
Ю.Г. Писаренко,
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

НОВЕ У РОЗУМІННІ “ПОТЛАЧА”

Дарообмін традиційних суспільств незмінно цікавить учених, оскільки в ньому інтуїтивно відчувається якийсь засадничий принцип архаїчного світогляду. Цей актуальний сюжет присутній також у нещодавно виданій в Україні монографії В.Декомба “Інституції сенсу” [1, 239–269].

Головною рисою архаїчного дару є його взаємність, що відобразилося, зокрема, у звичаї північноамериканських індіанців під назвою *потлач* [2, 88 та ін.]. Незважаючи на те, що етнографічні дані про потлач серед відомих давнім народам ритуальних обмінів є найпізнішими, поступово цим терміном починають позначати такі процедури взагалі.

Принцип необхідності компенсації отриманого дає можливість зарахувати до таких взаємних “дарів” і викуп. Досить інформативний приклад того, яким чином у договорі-викупі виявився зв’язок між сторонами, а також між дарувачем та його дарунком (на яких зупиняється і В.Декомб [1, 247]), зустрічаємо у творі античного автора II-го ст. н.е. Лукіана Самосатського “Токсарид, або Дружба”. Тут розповідається про двох скіфів, Дандаміда і Амізока, які, за існуючим у їхнього народу звичаєм укладення дружби, випили вина, змішаного з кров’ю один одного й поклялися “жити один з одним і померти, якщо знадобиться, один за одного”. Незабаром, під час нападу ворожого (також іраномовного) племені савроматів, Амізока полонили. Почувши його заклик про допомогу з іншого берега ріки, Дандамід одразу ж перепливає її, приходять до ворожого табору і вигукує слово “Зірін”. “Того, хто вимовить це слово, – пояснює оповідач, – савромати не вбивають, але затримують, вважаючи, що він прийшов для викупу”. Не маючи при собі ніякого майна, в якості викупу за друга Дандамід пропонує начальнику савроматів себе. Однак той заперечує: “Неможливо затримати тебе всього, якщо ти прийшов, говорячи: “Зірін”; лиши нам частину того, що маєш, і уведи свого друга”. Він забажав від Дандаміда його очі, що й стало викупом. Пізніше викуплений таким чином Амізок також себе осліпив і вони обидва почали годуватися за рахунок скіфського племені [3, 310–312].

Наведений Лукіаном приклад дуже цікавий для розуміння договору, обміну. Те, що савромат відхилив намір скіфа здатися у полон замість друга як такий, що суперечить правилам договору “Зірін”, засвідчує, що оголошений уголос акт передбачав дуже точну процедуру. Адже, як вважалося у давніх народів, *слово* само мало матеріальну силу [4, 63]. Як відомо з прикладів архаїчного дарообміну, зокрема потлача, людина, яка отримувала дар, боялася потрапити у залежність від дарувача, через неспроможність відшкодувати занадто великий дарунок у повному обсязі. Оптимальним варіантом договору був такий, за якого відбувався обмін відносно рівних частин, приблизно такий самий, як в обряді закріплення дружби скіфів, що змішували власну кров із вином і пили цей напій разом. Мабуть аналогічний, рівний обмін передбачала і процедура “Зірін”. Із розповіді Лукіана ми зайвий раз переконаємося, що частина майна людини, що вимагається від неї при обміні, була нібито представником людини, її тіла, – її часткою. Напевно, заволодіти всією людиною, полонити (як і пограбувати все її майно) означало її підкорити, субстанціонально знищити чи поглинути, що й сталося під час захоплення у полон Амізока савроматами. Інша справа – проголошений Дандамідом обмін “Зірін”, який традиція вважала рівноправним. Адже, згідно з нагадуванням савромата, правила цього договору виключали просту заміну одного полоненого іншим. Якби ватажок нападників пристав на пропозицію скіфа, то повертати Амізока, який вже став часткою “тіла-майна”

савромата, було б нікому. Неможливість виконання савроматом умови компенсації дару пожиттєво поставила б його у принизливий стан перед самим договором “Зірін” як ідеєю, принципом, законом. Таким чином, у договорі “Зірін” важливим було збереження тієї частки “подвоєної” особистості дарувача, яка, розлучаючись із своєю “половиною” – даром, могла б потім в якості відшкодування прийняти аналогічну частку “контрагента”.

Друге, що звертає на себе особливу увагу, це те, що за відсутності у Дандаміда при собі майна як його “тілесної” частки такою стають саме очі. При цьому вони постають не лише еквівалентом-замінником майна, а й часткою, що визнається савроматом цілком адекватною другу, який викупується.

