

Rad primljen: 11.07.2023.  
Rad prihvaćen: 24.10.2023.  
UDK: 398.332.33(470-89)  
398.22(=161)  
911.3:94(477)  
811.161.2'373.21  
Pregledni rad

## НЕЖАТИНА НИВА: ЛЕГЕНДА ПРО ЗАСНУВАННЯ МІСТА НІЖИН ТА ЇЇ ВИТОКИ

**Rezime:** Ціль рада је да истражити легенду о оснивању украјинског града Нижина, која га поистовећује са насељем Нежатино Нива из времена Кијевске Русије. Према легенди, Варјази су освојили град и у знак покорности оставили њиву у пољу, на којој је било забрањено жетву. Исте њиве су оставили и у другим градовима. Ова непожњевена њива одјекује са етнографски забележеним жетвеним обичајем остављања на њиви «браде Велеса-Волоса» – непожњевеног комада њиве, на коме су оплетени и украшени класови. Обожавање бога Велеса укључивало је његову функцију гаранта уговора и споразума, што га је повезивало са ведским Варуном, такође заштитником пољопривреде.

**Кључне речи:** Нижин, обреди жетве, митологија, Велес, Варуна.  
JEL: R4; O3

### Пам'яті Сергія Заїковського

Попри успіхи археології киеворуської доби, минуле стародавнього українського міста Ніжин залишається малодослідженим, хоча давно привертає увагу науковців. Накопичення інформації про першопочатки Нижина розпочалися ще наприкінці XVIII століття завдяки історико-статистичним працям Олександра Шафонського<sup>5</sup>. Саме цьому дослідникові належить перша спроба ототожнити Ніжин з Нежатиною Нивою, відомою з літописного повідомлення 1078 року про битву між князями, що відбулася «на мѣсьтѣ на Нежатины нивѣ»<sup>6</sup>. Ані до, ані після топонім Нежатино нива у джерелах не фігурує. У географії нового та

---

<sup>4</sup> старший науковий співробітник, Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному, Опішне, Україна, [krakhno@ukr.net](mailto:krakhno@ukr.net)

<sup>5</sup> А. Шафонский, *Черниговского наместничества топографическое описание*, Киев, 1851, 457.

<sup>6</sup> *Полное собрание русских летописей*, II. *Летопись по Ипатскому списку*. Издание Археологической комиссии, Санкт-Петербург, 1871, 141.

новітнього часів він також відсутній, тож історики намагалися локалізувати його, застосовуючи додаткову інформацію. Зокрема, думку Шафонського поділяв Микола Барсов, який вважав, що Нежатина нива розташовувалася на річці Остер, там де сучасний Ніжин, оскільки після битви тіло убитого князя Ізяслава везли в лодії до Києва по Остру й Десні до Городця, що навпроти Києва<sup>7</sup>. Також Шафонський упевнено ототожнював Ніжин із літописним Ніжатином, згаданим 1135 року серед міст, спалених половцями: «Половци со Олговичи взяша городокъ Нѣжатиный и Баручь»<sup>8</sup>. Під 1147 роком літопис говорить про князя Ізяслава: «Иде же на Лто, и оттолѣ иде къ Нѣжатиноу, и отъ Нѣжатины шедъ и ста у Русотины полкы своими, и оттуда посла Ульба Чернигову»<sup>9</sup>. На ідентифікації Ніжатины як Ніжина наполягали Василь Ляскоронський, Микола Гербель та почасти Микола Барсов<sup>10</sup>. Сергій Соловйов, хоча й вагався побачити в Нежатиній ниві Ніжин, усе ж підкреслював, що Нежатина нива й Ніжатино цілком можуть бути одним і тим самим населеним пунктом<sup>11</sup>. Тієї ж думки дотримувався Омелян Огоновський<sup>12</sup>. У 1147 році згадується ще чернігівське місто з близькою назвою Уненіж: «Слышавше инии гради, Уненѣжь, Бѣлавежа, Бохмачь, оже Всеволожь взятъ, и побѣгоша Чернигову, и инии гради мнози бѣжаша»<sup>13</sup>. На тотожності Уненежа з Ніжатином і Ніжатиною (Нежатиною нивою) наполягав князь Іван Долгорукий<sup>14</sup>. За висновком сучасних археологів, місто дійсно існувало вже за доби Київської Русі. Його важливе стратегічне положення визначалось тим, що в районі сучасного Ніжина у давнину проходила одна з доріг, що з'єднувала Київ та Переяслав з Черніговом. Український дослідник Ніжина Олександр Морозов ототожнював залишки ніжинських киеворуських городищ «Старе місто»

---

<sup>7</sup> Н. П. Барсов, *Очерки русской исторической географии: география начальной (Несторовой) летописи*, Варшава, 1885, 161, 173, 308.

<sup>8</sup> *Полное собрание русских летописей*, V: *Псковские и Софийские летописи*, Санкт-Петербург, 1851, 157.

<sup>9</sup> *Полное собрание русских летописей*, II: *Летопись по Ипатскому списку...*, 243.

<sup>10</sup> В. Ляскоронский, *История Переяславльской земли с древнейших времён до половины XIII столетия*, Киев, 1897, 73, 169-170; *Игорь князь Северский. Поэма*, перевод Н. Гербея, Санкт-Петербург, 1854, 60; Н. Барсов, *Материалы для историко-географического словаря России. I. Географический словарь русской земли (IX-XIV ст.)*, Вильна, 1865, 149.

<sup>11</sup> С. Соловьёв, *История России с древнейших времён*, 2, Москва, 1856, XXVI.

<sup>12</sup> О. Огоновский, *Слово о пълку Игоревѣ: Поетичний пам'ятник руської письменності XII віку. Текст с перекладом и с пояснениями*, Львів, 1876, 64.

<sup>13</sup> *Полное собрание русских летописей*, II: *Летопись по Ипатскому списку. Издание Археографической комиссии*, Санкт-Петербург, 1871, 252.

<sup>14</sup> И.М. Долгорукий, *Славны бубны за горами, или Путешествие моё кое-куда в 1810 году*, Москва, 1870, 309.

та «Городок» із Ніжатиною Нивою або літописними Ніжатином та Уненіжем<sup>15</sup>.

Щодо можливого зв'язку топонімів Нежатина Нива, Ніжатин, Ніжин, Уненіж із антропонімією існує чимало припущень вчених<sup>16</sup>. Однак на зв'язок міста з певною пам'ятною, знаковою нивою все ж вказує місцева книжна легенда, що, очевидно, сягає нині втраченого чернігівського літописання. Ось як виглядає ця легенда у викладі відомого краєзнавця Олександра Знойка. За розповідями самовидців, у Ніжині зберігався пергамент з планом міста і невеличким текстом про прихід варягів у Ніжин і перше поселення тут греків за часів князювання Володимира. За текстом пергаменту, що був складений, на думку дослідника, ще до приходу монголів, варяги пропливли річкою Остер уночі повз місто і не помітили його. Оволодівши Києвом через кілька днів, варяги повернулися назад. Вони знову припливли річкою, але вже вдень, і вийшли на берег. Задоволені перемогою, нікого не вбивали і нічого не брали у людей. Лише запитали, якому князю належить місто, і одержали відповідь. Тоді варяги показали ниву, яку заборонили жати й орати на знак покори, як данину. Далі вони посідали у човни і попливли річкою угору. Нежатина Нива простояла недоторканою багато років, і відтоді пішла нова назва міста. Варяги і по інших місцях визначали «нежаті ниви», наприклад, біля Чернігова, на знак покори. Далі у ніжинському пергаменті зазначалося, що поступово місто з малого стало багатим, аж поки не прийшли на Русь печеніги<sup>17</sup>. Легенда, з огляду на деякі деталі, виглядає цілком достовірною й архаїчною. Крім того, вона має перегуки з певними етнографічно зафіксованими явищами, невідомими її публікаторові.

Зокрема, нива, яку не можна жати й орати, точно відповідає обряду з «бородою», яким в Україні та інших слов'янських країнах традиційно закінчувалася робота на полі. Виконувався він жінками, іноді тільки на панському полі. «Борода» – останнє невижате колосся. Залишалося воно невижатим, за народним поясненням, для того, щоб був урожай наступного року. Отже, воно мало забезпечити землі її силу на майбутній рік. Коли жінці дожинали лан, то не вижинали його до кінця, а залишали нетронутим невеликий шматок ниви. Те недожате колосся завивали, тобто зв'язували у пучечок червоною (або й білою) ниткою чи виплітали колосяну китицю, ніби бороду, заламуючи й пригинаючи колоски

---

<sup>15</sup> О.С. Морозов, „Нариси з історії стародавнього Ніжина: 1. Археологічні старожитності Ніжина та околиць 2. Чи існував Ніжин у XIV столітті?“, *Ніжинська старовина: Науковий історико-культурологічний збірник*, 1(4), Київ-Ніжин, 2005, 35.

<sup>16</sup> *Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі*, автори І. М. Железняк, А. П. Корепанова, Л. Т. Масенко, О. С. Стрижак, Київ, 1985, 93, 167; П. П. Чучка, *Слов'янські особові імена українців: історико-етимологічний словник*, Ужгород, 2011, 265-266.

<sup>17</sup> О. П. Знойко, *Міфи Київської землі та події стародавні*, Київ, 1989, 283.

