

the sources that in reward Hilon received town Kepy. The authors try to prove that in Bosphorus there was a practice similar to that which was certified many times in the Akhemenidian state: transfer of a settlement to a certain person who holds administrative power there and has a right to some taxes collected from residents of that settlement. In this view a more general problem on the place of policy in the total structure of Bosphorus Kingdom is put forward. The authors suppose that there was a permanent struggle of two principles: autonomy of the policy and absolute power of Bosphorus rulers.

Одержано 4.04.91

«ПЕРУНОВІ ДУБИ»

Р. В. Забашта, О. М. Пошивайло

Публікуються результати польових і лабораторних досліджень новознайденого ритуального дуба зі вставленою в стовбур щелепою свійської свині. Отримані показники й залучені до аналізу історико-етнографічні матеріали дозволяють зазначене дерево разом із двома аналогічними допіру відомими дубами інтерпретувати реаліями язичеського традиційного ритуалу на честь сакрального опікуна хліборобства й скотарства, земного добробуту; ритуалу, що належав до структури сільськогосподарської календарної — найімовірніше жнивної — обрядовості середньовічного слов'янського населення Наддесення, Середньої Наддніпряниці.

1984 року в селі Количівка Чернігівського району в садибі А. Й. Антипця автори статті виявили рештки мореного дуба зі вставленою в стовбур щелепою (скилицею) свині. Селянин оповів, що дерево було піднято земснарядом із дна Десни поблизу села років 5–6 тому (тобто 1978 чи 1979 р.). Подібні знахідки у цих місцях траплялись і раніше. Їх, проте, як правило, не витягали на берег, а перекидали на інші ділянки річки, де б вони не заважали вибранню піску. Однак новознайдене дерево відрізнялося від попередніх значними розмірами й прямою стовбура; місцеві старожили не пригадували на своєму віку подібних дерев. Дуб вирішили використати на дрова. Його розпиляли на сім частин, довжиною 2,5–3 м кожна. Одну з тонших колод розрізали на півметрові кругляки й покололи на поліна. Коли розколували черговий кругляк, у ньому відкрилась заглибина, з якої випав дубовий кілочок і дві половинки нижньої тваринячої щелепи з невеликими іклами. Як пояснив А. Й. Антипець, передні зуби-різці скилиці, що виступали над поверхнею стовбура, було прийнято ним за сучок і попередньо стесано сокирою. Інших щелеп у дубі не було помічено. Частину дерева ($h = 0,522$ м, ширина на рівні отвору — 0,19 м) з рештками кісток селянин зберіг як дивовижу, щоправда з часом одна половинка щелепи (права) загубилась (рис. 1).

Обстеження залишків мореного дуба показало, що це було доросле, без жодного зовнішнього дефекту дерево. Довжина стовбура (враховуючи збережені й втрачені частини) сягала близько 20,5 м. Діаметр його на висоті 2 м від землі становив 0,71 м, обвід — 2,33 м. Щелепа (довжина збереженої частини — 13,8 см) монтувалась на висоті 15–17 м. Заглибину для неї у вигляді чотирикутника (6 x 8,5 см) було видовбано на глибину 12,5 см. Для цього застосовувалось долото (ширина леза — 1,7 см), від якого лишилися сліди на поверхні деревини. Скилиця вставлялась у природиому положенні: зубами

© Р. В. ЗАБАШТА, О. М. ПОШИВАЙЛО, 1992

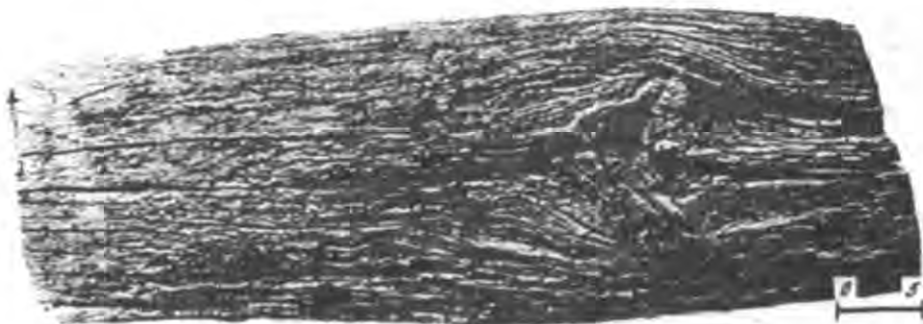


Рис. 1. Загальний вигляд частини дуба 1984 р. зі щелепою

догори. При цьому — для зручності — в неї було заздалегідь обламано висхідні гілки. Закріплював щелепу конусоподібний напівкруглий кілочок (довжина — 11 см, ширина одного кінця — 3,8 см, товщина — 2,6 см; ширина другого кінця — 2,3 см, товщина — 1,7 см), що вбивався в отвір над кісткою.

З метою отримання додаткової інформації про знахідку було проведено ряд лабораторних досліджень.

На кафедрі ботаніки Київського педагогічного інституту доцент В. К. Гришко-Богменко за річними кільцями визначив відносний вік дуба: 195–200 років.

Згідно результату радіовуглецевого аналізу, який отримали співробітники Лабораторії радіовуглецевого аналізу Інституту геохімії й фізики мінералів АН України під керівництвом М. М. Ковалюха, дуб припинив своє існування 1060 ± 70 років тому, тобто десь між другою половиною IX — кінцем X ст. Контрольний дендрохронологічний аналіз деревини, проведений на кафедрі дендрології й деревознавства Львівського лісотехнічного інституту, дозволив датувати знахідку X ст. При цьому сам акт монтування щелепи в дуб, на думку професора В. Г. Коліщука, здійснено, ймовірно, в 980 р.

Деревина під час порубки розчохнулася якраз посередині місця, де монтувалась кістка (рис. 2), що дозволило детально оглянути внутрішній вигляд заглибини (рис. 3). У ній відкрилась чітка межа між шарами деревини, що утворились до моменту довбання заглибини й після нього. Вивчення мікроструктури річних кілець на межі двох шарів, яке провів В. Г. Колішук, показало, що зарубку було здійснено в другій половині вегетації дерева. З огляду на те, що вегетаційний цикл дубів у лісовій і лісостеповій зонах України триває з другої половини квітня до кінця жовтня — першої половини листопада, календарний час встановлення щелепи в стовбур, за спостереженням В. Г. Коліщука, визначається в межах осіннього сезону, але ближче до літнього періоду.