Третім пунктом висловимо таке міркування. Наведений Лукіаном приклад договору “Зірін” є, безперечно, незвичним, оскільки однією з його сторін була позбавлена всього людина, яка щойно вийшла з ріки. Тому, враховуючи схильність архаїчних людей до символізму, вважаємо, що даний випадок може розкривати справжню семантику договору-обміну, пов’язану із смисловим навантаженням образу очей, “зору”.

Отже, з одного боку, відомо, що у давніх дарообмінах речі, майно постають часткою “тіла-сутності” людини [2, 98 та ін.; 5, 64], а з іншого – у Лукіана їх замінюють очі. Чи існують якісь інші підтвердження того, що “очі” людини у давнину могли символічно дорівнюватися до її “майна”?

Ствердну відповідь дає нам індійська Бріхадараньяка Упанішада (VII–VI ст. до н.е.?), яка, перераховуючи якості чоловіка, повноправного члена суспільства, відзначає: “око – його мирське багатство, адже оком він здобуває його” [6, 77]. Логіка тут своєрідна: “здобувати” багатство означає його “бачити”, а те, чим “бачать/здобувають”, саме перетворюється на “видиме/що здобувається”. Суб’єкт зливається з об’єктом.

У міжнародній традиції поняття “багатство” сягає своїми коренями “худоби”: латинське *pecunia* – “гроші, майно” походить від *pecus* – “худоба”. Давньоруське “*скоть*” означає як “худобу”, так і “багатство, гроші” [7, 425]. За етнографічними даними XIX – початку XX ст. саме у традиції скотарів збереглося уявлення про те, що “мати багатство (худобу)” – значить його “бачити”. Цікавим є діалог між оленяр-юраком і мандрівником, який пропонує йому продати одного з кількох тисяч своїх оленів і отримує відмову, аргументовану таким чином: “Олені ходять, я на них дивлюся, а гроші сховаєш – не видно...” [8, 5]. Етнограф О.М. Максимов об’єднав подібні факти у своїй статті “Скотарство малокультурних народів”. Схожі відповіді можна було почути і від казахаконяра, і від африканця, який розводить велику рогату худобу [8; 5; 7; 9]. Тубільці уникають убивства тварин свого стада для власної їжі або для продажу, підкреслюючи, що найвищою цінністю для них є милування масами худоби, що пасеться, яка спричиняє, до того ж, повагу і заздрість оточення. Зір тут не лише пов’язує суб’єкт і об’єкт володіння, а й є тим, що забезпечує їхню нерозривну, сутнісну єдність. Збереження цілісності зорової картини захищає недоторканість “Я” самої людини, яке, втім, усе ще лишається певним колективним зв’язком “хазяїн–стадо”. Прагнення престижу, здавалося б, дає можливість говорити про появу у надрах роду відокремленого хазяїна-власника, але при цьому виявляється, що “власність” сама тяжіє над ним, неначе рід. Це відношення до худоби як до “трансцендентної цінності” (термін А.Я. Гуревича [5, 75]) ще зберігає у собі риси тотемізму.

Водночас, у тих самих матеріалах неодноразово наводяться “особливі” випадки, коли скотар не боїться розлучатися з худобою. Так, юрак-самодієць, котрий не бажає продати оленя, без коливань заколює його для почесного гостя [8, 5]. Африканські барі забивають худобу лише для урочистостей – весілля або смерті вождя, укладення миру тощо. Але, зазвичай, вони споживають м’ясо тварин, що пали [8, 9]. У акамба виключними легальними шляхами переходу великої рогатої худоби від одного хазяїна до

іншого є спадкоємництво, сплата калиму за наречену, компенсація за вбивство або інший тяжкий злочин [8, 9]. Вочевидь, відмінність наведених випадків убивства або передавання худоби іншим від звичайного споживання власною сім'єю або продажу полягає в тому, що в останніх прикладах “знищення видимості” є ціною за зміну одного соціального статусу на інший. Оскільки “видимість” (худоби) явно дорівнювалась до тілесної належності, то передавання своєї “видимої-тілесної” частини будь-кому, яке, припускаємо, вимагало дару у відповідь, означало встановлення нових відносин співпричетності-спорідненості.