вологтям до землі. Спрямована вона була на схід сонця. Подекуди, як от на Підляшші, Волині та Чернігівщині, сповивали бороду стрічками та прикрашали квітами. Потім виполювали траву довкола бороди та всередині неї. За всієї «простоти» важливим був сам характер дії: завивання і зав'язування вузла. Завивання як ритуальна дія мало охоронні та продукуючі функції, співвідносячись із зародженням, зростанням, примноженням. Зав'язування вузла було відомим способом «концентрації» магічної сили, замикання, огороження простору, що охоронявся. Завивання та прикрашання супроводжувалися обрядовими піснями про те, як усе живе дивується «бороді», включно з вороном та лісовим гостем – ведмедем. Згадувався у піснях і кінь. Перед «бородою» молилися, пролазили через колосся або качалися довкола неї на стерні. всередину часто клали краєць хліба та соли на камінчик або чисту ганчірку, що мали уособлювати стіл-вівтар і скатертину. При цьому приказували: «Роди, Боже, на всякого долю, – і бідного, і багатого». Часом цю жертву закопували в землю. Впоравшись із «бородою», жінці славили в піснях своїх господаря та господиню, що мають зараз їх погодувати та почастувати, висміюючи водночас інших господарів, які ще не пообжиналися. Рештками обрядового бенкету був звичай снідати біля «бороди». Залишок колосків, наділений статусом «останнього», концентрував у собі всю силу врожаю, саме з нього ця сила мала розгорнутися наступного року. Вважалося, що коли «бороду» з'їсть корова, то отелиться, вівця окотиться, а кобила ожеребиться, в той час, як дівчина, що переступить через неї, народить хлопчика. У «бороді» явно вбачався атрибут якогось антропоморфного божества, і саме «завивання» колосків виступало знаком подяки, «почестей» божеству за відданий урожай. Народні тлумачення цього звичаю були дуже різноманітними. Зазвичай пояснювалося, що «борода» залишається для Бога, Спаса або когось із християнських святих, часто святого Миколая<sup>18</sup>. Проте є переконливі етнографічні свідчення, що ритуал обжинкової бороди

---

<sup>18</sup> И. Мандельштам, *Опыт объяснения обычаев (индо-европейских народов), созданных под влиянием мифа*, 1, Санкт-Петербург, 1882, 235-237; А. Е. Крымский, „«Волосова борода». З учено-кабінетної мітології XIX віку”, *Юбілейний збірник на пошану академіка Дмитра Йвановича Багалія з нагоди сімдесятої річниці життя та п'ядесятих роковин наукової діяльності*, Київ, 1927, 74-79; К. Копержинський, „Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку”, *Первісне громадянство та його пережитки на Україні: Науковий щорічник*, 1-2, Київ, 1926, 40-48, 50; Д. К. Зеленин, *Восточнославянская этнография*, Москва, 1991, 66-70; Д. Зеленин, „«Спасова борода», східнослов'янський хліборобський обряд жнивварський”, *Етнографічний вісник*, 8, Київ, 1929, 115-116, 120-124, 127-128; Ю. З. Круть, *Хліборобська обрядова поезія слов'ян*, Київ, 1973, 35, 38-39, 41-42; О. А. Терновская, „Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю)”, *Славянское и балканское языкознание: карпато-восточнославянские параллели, структура балканского текста*, Москва, 1977, 80, 99, 101, 103-109.

первісно присвячувався стародавньому язичницькому «скотьему» богу Велесові (Волосові), пов'язаному зі світом мертвих і хтонічними силами. Вперше про це в першій половині XIX століття сповістив уродженець Воронежчини протоієрей Стефан Сабінін. У Південній Росії йому доводилося бачити на власні очі, що благоговійні бабусі перед жнивами «завивали Волосу бороду», тобто зібравши жменю колосків і не вириваючи їх з кореня, перегинали їх і зав'язували у вузол, на знак того, щоб рука жниці вже не торкалася до них<sup>19</sup>. В іншій статті він уточнював, що в Костромській губернії, у Нерехотському повіті, селяни, стиснувши жито або ярий хліб, залишають пасмо незжатого збіжжя, за їхніми словами, «Волотку на борідку», а у Воронежській губернії, в його рідному Нижньодівицькому повіті, бабусі перед жнивами «завивають Волосу бороду», тобто, зібравши жменю колосків і не вириваючи їх із землі, перегинають і зав'язують вузол, аби вони залишалися незжатиими<sup>20</sup>. Етнограф Іван Сахаров, в свою чергу, повідомляв, окремо від передруку звістки Сабініна, що в Україні старі жінки перед жнивами «завивають бороду Волосу»<sup>21</sup>. Той факт, що вцілів звичай зв'язувати під час жнив пук незрізаних колосків і залишати його на ниві на честь стародавнього бога родючості під назвою «завивати Волосу бороду», був визнаний провідним дослідником міфології Олександром Афанасьєвим<sup>22</sup>. Будучи теж уродженцем Воронежчини, Афанасьєв оповідав, що коли дозріє збіжжя, у Південній Росії жниці вирушали в поле з піснями. Одна з них, захопивши рукою пучок колосків, завивала, тобто закручувала їх на корені і потім перегинала або заламувала в якийсь бік, аби будь-хто міг бачити і жоден серп не торкнувся б зробленого закруту. Це називалося «завивати Волосу бороду», тобто залишати, дарувати йому на бороду кущ золотистих колосків. На честь цієї «бороди» співалися обрядові пісні. Гадали, що після такого обряду ніякий лиходій і чаклун уже не в змозі наслати на хліб вроки<sup>23</sup>. В останній чверті XIX століття етнограф, фольклорист, збирач і дослідник пам'яток давньої літератури, знавець народного слова Єлпидифор Барсов дав ще один опис даного обряду, що відносився до села Хмелина рідного йому Череповецького повіту Новгородської губернії. Там, коли закінчували жати, то залишали на полі невеликий кущик

---

<sup>19</sup> С. Сабінін, „О происхождении наименований: Бояринь и Боляринь”, *Журнал Министерства народного просвещения*, XVI, Санкт-Петербург, 1837, 80.

<sup>20</sup> С. Сабінін, „Волос, языческое божество славяно-русов, сравненное с Одним скандинавов”, *Журнал Министерства народного просвещения*, XL, Санкт-Петербург, 1843, 47-48.

<sup>21</sup> И. Сахаров, *Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым*, 2: Книга пятая, шестая, седьмая и осьмая, Санкт-Петербург, 1849, 44.

<sup>22</sup> А. Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов*, 1, Москва, 1865, 141.

<sup>23</sup> А. Н. Афанасьев, *Поэтические...*, 697.

колосків і казали одній зі жниць: «Ти крути бороду Волосу, або Велесу», бо в цій місцевості могли казати по-різному. Вона тричі обходила довкола куща і, захоплюючи серпом пасма по тридцять колосків, приспівувала:

Благослови мене, Господи,  
Та бороду крутити:  
А орачеві – сила,  
А сіячеві – коровай,  
А коневі – голова,  
А Микулі – борода.

Пасмо, що залишалося від скручування бороди, перев'язували вузликом і затикали колосками в землю. Потім усі жниці сідали довкола того місця, де увіткнули бороду, і починали скубти з землі злакові залишки та кидати через голову, приказуючи, щоб нива повернула їм силу. Потім усі, хто сидів довкола бороди, припадали до землі спиною для повернення витраченої сили й, перекинувшись через голову, піднімалися на ноги<sup>24</sup>. Невиправданий скептицизм проявив до цих звісток Агатангел Кримський, який мислив гіперкритичними категоріями своєї доби<sup>25</sup>. А проте, незалежні від Барсова етнографічні відомості про «бороду» для Волоса містяться в матеріалах «Етнографічного бюро», створеного наприкінці XIX століття фабрикантом і меценатом князем В'ячеславом Тенишевим. Зокрема, при закінченні жнив у Шалеговській волості Орловського повіту В'ятської губернії залишали малу частину колосків на «бороду» Іллі-пророкові. Дехто казав, що це залишається в жертву якомусь старому богові «Волосу», бо від нього залежить врожай<sup>26</sup>. У селі Іваньково Ярославського повіту Ярославської губернії, за свідченням кореспондентів бюро, рештки пошанування Волоса-Велеса зберігалися у весняній «Петровщині», яку збирав сільський церковний причет, за прикладом давніх жерців, а також у жнивварській обрядовості. Наприкінці жнив «завивали Волосу бороду», тобто зв'язували на честь нього жмут незрізаного колосся і залишали його на ниві<sup>27</sup>. Символічний статус «Волосової (Велесової) бороди» був пов'язаний із необхідністю маркувати простір поля у процесі завершення жнив. Саме «борода» була культурним знаком, який залишався на полі взимку, коли взаємодія «людина – поле» припинялася і символічний статус «поля» змінювався: воно переходило у

---

<sup>24</sup> Е. Барсов, „Критические заметки об историческом и художественном значении «Слова о Полку Игореве»”, Вестник Европы, Санкт-Петербург, 1878, 73, V, 803-804; Е. В. Барсов, *Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси: Исследование*, I, Москва, 1887, 358-350.

<sup>25</sup> А. Е. Кримський, «Волосова борода»..., 79-87.

<sup>26</sup> О. А. Терновская, „Лексика...”, 81, 108.

<sup>27</sup> О. А. Терновская, „Лексика...”, 108; *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева*, 2: Ярославская губерния. часть 2, Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды, Санкт-Петербург, 2006, 418.

якість «неосвоєного». З цієї точки зору є показовою неодноразова згадка про те, що «борода» залишалася на полі до наступного року. За допомогою «бороди» укладався своєрідний договір з Велесом-Волосом як божеством, відповідальним за багатство («скоть» у широкому розумінні слова), врожай.

Цей звичай, викликаний страхом перед згасанням життєдайної сили врожаю, з одного боку, мав її підтримати та забезпечити її циклічне відродження, з іншого – віддати шану міфічній фігурі, що втілювала цю силу. У якості такої фігури закономірно обирався Велес, який владарював над світом померлих, оскільки існував зв'язок між цим світом і родючістю полів. Хліборобство стикалося зі світом померлих на двох різних рівнях. Перший рівень – хтонічний, бо лише насіння й покійники потрапляють у «підземний» вимір. Другий – керування родючістю, життям, яке саме себе відтворює. Цим «завідує» хліборобство, а мерці мають прямий стосунок до таїнства відродження, до циклу творення, до невичерпності родючості. Подібно до сімені, що спочиває в лоні землі, мерці так само очікують повернення до життя в новій подобі. Ось чому вони підбираються так близько до живих, особливо в моменти вищої життєвої напруги під час свята родючості, коли через ритуали й оргії люди будять, вивільняють і збуджують прокреативні сили природи. Душі померлих у розумінні носіїв традиційної культури тягнуться до будь-якого вияву біологічного наддостатку чи надлишку органічного начала, адже кожне таке «переливання життя через край» компенсує їхню власну «бідність» і кидає їх у вир життєвого начала, багатий на необмежені можливості. Але якщо померлі щосили стараються долучитися до життя й до розвитку світу живих, то живі так само гостро потребують захисту з боку померлих свого насіння і свого врожаю. Усі хліборобські елементи зимових святкувань визначалися тим, що культ родючості пов'язаний із культом померлих, оскільки вони, будучи захисниками посіяного зерна, охороняють і врожай, запертий у коморах, який годує людей узимку<sup>28</sup>. У традиційних віруваннях слов'ян поле, нива є прикордонним локусом – «своїм» і «чужим» одночасно. На полі не лише працюють люди, а й живуть русалки, перебувають самодіви, віли, сидить залізна баба. Як межовий локус поле є місцем, де сходяться два світи – «цей світ» людей і «той світ» духів, локальних і темпоральних демонів, померлих предків. Ці архаїчні уявлення певним чином знайшли своє відображення в деяких жнивварських піснях. Зокрема, з культом предків пов'язаний сюжет пісень про зустріч дочки з матір'ю чи батьком, які з'являються на полі у вигляді хмари, проливаються дощем, що дає їй можливість відпочити та поскаржитися на тяжку долю. Або, навпаки, відвертають дощову хмару, щоб дочка встигла зібрати збіжжя:

Ой з-за ліса високого

---

<sup>28</sup> М. Элиаде, *Очерки сравнительного религиоведения*, Москва, 1999, 310, 321-323.