Показники дендрологічного аналізу знахідки, одержані Т. Т. Бітвін-

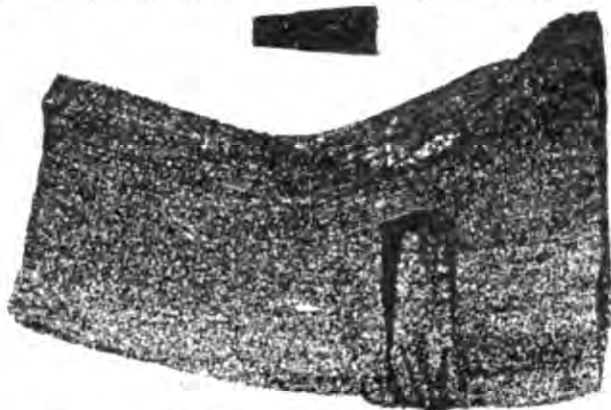


Рис. 2. Перекрій деревини (ліва половина) й кілочок



Рис. 3. Вигляд заглибини під щелепу

скасом в Лабораторії дендрокліматохронології Інституту ботаніки АН Литви, виявились іншими. Так, за спостереженнями вченого, довбання виїмки під щелепу було здійснено або в самому кінці вегетативного періоду дуба, або вже після його завершення, бо останнє річне кільце докамбіального шару на місці пошкодження стовбура встигло повністю сформуватись, а рання деревина наступного року ще не наросла. Це свідчить про те, що щелепу встановлено на дубідесь між пізньою осінню — ранньою весною, тобто в зимовий період року. І ще одне. Підрахунок річних кільць камбіального наросту над щелепою показав досліднику, що після встановлення кістки в стовбур минуло п'ять років, а на шостому році дерево припинило розвиток. Це сталося у кінці весни, позаяк шар ранньої деревини останнього річного кільця дуба вже повністю сформувався. Певно, дерево загинуло в результаті зсуву частини берега, підмитой водою під час весняної повені. На користь цього міркування свідчить інформація А. Й. Антипця про гарну збереженість на момент відкриття кореневища й відсутність на поверхні дуба жодних слідів природного чи зумисного механічного пошкодження.

У заглибині для щелепи було виявлено, крім того, залишки річкового мулу, що дозволило співробітникам Лабораторії палеоботаніки Інституту ботаніки АН України під керівництвом С. В. Сябряй провести споропилковий аналіз і на основі його показників реконструювати природне середовище, в якому росло стародавнє дерево. З'ясувалось, що дуб належав до складу невеликого угруповання мішано-широколистої лісу, що зростало поблизу річки. Переважали в ньому дуби, підлісок складався з беріз, вільхи, ліщини. Довкола лісу розлягались луки з трав'янистим покривом, віддалік стояли сосни. Звалене дерево не зразу потрапило у воду. Деякий час воно лишалося на березі річки; на стовбурі встигли інтенсивно розмножитись паразитично-гнилісні гриби, що з'явилися ще під час деревостою. І тільки згодом, знесений, очевидно, течією, дуб опинився на дні Десни.

Палеозоологічне обстеження кісткових решток, здійснене співробітницею Інституту зоології АН України Н. Г. Білан, засвідчило належність їх домашній свині-самці, у віці близько 2,5 року¹.

Підсумовуючи результати польових і лабораторних досліджень количівського дуба², зважаючи на обставини його виявлення, можна стверджувати: перед нами — пам'ятка другої половини IX — кінця X ст., вона постала внаслідок відправи певної дії, найвірогідніше, культового характеру. З огляду на те, що поблизу села Количівки виявлено слов'янські поселення й городища вказаного часу³, аналізовану пам'ятку реально віднести до старожитностей середньовічної культури слов'янського населення Наддесення.

На сьогодні відомо дві знахідки, аналогічні количівській. 1909 р. з дна Де-
«АРХЕОЛОГІЯ», № 2, 1992

сни, вище від гирла, було піднято морений дуб-корч висотою близько 16–20 м. На одній стороні стовбура, трохи нижче місця його галуження, стирчали передні частини чотирьох нижніх тваринячих щелеп з невеликими іклами й різцями. Розміщуючись парами: одна над одною, вони утворювали квадрат⁴. Другий дуб-корч знайдено 1975 р. на дні Дніпра, трохи нижче від гирла Десни. Дерево мало 9,6 м висоти, обвід стовбура при корені становив 1,69 м. На відстані 6 м від кореневища перед розгалуженням стовбура знаходилось дев'ять нижніх тваринячих щелеп іклами назовні, що вмонтовані також у формі квадрата. На поверхні дуба відзначено сліди від дії вогню. Радіовуглецевий аналіз деревини дозволив датувати знахідку VIII ст.⁵

Вивченням цих двох перших знахідок займався цілий ряд учених. Над атрибуцією пам'ятки 1909 р. працювали В. В. Хвойка, К. В. Болсуновський, В. Є. Козловська; писали про неї автори загальних праць, зокрема: М. Ф. Лавров, М. К. Каргер, В. Щербаківський, Б. О. Рібаков; висловлювали своє міркування про її характер: Л. Нідерле, В. З. Завитневич, М. В. Довнар-Запольський, Д. М. Анучин, В. О. Городцов, Ф. Щербакін та ін. Пам'ятці 1975 р. свої дослідження присвятили Г. Ю. Івакін, К. М. Гупало, В. М. Тимошук; говориться про неї, поряд з першою знахідкою, у книжці Я. Є. Боровського, згадується у П. П. Толочка, О. Гейштора та ін.

Спираючись на літописні, історико-етнографічні свідчення, археологічні джерела, дослідники дійшли таких (у підсумковому викладі) головних висновків: названі дуби є речовими свідченнями культів священних дерев і тварин у слов'ян-язичників, пам'ятками, що засвідчують тісний зв'язок цих двох культів; дуби були самобутніми жертвниками, пристосованими для ритуальних дій на честь язичеського бога, найвірогідніше, Перуна (судячи за семантичним зв'язком дуба й дикою кабана — якому приписували скилиці — з богом блискавки й грому); акт засадження щелеп у стовбури дубів проводився з меморіальною, вотивною чи якоюсь магічною метою під час культового офірування згідно певного релігійного обряду чи спеціальної церемонії.

До цих загальних висновків Г. Ю. Івакін — розвиваючи тему — додав реконструкцію конкретних культових обставин і змістового значення обряду жертвування тварин під дубом 1975 р. Позаяк дерево віднайдене поблизу стародавнього дніпровського перевозу, на перехресті великих торговельних шляхів⁶, учений висловив здогад, що капище зі священним дубом могло слугувати одним із пунктів збору торгових валок під Києвом перед їхньою відправкою до Константинополя. У такому святилищі-жертвнику подорожні купці, дружинники й могли приносити жертви верховнику давньоруського язичеського пантеону — Перуну — перед далеким й небезпечним морським походом⁷.