Приклади з практики скотарів, в яких “володіти” стадами означає їх “бачити”, і фрагмент із Бріхадараньяка Упанішади, згідно з яким “око” дорівнює “багатству”, стають поряд із договором “Зірін”, за яким багатство скіфа замінили його очі. А наступні приклади доповняють і пояснюють той факт з оповідання Лукіана, що очі стали платою за друга.

А.Ван-Геннеп писав про арабське плем'я шаммар, яке, поряд з уявленням, згідно з яким єдність між людьми може бути встановленою за допомогою безпосередніх контактів (доторкання до шатра, хапання зубами речей іншого тощо), має й таке: “шаммар ніколи не грабують каравани, які знаходяться у видимості їхнього табору, оскільки, доки чужоземець може бачити їхні шатра, вони вважають його своїм підзахисним”. “Навіть погляд, – констатує вчений, – є в цьому випадку контактом” [10, 35].

Крім того, звертає на себе увагу ідея “взаємності”, оскільки заступництво з боку шаммар спричинюється саме припущенням, що їхній табір є видимим з боку каравану. Спільність, спорідненість, ідея “свого” народжується не лише однобічною, а й взаємною видимістю.

В.Я. Пропп, досліджуючи чарівні казки, розглянув ситуацію зіткнення героя, що потрапляє в “тридцять царство” (образ замогильного світу) з його володаркою – Ягою. Певний час вони не можуть побачити один одного – втрачають зір. І це, як відзначав дослідник, цілком природно, адже, зазвичай, кожен з них здатен бачити лише представників свого світу: “живі не бачать мертвих так само, як мертві не бачать живих”. Тому “свій” – це, насамперед, “видимий” і “той, що бачить”, тоді як “чужий” (зокрема, виходець з “іншого”, замогильного світу) – “невидимий” і “незрячий” (сліпий) [11, 72]. Наприкінці XIX ст. О.О. Потєбня відзначав, що в багатьох мовах чужі народи або сусідні групи одного народу іноді іменувалися “*сліпими*” або “*сліпородами*”, наприклад, польське “*ślepy Mazur*”, російське “*вятичи-слепороды*”, прозивання “*сліпими*” в Німеччині гессенців і швабів [12, 168–173]. Важливим є відзначене В.Я. Проппом, вочевидь давнє, уявлення про те, що сліпота (як, напевно, і зрячість) – не лише активна, а й пасивна. Так, латинське *caeca nox* – “*сліпа ніч*”, власне “*непроглядна темрява*”, або німецьке *ein blindes Fenster* – “*сліпе вікно*”, тобто “*удаване, невидиме*” [11, 24]. Із наведених зауважень напрашується висновок, що архаїчні люди розуміли зір не як щось однобічне, суб'єктивне, а як неодмінно взаємне, завжди спільне. У зв'язку з темою *потлача* привертає увагу подібне спостереження Е.Бенвеніста щодо індоєвропейського дієслова *dǵ*, яке, залежно від граматичної конструкції речення, могло набувати значення або “*брати*”, або “*давати*”. Така сама подвійність значень, згідно з А.Я. Гуревичем, у давньоскандинавській мові була притаманна дієслову *fv* [5, 70]. Із цього можна зробити висновок, що невід'ємною ознакою початкового уявлення про дар, так само, як і первинного розуміння “зору”, була його взаємність. І, здається, ця тотожність “дару” і “зору” на символічному рівні відбилась у договорі “Зірін” у Лукіана.

Якщо ми визнаємо, що архаїчна людина ще не відрізняла цілком суб'єкта від об'єкта, що, власне, “Я” і світ були для неї однією нерозчленованою єдністю [13, 32], то її зір і не міг розумітися як лише її, як суб'єктивний. Очевидно, О.Шпенглер був правий, коли відзначав, що “спочатку Я було ідентичне баченню взагалі” [14, 16]. Тому в архаїчній традиції співпричетність (спорідненість, дружба, володіння) внаслідок злиття суб'єкта й об'єкта і мала розумітися як “видимість-бачення”. Відповідно, очі (як це в

“Токсариді” Лукіана) виступали символом “спорідненості”, “договору”, “володіння”. Такий “об’єднавчий” потенціал образу “зору” відчував і Майстер Екхарт (XIII–XIV ст.), який у своїй “Єдності речей” відзначав: “Якщо очі мої закриті і я, раптом відкривши їх, побачу шматок дерева, то все лишається тим, чим було, – очі очима, дерево деревом, але у спогляданні сторони так зливаються, що можна прямо сказати – “очедерево”, і це дерево – в моєму оці” [15, 166].