Темна хмара й виступає.  
Йа в той хмарі мой батенько  
С хмаронькою розмовляє:  
«Пожди, дощик, пожди трошки,  
Бо ще ж мує дитя в полю,  
На широкому заgonу».

Збір врожаю був пов'язаний із метафорами боротьби, битви, вбивства та смерті на полі, що лягли в основу численних сюжетів жнивварських пісень і балад у слов'янському фольклорі<sup>29</sup>. Як правило, божества рослинності й землі, що мали хтонічну природу, поступово ставали й божествами смерті. Поховальний культ дуже вплинув на культу родючості, всотуючи їхні ритуали й перетворюючи на жертвоприношення духам предків. Померлі – це «ті, хто живе під землею», і їхню прихильність необхідно завоювати. Якщо їх утихомирити, нагодувати, підобритися, вони будуть захищати й примножувати врожай. Боги смерті у народів Європи привласнили собі певну кількість сільськогосподарських ритуалів<sup>30</sup>. Це стосується й слов'янського Велеса, який, залишаючись богом багатства в архаїчному, землеробсько-скотарському розумінні і відіграючи роль в аграрній обрядовості, продовжував зберігати зв'язок зі світом померлих<sup>31</sup>.

І тут варто знову повернутися до легенди про заснування Ніжина. Варяги уклали з населенням певний договір про покору, який уособлювала залишена незжатою нива, повністю аналогічна етнографічно зафіксованій «Волосовій (Велесовій) бороді». Очевидно, мала місце клятва місцевого люду іменем божества Велеса. Вивчення літописних клятв показує, що якщо 912 року «по рускому закону кляшася оружьемъ своимъ, и Перуномъ богомъ своимъ, и Волосомъ скотьимъ богомъ, и утвердиша миръ», а 972 року присягали: «Да имѣемъ клятву отъ Бога, в неже вѣруемъ, в Перуна и въ Волоса, бога скотья...», то 944 року в договорі мовилося: «Да не имуть помощи ни отъ Бога, ни отъ Перуна», «да будетъ проклять отъ Бога и отъ Перуна»<sup>32</sup>. Отже, Велес-Волос міг бути присутнім у формулах клятви, а міг опускатися. У даному випадку теж могла мати місце клятва іменами обох богів, але можна й припустити, що, з огляду на мирний характер переходу під владу, мешканці майбутнього Ніжина присягали коритися тільки іменем Велеса, звідки й особлива роль його обрядового символу. У «Сказании о построении града Ярославля», яке дійшло в списку XVIII

<sup>29</sup> О. Ю. Чебанюк, „Сюжетотвірна функція концептів життя – страждання – смерть у жнивварських піснях слов'ян“, Слов'янський світ: До XV з'їзду славістів. Щорічник, 8, Київ, 2010, 68.

<sup>30</sup> М. Элиаде, *Очерки...*, 323-325.

<sup>31</sup> Б. А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Москва, 2002, 410; Ю. Г. Писаренко, *Велес-Волос в язычницькому світогляді давньої Русі*, Київ, 1997, 15, 29, 44, 47, 51.

<sup>32</sup> *Полное собрание русских летописей. II. Летопись по Ипатьскому списку...*, 18, 30, 33, 48.

століття і певною мірою подібне за змістом до ніжинського манускрипту, теж присвяченого заснуванню міста, саме Велес-Волос закликався у ролі гаранта зовнішнього договору-«ряду» між київським князем і громадою тамтешніх мешканців-язичників, які «клятвою у Волоса об'яца князю жити вь согласіи и оброцы ему даяти». Як аргументовано показав український історик і філософ Юрій Писаренко, є підстави гадати, що Велес узагалі виступав, на протигагу Перунові, богом клятви, слова, договору, втілюючи не стільки особисту заможність, скільки колективне, суспільне багатство, що простежується і в жнивварських ритуалах з «бородою». Якраз у рамках своєї договірної, комунікативної функції Велес і міг фігурувати покровителем торгівлі як засобу збагачення<sup>33</sup>. Ці висновки дозволяють детальніше розглянути божество Велеса в контексті індоєвропейської міфології, зокрема його зв'язки з відповідними божествами індоаріїв.

Досліджуючи Велеса-Волоса, американський славіст Роман Якобсон виявив низку ознак, які пов'язують його з могутнім ведичним богом Варуною<sup>34</sup>. Згодом їхній перелік помітно розширився. З індоарійського боку ані Вала, ані Врітра, а саме суверенний бог Варуна є тим, хто виконував ту саму функцію бога клятви серед ведичних божеств, як це засвідчено в мітаннійсько-хеттському договорі близько 1350 року до н.е., де з боку Мітанні присягнули іменами богів Мітри, Варуни та Індри як гарантів угоди. Відомі також інші випадки, наприклад, релігійні обряди, під час яких індоарійські жертвоприношувачі клялися Варуною, зокрема, в Шатапатха-брахмані (III 8.5; XII 9.2): «Ми клянемося святими водами, Варуною, звідти звільни нас, о Варуно!»<sup>35</sup>. У Ведах Індра й Варуна виступають як дві космічні половини й таким чином репрезентують увесь впорядкований світ<sup>36</sup>, що нагадує спільне згадування Перуна й Велеса-Волоса. Варуна дуже рано зайняв у аріїв місце головного верховного божества. Етапи, що передували його сходженню в ранг царя Всесвіту, відомі погано. Варуна особливо часто фігурує як асура. Цей титул носять і інші боги, зокрема Агні. Справа в тому, що асури становлять собою найдавнішу родину богів. Ведичні тексти згадують конфлікт між богами-девами й асурами. Цей конфлікт буде широко описаний і прокоментований за післяведичної доби, а саме в брахманах – трактатах, присвячених таємниці жертвоприношення. По суті, перемога богів була

---

<sup>33</sup> Ю. Г. Писаренко, *Велес-Волос...*, 12-13, 105, 113, 127, 131-157, 161, 236; К. Д. Головщиков, *История города Ярославля*, Ярославль, 1889, 8.

<sup>34</sup> R. Jakobson, *Selected Writings. VII. Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology, 1972-1982*, Berlin-New York-Amsterdam, 1985, 38, 41-42.

<sup>35</sup> M. Ivanković, „New Insights on Slavic god Volosъ/Velesъ from a Vedic Perspective”, *Studia Mythologica Slavica* 22, 2019, 56.

<sup>36</sup> F. B. J. Kuiper, *Varuṇa and vidūsaka. On the Origin of the Sanskrit Drama*, Amsterdam-Oxford-New York, 1979, 167.

зумовлена тим, що Агні на запрошення громовержця Індри полишив асурів, які не знали жертвоприношення: трапилося це невдовзі після того, як деви забрали в асурів жертовне Слово (Вач). Згідно з Рігведою (X.124.4), йдучи до девів, Агні мучився через розлуку з Батьком Асурою: «Вибираючи Індру, батька я полишаю». Саме тоді Індра запросив Варуну перебратися в його царство. Перемога девів над асурами збіглася з перемогою Індри над ворогами аріїв дасью, які теж були скинуті в найглибшу пітьму. Цей міфічний конфлікт відображає боротьбу «молодих богів», очолюваних Індрою, супроти групи первісних божеств. За словами румунського релігієзнавця Мірчі Еліаде, репутація асурів як «чаклунів» і той факт, що вони належать до шудрів, не обов'язково означає, що вони становлять собою богів доарійського автохтонного населення. У Ведах слово «асура» використовується як епітет для будь-якого бога, навіть для Дьяуса й Індри, причому останнього звать «Паном усіх асурів»<sup>37</sup>. Інакше кажучи, поняття «асура» відноситься до сакральних сил, які діють в ситуації первісного світу, особливо до тих, які існували до його (світу) теперішньої організації. «Молоді боги», деви, не оминули заволодіти цими сакральними силами, чому їм і був наданий епітет «асура»<sup>38</sup>.

Важливо відзначити, що «часи асурів» передують нинішнім, коли правлять деви. В Індії, як і в низці інших архаїчних і традиційних релігій, перехід від первісних часів до нинішніх описується в космогонічних термінах – як зміна хаотичного стану на організований, або «космос». Цей космогонічний аспект проявляється у міфічній битві Індри з первісним драконом Врітрою. Справа в тому, що Варуна як первісне божество, асура з асурів, на думку індологів, був аж занадто близьким до Врітри<sup>39</sup>. Коментатор Тайттірія-самхіти (I. 8.16.1) не дарма говорить про Варуну, що той «охоплює, як пітьма». Це нічне божество. Його модус існування – грізний пан, маг і майстер пут – дає можливість різючого зближення з драконом Врітрою. Їхні імена етимологічно споріднені, обидва пов'язані з водами і в першу чергу з водами скутими. За спостереженням Еліаде, якщо Врітра утримував ріки, то про «нічного», «недіяльного», «мага» Варуну, який зв'язує винних на відстані, Рігведа (IX 73.3) мовить: «Великий Варуна сховав море...». Дії обох спрямовані на те, щоб зупинити життя і принести смерть, тільки один це робить індивідуально, а інший – на космічному рівні. Більше того, Варуна ототожнюється зі змієм Ахі та з Врітрою. В Атхарваведі (XII 3.57) він фігурує як «гад». Також там (X.4.1) описуються перегони на колісницях. Індра був першим, потім прийшли

---

<sup>37</sup> М. Элиаде, *История веры и религиозных идей: В 3 т., 1. От каменного века до Элевсинских мистерий*, Москва, 2002, 185; Н. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland: Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde*, Halle, 1923, 97; *Ригведа. Мандалы IX – X*, Москва, 1999, 281-282.

