

Михайло Худаш

## ПОХОДЖЕННЯ ІМЕН ТА РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНІ ФУНКЦІЇ ДАВНЬОРУСЬКИХ І СПІЛЬНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ ЯЗИЧНИЦЬКИХ БОЖЕСТВ\*

РОЗДІЛ І. ДЕЯКІ КРИТИЧНІ ЗАУВАЖЕННЯ Й ДУМКИ  
З ПРИВОДУ ТЕОРЕТИЧНИХ І МЕТОДОЛОГІЧНИХ ОСНОВ ДОТЕПЕРІШНЬОЇ ПРАКТИКИ ДОСЛІДЖЕННЯ  
ПОХОДЖЕННЯ ІМЕН ТА РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНИХ ФУНКЦІЙ ДАВЬОРУСЬКИХ І СПІЛЬНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ  
БОЖЕСТВ. ПРАСЛОВ'ЯНСЬКА АНТРОПОНІМІЯ ЯК ПЕРШОДЖЕРЕЛО ПОХОДЖЕННЯ  
ТА ЕТИМОЛОГІЗАЦІЇ ІМЕН СЛОВ'ЯНСЬКИХ ЯЗИЧНИЦЬКИХ БОЖЕСТВ ВЕРХНЬОГО РЯДУ

<...>

### 3. Аргументи на користь гіпотези слов'янського автохтонного відантропонімного походження переважної більшості слов'янських язичницьких теонімів

У лінгвістиці вже давно доведено і відомо, що власні назви (оніми) генетично пов'язані із загальнонорозмовною апелювальною лексикою, яка первісно і була джерелом їхнього творення, внаслідок чого їхні структурні елементи – корені, твірні основи і афікси – мають відапелювальну генезу\*\*. Відомо також, що ті чи ті з конкретних онімів того чи того народу могли в різний час бути й запозиченими з інших мов у процесі міжетнічних контактів чи відповідних історичних обставин, а, для прикладу, особливо багато гідронімів та давніх оронімів (зокрема, назв гір) можуть розцінюватися як релікти субстрату мов давно зниклих народів. Однак, на жаль, етимологізуючи слов'янські історичні оніми, а саме якраз язичницькі теоніми, за цією банальною істиною етимологи цих онімів, особливо теонімів, не беруть до уваги іншої відомої в лінгвістиці банальної істини, згідно з якою, власні назви (оніми), отже, в тому числі й слов'янські язичницькі теоніми, вже з давніх давен, ще з праарійських та глибоко протослов'янських часів, сповна могли творитися також і від тих чи тих власних назв (онімів), але, якщо йдеться про теоніми, то насамперед від антропонімів, а в ту глибоку доісторичну давнину – конкретно від особових власних імен.

Наголошуємо на цьому дуже суттєвому, на наш погляд, недоліку існуючої на сьогодні практики етимологізації слов'янських історичних онімів узагалі, але цим разом, конкретно слов'янських язичницьких теонімів, оскільки негативні наслідки цього недоліку відповідно негативно позначаються на дослідницькому науковому трактуванні релігійно-міфологічних функцій носіїв цих теонімів-слов'янських язичницьких божеств та, що дуже важливо, навіть на з'ясуванні їхньої генези як божеств.

А втім, як відомо, власні назви (оніми) стосовно апелювативів, генетично хоча і є вторинними, тобто такими, що виникли на апелювальному ґрунті, проте, зокрема особові власні назви (антропоніми), в мові становлять її невід'ємне окреме лексичне і словотворче багатство, із певними своїми властивостями чи закономірностями. Тож уже сам собою цей факт говорить за те, що нехтування при етимологізації слов'янських язичницьких теонімів, як етимологізаційним джерелом, онімною, або т. зв. пропріальною лексикою, є науково необґрунтованим і неправомірним. Само лише апелювативне, та ще й іншомовне джерело, без автохтонного пропріального джерела, при етимологізації слов'янських язичницьких теонімів не можна й не слід вважати самодостатнім і вичерпним. Отже, й етимології цих теонімів, базовані лише на апелювативній чи ще й іншомовній, неслов'янській основі, не можна вважати в усіх випадках лінгвістично всебічно вичерпними й обґрунтованими.

В цьому плані особливо не всебічно обґрунтованими є етимології слов'янських язичницьких теонімів, виведені без врахування можливостей етимологізувати їх і на антропонімній основі антропонімів праслов'янського спадку. Адже слов'янські язичницькі боги, за нашими даними, у всіх випадках у слов'янській міфології виступають як персонажі в персоніфікованих, уособлених іпостасях і, так, як люди, як особи, мають свої персональні імена<sup>1</sup>. А, як відомо, для онімів, зокрема антропонімів, у багатьох випадках властиве явище т. зв. трансонімізації, тобто переходу одного виду оніма в інший вид

<sup>1</sup> Дуже переконливо й образно про цей процес уособлювання об'єктів і явищ навколишньої природи пише у своєму творі "Мисленне дерево" В. Шевчук: "Уособлювалося, уподібнювалося з людиною все: сонце, місяць, зорі і всі небесні явища. Все на землі оживлялося духами, які допомагають доброму й лихому началу. Творилися боги вітру, неба, води, лісу, поля, землі" (МД, 149).