З новою інтерпретацією знахідки 1975 р. виступив В. М. Тимошук. Посилаючись винятково на свідчення з міфології балтів, він представив дуб одним з «основних елементів багатфункціонального святилища-жертвника, пов'язаного з культом солярного божества (Совія — Р.З., О.П.) та іншими солярними святами, з культом предків, де, можливо, провадилась кремація померлого й проводи його душі». При цьому не відкидалась можливість проведення під дубом обрядових дій і на честь громовержця — Перкунаса. Походження дуба-жертвника автор пов'язав із залишковим балтським субстратом серед ранньосередньовічного населення Наддесення⁸.

На думку Б. О. Рібакова, факт поєднання опаленого вогнищем дуба 1975 р. з кабанячими іклами «веде нас до новорічного циклу свят, коли спалювалась дубова колода й обов'язковою стравою на ритуальному бенкеті було «василівське» чи «кесарівське» порося...»⁹.

Основним базовим фактажем для реконструкції змістового спрямування й структури будь-якого давнього ритуалу є свідчення про час, місце, умови його проведення, про склад і характер використаних обрядових атрибутів (культових реалій). Результати досліджень количівського дерева в співставленні й у сукупності з інформацією про попередні знахідки, дозволяють поточнити, доповнити, а подекуди по-новому визначити параметри кожної з названих принципів характеристик стосовно культових дій побіля

«перунових дубів», а відтак, наблизитися до кінцевого з'ясування проблеми ритуальної атрибуції знахідок.

1. Уточнення стосується, насамперед, ідентифікації кісткових решток. Майже всі вищеназвані дослідники приписали виявлені в стовбурах дубів 1909 і 1975 рр. щелепи молодим особинам дикого кабана. Грунтуючись на такому визначенні, учені говорили про вепра у зв'язку з язичницькою обрядовістю давніх слов'ян Наддніпрянщини, зокрема з культом бога Перуна. При цьому, правда, робились іноді застереження щодо відсутності в слов'янській міфології відомостей про вепра як жертвну тварину¹⁰, чи відзначалась менша очевидність семантичного зв'язку громовержця з кабаном, аніж з дубом¹¹.

Самостійну позицію в питанні палеозоологічної атрибуції скилиць із першої пам'ятки зайняла свого часу В. Є. Козловська. Аналізуючи знахідку, дослідниця дійшла висновку про неможливість однозначного визначення належності щелеп диким чи свійським тваринам, бо «свині слов'янської доби майже не відрізнялися своєю фізичною будовою од диких кабанів»¹².

Останнє зауваження — слухне лише частково. Відмінність між свійською й дикою свинею на той час такі існувала. Сьогодні фахівці простежують її на рівні остеологічних параметрів. Порівняльним аналізом саме таких параметрів і визначено видову належність щелепи зі стовбура количівського дуба.

Контрольне співставлення остеологічних характеристик щелепи з останньої знахідки та щелеп із дерева 1975 р. виявило їх принципову подібність. Це дозволяє з певною ймовірністю говорити про те, що для «інкрустації» стовбура й другого священного дуба було використано кістки не диких, а свійських тварин¹³, вірогідно, самок у віці до трьох років. Цей висновок можна поширити, гіпотетично, й на пам'ятку 1909 р. Підставою для цього слугують: незначні розміри щелеп¹⁴ і подібність розмірів (за масштабом) їхніх ікол до величини ікол у щелепах двох інших знахідок. Відзначена наближеність остеологічних параметрів усіх трьох випадків — симптоматична. Вона дозволяє передбачити існування певної закономірності видового, статевого й вікового відбору тварин для жертвоприношення в язичеському ритуалі з «перуновими дубами».

Нова атрибуція кісткових решток повністю узгоджується з археологічними свідченнями про значну розвинутість свинарства в другій половині—кінці I — на початку II тис. у слов'янського населення Східної Європи¹⁵. Результати польових досліджень доповнюються й писемними повідомленнями арабських географів IX—XI ст., які відзначали наявність у слов'ян великих стад свиней¹⁶. Усе це однозначно свідчить про велику роль, яку надавала свійській свині середньовічна східнослов'янська людність у забезпеченні себе продуктами харчування. Такий стан речей мав, певно, отримати відповідне відображення в релігійній системі слов'янського язичництва і вплинути на вибір атрибутики релігійних культів. Одне з підтверджень цьому — наявність кісткових решток свиней (поряд із рештками інших, головним чином свійських тварин) у жертвній ямі київського капища, відкритого 1975 р.¹⁷ Суттєво відзначити й те, що ранньосередньовічна східнослов'янська традиція використання свині в обрядовій практиці має свою глибоку передісторію. Культове значення свійської свині на території України засвідчено пам'ятками хліборобського населення епохи енеоліту, бронзового віку, періоду раннього заліза¹⁸. Сказане дозволяє поставити питання про появу вже за давніх часів — унаслідок виникнення й розвитку свинарства — певного розмежування між культом (культовою функцією, семантикою) дикої й свійської свині. Пам'ятки, що розглядаються в статті (принаймні дві останні), є документальним підтвердженням такого роду розмежування для епохи VIII—X ст.

2. Новим фактом стосовно «перунових дубів» є визначення календарного періоду монтування скилиці жертвної свині на стовбурі дерева 1984 р. Цим періодом (підсумовуючи різні визначення) виявився осібно-зимовий сезон річного циклу. Проведене нещодавно лабораторне обстеження дуба 1975 р. показало, що вдовблювання щелеп у його стовбур проводилось — судячи за

структурою річного кільця — до завершення вегетативного циклу (встиг нарости великий камбіальний шар), певно, десь у першій половині осені¹⁹. Останнє спостереження, підперте збігом інших характеристик «перунових дубів», дозволяє конкретизувати сезонне визначення количівського дерева, а саме: спинитись на останній атрибутіці, запропонованій В. Г. Коліщуком. З огляду на близькість усіх відомих на сьогодні «перунових дубів» між собою як за набором і зовнішніми характеристиками культових складників, технологією монтування й геометричною формою розташування (у двох перших випадках) щелеп на стовбурах²⁰, так і за умовами розміщення в ландшафті, обставинами загибелі, сезон проведення ритуалу й побіля дуба 1909 р. реально атрибуувати тією ж таки осінньою порою.

Спільність поміж ритуальними деревами могла обумовитись, гадаємо, лише тотожністю, однозначністю змістових концепцій, релігійних ідей, що були закладені в них; належністю священних дерев до однієї форми ритуальної відправи певного язичеського культу, яка проводилась у один календарний час. Підтримкою останній тезі слугує й таке спостереження. Допіру вже вказувалось на ймовірність для всіх трьох (принаймні для двох останніх) випадків наближеності вікового цензу (близько 2,5 року) тварин, яких було використано для ритуальних потреб. Зважаючи, відтак, на те, що дикі свині — з якими їхні свійські родичі в епоху середньовіччя мали ще подібну фізіологію — поросяться весною (березень—квітень), виходить, що 2,5 року (± 3 місяці) набігає в основному якраз на останній період річного календаря.