<sup>38</sup> М. Элиаде, *История...*, 185-186.

<sup>39</sup> М. Элиаде, *История...*, 186.

деви, потім Варуна, а змії були останніми. У цьому гімні, заклинанні проти змії, неодноразово говориться про те, що громовержець Індра вбив Врітру, першого серед змії. Але Врітра також є асуною, про що говориться в Ведах. Дивлячись на це заклинання зі структурної точки зору, можна побачити схему, де змії займають місце асурів. Складається враження, що поет навмисне уникає чіткого висловлення того, що насправді це було змагання між Індірою та Варуною, за якими слідували відповідно деви та змії. Ашвалааяна-гріхьясутра (II.3.3) згадує сім Варуні, які, судячи з контексту, є зміями. У Панчавімша-брахмані (XXV. 15.4) Адітьї, старшим з яких є Варуна, ототожнюються зі зміями: «Адітьї – це змії. На тих, хто виконує цей обряд, падає, так би мовити, сяйво Адітьїв». Цей уривок разуче нагадує Махабхарату (III.3.139-140), де змії порівнюються з «Адітьями на вершині неба». Також у Махабхараті (XVI.5.13) сказано, що змії є «небесними». У той час як стосунок Варуни до змії у ведичній літературі аж ніяк не є домінуючою рисою, в індоарійському апосі ситуація інакша. Найбільше він ототожнюється з «гадами» в Махабхараті. Його називають у поемі як «паном моря», так і «царем нагів», оскільки океан є «оселею нагів» (I.21.6; I.24.4). Там говориться, що змії живуть у палаці зібрань Варуни разом з Адітьями (II.9.6-7). Дурмукха, Амбаріша та цар Варуна називаються в поемі найвидатнішими серед нагів (XVI.5.15-16). До того ж, у Махабхараті (II.9; XVI.5) Варуну вказано серед зміїв, відомих із ведичних джерел: Дхритараштри, «великого духом», Айравати, Каркотаки, Прітхушраваса, Такшаки, Васукі, Джанамеджаї й решти. У Відхура-пандіта-джатаці (545) й інших джерелах Варуна теж значиться як цар нагів<sup>40</sup>. Власне, ще французький індолог та знавець санскриту Абель Бергенъ ототожнив бога Варуну зі змієподібним демоном Врітрою<sup>41</sup>. У зв'язку з цим сходознавиця Гейл Гініч Сазерленд також стверджувала, що Варуна, будучи кародайним божеством, відповідає як за «зв'язування» людей путами за гріхи, так і за утримання або «зв'язування» вод. У цьому сенсі його було прирівняно до примордального ведичного асури Врітри, вищої зміїної сили, що ув'язнює

<sup>40</sup> М. Элиаде, *Очерки...*, 389-390; М. Элиаде, *История...*, 188; М. Элиаде, *Азиатская алхимия: Сборник эссе*, Москва, 1998, 292; *Ригведа. Мандалы IX – X...*, 66; *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 2: книги VIII-XII*, Москва, 2007, 93, 191; *Махабхарата. Книга первая. Адипарва*, Москва-Ленинград, 1950, 87, 90; *Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва – Книга о Собрании*, Москва-Ленинград, 1962, 24; *Махабхарата. Заключительные книги XV-XVIII*. Санкт-Петербург, 2005, 83; Н. Lüders, *Varuna. I. Varuna und das Wasser*, Göttingen, 1951, 44; А. К. Coomaraswamy, „Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology”, *Journal of the American Oriental Society*, 55, 4, 1935, 390-391; G. Johnsen, „Varuna and Dhṛtarāṣṭra”, *Indo-Iranian Journal*, 9, 4, 1966, 256, 259-261.

<sup>41</sup> А. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, III, Paris 1883, 147.

води<sup>42</sup>. Зв'язок Варуни зі зміями є цілком очевидним. У замовлянні з Атхарваведи «На дощ» його ще й названо Батьком Асурю: «У наші краї йди разом із цим громом, виливаючи води, Асуро, наш батьку! Хай шумлять вири вод, о Варуно! Пусти води текти вниз!» (IV.15.12)<sup>43</sup>. Цілком логічно припустити, що «Асура, наш батько» і Батько Асура, якого не хотів залишати Агні, – це один і той самий персонаж, Варуна, адже тріумф Індри, що вбив первісних зміїв, означав також поразку владаря вселенського закону – ріти. Тут слід пригадати, що міфологи й мовознавці В'ячеслав Иванов та Володимир Топоров розглядали Велеса-Волоса як змієподібного противника Перуна, що мешкає в нижньому світі<sup>44</sup>.

Формульне позначення Волоса як «скотьего бога», а також зв'язок між Вельнясом і худобою в литовському фольклорі знаходять вражаючу відповідність у важливій ролі, яку відводили худобі в індоарійських міфах про Варуна. У своїй монографії «Варуна і Мітра» німецький індолог Альфред Гілленбрандт присвятив спеціальні розділи «Варуні та корові» і «Варуні та вівці» й порушив питання, яке все ще залишається відкритим, «чому корова тісно пов'язана з Варуною». Корова і вівця постають родичами цього бога. Він – захисник і утримувач великої рогатої худоби, життєрадісний дарувальник добродійних корів, які теляться знову і знову. Корова пронизує все єство Варуни. Стадо у сто корів містить і зберігає мужність цього бога<sup>45</sup>. Згідно з Рігведою (VII.87.4; VIII.41.5), Варуна знає «сокровенні імена корів» і проголошує, що поет-ясновидець, посвячений у тричі по сім імен, які носить корова, сприятиме розвитку поетичного мистецтва, передаючи їх як таємницю прийдешньому поколінню. У гімнах Рігведи Варуні помітне місце займають «буколічні образи»: думки, що жадають широкоого бога, порівнюються з коровами, що йдуть на пасовиська; «коровоподібні світанки» згадуються у зв'язку зі щоденними хвалами Варуні, якого просять звільнити людей від зла, «як теля від недоузда»; божественного царя благають звільнити прохача від кайданів, як крадій корів відв'язує молоде теля; «Варуна стереже думки людей, так само, як пасуть стада корів», він сильний, «як пастух», і всяка мудрість живе в ньому, «як корови разом у стійлі». Відношення цього божества до худоби є актуальною темою в Рігведі, а також у ритуальній літературі<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> G. H. Sutherland, *The Disguises of the Demon: The Development of the Yakṣa in Hinduism and Buddhism*, New York, 1991, 77.

<sup>43</sup> *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 1: книги I—VII*, Москва, 2005, 187.

<sup>44</sup> В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста*, Москва, 1974, 31-46, 75-76, 85, 118, 138, 154.

<sup>45</sup> A. Hillebrandt, *Varuṇa und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda*. Breslau, 1877, 16, 77-78, 88-93; G. Dumézil. *Ouranos-Varuna: Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1934, 72; R. Jakobson, *Selected Writings...*, 41.

<sup>46</sup> *Рігведа. Мандалы V – VIII*, Москва, 1995, 258, 359; R. Jakobson, *Selected Writings...*, 41-42.

За слушним спостереженням Романа Якобсона, і Велес, і Варуна виступають охоронцями права та гарантами людських угод, які суворо карають за порушення обітниць ураження порушників хворобою<sup>47</sup>. Хворий грішник вважається «схопленим Варуною», згідно з Катхака-самхітою (Х.4)<sup>48</sup>. Варуна відповідав навіть за виконання договорів між богами. Міф із Айтарея-брахмани (І. 24) про походження церемонії танунаптра розповідав, як боги після боротьби проти асурів об'єдналися у співтовариство, уклавши своєрідний суспільний договір, при цьому запорукою цього договору виступили їхні власні тіла, а поручителем – Варуна<sup>49</sup>. Варуна був також гарантом угод між людьми, «обплутуючи» їх клятвами<sup>50</sup>. Юрій Писаренко вважає дану паралель особливо важливою для розуміння природи слов'янського Велеса<sup>51</sup>. З цим можна погодитися з огляду на ту роль, яку його культ, вірогідно, відіграє у легенді про заснування Ніжина.

Роман Якобсон додає, що стосунок Варуни до вод, який постійно обговорюється індологами, відповідає зв'язкові між морем і Велесом у чеських середньовічних джерелах. Крім того, влада над потойбічним світом додатково зближує ведичного бога з Велесом, Вельнясом та іншими його балтськими корелятами<sup>52</sup>. Як і в слов'ян<sup>53</sup>, в індоаріїв побувало уявлення про єдність підводного й замогильного світу. У Махабхараті (ІІІ.134) втоплення брахмана, який програв у ритуальному діалогічному змаганні в космологічних загадках, рівнозначне відправленню до Варуни<sup>54</sup>. На додачу, Махабхарата (ІІ.9.15-17) описує, як Варуна сидить у своєму підземному палаці, оточений слугами-асурами. Можливо, натякалося, що він продовжує підтримувати стосунки зі своїми вигнаними братами<sup>55</sup>.

На думку голландського індолога Францискуса Бернардуса Якобуса Кьойпера, Варуна є богом нижнього світу, де він перебуває, наглядаючи за вселенським законом – рітою. У Ведах термін «води» позначав перш за все і, як правило, початкові води, на яких спочивала земля, і можна довести, що саме цими водами став правити Варуна. Навіть після свого включення в організований космос його функція відповідала

---

<sup>47</sup> R. Jakobson, *Selected Writings...*, 42.

<sup>48</sup> M. Ivanković, *New Insights...*, 56-57.

<sup>49</sup> Ш. Маламуд, *Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии*, Москва, 2005, 150, 261-262.

<sup>50</sup> М. Элиаде, *Очерки...*, 77.

<sup>51</sup> Ю. Г. Писаренко, *Велес-Волос...*, 204.

<sup>52</sup> R. Jakobson, *Selected Writings...*, 42.

<sup>53</sup> М. Серяков, *Рождение Вселенной. Голубиная книга*, Москва, 2005, 25-26.