Завдяки наведеному Лукіаном варіанту договору “Зірін” виявляється справжня семантика договору-обміну, пов’язана із смисловим навантаженням образу очей, “зору”. У дарообміні відкриваються такі моменти: 1) річ пов’язана з власником через його зір, вона – зліпок зору власника, його очей (пор. Бріхадараньяка Упанішада); 2) річ, що віддається, = речі, що повертається; 3) якщо, з одного боку, кожна з двох цих речей = зору свого власника, а з іншого – ці речі “тотожні” між собою, то взаємний дар є не що інше, як “спільний зір”, в якому зливаються учасники обміну як нерозчленовані “суб’єкт” та “об’єкт”. Тому, попри всю свою складність, процедура “Зірін” є “зір”.

Уявлення про “своє” як “взаємно видиме” було, очевидно, властиве і давнім слов’янам. У XIX ст. М.В. Калачов звернув увагу на просте зауваження руського літопису про те, що кожен слов’янський рід жив окремо, на своєму місці [16, 12]. Згідно з його висновком, “за початковими уявленнями слов’ян жити (гоїти) у сенсі суспільного буття означало перебувати постійно в роді, належати до нього як невіддільний його член, лишатися назавжди разом із своїми родичами” [17, 56], отже, передусім, знаходитися у видимості членів свого роду і бачити їх самому. Відповідно, коли хтось із членів роду кидав його добровільно або насильно, то перетворювався на так званого ізгоя – позбавленого життя (гой) у соціальному сенсі. І ця “несоціальність” і “смерть” – вигнання – були не чим іншим, як “невидимістю-сліпотою”.

Такі уявлення про спорідненість як про належність до однієї і тієї самої території найкраще простежуються на прикладі князівського роду Рюриковичів, що володарював у Київській Русі. Рід князів розумівся як певне родове тіло – “корпорація”. Ця єдність забезпечувалася так званим причастям – іманентним правом кожного на пожиттєве розпорядження частиною родової, “Руської землі”. Причому після смерті князя ця частина поверталася в родовий, “братерський” фонд [18, 25]. Аналогію вбачаємо у випадку, коли князь Василько Ростиславич на з’їзді 1100 р. фактично був позбавлений свого уділу, Тербовля, унаслідок втрати зору (осліплення), що, само по собі, засвідчує, що “причастя” було тотожне “зору” [16, 181; 19].

У терміні “при-частя” вбачаємо цілком чітке уявлення про належність до певного цілого – родової території з її матеріальними ресурсами і спільною зоровою картиною, яка багато в чому лишалася нерозривним суб’єктно-об’єктним зв’язком. Бачачи-причастуючи ціле, людина, таким чином, лишалася частковою, відкритою, незавершеною. Така її природа виявлялася в її участі в процесах різноманітних соціальних обмінів, що моделювалися за принципом зорового, суб’єктно-об’єктного зв’язку.

Однак цей зв’язок міг усвідомлюватися лише завдяки моментам, коли, по суті, зникав, – передусім, у ситуації смерті людини. Виходячи з цього, саме смерть – “сліпота” та “асоціальність” – мала розумітися як джерело “видимості-соціальності”. Недарма в процесі просування кожного члена архаїчного суспільства по соціальній шкалі (зокрема, від народження до смерті) під час так званих обрядів переходу (*rites de passage*) він кожного разу ніби переживав тимчасову смерть [10, 20].

Підтвердженням того, що для доказу (отримання) видимості-соціальності-належності до роду-території служила тимчасова “невидимість”-смерть, є раніше досліджений нами слов’янський обряд клятви з дерном на голові (клятва Матір’ю землею), що згадується з XI-го до XIX ст. Під час цього ритуалу селянин, який доводив

своє право на спірну ділянку землі, виривав шматок дерну з травою, клав собі на голову і проголошував, що у випадку обману нехай його покарає мати – сира земля [21, 77–90]. Первісно ця присяга мала доводити повноправність людини взагалі – її належність до роду-території – шляхом тимчасового “поховання-смерті” під дерном – тобто, в зоні “невидимості”. У цьому сенсі клятва з дерном була тотожною іншим перехідним обрядам, зокрема, ініціаціям. Так, В.Я. Пропп наводить приклад ініціацій, під час яких неофітам, які буцімто відправлялися “на той світ”, заліплювали очі спеціальною сумішшю, після чого їх промивали, що означало їхнє повернення “на верхній світ” та набуття ними повноправності [11, 43–44]. Клятву з дерном, мабуть, можна вважати універсальною моделлю обряду переходу, оскільки в ній найбільш наочно відображено ідею тимчасової смерті (осліплення)-десоціалізації і відродження у новому соціальному статусі.