У світлі запропонованої сезонної атрибутіці пам'яток і при тому, що дві останні (датовані) знахідки віддалені одна від одної за хронологією на 1,5–2 століття, «перунові дуби» постають елементами певної усталеної обрядової системн. Такою системою могла бути головню календарна — циклічна за характером — обрядовість.

Порівняно близьке територіальне розташування знахідок, зв'язок їх з руслом нижньої й середньої течії Десни, може свідчити про локальний характер досліджуваного ритуалу.

Нові атрибутічні показники й характеристики дозволяють по-иному поглянути на проблему соціально-господарського контексту язичеського ритуалу, пов'язаного з «перуновими дубами», його ідейно-змістового спрямування та культового призначення. З'ясування цієї проблеми залежить, очевидно, від визначення специфіки традиційної господарської й обрядової практик слов'ян у межах окресленого річного періоду, семантичних параметрів ритуальних атрибутів (дуба й свійської свині) в обрядовій практиці означених часових меж. Звернемось до історико-етнографічних матеріалів.

Осінній період календарного року здавна займав одне з центральних місць у господарському й традиційному релігійному житті слов'ян, зокрема східних. На цей час припадали важливі дати аграрно-промислового культу, серед яких виділяється жнивний обрядовий цикл, яким увінчувалась цілорічна праця хлібороба²¹. У структурі осінньої (жнивної), а також наступної зимової (святочної)²² традиційної обрядовості слов'янських і багатьох європейських народів згідно історико-етнографічних джерел здавна побували й ще донедавна зберігались ритуальні дієства, в яких використовувались — у якості символічних і культових реалій — свиня й дуб²³. Ці реалії в традиційних світоглядах багатьох стародавніх і сучасних народів (у тому числі й слов'янських) було тісно пов'язано з сакральними образами богів родючості й земної родючості, вони виступали символічними фіто- й зооморфними втіленнями плідності природи. За ними визначали силу відтворення, яка мала відповідний вплив на посіви, рослинність, на тварин і людей²⁴. На цій підставі передбачався причинно-наслідковий зв'язок їх із хлібом, зерном²⁵; за ними визначали погоду й майбутній врожай²⁶. Крім цього, свиня й ритуальний святочний «бадняк» (дуб чи інше дерево) мислились у символічному й магіко-практичному єднанні зі знаряддями обробітку землі²⁷.

У руслі нових атрибутіцій знахідок, названих історико-етнографічних свідчень, а також факту ведучої ролі хліборобства й пов'язаного з ним скотарства в суспільному виробництві середньовічних східних слов'ян, зокрема слов'ян Середньої Наддніпрянщини, приходимо до висновку, що «перунові

дуби» для своїх носіїв були реаліями аграрно-промислового культу, що належав до структури календарної, судячи з усього, осінньої (конкретніше — жнивної) обрядовості. Носіями ж язичеського ритуалу зі священними дубами слід визнати, насамперед, сільську людність краю. Нарешті, лише в контексті реалізації релігійних ідей, обумовлених головним чином (якщо не цілком) потребами сільськогосподарської діяльності, знаходить задовільне пояснення вибір язичниками для потреб культу саме свиней — самок зрілого віку²⁸.

Покладаючись на викладені вище факти, а також відомі у різних народних традиціях звичаї з обопільним використанням священних дерев і тварин в одному культовому комплексі²⁹, язичницькі ритуальні дії зі свинєю (можливо, лише з головою жертви)³⁰ й «перуновими дубами» реально інтерпретувати як колективні культові акти членів середньовічної сільської громади сенсу подяки одному з верховних божеств — патрону хліборобства (можливо, Перуну) за минулий врожай і, заразом, благання за сприятливий майбутній сільськогосподарський рік³¹. Паралельно в обряді могла реалізуватися й ідея охоронної жертви, спрямованої на нейтралізацію шкідливих ворожих сил³².

Поширена донедавна серед слов'янських та інших європейських народів практика магічних дій з кістковими рештками ритуальної свині (зокрема, її зубами чи щелепою) й ритуальним дубом, у якій обігрувалися ідеї розмноження, стимуляції родючості, охорони врожаю, зцілення недуг³³, дає підстави розглядати випадки засадження скилиць жертвних тварин у стовбурні ритуальних дубів у якості самобутнього магічного акту. Виконання його повинно було, очевидно, слугувати, з однієї сторони, засобом примноження нив і худоби, закляття успіху майбутніх польових робіт; з іншої — засобом відвороту різноманітних лихих сил, здатних зашкодити майбутньому врожаю, молодій худобі тощо. Відтак, монтування щелеп жертвних свиней на дубах у першому випадку можна кваліфікувати формою виробничої³⁴ чи продукційної³⁵ магії, в іншому — обережної, апотропеїчної.

Зважаючи на прогнозуєчі аспекти обрядових дій із святочною свинєю³⁶, на зв'язок числової й геометричної символіки з усілякими сакралізованими ворожіннями, чаклуваннями і заклинаннями³⁷, а також на статус жнивного (обжинкового) й особливо святочного обрядового періоду як актуальний час заклинання долі, пророкування майбутнього³⁸, акт монтування свинячих скилиць на священних дубах доцільно пов'язувати й з язичницьким ритуальним віщуванням, заклинанням майбуття. Процедура такого ворожіння могла проводитися з метою з'ясування погідного часу для початку й наступного ходу сільськогосподарських робіт, для провіщання характеру очікуваного врожаю.

Поряд з орієнтацією на господарські потреби людей, ритуал з «перуновими дубами» міг мати паралельно й інше культове значення. Нерідко в традиційних народних віруваннях дуб виступав як місце земного перебування небесного володаря, а то й його фітоморфним втіленням; як образ верхнього — небесного — світу³⁹, світового (космічного) дерева, пов'язаного з небесними світилами⁴⁰, ритуальним вогнем, що запалювався, зокрема, на честь зимового сонцестояння⁴¹. Свиня (кабан) як ритуальна тварина мала відношення до сонця, нерідко символічно уособлюючи собою саме світило, а ще — вогонь, світло як таке, різдвяну Зорю⁴². Судячи за етнографічними матеріалами, астральна символіка не була чужою для обрядовості жнивного циклу⁴³, що ж до зимових свят з їхнім культом небесних світил та ідеєю різдвя світу⁴⁴, то така символіка тут була однією з ведучих. Відтак, монтування скилиць свиней у стовбурні священних стародавніх дерев могло мати, попри все інше, ще й значення астрального (солярного?) плану⁴⁵.

Багатозначність змістової концепції стародавнього обряду, поєднання в ньому земних мотивів (фіто- й зооморфних) з космологічними (астральними), взаємна символізація, ідейно-тематична обумовленість цих мотивів, а отже, його (обряду) потенційна багатофункціональність — явище типове для традиційної народної культури⁴⁶. У визнанні загального причинного зв'язку природних явищ полягала, як відомо, сутність сикретичної картини світу, притаманної міфопоетичному рівню світогляду.