<sup>54</sup> *Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва)*, Москва, 1987, 273, 278–279, 667.

<sup>55</sup> *Махабхарата. Книга вторая...*, 24; Ф. Б. Я. Кёйпер, *Труды по ведийской мифологии*, Москва, 1986, 33; F. B. J. Kuiper, *Varijta...*, 88-91.

його походженню в якості бога первісного світу. Тепер він перебував у нижньому світі побіля коренів Світового Дерева, поблизу підземних космічних вод (або в них). Адже саме там, у підземному світі, згідно з Рігведою (V.62.1), перебуває прихованим вселенський закон – ріта. Вислів «лоно ріти» в Рігведі був еквівалентом космічних вод нижнього світу, які належали хаосові, ще коли не було Індри. Варуна був пов'язаний із споконвічним пагорбом – прообразом Землі. Із цього первісного пагорба виростало Світове Дерево, стовбур якого за крону корінням догори тримав Варуна. Нижній світ Варуни називався «кам'яним домом», оскільки він жив у глибині космічної гори. Уночі, коли верх і низ, світло і темрява мінялися місцями, він висів над землею в перевернутому положенні, слугуючи нічним небом. Це було царство смерті, а Варуна був його володарем – богом смерті. З ним сусідять змії Шеша й Такшака<sup>56</sup>. Саме там свого часу переховував корів і Врітра<sup>57</sup>.

Кінь, який у світоглядних уявленнях слов'ян співвідносився з нижнім ярусом світобудови, хтонічними стихіями землі і води, мав міфологічний зв'язок із «скотьимь» богом Велесом як його посланець. Через коня Велес реалізовував свою волю. Саме тому цю тварину приносили в жертву божеству нижнього світу, повелителів мертвих, кидаючи її в воду або закопуючи її череп у землю. «Лобъ» – череп коня – звичайно заміняв жертву самої тварини богу Велесу<sup>58</sup>.

Жертвоприношення коня в індоаріїв супроводжувало найважливіші церемонії, зокрема, здійснювалося на честь бога Варуни при встановленні вівтаря вогню (Шатапатха брахмана, VIII, 3, 13; XIII, 3, 31)<sup>59</sup>. Жертовний кінь, який втілює світолад і має по три конов'язі в трьох сферах, уподібнюється в Рігведі (I.163.4) до Варуни<sup>60</sup>. Важливо, що індоарії часто при спорудженні вівтаря Варуні приносили в жертву не коня, а його глиняне зображення або ж кінську голову<sup>61</sup>.

У заклинаннях «Атхарваведи» проти змій неодноразово звучить уклін їхньому божественному роду: «Тих змій, що народилися з вогню, що народилися з рослин, тих, що виникли, як блискавки, народжені у воді, чий рід дуже великий, – цих змій ми хочемо вшанувати поклонінням» (X.4.23). У «народній самхиті» є навіть замовляння, де, згідно з

---

<sup>56</sup> *Ригведа. Мандалы I–IV*, Москва, 1989, 29; *Ригведа. Мандалы V – VIII...*, 69; Ф.Б.Я. Кёйпер, *Труды...*, 13-14, 33, 48, 158-159, 162; F. B. J. Kuiper, *Varuna...*, 81-83; Р. Н. Дандекар, *От вед к индуизму*, Москва, 2002, 110-111.

<sup>57</sup> Б. Г.Тилак, *Арктическая родина в Ведах*, Москва, 2001, 286, 358.

<sup>58</sup> Ю. Г. Писаренко, *Велес-Волос...*, 41, 49-51, 56.

<sup>59</sup> Е. Е. Кузьмина, „Распространение коневодства и культура коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света“, *Средняя Азия в древности и Средневековье (история и культура)*, Москва, 1977, 37.

<sup>60</sup> *Ригведа. Мандалы I–IV...*, 199.

<sup>61</sup> Е. Е. Кузьмина, *Мифология и искусство скифов и бактрийцев*, Москва, 2002, 24, 51; S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, 1898, 133-134.

індійськими коментаторами, під брахманом мається на увазі Такшака – цар змії: «Брахман народився першим, десятиголовий, десятиротий. Він першим пив сому...» (IV.6.1)<sup>62</sup>. Однак брахманом, як можна припустити, може бути й Варуна в своїй іпостасі царя змії та, відповідно до Рігведи (VII.89.2; IX. 73. 3-4, 8-9; 77.5; 95.4), опікуна напою соми й власника чавильних каменів<sup>63</sup>. Вмістилище соми знаходиться у космічних водах під землею<sup>64</sup>. До брахманського стану, як відомо, належали і вбиті Індрою змії Вішварупа та Врітра, через що на нього ліг гріх убивства брахмана<sup>65</sup>. Це відповідає зв'язку Велеса-Волоса з язичницькими жерцями – волхвами. На думку Юрія Писаренка, саме цей бог тримає на собі землю, середній світ, на долішньому ярусі Збруцького ідола<sup>66</sup>. Як і Велес, Варуна поєднує в собі божественне й демонічне в надраціональній єдності, що ухиляється від будь-якої спроби логічного формулювання<sup>67</sup>. Змієподібність, хтонічні риси, причетність до підтримання Світового Дерева і спільність із противником деміурга-громовержця характеризують архаїчний, доведичний образ Варуни. При цьому саме Варуна (іноді у спілці з Мітрою) є запорукою стійкості і стабільності троїстого світоладу, що відображено вже в найдавнішій частині Рігведи (IV. 42. 4; V. 69.1; VII. 87. 5; VIII. 41. 9)<sup>68</sup>.

Ведичні тексти представляють Варуну як вище божество, що править світом, богами і людьми. Він, як мовиться в Рігведі (V. 85. 1-2), «розтягнув Землю, мов м'ястик – шкуру, щоб розстелити її під сонцем». Він вклав волю до перемоги в скакунів, молоко в корів, надхнення у серця, Агні – у води, розмістив сонце на небі, а хмільну рослину сому – на горі<sup>69</sup>. Атхарваведа (IV. 16. 3) також засвідчує належність Варуні не лише неба і вод, але й землі: «І ця земля (належить) цареві Варуні»<sup>70</sup>. Цей ведичний бог неодноразово зображувався як далекозорий і всевидючий, як тисячоокий і ясновидець. Він ніколи не заплющує очей і пильно оглядає царства життя й смерті, що ними він керує за допомогою необдурюваних тисячооких шпигунів – посланців, які оглядають увесь світ, щоб нічого у

<sup>62</sup> *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 1: книги I-VII...*, 187, 429; *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 2: книги VIII-XII...*, 95.

<sup>63</sup> *Рігведа. Мандалы IX–X...*, 66-67, 70, 88; *Рігведа. Мандалы V – VIII...*, 259.

<sup>64</sup> Ф.Б.Я. Кёйпер, *Труды...*, 158, 162.

<sup>65</sup> В.Г. Эрман, „Ведийская религия”, *Древо индуизма. Материалы и исследования*, Москва, 1999, 49; Mackenzie C. Brown, *The Triumph of the Goddess: the Canonical Models and Theological Visions of the Devi-Bhagavata-purana*, New York, 1990, 53-60, 250-252; М. Элиаде, *Азиатская алхимия...*, 388; Р. Кайуа, *Миф и человек. Человек и сакральное*, Москва, 2003, 157.

<sup>66</sup> Ю. Г. Писаренко, *Велес-Волос...*, 30, 50, 64, 77-90, 120, 153, 162, 203.

<sup>67</sup> F. V. J. Kuiper, *Varijca...*, 93.

<sup>68</sup> *Рігведа. Мандалы I-IV...*, 408; *Рігведа. Мандалы V – VIII...*, 74, 258, 360.

<sup>69</sup> М. Элиаде, *История...*, 186; Н. Güntert, *Der arische Weltkönig...*, 98; *Рігведа. Мандалы V – VIII...*, 86.

<sup>70</sup> *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 1: книги I-VII...*, 188.

всесвіті, жодної дії, жодної думки чи жодного вчинку не залишилося невидимим для всезнаючого божества. Жодного гріха не можна приховати від нього. Оскільки він бачить усе, і нічий проступок від нього, як не старайся, не приховається, люди почуваються перед ним, «як раби», при тому, що усвідомлення приниженості не супроводжує їх у процесі поклоніння іншим богам. Саме Варуні молиться людина, коли в неї не вдаються справи, питаючи бога, які гріхи вона скоїла або чим вона його образила. «Грізний пан», справжній «майстер пут», він володіє магічною здатністю на відстані зв'язувати свої жертви, але також і звільнювати їх. Будь-кого, кого Варуна має намір погубити, він «обплутує». Багато гімнів і ритуалів спрямовані на те, щоб захистити чи звільнити людину від «пут Варуни». Усі мають їх боятися, бо ці пута паралізують і виснажують людину. Варуна – божество, наділене виключним правом «обплутування», яким також володіють верховні боги інших релігій і яке свідчить про його чарівну силу, про його духовну, вищу, царську владу. Варуну завжди зображують з мотузкою в руці, і в обрядах усе, що він в'яже, починаючи з вузлів, називають «варунівським». Навіть вузли мають до нього стосунок. Варуна нерозривно пов'язаний зі згаданим вище вселенським законом – рітою. Творення світу здійснювалося згідно з рітою, боги діють відповідно до ріти, ріта керує як космічними ритмами, так і моральною поведінкою. Той же принцип керує і культом. «Вмістилище ріти» – вищі рівні неба чи вівтар вогню. Варуна виховувався в «домі» ріти. Декларується, що він любить ріту й виступає на її захист. Варуна контролює відповідність між рітою і вчинками людей. Його називають «царем ріти» й говорять, що та універсальна норма, яка ототожнюється з істиною, «базується» на ньому. Той, хто порушує закон, відповідальний перед Варуною. Варуна, і тільки Варуна, відновлює порядок, порушений гріхом, помилкою чи невіданням. Винний сподівається на прощення через заклання жертв (що приписано самим Варуною). Усе це показує його роль як бога-космократора. Зв'язок Варуни з ідеєю вселенського порядку забезпечив йому важливе місце в духовній культурі індоаріїв. Одночасно він пов'язаний із хитрощами й магією<sup>71</sup>. Очі Варуни – зірки<sup>72</sup>. У зв'язку з цим привертає увагу українська загадка про ніч і зорі: «Їхав по горі Волох, розсипав по горі горох: стало світати – нічого збирати»<sup>73</sup>. Український археолог Микола Чмихов

---

<sup>71</sup> R. Jakobson, *Selected Writings...*, 40; Ж. Дюмезиль, *Верховные боги индоевропейцев*, Москва, 1986, 46; W. Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Los Angeles, 1980, 21-22, 141, 170; М. Элиаде, *История...*, 186-187; М. Элиаде, *Очерки...*, 76-77.