Вочевидь, тимчасова смерть була, водночас, немов частковою жертвою. Таку жертву на знак символічного відвідування замогильного світу ініціант приносив в обмін на свою повноправність. Такою жертвою могли стати такі частки його тіла, як крайня плоть, зуб, пасмо волосся тощо [22, 67, 70–71, 80].

У розповіді Лукіана про договір “Зірін” підкреслюється, що, за його правилами, одна сторона має віддати лише *частину* того, що має, і так само у наведених нами прикладах – частина худоби жертвувалася скотарями на встановлення нового або підтримування старого соціального зв’язку. При цьому, якщо зореве сприйняття хазяїном своєї худоби визначало “Я” людини – власне її життя, то перетворення під час такого договору частини цієї худоби на “невидиме”, гадаємо, мало уподібнюватися тимчасовій або частковій смерті самого власника, оскільки невидимість чи нездатність бачити розумілись як “смерть”. Цей короткий етап на шляху до наступного “відродження-прозріння-набуття (оновлення) соціальності” відповідав середній (лімінальній) фазі моделі перехідного обряду [10, 20]. Із цим самим зустрічаємося в клятві з дерном, де перехід з “видимості” до “невидимості” і назад означав тимчасову “смерть” і “відродження” і, водночас, втрату і нове набуття соціальності.

По суті, жертва частини, котра стає невидимою для власника, в обмін на оновлення соціальності – нову “видимість” – це те, що ми спостерігаємо у потлачі. Тому цілком справедливо, що А.Ван-Геннеп розглядав потlach поряд з іншими обмінами серед перехідних обрядів [10, 34]. У всіх цих обрядах (зміни соціальної позиції та віку) так чи інакше присутні зміни “видимості” і “невидимості” і, по суті, продовження життя в новому статусі викуповується тимчасовою “смертю-невидимістю” – жертвою частки перехідної істоти, ініціанта. Такими жертвами соціуму – своєрідним викупом статусу (видимості) – і були потлачі, які влаштовувалися членом суспільства (або його близькими) у ситуаціях життєвих переломів – чи то були природні віхи життя (від народження до смерті), чи то отримання посади.

Отже, жертва частини перетворюється на соціальність. Водночас, ми бачимо у Лукіана, що в обміні савромат боїться отримати “ціле”. Про аналогічну небезпеку “цілого” говорить і приклад з руського фольклору – поширений билинний сюжет про смерть богатиря-велетня Святогора, який можна зіставити з моделлю клятви з дерном. Цей володар надзвичайної сили, якого ледве тримає на собі “мати-земля”, живим лягає в труну, віко якої раптом закривається назавжди. Помираючи, Святогор передає своєму молодшому побратимові, Іллі силу шляхом видиху через щілину у труні. У різних варіантах билини зберігається та подробиця, що Ілля, вловивши частину сили з першим видихом Святогора, відмовляється від пропозиції прийняти і решту сили: “Будет с меня силы, большой братаец, / Не то земля на себе носить не станет” [23, 41]. Отже, “часткова”, життєва сила протиставляється “цілому” – силі, що дорівнюється “смерті”. Вона ж, очевидно, є тотожною “сліпоті”, як тому, що Святогор опинився ув’язненим у труні, так і тому, що його батько в билинах представлений “темним”, тобто сліпим [23, 44]. Надмірна сила, що призводить до смерті і подібна до сліпоти – цілісна, неподільна “річ у собі”. Це, очевидно, те, чого так боялися в потлачі. А у випадку, якби вся ця сила перейшла від

Святогора до Ілли, то, скоріше за все, Ілля помер би, а Святогор лишився жити. Ось чому у розповіді Лукіана начальника савроматів лякає перспектива отримати “ціле”: він сам перетворився б у “річ у собі” (мертве, сліпе) через неможливість відшкодувати “дар”.

Отже, на нашу думку, в архаїчному обміні, зокрема в потлачі, головним було не бажання винагородити друга, а суспільна необхідність жертвувати-ділитися, членуватися, уникати цілого, тобто соціальної смерті (“сліпоті”), моделюючи, таким чином, початковий, усереднюючий (частковий), зоровий суб’єктно-об’єктний зв’язок, який за межами свого роду перетворювався на квазізоровий. Ціле, нечленування, уподібнення “речі в собі”, небажання або неможливість жертвувати означало відпадиння від цього спільного зорового зв’язку – “сліпоту”. Але саме “ціле-сліпота-смерть”, очевидно, розумілося як джерело “часткового-зору-життя”, про що свідчить образ грецького бога багатства Плутоса, який, як у “Плутосі” Аристофана, так і в “Тімоні” Лукіана, є сліпим [24, 407–409; 25, 242].