Запропоноване визначення змістового спрямування, соціально-культур-

ного контексту ритуального дійства з «перуновими дубами» повністю узгоджується з прадавніми функціями бога Перуна — володаря атмосферних явищ, небесного вогню, «життєдайного для природи й посівів дощу»⁴⁷, носія родючості, продуктивних сил (зокрема, вегетативних), опікуна хліборобства⁴⁸. Саме ці якості «дубового бога», громовика, маючи аналогії в більшості релігійних традицій індоєвропейських народів⁴⁹, були найактуальнішими й найшанованішими в середовищі хліборобів та скотарів. І не диво, що ці характеристики зберігались до недавнього часу в обрядовій календарній поезії (особливо — колядках, щедрівках, волочебних піснях), замовляннях східних слов'ян⁵⁰.

Слід сказати, що завдяки своїй грізності бог грому й блискавки вже в індоєвропейську епоху набув ще й функції воїна і став патроном касти воїнів, військової дружини⁵¹. Саме в іпостасі воїна Перун був патроном київських князів, дружинників. Проте така сторона природи божества ніколи не заступала собою творчої, продуктивної сутності його образу. Саме в цій останній якості Перун мав найбільше визнання й поширення в народі, на його честь святкували щорічне свято (2.VIII. нов. стилю)⁵². І у випадку з давніми «перуновими дубами» — згідно нових фактів і спостережень — Перун виступає в ролі саме божества хліборобів і скотарів⁵³, можливо, й у ширшому значенні: у ролі володаря й одного з творців світу, зокрема, небесних світил⁵⁴.

3. Відомо — особливу пошану в слов'ян мали віковічні дерева, що вирізнялися з-поміж інших своїми природними розмірами. Такій характеристиці цілком відповідають дуби 1909, 1984 рр.: висота їх сягала до 20 м, вік — 150, 200 р. Однак в подібні параметри погано вписується знахідка 1975 р., з найбільшою, до речі, кількістю вмонтованих скилиць; вона значно поступається решті пам'яток і своїми розмірами, і віком. Пояснити таку невідповідність можна, передбачивши існування якогось іншого — відмінного загальнознаному — принципу відбору дерев, що відповідав, очевидно, специфіці культових дій з «перуновими дубами».

Вище вже називався показник дендрохронологічного аналізу камбіального наросту колицівського дуба. Заростання деревиною щелеп на дубі 1975 р., як показало лабораторне обстеження, відбулось за 2,5 року. Ступінь заростання на дереві 1909 р. має близькі до двох останніх знахідок зовнішні прикмети, що дозволяє обчислювати часовий проміжок від встановлення кісткових решток жертвовних свиней і до падіння його у воду в межах тих-таки 2,5 — 5,5 років. Ці показники дають підстави вважати, що всі відомі на сьогодні «перунові дуби» в момент проведення ритуалів стояли неподалік берега річки. Якщо зважати при цьому на численні факти традиційних народних вірувань давнього й нового часу щодо семантичного зв'язку священних дерев (зокрема, дубів) з водою, водяними джерелами, на факти певної залежності самої сакралізації дерев від присутності побіля них водотоків⁵⁵, то вибір слов'янами дубів для проведення язичеських ритуальних дій з використанням свинячих скилиць можна цілком реально співвіднести з їх місцезташуванням стосовно русла річки (води). Інакше кажучи, наближеність наших дерев до річок імовірно витрактувати як певну ідейно-культову передумову проведення побіля них обрядових церемоній.

Вода, як один з найважливіших життєдайних чинників природи, закономірно виступала й одним із провідних семантичних і обрядових елементів практично всіх аграрно-промислових культів як слов'ян, так і багатьох інших народів. Була присутня вона, судячи за етнографічними й фольклорними матеріалами XIX — першої половини XX ст., і в структурі жнивної обрядовості, а також зимового комплексу свят традиційної календарної обрядовості⁵⁶, нерідко виступаючи в парі з образами дуба (і ширше — рослинності) й свині. Із конкретних прикладів такого поєднання на увагу заслуговує, зокрема, білоруський звичай ворожити про погоду майбутнього року по крові різдвяної свині. Тварині перерізали горло й спостерігали: якщо кров лилась сильно, невпинним струменем, значить літо мало бути дощове⁵⁷. Семантичну пару вода — дуб у контексті святочно-новорічного циклу широко представлено у текстах колядок космологічного плану: дуб виступає як космічне прадерево посеред моря⁵⁸. Сакральним володарем вод небесних, творцем земних джерел

за індоєвропейською традицією, зокрема слов'янською, як відомо, вважався бог-громовик⁵⁹. Ця сторона природи бога знайшла втілення, поміж іншим, у численних гідронімах — похідних від його ймення⁶⁰. З образом громовика-Перуна у фольклорі часто пов'язаний — суттєвий для нашої теми — мотив повалення, потоплення дубів. Так у деяких білоруських відміфологічних казках і епосі про осилків розповідається, як богатирі — з видимими ознаками язичеського громовика⁶¹ — нищать дерева (особливо дуби), унаслідок чого з'являються річки, озера чи утворюються запруды на річках, виникає повінь. Показово, що в одному з фольклорних джерел місце діяльності головного персонажа прямо локалізовано Наддесенням: вирядившись на подвиги, Іллюшка вириває цілими десятинами дуби з корінням і кидає їх у Десну, після чого вона розливається, загрожуючи всьому світові затопленням⁶². Упадає в око збіг територіальних координат міфологічних подій і знахідок «перунових дубів». Є підстави вважати, що за обома означеними випадками (історичним і фольклорним) стояли одні цілком певні природні явища. У період VIII – XIII ст. водність басейну Дніпра силою різних обставин досягала своїх пікових рівнів особливо часто⁶³. Це призводило до значних руйнівних наслідків, зокрема до нищення прибережних лісових масивів, змін берегових ліній русел річок. Часові межі існування «перунових дубів» повністю вписуються в названий період, а відтак причини й умови загибелі дерев реально пов'язати з названими природними явищами. При цьому слід зауважити, що досліджувані дуби лише одні з багатьох дерев, що опинились у воді впродовж VIII – XIII ст. й ще досі в значній кількості лежать на дні Дніпра, Десни, інших річок дніпрового басейну.

У світлі наведених фактів припущення щодо семантичного зв'язку «перунових дубів» з річковими токами виглядає ще правдоподібнішим. З умов нестабільних природних обставин, падіння дерев, що зростали на самому березі чи неподалік річки, було цілком доступне передбаченню. Тим закономірнішим виглядає факт монтування скилиць жертовних тварин саме на такі дерева. Напрошується питання: чи не виконувались ритуальні жертвування побіля дубів з метою задоволення володарів водних стихій (того ж таки Перуна) і запобігання нових природних аномалій?