<sup>72</sup> М. Элиаде, *История...*, 186; М. Элиаде, *Очерки...*, 76; М. Элиаде, *Азиатская...*, 292.

<sup>73</sup> М. Номис, *Українські приказки, прислів'я і таке інше*. Збірники О.В.Марковича і других, Санкт-Петербург, 1864, 291; П. П. Чубинский, *Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом*, 1.

припускав, що й Велес-Волос у слов'ян мав причетність до ідеї всесвітнього космічного закону<sup>74</sup>.

Ще з часів Атхарваведи й Шатапатха-брахмани для Варуни засвідчено зв'язок із заходом, на противагу солярному Мітрі, якому належить схід<sup>75</sup>. На думку білоруського археолога Едварда Зайковського, в слов'янській традиції для Велеса реконструюється зв'язок із заходом і північним заходом<sup>76</sup>.

А Юрій Писаренко, досліджуючи сліди культу Велеса-Волоса в літописній звістці про вішого Олега, співвідносить з цим божеством осінь як пору року, пов'язану з ідеєю старості, вмирання у природі, коли вже зібрано врожай, остання жменя колосся зав'язана вузлом «діду» Волосу на бороду<sup>77</sup>. Дійсно, в індоаріїв сезони року пов'язувалися з певними божествами. Весна, літо та осінь зазвичай зіставлялися відповідно з Мітрою, Індрою та Варуною<sup>78</sup>.

Якщо віщий співець Боян у «Слові о полку Ігоревім» є «Велесовимь внукомь», то подібні риси, як вказує Роман Якобсон, спостерігаються і в культурі таємничого бога Варуни. Віддані йому теріоморфні демони-гандхарви, яких звали «народом Варуни», були чарівниками, дивовижними музикантами, співаками й танцюристами<sup>79</sup>. Хоча й якийсь інший ведичний бог міг, як Варуна, вважатися «надхненним поетом» (V.85.6), лише виключно Варуна описується в Рігведі (VIII.41.6) як той, «в кому укріплені всі поетичні сили, як маточина у колесі». Рігведа (VII.88.2-6) пояснює, що саме Варуна своєю силою зробив Васіштху ріші, тобто «поетом-провидцем», посадивши його на корабель, давши змогу побачити серед моря сокровенне диво – зміну дня й ночі та дозволивши уві сні відвідати свій палац. Історія Васіштхи, який згодом викликав гнів свого покровителя, має паралель у киеворуських билинах про гусяря Садка. Варуна також називається в Рігведі «відуном, якого не обдурити» (I.24.13), «Асурою-провидцем» (I.24.14) та «мудрим» (I.25.20) і нерозривно асоціюється з мудрістю, бо в Атхарваведі (V.11.4) мовиться,

---

*Вєрования и суевєрия. Загадки и пословицы. Колдовство*, Санкт-Петербург, 1872, 309; О. Воропай, *Українські народні загадки*, Лондон, 1954, 21.

<sup>74</sup> М. Чмихов, *Від Яйця-Райця до ідеї Спасителя*, Київ, 2001, 287.

<sup>75</sup> Ж. Дюмезиль, *Верховные боги...*, 52.

<sup>76</sup> Э. М. Зайкоўскі, *Мєсца Вялєса ў дахрысьцянськім свєтапоглядзе насєльнїцтва Беларусі*, Мінск, 1998, 9.

<sup>77</sup> Ю. Г. Писаренко, *Велес-Волос...*, 51.

<sup>78</sup> Д. Я. Кудрявский, *Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов*, Юрьев, 1904, 163; Р. Б. Пандей, *Древнеиндийские домашние обряды (обычаи)*, Москва, 1990, 254.

<sup>79</sup> Ж. Дюмезиль, *Верховные боги индоевропейцев*, Москва, 1986, 55; R. Jakobson, *Selected Writings...*, 40.

що немає мудрішого над Варуну<sup>80</sup>. Крім того, в Атхарваведі (V. 13.1) сказано, що Варуна, «поет неба», дав заклинання проти отрути змії<sup>81</sup>. Юрій Писаренко все ж віддає перевагу зіставленню Велеса-Волоса з Мітрою, який утворює з Варуною стійку пару у Ведах і характеристики якого в Брахманах часом збігаються з характеристиками Варуни<sup>82</sup>.

Шанкхаяна-гріхьясутра (I.28.15), Ашвалаяна-гріхьясутра (I.17.16) та Параскара-гріхьясутра (II.1.11) згадують, принагідно до обряду перших пострижин – чудакарани, «бороду царя Варуни»<sup>83</sup>. Вона відсилає не лише до «бороди» у жнивварській обрядовості, але й до аналогічного давньослов'янського та українського обряду пострижин, щодо якого припускають зв'язок з культом Велеса і волхвуванням<sup>84</sup>.

Важливо, що головний асура Рігведи Варуна, в якого міфологи вбачають багато спільних рис із першонародженим змієм Врітрою, також, як і Велес-Волос, пов'язаний із землею, хліборобством, з найдавнішою зерновою культурою – ячменем. Згідно з давніми трактатами, який наводить у своєму дослідженні релігієзнавець Марсель Мосс, ячмінь присвячений Варуні, завжди вважався його їжею, і до появи брахманічного обряду варунапрагхаси поїдання людьми ячмінних зерен було небезпечним, оскільки могло спричинити водянку. Вчений описує брахманічний обряд, під час якого «з голови видаляють Варуну, бога ячменю». За допомогою цього обряду звільняли тих, хто буде їсти ячмінь, від «пут», які бог міг на них накласти. Богам ячменю приносили жертви з ячменю, в якому він мешкав<sup>85</sup>. На авторитетну думку сера Джеймса Джорджа Фрєзера, ячмінь був якщо не першою, то однією з перших зернових культур, яку почали обробляти арії<sup>86</sup>. Джон Кі, дослідник індійської історії, також вважає, що зерновою культурою, яку вирощували арії до приходу до Індії «був, мабуть, ячмінь»<sup>87</sup>.

---

<sup>80</sup> M. Ivanković, *New Insights...*, 57; *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 1: книги I—VII...*, 228; *Рігведа. Мандалы I—IV...*, 29, 31; *Рігведа. Мандалы V – VIII...*, 86, 259, 360; Ф.Б.Я. Кёйпер, *Труды...*, 130; М. Серяков, *Рождение...*, 22-25.

<sup>81</sup> *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 1: книги I—VII...*, 231; G. Johnsen, „Varuṇa and Dhṛtarāṣṭra”, 260.

<sup>82</sup> Ю. Г. Писаренко, *Велес-Волос...*, 116-131, 204-205.

<sup>83</sup> *The Grihyasūtras: Rules of Vedic Domestic Ceremonies*, I, Oxford, 1886, 56, 185, 302; Р. Б. Пандей, *Древнеиндийские...*, 104.

<sup>84</sup> Ю. Г. Писаренко, *Велес-Волос...*, 69, 86, 108, 133-134, 137, 145, 186-188; Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского*, Москва, 1982, 104, 141, 167-168, 173-174.

<sup>85</sup> М. Мосс, *Социальные функции священного: Избранные произведения*, Санкт-Петербург, 2000, 78, 80, 86, 97.

<sup>86</sup> J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, V: *Spirits of the Corn and of the Wild*, I, London, 1912, 132.

<sup>87</sup> J. Keay, *India. A History*, London, 2000, 36.

Те, що в брахманічних джерелах Варуна описаний як бог ячменю, може бути цілком закономірною трансформацією, якої індоарійські боги зазнали за постведичного періоду. Однак факт зв'язку Варуни з найдавнішою зерновою культурою індоєвропейців дозволяє припустити, що він був божеством землеробства вже у ведичний період, а, можливо, задовго до цього. Принаймні, бога ячменю можна виявити вже в Атхарваведі. Завдяки Моссу зрозуміло, кому присвячено замовляння «На зріст ячменю», де є рядки, в яких легко упізнати небесно-водного Варуна: «Ми закликаємо тебе, чуйного бога-ячменю, здіймися там, як небо! Будь невичерпним, як океан!» (VI.142.2). У чаклуванні «На велику кількість зерна» (III.24.4-5) знову легко впізнається Варуна, а в замовлянні народної самхіти «На удачу в оранці» згадується брахманічна дружина Варуни Вірадж, яка, згідно з коментарем, тут позначає землю. «Запряжіть орних бугаїв! Одягніть хомути! Сійте тут зерно у готове лоно! Нехай буде покірною Вірадж, нехай понесе вона тягар для нас! Хай потягнуться серпи ще ближче до стиглого зерна» (III.17.2)<sup>88</sup>. У Рігведі (V85.3) говориться, що Варуна зрошує землю всього світу, подібно до того, як дощ зрошує ячмінь<sup>89</sup>. За Махабхаратою (I.60.51-52), богиня хмільного ячмінного напою Сура була дочкою Варуни та Деві, старшої дружини бога й дочки Шукри<sup>90</sup>.

У Брахманах Варуна постійно асоціюється з «кшетрою», що, як вказує індолог Тетяна Єлизаренкова, має такі значення: «поле, що обробляється», «широка місцевість», «рілля»<sup>91</sup>. При цьому знаменитий давній коментатор Рігведи Саяна розумів кшетру в дусі пізнішої традиції як «материнське лоно»<sup>92</sup>. У гімні Рігведи (V.62.7) слово, що обговорюється, пов'язане з Мітрою-Варуною: «Його колони з позолоченої бронзи. Яскраво сяє вона на небі, як батіг, споруджена на щасливому чи родючому місці»<sup>93</sup>. Хоча згідно з Єлизаренковою, «кшетра» в РВ не оживляється і не персоніфікується, той факт, що у «кшетри» в Ведах є свій пан – кшетрасья паті<sup>94</sup>, дозволяє припустити, що, якщо Варуна виступає в згаданих вище брахманах як кшетра, тобто поле, рілля, лоно, то й у Рігведі мається на увазі саме він. Таким чином, є всі підстави вважати, що у ведичній міфології Варуна виступав не лише хранителем вселенського закону ріти, якому слідували всі найдавніші індоарійські боги, але й як божество родючості, хліборобства, з яким співвідносилася функція підтримки сатї – істини (правди) землі. Таким же покровителем

<sup>88</sup> *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 1: книги I—VII...*, 155, 162-163, 323, 417; *Атхарваведа. Избранное*, Москва, 1989, 206, 367.

