изд. / Перевод с лат. И. В. Дьяконова. Москва: Русская панорама, 2009. 254, [1] с.
85. Токарев С. Ранние формы религии. Москва: Политиздат, 1990. 622 с., ил.
86. Толочко О. До питання про сакральні чинники становлення князівської влади на Русі у IX–X ст. *Археологія.* Київ, 1990. № 1. С. 51–63.
87. Толочко П. Ярослав Мудрий. Киев: Альтернативи, 2002. 272 с.
88. Толстой Н. Оползание и опоясывание храма. *Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике.* Москва: Индрик, 1995. С. 91–112.
89. Топоров В. Об одном архаичном элементе в древнерусской духовной культуре – *svęť-. *Языки культуры и проблемы переводимости.* Москва: Наука, 1987. С.184–252.
90. Топоров В. Об иранском элементе в русской духовной культуре. *Славянский и балканский фольклор / Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы.* Москва: Наука, 1989. С. 23–60.
91. Успенский Б. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). Москва: Изд-во МГУ, 1982. 248 с.
92. Успенский Б. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. *Анти-мир русской культуры. Язык, фольклор, литература.* Сб. статей. Москва: Ладомир, 1996. С. 9–107.
93. Фрейд З. Тотем и Табу. Психология первобытной культуры и религии. *Зигмунд Фрейд «Я» и «Оно».* Труды разных лет. Пер. с нем. Кн. 1. Тбилиси: Мерани; Веста, 1991. С. 193–350.

94. Фрейденберг О. Введение в теорию античного фольклора. Лекции. *Фрейденберг О. М. Миф и литература древности*. Москва: ИФ «Вост. л-ра» РАН, 1998. С. 7–222.
95. Фрейденберг О. Въезд в Иерусалим на осле. *Фрейденберг О. М. Миф и литература древности*. Москва: ИФ «Вост. л-ра» РАН, 1998. С. 623–665.
96. Фроянов И. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Ленинград: Изд-во Лен. ун-та, 1980. 256 с.
97. Фроянов И. Рабство и данничество у восточных славян. Санкт-Петербург. Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. 512 с.
98. Фрэзер Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. / Пер. с англ. 2-е изд. Москва: Политиздат, 1983. 703 с.
99. Храброва О. Їжа в процесі соціалізації: інтимне і екстимне. *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Харків. 2018. Вип. 59. С. 32–38.
100. Шахматов А. Корсунская легенда о крещении Владимира. *Шахматов А. А. История русского летописания. Т. 1, кн. 2. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды*. Санкт-Петербург: Наука, 2003. С. 305–379.
101. Шахнович М. Первобытная мифология и философия. Ленинград: Наука. Лен. отделение, 1971. 240 с.
102. Энаф М. Клод Леви-Стросс и структурная антропология. Пер с фр. О. В. Кустовой; под. научн. ред. А. М. Положенцева. Санкт-Петербург: Гуманитарная Академия, 2010. 560 с.
103. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. Санкт-Петербург: Питер, 2002. 352 с.
104. Ясперс К. Комунікація. *Ситниченко Л. Періоджерела комунікативної філософії*. Київ: Либідь, 1996. С. 132–148.
105. Bühner-Thierry G. 'Just Anger' or 'Vengeful Anger'? The Punishment of Blinding in the Early Medieval West. *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, red. В.Н. Rosenwein. Ithaca-London, 1998. P. 75–91.
106. Dalewski Z. *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*. Warszawa: Instytut Historii PAN, 2005. 259 s.
107. Kümmel F. Vom beherrschenden Raum des Sehens zum gelebten Raum des Hörens. Geistesgeschichtliche Reminiszenzen zum bedeutendsten Übergang in der Menschwerdung des Menschen. *Ertle Ch., Flechsig H., Ganz Ohr, ganz Auge. Zugangswege zu musikalischen Bezugfeldern in chule und Lebenswelt*. Baltmannsweiler-Hohengehren 1997. S. 46–91.
108. Vaníček V. Bohemi, infestissimi Polonorum inimici? Literární emoce a politické reality od Galla Anonyma po Jindřicha z Isernie. S. 1–40. URL: people.fsv.cvut.cz/~vanicvr1/studie/2studie.pdf.

Yuriy Pysarenko
(Kyiv)

FACTORS OF THE SACRED POWER OF PRINCE VOLODYMYR (VISUAL ASPECT)

The well-known characteristics of Volodymyr Svyatoslavych – misogyny and generosity – are considered as manifestations of the sacredness of power, which consisted in the prince's magical assistance to the vitality of the country. The basis of the understanding of vitality in traditional society was, apparently, the principle of "participation in the ancestral vision", according to which the legitimate ruler had to act.

Keywords: *Prince Volodymyr, misogyny, generosity, vitality, communion in the generic vision.*