Так чи інакше, а факт розташування «перунових дубів» поблизу берегової лінії Десни й Дніпра, падіння з часом цих дерев у воду мав якимсь чином осмислюватись, витлумачуватись слов'янами-язичниками в ідейно-тематичному плані їхніх культів, узгоджуватись із контекстом їхніх релігійно-міфологічних уявлень.

Примітки

1 Белан Н. Г. Домашняя свинья как жертвенное животное древних славян // Вестник зоологии. — 1987. — №1. — С.64.

2 Автори статті висловлюють щире вдячність усім ученим, які провели лабораторні дослідження знахідки.

3 Історія міст і сіл Української РСР. Чернігівська область. — К., 1972. — С.705.

4 Анучич Д. Любопытная находка // Русские ведомости. — 1912. — № 50. — С.5; Козловська В. Е. Сторінка з обсягу культів. Свячений дуб слов'ян-поган // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — 1928. — Вип. 1. — С. 96–99. В. Е. Козловська відзначила значну висоту встановлення скилиць на стовбурі дуба (С. 98), Д. М. Анучич говорив про двометрову відмітку їхнього розташування.

5 Ивакин Г. Ю. Священный дуб языческих славян // СЭ. — 1979. — №2. — С.106; Ивакин Г. Ю. Священный дуб Перуна // Древности Среднего Поднепровья. — К., 1981. — С.124, 126, 135.

6 Згідно літописних джерел, перехрестя доріг були традиційними місцями розташування святилиць Перуна. Див.: Ивакин Г. Ю. Священный дуб Перуна. — С.136.

7 Там же. — С.135, 136; Таку ритуальну інтерпретацію дуба 1975 р. Я. Є. Боровський поширив і на дерево 1909 р. Див.: Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян. — К., 1982. — С.62.

8 Тимошук В. Н. К новой интерпретации «священного» дуба (находка 1975 г.) // Актуальные проблемы историко-археологических исследований. Тезисы докладов VI Республиканской конференции молодых археологов (Киев, октябрь, 1987). — К., 1987. — С.158.

- ⁹ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси.— М., 1988.— С.212.
- ¹⁰ Болсуновский К. В. Памятники славянской мифологии.— Вып. II. Перунов дуб.— К., 1914.— С.14; Козловська В. Є. Вказ.праця.— С.100.
- ¹¹ Ивакин Г. Ю. Священный дуб Перуна.— С.136.
- ¹² Козловська В. Є. Вказ.праця.— С.101.
- ¹³ Белан Н. Г. Указ.соч.
- ¹⁴ Анучич Д. Указ.соч.; Козловська В. Є. Вказ.праця.— С.101.
- ¹⁵ Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв.— М., 1982.— С.238; *Древняя Русь*. Город, замок, село.— М., 1986.— С.226.
- ¹⁶ Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В., Шушарин В. И., Щапов Я. Н. Древнерусское государство и его международное значение.— М., 1965.— С.388, 390.
- ¹⁷ Боровский Я. Е. Указ.соч.— С.46–50.
- ¹⁸ Пассек Т. С. Трипільська культура.— К., 1941.— С.74; *Березанская С. С.* Северная Украина в эпоху бронзы.— К., 1982.— С.192; *Андриенко В. П.* Земледельческие культуры племен лесостепной Скифии (VII—V вв. до н. э.): Автореф. дис. ... канд.ист.наук.— Харьков, 1975.— С.19.
- ¹⁹ *Обстеження дерева 1975 р.* провели М. А. Сагайдак і автори статті.
- ²⁰ Єдина суттєва відмінність поміж пам'ятками стосується кількості щелеп жертвних тварин, що використані для «інкрустації» стовбурів священних дубів. Таку відміну могли зумовити еволюційні зміни обряду, адже пам'ятки мають (у двох останніх випадках) різне хронологічне датування. Зважаючи на просторову віддаленість між пам'ятками, можна передбачити й певну варіантність обрядової форми. Стосовно кількіського дерева слід врахувати ще й погану його збереженість, фрагментарність, а відтак відсутність цілковитої гарантії щодо відповідності кількості щелеп виявлених і існуючих реально в минулому.
- ²¹ *Довженко В. Й.* Землеробство Древньої Русі.— К., 1961.— С.145; *Saxonia. Gesta Danorum.*— Напїае, 1931.— Lib. XIV, 39; *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских.— СПб., 1870.— С.265; *Стрийковский М.* Хроніка польська, литовська, жмудська й усієї Русі // *Дзвін.*— 1990.— №1.— С.109–110.
- ²² *Зимово* святюча обрядовість, хоча й пізніша за календарем, багатьма ідейними й символічними моментами пов'язана зі жнивним циклом. Відомі факти, коли давнім язическим жнивним ритуалом найближчі відповідники відшукувались у структурі зимової народної обрядовості XIX ст. (*Saxonia. Op. cit.*; *Чубинський П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край.— СПб., 1872.— Т.III.— С.438; *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края.— СПб., 1887.— Т.I, ч.1.— С.47). До цього могли спричинитись еволюційні зміни, певне перегрупування язическої обрядовості, що відбулись у епоху поширення й панування християнства; це могло бути проявом і паралельного (осінньо-зимового) існування деяких форм ритуальних, культових дійств у слов'янської календарно-обрядової традиції.
- ²³ *Стрийковский М.* Вказ. праця; *Семиряга М. И.* Лужичане.— М.— Л., 1955.— С.129; *Фрззер Д. Д.* Золотая ветвь.— М., 1980.— С.510–512; *Афанасьев А.* Поэтическое воззрение славян на природу.— М., 1865.— Т.I.— С.779–781; *Фаминцин А. С.* Божества древних славян.— СПб., 1884.— Вып.1.— С.247; *Яцимирский В. М.* «Свиняче свято» // *ЭО.*— 1913.— №3/4.— С.107–109; *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX — начала XX вв.* Зимние праздники.— М., 1973.— С.241–242, 268–270, 287–288; *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.— М.— Л., 1937.— С.70, 71; *Латынин Б. А.* Мирное дерево жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы: к вопросу о пережитках.— Л., 1933.— С.24.
- ²⁴ *Тэйлор Э.* Первобытная культура.— М., 1939.— С.399, 400; *Кагаров Е.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции.— СПб., 1913.— С.105, 106, 182; *Фрззер Д. Д.* Указ.соч.— С.138–141, 184–187, 519–529; *Фаминцин А. С.* Указ.соч.— С.168; *Энциклопедический словарь*. Брокгауз и Ефрон.— СПб., 1990.— Т.XXVIII-а.— С.469–472; *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. VII. Румынские, славянские и греческие коляды // *Сб. ОРЯС.*— 1883.— Т.XXXII.— №4.— С.109; *Афанасьев А.* Указ.соч.— Т.1.— С.768, 769, 779; Т.III.— С.748, 749.
- ²⁵ *Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь.— М., 1899.— С.418; *Афанасьев А.* Указ.соч.— Т.I.— С.768, 769, 779–781; Т.III.— С.229, 300; *Пропл В. Я.* Русские аграрные праздники.— Л., 1963.— С.27; *Фрззер Д. Д.* Указ.соч.— 1983.— С.419, 430–433; *Потебня А. А.* О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий. I. Рождественские обряды // *ЧО-ИДР.*— 1865.— Кн.3.— Июль-сентябрь.— С.51.
- ²⁶ *Ермолов А. С.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах.— СПб., 1905.— Т.II.— С.383; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мировоззрения у белоруссов: Этнографический очерк.— Гродно, 1895.— С.85; *Максимова С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— СПб., 1903.— С.331, 332; *Петрушевич А. С.* Общерусский дневник церковных, народных семейных праздников и хозяйственных занятий, примет и гаданий.— Львов, 1865.— С.90.