<sup>89</sup> Ф.Б.Я. Кёйпер, *Труды...*, 159; *Ригведа. Мандалы V—VIII...*, 86.

<sup>90</sup> *Махабхарата. Книга первая. Адипарва...*, 181.

<sup>91</sup> Т. Я. Елизаренкова, *Слова и вещи в Ригведе*, Москва, 1999, 112-119.

<sup>92</sup> Т. Я. Елизаренкова, *Слова...*, 119.

<sup>93</sup> *Ригведа. Мандалы V—VIII...*, 69.

<sup>94</sup> Т. Я. Елизаренкова, *Слова...*, 116-118, 120.

хліборобства у слов'ян слугував Велес-Волос, якому наприкінці жнив шанобливо залишали на ниві бороду з незжатих колосків у сподіванні на врожай майбутнього року.

Повеліваючи водами, Варуна насилав на тих, кого хоче покарати, водяну хворобу. З огляду на сліди антагонізму між Варуною й Індрою, що могли б відповідати протистоянню Перуна й Велеса в слов'янській міфології, важливою є історія з Бхагавата-пурани (IX.7.6) та інших джерел про те, як цар Харішчандра був «захоплений» Варуною й страждав від жахливої водянки через те, що не виконав своєї жорстокої обіцянки принести в жертву богу власного сина. Минув час, і Варуна погодився на заміну його жертви якоюсь іншою жертвою, проте вимагав саме людської жертви, рівної або вищої за царевича. Такою жертвою мав стати молодий брахман Шунахшепа, належним чином куплений і приречений на смерть. Для того, щоб не бути вбитим, Шунахшепа звертався з проханням про порятунок до різних богів, у тому числі й Варуни, який не зміг порушити власні принципи. Допоміг юнакові скинути пута Варуни лише Індра<sup>95</sup>. Тут слід згадати, що Велес-Волос так само пов'язаний із певною хворобою, яка так і зветься – «волос», теж полягаючи в скупченні рідини, нариві, пухлині. Згадується вона вже в «Енеїді» Івана Котляревського (1798-1809) як заняття знахарок: «або і волос ізігнать» (III.16)<sup>96</sup>. Лікування від нього називалося «виливанням волоса», і ним дійсно займалися знахарки. Для виливання брали дев'ять, три рази по дев'ять або дев'ять разів по дев'ять колосків, іноді взятих із першого зжатого снопа, а тоді, тримаючи їх нижче хворого місця або по одному прикладаючи до нього, поливали те хворе місце непочатою водою через кожен колос осібно, а потім через усі разом, примовляючи замовляння, наприклад: «Волос, волос! Вийди на колос!», або: «Волос, волос, іди на дев'ятий колос!»<sup>97</sup>. Такою ж назвою «волос»

---

<sup>95</sup> Ж. Дюмезіль, *Мітра-Варуна: нарис про дві індоєвропейські репрезентації суверенітету*, Київ, 2019, 148-149.

<sup>96</sup> І. Котляревський, *Енеїда*, Київ, 1989, 48.

<sup>97</sup> П. Білецький-Носенко, *Словник української мови*, Київ, 1966, 84; П. П. Чубинський, *Труди...*, 124; А. Nowosielski, *Lud ukraiński*, 2, Wilno, 1857, 150; П. Ефименко, „Старосветский бандуриста, Николая Закревского”, *Основа: Южно-русский литературно-ученый вестник*, листопад (октябрь), Санкт-Петербург, 1862, 36; И. Трусевич, „Зилле (Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья)”, *Киевлянин: Литературная и политическая газета Югозападного края*, 107, 1865, 424; I. Kopernicki, „Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjalów zebranych przez p. Zofiję Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim”, *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, XI, Kraków, 1887, 214; Z. Rokossowska, „Zamawiania («zmowlania») we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim”, *Wisła: Miesięcznik geograficzno-etnograficzny*, 14, Warszawa, 1900, 459; М. Комаров, *Нова збирка народних малоруських прыказок, прыслив'ив, помовок, загадок и замовлянь*, Одесса, 1890, 106-107; J. Talko-Hryncewicz, *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Południowej*, Kraków, 1893, 286; В. Ф. Боцяновский, „Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (Село Писки

означувалася й хвороба овець диктіокаульоз у закарпатських говірках. Відповідності цієї лексеми є в болгарській, польській, російській і інших слов'янських мовах<sup>98</sup>. Помітно, що при магічному лікуванні «волоса» велику роль відігравали вода, що уособлювала предвічні води, над якими владарював хтонічний бог, та жмут колосків, який фактично моделював «Волосову бороду» обжинкової обрядовості. У зв'язку з тією специфічною роллю, яку відігравали в культурі Велеса-Волоса волосся (шерсть), а також борода і вуса, увагу культуролога Бориса Успенського привернули також інші слов'янські назви хвороб – «щетина», «щетинка», «пошерсть», «усови», ну і, звичайно ж, «бородавки»<sup>99</sup>. Зважаючи на важливість ячменю в хліборобських культурах давніх аріїв, вартий згадки й «ячмінець» на оці. В Україні його лікували, прикладаючи ячмінь до ока, кидаючи в піч тричі по дев'ять зернин ячменю й приказуючи: «На тобі ячменю цілу жменню!»<sup>100</sup>. Ячменеві ще в Атхарваведі (VI.91) приписувалася здатність зцілювати хвороби<sup>101</sup>.

Таким чином, легенда про заснування міста Ніжина, яка ототожнює його з поселенням Нежати́на Нива доби Київської Русі, попри її пізню фіксацію, виглядає цікавим і важливим джерелом для вивчення слов'янського язичницького світогляду. Згідно з легендою, варяги підкорили місто і на знак покори, визнання їхньої влади, залишили на полі ниву, яку заборонили жати. Такі ж ниви вони залишали в інших підвладних містах. Ця незжата нива перегукується з етнографічно зафіксованим у XIX столітті жнивварським звичаєм залишати на полі «Волосові на бороду» незжатий шматок ниви, колоски на якому заплітали й прикрашали. Численні варіанти цього ритуалу на матеріалі слов'янських

---

Житомирского уезда)», Живая старина, IV, Санкт-Петербург, 1895, 501; В. Милорадович, „Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губернии”, Киевская старина, LXIX, январь, Киев, 1900, 60; В. Г. Кравченко, *Звичай в селі Забрідді та по де-яких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: етнографічні матеріали*, Житомир, 1920, 151; А. Шкарбан, „Народна медицина Київського Полісся”, Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження, 1. Київське Полісся. 1994, Львів, 1997, 206; *Ви, зорі-зориці...: українська народна магична поезія (замовляння)*, Київ, 1991, 172.

<sup>98</sup> Й. О. Дзедзелівський, „Лексика народної ветеринарії українських закарпатських говорів”, Культура і побут населення Українських Карпат: матеріали республіканської наукової конференції, Ужгород, 1973, 232-233; Г. Попов, *Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева*, Санкт-Петербург, 1903, 13, 72, 171, 220, 242.

<sup>99</sup> Б. А. Успенский, *Филологические...*, 66-67.

<sup>100</sup> В. Милорадович, „Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губернии”, Киевская старина, LXVIII, март, Киев, 1900, 377; J. Talko-Hrynciewicz, *Zarysu...*, 343-344; А. Е. Бурцев, *Полное собрание этнографических трудов*, X, Санкт-Петербург, 1911, 39.

<sup>101</sup> *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 2: книги I—VII...*, 304.

народів дозволяють побачити зв'язок завивання «Волосової (Велесової) бороди» з архаїчними обрядами та уявленнями, в основі яких лежить ідея забезпечення благополуччя та врожайності у наступному землеробському циклі. Поклоніння богу Велесу включало в себе його функції гаранта договорів і угоди, що, поряд з іншими спільними рисами, споріднювали його з ведичним Варуною, вартовим вселенського закону і при цьому теж покровителем хліборобства.

## Литература

1. [krakhno@ukr.net](mailto:krakhno@ukr.net)
2. А. Шафонский, *Черниговского наместничества топографическое описание*, Киев, 1851, 457.
3. *Полное собрание русских летописей*, II. *Летопись по Ипатскому списку. Издание Археографической комиссии*, Санкт-Петербург, 1871, 141.
4. Н. П. Барсов, *Очерки русской исторической географии: география начальной (Несторовой) летописи*, Варшава, 1885, 161, 173, 308.
5. *Полное собрание русских летописей*, V: *Псковские и Софийские летописи*, Санкт-Петербург, 1851, 157.
6. В. Ляскоронский, *История Переяславльской земли с древнейших времён до половины XIII столетия*, Киев, 1897, 73, 169-170; *Игорь князь Северский. Поэма*, перевод Н. Гербеля, Санкт-Петербург, 1854, 60; Н. Барсов, *Материалы для историко-географического словаря России. I. Географический словарь русской земли (IX-XIV ст.)*, Вильна, 1865, 149.
7. С. Соловьев, *История России с древнейших времен*, 2, Москва, 1856, XXVI.
8. О. Огоновський, *Слово о тълку Игоревъ: Поетичний пам'ятник руської письменності XII. віку. Текст с перекладом и с поясненнями*, Львів, 1876, 64.
9. *Полное собрание русских летописей*, II. *Летопись по Ипатскому списку. Издание Археографической комиссии*, Санкт-Петербург, 1871, 252.
10. И.М. Долгорукий, *Славны бубны за горами, или Путешествие моё кое-куда в 1810 году*, Москва, 1870, 309.
11. О.С. Морозов, „Нариси з історії стародавнього Ніжина: 1. Археологічні старожитності Ніжина та околиць 2. Чи існував Ніжин у XIV столітті?“, *Ніжинська старовина: Науковий історико-культурологічний збірник*, 1(4), Київ-Ніжин, 2005, 35.
12. *Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі*, автори І. М. Железняк, А. П. Корепанова, Л. Т. Масенко, О. С. Стрижак, Київ, 1985, 93, 167; П. П. Чучка, *Слов'янські особові імена українців: історико-етимологічний словник*, Ужгород, 2011, 265-266.