Ситуація будь-якого обміну є втратою, видаленням з поля зору, зникненням раніше видимого і набуттям раніше невидимого, відновленням раніше втраченого. При цьому річ, яка то йде (губиться, жертвується), то набувається, пов’язана із своїм хазяїном саме через його зір. Отже, обмін такими речами (око-речами) між двома чужаками є моделюванням початкового зв’язку членів роду-території, що перебувають у видимості один одного. У цьому обміні моделюється видимий-родовий зв’язок.

На нашу думку, наведена вище клятва з дерном – модель *rites de passage* – пояснює будь-який обмін як такий, зокрема потлач або “Зірін”. Цікаво, що сам іранський термін “Зірін” може бути зіставлений з осетинським *zyryn: zyryd/zurun: zurd* – “кружити(ся), вертити(ся)” [27, 324]. Ідеалом обміну є той, в якому втрачена, подарована частина дорівнює поверненій. Цим досягається мир (слов’янське *mirь*, порівн. *Mitra*) – рівновага, соціальність.

Питання, яке неодмінно постає при цьому: який саме з двох учасників потлача може асоціюватися з верхнім (надземним) видимим рівнем моделі клятви з дерном, а який – з підземним, “невидимим-чужим”? Очевидно, кожна із сторін обміну асоціювала себе саме з надземним, видимим, “своїм” рівнем, тоді як партнера по договору – з нижнім, “чужим”.

При цьому опинитися володарем “цілого”, неподільного, перестати віддавати у відповідь, тобто перетворитися на “річ у собі” означало “смерть” (сліпоту), яка в давнину була смертю, передусім, в соціальному сенсі. Потлач-зірін – це було кружіння, в якому кожен уникав остаточного падіння в безодню.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Декомб В.* Інституції сенсу. – К., 2007.
2. *Мосс М.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М., 1996.
3. *Лукиан.* Собрание сочинений: В 2-х тт. – М., Л., 1935. – Т. 1.
4. *Еремينا В.И.* Ритуал и фольклор. – Л., 1991.
5. *Гуревич А.Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. – М., 1970.
6. Брихадараньяка Упанишада // Памятники литературы народов Востока. Переводы. V. – М., 1964.
7. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. – М., 1981.
8. *Максимов А.Н.* Скотоводство малокультурных народов // Институт истории. Ученые записки. – М., 1927. – Т. II.
9. *Эванс-Причард Э.Э.* Нуэры. – М., 1985.
10. *Ван-Геннеп А.* Обряды перехода. – М., 2002.
11. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1986.
12. *Потебня А.А.* Этимологические заметки // Русский филологический вестник. – Варшава, 1880. – Т. IV. – № 3–4.

13. *Шахнович М.И.* Первобытная мифология и философия. – Л., 1971.
14. *Шпенглер О.* Закат Европы. – Минск, 1999. – Т. 2.
15. *Михайлов А.В.* Глаз художника (художественное видение Гете) // Традиция в истории культуры. – М., 1978.
16. Повесть временных лет. – М., Л., 1950. – Ч. 1.
17. *Калачов Н.В.* О значении изгоев и состоянии изгойства в Древней Руси // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Ник. Калачовым. – СПб., 1876. – Кн. 1.
18. *Толочко А.П.* Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. – К., 1992.
19. *Писаренко Ю.* Ослепление Василька Тербовольского (1097 г.). Мифологический подтекст // Соціум. Альманах соціальної історії. – К., 2003. Вип. 3.
20. *Тэрнер В.* Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // *Тэрнер В.* Символ и ритуал. – М., 1983.
21. *Писаренко Ю.Г.* Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. – К., 1997.
22. *Кулишер М.И.* Очерки сравнительной этнографии и культуры. – СПб., 1887.
23. Былины. – М., 1986.
24. *Аристофан.* Комедии. – М., 1983. – Т. 2.
25. *Лукиан.* Собрание сочинений. – М., Л., 1935. – Т. 2.
26. *Фрейденберг О.М.* Слепец над обрывом // Язык и литература. – Л., 1932. – Т. VIII.
27. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Л., 1989. – Т. IV.