²⁷ Афанасьев А. Указ. соч.— Т. I.— С. 557, 558, 767; Чубинский П. П. Указ. соч.— Т. I.— С. 50; Зеленин Д. К. Указ. соч.— С. 71.

²⁸ Пороску свино-матку греки Посейдоні приносили весною в жертву богині землі Деметри Зеленой. Див.: *Богословский Б. Л.* Земледельческая религия Афин.— Пг., 1916.— Т. I.— С. 152. На думку С. О. Токарева, культ домашньої свині виник, безсумнівно, на ґрунті домашнього господарства. Див.: *Токарев С. А.* Религиозные верования восточных славянских народов XIX — начала XX вв.— М.— Л., 1957.— С. 54.

²⁹ Афанасьев А. Указ. соч.— Т. II.— С. 300–302; Тэйлор Э. Указ. соч.— С. 398–400; Болсуновский К. В. Указ. соч.— С. 5, 11; Фрэзер Д. Указ. соч.— С. 118, 119; Латынин Б. А. Указ. соч.— С. 10, 16, 25.

³⁰ Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв.— М., 1957.— С. 79; Веселовский А. Н. Указ. соч.— С. 109; Афанасьев А. Указ. соч.— Т. I.— С. 779; Шахматов А. А. Мордовский этнографический сборник.— СПб., 1910.— С. 98.

³¹ Стрийковский М. Вказ. праця; Пропл В. Я. Указ. соч.— С. 64.

³² У народі існували уявлення про апотропеічні властивості крові святочної свині. Див.: *Календарные обычаи и обряды... Зимние праздники.*— С. 245.

³³ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев.— М., 1983.— С. 35, 37; Сумцов Н. Ф. Личные обереги от глаза.— Харьков, 1896.— С. 6, 14, 15; Ивакин Г. Ю. Священный дуб Перуна.— С. 134, 135; Афанасьев А. Указ. соч.— Т. II.— С. 253, 254, 303–305; Фрэзер Д. Д. Указ. соч.— 1983.— С. 431, 432; Чичеров В. И. Указ. соч.— С. 37; Каниевский А. Народная пища в Золотоношском уезде (рукопись) // РГТ.— Р. XXXI, оп. 1, од. зб. 21.

³⁴ Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований.— М., 1959.— С. 55, 72.

³⁵ Кагаров Б. Г. Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Изв. ОАИЭ.— 1929.— Т. XXXIV.— Вып. 3/4.— С. 191.

³⁶ Богданович А. Е. Указ. соч.— С. 85; Максимов С. В. Указ. соч.— С. 331, 332; Петрушевич А. С. Указ. соч.— С. 90; Афанасьев А. Указ. соч.— Т. I.— С. 780; Календарные обычаи и обряды... Зимние праздники.— С. 288. *Прокопій* Кесарійський у VI ст. писав, що слов'яни приносять своїм богам жертви й використовують ці жертви для ворожінь. Див.: *Прокопій* из Кесарии. Война с готами.— М., 1950.— С. 297.

³⁷ Чичеров В. И. Указ. соч.— С. 80; Мифы народов мира: Энциклопедия.— М., 1982.— Т. II.— С. 629–631; Чистов И. И. Числовые суеверия.— М.— Л., 1927.— С. 28; Д. Б. Волшебный квадрат // Энциклопедический словарь. Брокгауз и Ефрон.— СПб., 1892.— Т. VII.— С. 116, 117.

³⁸ *Saxonia*. Op. cit.; Рыбаков Б. А. Календарь из земли полян // СА.— 1962.— № 4.— С. 70, 71; Календарные обычаи и обряды...— Исторические корни...— С. 64, 65.

³⁹ Болсуновский К. В. Указ. соч.— С. 11; Маржинский А. Ф. Ромове // Труды X археологического съезда в Риге. 1896.— М., 1899.— Т. I.— С. 361; Латынин Б. А. Указ. соч.— С. 10; Козловська К. Е. Вказ. праця.— С. 102.

⁴⁰ Афанасьев А. Указ. соч.— Т. II.— С. 294, 302; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей.— М., 1974.— С. 20, 22.

⁴¹ Афанасьев А. Указ. соч.— Т. II.— С. 299; Календарные обычаи и обряды... Исторические корни...— С. 123, 124; Сосенко К. Культурно-исторична постать староукраїнських свят Різдва і Шедрого вечора.— Львів, 1928.— С. 70 та ін.

⁴² Афанасьев А. Указ. соч.— Т. I.— С. 768, 770, 771, 778, 779, 791; Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период).— М., 1965.— С. 37, 38; Петрушевич А. С. Указ. соч.— С. 577; *Потебня А. А.* О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий. II. Баба-Яга // ЧОИДР.— 1865.— Кн. 3.— Июль-сентябрь.— С. 29–31; Токарев С. А. Религиозные верования...— С. 54.

⁴³ Крачковский Ю. Ф. Быт западно-русского селянина.— М., 1874.— С. 153; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники.— М., 1978.— С. 204.

⁴⁴ Сосенко К. Вказ. праця.

⁴⁵ Пор.: Тимошук В. Н. Указ. соч.— С. 158; *Велецкая Н. Н.* О новогодних русалиях // Славяне и Русь.— М., 1968.— С. 396.

⁴⁶ Кагаров Е. Классификация...— С. 190.

⁴⁷ Лавров Н. Ф. Религия и церковь // История культуры древней Руси.— М.— Л., 1951.— Т. II.— С. 66.

⁴⁸ Афанасьев А. Указ. соч.— Т. I.— С. 432–434, 469–482; Петров Н. О. О народных праздниках в Юго-Западной России // Тр. КДА.— 1871.— Т. III.— С. 568, 569.