13. О. П. Знойко, *Міфи Київської землі та події стародавні*, Київ, 1989, 283.
14. И. Мандельштам, *Опыт объяснения обычаев (индо-европейских народов), созданных под влиянием мифа*, 1, Санкт-Петербург, 1882, 235-237; А. Е. Крымский, „«Волосова борода». З учено-кабинетної мітології XIX віку”, *Юбілейний збірник на пошану академіка Дмитра Йвановича Багалія з нагоди сімдесятої річниці життя та п'ядесятих роковин наукової діяльності*, Київ, 1927, 74-79; К. Копержинський, „Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку”, *Первісне громадянство та його пережитки на Україні: Науковий щорічник*, 1-2, Київ, 1926, 40-48, 50; Д. К. Зеленин, *Восточнославянская этнография*, Москва, 1991, 66-70; Д. Зеленин, „«Спасова борода», східнослов'янський хліборобський обряд жнивварський”, *Етнографічний вісник*, 8, Київ, 1929, 115-116, 120-124, 127-128; Ю. З. Круть, *Хліборобська обрядова поезія слов'ян*, Київ, 1973, 35, 38-39, 41-42; О. А. Терновская, „Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю)”, *Славянское и балканское языкознание: карпато-восточнославянские параллели, структура балканского текста*, Москва, 1977, 80, 99, 101, 103-109.
15. С. Сабинин, „О происхождении наименований: Бояринъ и Боляринъ”, *Журнал Министерства народного просвещения*, XVI, Санкт-Петербург, 1837, 80.
16. С. Сабинин, „Волос, языческое божество славяно-руссов, сравненное с Одним скандинавов”, *Журнал Министерства народного просвещения*, XL, Санкт-Петербург, 1843, 47-48.
17. И. Сахаров, *Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым*, 2: Книга пятая, шестая, седьмая и осьмая, Санкт-Петербург, 1849, 44.
18. А. Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов*, 1, Москва, 1865, 141.
19. Е. Барсов, „Критические заметки об историческом и художественном значении «Слова о Полку Игореве»”, *Вестник Европы*, Санкт-Петербург, 1878, 73, V, 803-804; Е. В. Барсов, *Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси: Исследование*, I, Москва, 1887, 358-350.
20. О. А. Терновская, „Лексика...”, 108; *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева*, 2: *Ярославская губерния. часть 2, Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды*, Санкт-Петербург, 2006, 418.
21. <sup>1</sup> М. Элиаде, *Очерки сравнительного религиоведения*, Москва, 1999, 310, 321-323.

22. О. Ю. Чебанюк, „Сюжетотвірна функція концептів життя – страждання – смерть у жнивварських піснях слов'ян”, Слов'янський світ: До XV з'їзду славістів. Щорічник, 8, Київ, 2010, 68.
23. Б. А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Москва, 2002, 410; Ю. Г. Писаренко, *Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі*, Київ, 1997, 15, 29, 44, 47, 51.
24. Ю. Г. Писаренко, *Велес-Волос...*, 12-13, 105, 113, 127, 131-157, 161, 236; К. Д. Головщиков, *История города Ярославля*, Ярославль, 1889, 8.
25. R. Jakobson, *Selected Writings. VII. Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology, 1972-1982*, Berlin-New York-Amsterdam, 1985, 38, 41-42.
26. M. Ivanković, „New Insights on Slavic god Volosъ/Velesъ from a Vedic Perspective”, *Studia Mythologica Slavica* 22, 2019, 56.
27. F. B. J. Kuiper, *Varuṇa and vidūsaka. On the Origin of the Sanskrit Drama*, Amsterdam-Oxford-New York, 1979, 167.
28. М. Элиаде, *История веры и религиозных идей: В 3 т., 1. От каменного века до Элевсинских мистерий*, Москва, 2002, 185; Н. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland: Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde*, Halle, 1923, 97; *Ригведа. Мандалы IX – X*, Москва, 1999, 281-282.
29. М. Элиаде, *Очерки...*, 389-390; М. Элиаде, *История...*, 188; М. Элиаде, *Азиатская алхимия: Сборник эссе*, Москва, 1998, 292; *Ригведа. Мандалы IX – X...*, 66; *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 2: книги VIII-XII*, Москва, 2007, 93, 191; *Махабхарата. Книга первая. Адипарва*, Москва-Ленинград, 1950, 87, 90; *Махабхарата. Книга вторая. Сабхарва – Книга о Собрании*, Москва-Ленинград, 1962, 24; *Махабхарата. Заключительные книги XV-XVIII*. Санкт-Петербург, 2005, 83; Н. Lüders, *Varuna. I. Varuna und das Wasser*, Göttingen, 1951, 44; А. К. Соомарасвами, „Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology”, *Journal of the American Oriental Society*, 55, 4, 1935, 390-391; G. Johnsen, „Varuṇa and Dhṛtarāṣṭra”, *Indo-Iranian Journal*, 9, 4, 1966, 256, 259-261.
30. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, III, Paris 1883, 147.
31. G. H. Sutherland, *The Disguises of the Demon: The Development of the Yakṣa in Hinduism and Buddhism*, New York, 1991, 77.
32. *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 1: книги I–VII*, Москва, 2005, 187.
33. В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текста*, Москва, 1974, 31-46, 75-76, 85, 118, 138, 154.
34. Hillebrandt, *Varuṇa und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda*. Breslau, 1877, 16, 77-78, 88-93; G. Dumézil. *Ouranos-Varuna: Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1934, 72; R. Jakobson, *Selected Writings...*, 41.

35. *Ригведа. Мандалы V – VIII*, Москва, 1995, 258, 359; R. Jakobson, *Selected Writings...*, 41-42.
36. Ш. Маламуд, *Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии*, Москва, 2005, 150, 261-262.
37. М. Серяков, *Рождение Вселенной. Голубиная книга*, Москва, 2005, 25-26.
38. *Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва)*, Москва, 1987, 273, 278–279, 667.
39. Б. Г.Тилак, *Арктическая родина в Ведах*, Москва, 2001, 286, 358.
40. Е. Е. Кузьмина, „Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света”, *Средняя Азия в древности и Средневековье (история и культура)*, Москва, 1977, 37.
41. Е. Е. Кузьмина, *Мифология и искусство скифов и бактрийцев*, Москва, 2002, 24, 51; S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, 1898, 133-134.
42. *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 1: книги I-VII...*, 187, 429; *Атхарваведа (Шаунака): в 3 томах, 2: книги VIII-XII...*, 95.
43. В.Г. Эрман, „Ведийская религия”, *Древо индуизма. Материалы и исследования*, Москва, 1999, 49; Mackenzie C. Brown, *The Triumph of the Goddess: the Canonical Models and Theological Visions of the Devi-Bhagavata-purana*, New York, 1990, 53-60, 250-252; М. Элиаде, *Азиатская алхимия...*, 388; Р. Кайуа, *Миф и человек. Человек и сакральное*, Москва, 2003, 157.
44. R. Jakobson, *Selected Writings...*, 40; Ж. Дюмезиль, *Верховные боги индоевропейцев*, Москва, 1986, 46; W. Doniger O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Los Angeles, 1980, 21-22, 141, 170; М. Элиаде, *История...*, 186-187; М. Элиаде, *Очерки...*, 76-77.
45. М. Номис, *Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О.В.Марковича і других*, Санкт-Петербург, 1864, 291; П. П. Чубинский, *Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряжённой Императорским Русским Географическим Обществом, 1. Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство*, Санкт-Петербург, 1872, 309; О. Воропай, *Українські народні загадки*, Лондон, 1954, 21.
46. М. Чмихов, *Від Яйця-Райця до ідеї Спасителя*, Київ, 2001, 287.
47. Э. М. Зайкоўскі, *Месца Вялеса ў дахрысціянскім светапоглядзе насельніцтва Беларусі*, Мінск, 1998, 9.
48. Д. Я. Кудрявский, *Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов*, Юрьев, 1904, 163; Р. Б. Пандей, *Древнеиндийские домашние обряды (обычай)*, Москва, 1990, 254.
49. Ж. Дюмезиль, *Верховные боги индоевропейцев*, Москва, 1986, 55; R. Jakobson, *Selected Writings...*, 40.

50. М. Мосс, *Социальные функции священного: Избранные произведения*, Санкт-Петербург, 2000, 78, 80, 86, 97.
51. J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, V: *Spirits of the Corn and of the Wild*, I, London, 1912, 132.
52. J. Keay, *India. A History*, London, 2000, 36.
53. Т. Я. Елизаренкова, *Слова и вещи в Ригведе*, Москва, 1999, 112-119.
54. Ж. Дюмезиль, *Мітра-Варуна: нарис про дві індоєвропейські репрезентації суверенітету*, Київ, 2019, 148-149.
55. Й. О. Дзензелівський, „Лексика народної ветеринарії українських закарпатських говорів”, *Культура і побут населення Українських Карпат: матеріали республіканської наукової конференції*, Ужгород, 1973, 232-233;
56. Г. Попов, *Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева*, Санкт-Петербург, 1903, 13, 72, 171, 220, 242.
57. В. Милорадович, „Народная медицина в Лубенском уезде, Полтавской губернии”, *Киевская старина*, LXVIII, март, Киев, 1900.

#### **NEZHATYNA NIVA: THE LEGEND ABOUT THE FOUNDING OF THE CITY OF NIZHAYN AND ITS ORIGINS**

**Abstract:** The aim of the paper is to investigate the legend about the founding of the Ukrainian town of Nizhyn, which identifies it with the Nezhatina Niva settlement from the time of Kievan Rus. According to legend, the Varangians conquered the city and, as a sign of submission, left a field in the field, on which it was forbidden to harvest. They left the same fields in other cities. This unharvested field resonates with the ethnographically recorded harvest custom of leaving the "beard of Veles-Volos" on the field - an unharvested piece of the field, on which ears of corn are braided and decorated. The worship of the god Veles included his function as the guarantor of contracts and agreements, which linked him to the Vedic Varuna, also the protector of agriculture.

**Key words:** Nizhin, harvest rites, mythology, Veles, Varuna.