⁴⁹ Афанасьев А. Указ. соч.— Т. I.— С. 248–250; Фрэзер Д. Д. Указ. соч.— С. 157–159; Мифы народов мира...— С. 286, 303, 304, 307.

⁵⁰ Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор.— М., 1982.— С. 84, 87–89.

⁵¹ *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев.— М., 1986.— С. 15–27; Иванов В. В.,

Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей.— С. 203, 258; Мифы народов мира...— С. 306.

⁵² Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси.— СПб., 1877.— С. 422—426; Макашина Т. С. Указ. соч.

⁵³ Лавров Н. Ф. Указ. соч.— С. 66.; Макашина Т. С. Указ. соч.

⁵⁴ Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч.— С. 17—21 та ін.

⁵⁵ Фрззер Д. Д. Указ. соч.— 1983.— С. 157; Сахаров И. П. Сказания русского народа.— СПб., 1885.— С. 102.

⁵⁶ Календарные обычаи... Исторические корни...— С. 137; Шнайдер О. Индо-европейцы.— СПб., 1913.— С. 181—182; Сосенко К. Вказ. праця.— С. 42—60, 245—249; Пропл В. Я. Указ. соч.— С. 171.

⁵⁷ Богданович А. Е. Указ. соч.— С. 85.

⁵⁸ Сосенко К. Вказ. праця.— С. 227, 230.

⁵⁹ Макашина Т. С. Указ. соч.— С. 86. Аналогічні уявлення стосовно Дорана, Одіна й Тора існували серед древньогерманських племен. Див.: Календарные обычаи и обряды... Исторические корни... С. 140.

⁶⁰ Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч.— С. 98—99.

⁶¹ Там же.— С. 98, 164—170.

⁶² Там же.— С. 98, 167.

⁶³ Поінформованості про інтенсивність пікових рівнів водності басейну Дніпра у VIII—XIII ст. автори завдячують М. А. Сагайдакові.

Р. В. Забашта, А. Н. Пошивайло

«ПЕРУНОВЫ ДУБЫ»

В 1984 г. в селе Колычівка Черниговского района авторами статьи выявлены остатки ритуального дуба, поднятого со дна Десны поблизости села ориентировочно в 1978—79 гг. В ствол дерева была вставлена нижняя челюсть свиньи. Детальным изучением находки установлено: время гибели дерева — II пол. IX — кон. X в.; челюсть принадлежала домашней свинье-матке в возрасте около 2,5 лет; календарный период установки кости в дуб — поздняя осень-зима, ряд других факторов. Результаты исследования колычівского дерева (в совокупности с информацией о двух предыдущих аналогичных находках в 1909 и 1975 гг.) позволяют по-новому определить исходные параметры для ритуальной атрибуции такого явления как «перуновы дубы»: время, место, условия проведения реконструируемого ритуала, характер культовых атрибутов. Сопоставление полученных данных с историко-этнографическими фактами убеждает в том, что дубы со свиными челюстями в стволах являются реалиями аграрно-промыслового языческого культа, входившего, вероятно, в комплекс календарной обрядности славянских поселен Среднего Поднепровья, приуроченного к жатвенному периоду.

R. V. Zabashta, A. N. Poshivailo

«THE PEROUN OAKS»

In 1984 in v. Kolychivka of the Chernigov Region the authors of the paper revealed the remains of the ritual oak lifted from the bottom of the Desna river near this village approximately in 1978—79. That finding was interesting: the lower jaw of a pig was inserted into the trunk of the tree. The detailed studies of the finding have permitted determining: time of the tree death — the 2nd half of the 9th and the end of the 10th century; the jaw belonged to a domestic sow about 2,5 years; calendar period of the bone insertion into oak — late autumn-winter; some other facts. The results from studies of the Kolychivka tree (added to information on two previous analogous findings of oaks in 1909 and 1975) permit anew determining the initial parameters for ritual attribution of such a phenomenon as «Peroun oaks»: time, place, the conditions for performance of the ritual to be

reconstructed, the kind of cult attributes. The comparison of the data obtained with historical-ethnographical facts confirms that oaks with pig jaws in the trunks were realities of agrarian-trade heathen cult which most probably, was one of components of winter calendar rites of the Slavonic settlers in the Middle Subdnieper territory confined to winter solstice.

Одержано 12.04.89

ЕВОЛЮЦІЯ ОРГАНІЗАЦІЇ СІЛЬСЬКОЇ ТЕРИТОРІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОГО БОСПОРУ

О. О. Масленников

Назва статті відбиває кінцеву мету складного процесу комплексних досліджень

Перший етап, природно, передбачає ознайомлення з територією, виявлення і поверховний огляд археологічних пам'яток, в тому числі і за допомогою аеро-й космозйомки. По тому, ретельне обстеження безпосередньо об'єктів, їх топографічних та мікрорельєфних особливостей, фіксація підйомного матеріалу й іноді палеоботанічний та інший біоаналіз. Нарешті — вибіркове дорозкопкове вивчення за допомогою геофізичних методів (магніто- й електророзвідка). Завдяки їм уточнюються межі пам'ятки й в окремих випадках — можливий характер забудови. Обирається найбільш доцільне для розкопок місце.

Другий етап — власне розкопки, причому бажано різнотипних та різночасових поселень — на площах, достатніх для одержання обґрунтованих матеріалом-знахідками висновків щодо хронології й особливостей історії і планування.

Обробка результатів розкопок в майбутньому дозволяє визначити абсолютну або відносно надійну хронологію поселень й окремих будівельних періодів.

По тому, маючи вже більш-менш значні й різноманітні дані, можна братись до побудови схеми історичної типології поселень розглядуваного регіону. Оскільки в силу вкрай обмежених писемних джерел іншого шляху для вирішення поставлених завдань в умовах Боспору не існує.

При цьому важливо, щоб рівень наших знань був уже досить повним й відносно стабільним. Інакше кажучи, будь-які нові розкопки, природно коригуючи й доповнюючи, в цілому принципово не змінювали б основних уявлень. Досвід польових робіт переконує автора, що до основоположних, узагальнюючих досліджень з боспорської археології можна повертатись з періодичністю у чверть століття чи близько цього. Так, остання в часі (по суті — перша) спроба типологізації сільських поселень Боспору була здійснена І. Т. Кругликовою на межі 60 – 70-х рр.¹

Наступний етап — найскладніший та суперечливий: функціональна інтерпретація різних типів поселень. Тут на перше місце виступає аналіз не формальних ознак, а специфічних рис та особливостей, пошуки найбільш близьких історико-археологічних аналогій. І тут велику роль відіграє суб'єктивний фактор.

Разом з поселеннями необхідно обстежувати саму сільську територію, вивчати сліди розмежування давніх колодязів, шляхів, огорож і прикордонних смуг, вирішувати питання палеографії та палеокліматології.