\* Михайло Худаш. Походження імен та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств: Монографія / Михайло Худаш. — Львів, 2012. — 1063 с. — С. 79–95; 170–188.

\*\* Правопис оригіналу збережено. — Ред.



оніма, тож, якщо йдеться конкретно про теоніми, то, цим разом, перехід антропоніма у теонім. Отже, здається, не може бути сумніву, що язичницькі імена богів, як персоніфікованих іпостасей, сповна могли рекрутуватися саме, як на свій час, із прадавньої слов'янської антропонімії і саме цим способом трансонімізації, тобто шляхом переходу антропоніма – особового власного імені – в теонім, у власне ім'я конкретного язичницького бога. На користь вірогідності цього свого твердження спочатку окремо наведемо відповідні фактографічні і загальнотеоретичні аргументи.

### 3.1. Чому при етимологізації слов'янських язичницьких теонімів досі майже не використовується слов'янська історична антропонімія, зокрема навіть наявні в ній прямо суголосні з деякими із цих теонімів слов'янські історичні антропоніми?

Якщо йдеться про давньоруські і слов'янські язичницькі божества, які є тут предметом нашого дослідження, то, за нашим переконанням, у всіх, без винятку, випадках, це персоніфіковані у вигляді людини наділені надприродними властивостями істоти, які, крім загальної назви *бог (богиня), боже-ство*, мали ще й свої персональні імена, що, за нашими даними, усі, без винятку, органічно вписуються у слов'янську антропонімію систему праслов'янського спадку. Саме цей факт частково і наводить нас на думку, що ці божества в глибокому минулому, до свого обожнення, могли бути реальними людьми. Як ще згадаємо в наступній рубриці (3.2), відгомін про деяких давньоруських язичницьких божеств, як у минулому реальних людей, існував ще навіть у IX–XII ст. Таких конкретних прикладів, коли окремі слов'янські язичницькі теоніми фонетично, чи навіть фонетико-морфологічно, так чи так збігаються з відповідними слов'янськими історичними антропонімами або й відантропонімами топонімами, можна навести цілий ряд. Тим часом, на жаль, етимологами цих теонімів такі приклади переважно не беруться до уваги, а якщо й беруться, то трактуються неправомірно у викривленому освітленні, конкретніше кажучи, трактуються за вже згадуваним нами стереотипом як антропоніми, чи топоніми, утворені від відповідних, суголосних з ними слов'янських язичницьких теонімів, а не навпаки.

Відзначене явище такого, по суті нігілістичного ставлення дослідників походження слов'янських язичницьких теонімів до слов'янської історичної антропонімії як до, на наш погляд, найбільш раціонального джерела їхньої етимологізації, важко навіть якось умотивувати, а тим більше якимись вагомими аргументами оправдати. Адже, якщо це явище можна ще так чи так оправдано сприймати стосовно періоду, коли слов'янська ономастика і її розділ антропоніміка знаходилися лише на стадії свого зародження і формування, тобто не мали ще належної систематизованої джерельної бази і відповідної теоретико-методологічної основи, то важко його чимось умотивувати і оправдати стосовно останніх десятиліть нашого часу, коли слов'янська ономастика в цілому і антропоніміка зокрема мають уже відомі значні досягнення, причому як у джерельному, так і у теоретико-методологічному відношенні, і сформувалися вже як повноцінні наукові дисципліни. Тим більше не можна цього явища нехтування при етимологізації слов'янських язичницьких теонімів як етимологізаційним джерелом слов'янською історичною антропонімією чимось умотивувати й оправдати, коли воно має місце навіть у працях відомих лінгвістів-ономастів і етимологів. Однак сказати, що відзначений факт має суто суб'єктивний характер, тобто, що, цим разом, маємо справу із свідомим нехтуванням антропонімією, чи свідомим знецінюванням її як джерела етимологізації слов'янських язичницьких теонімів, не можна, оскільки маємо певні підстави вважати, що до цього явища спричинилися не так суб'єктивні, як певні цілком об'єктивні чинники.

За нашим спостереженням, можна виділити чотири основні такі чинники. Отож першим із них є відсутність на сьогодні в слов'янській ономастиці спеціальних наукових праць, які відповідним чином синтезували б дотеперішні досягнення в ділянці дослідження слов'янської антропонімії, зокрема історичної, і таким чином наочно вказували б на специфіку слов'янської антропонімії у її діахронії і на різних синхронних зрізах, на її роль і місце як дуже важливого джерела якраз у етимологізаційному аспекті, зокрема і при етимологізації слов'янських язичницьких теонімів. У таких працях, звичайно, першою чергою необхідно було б приділити особливу увагу засвідченій писемністю, усною народною творчістю, топонімією та сучасною слов'янською антропонімією, зокрема прізвиськами і прізвиськами, надзвичайно багатій праслов'янській антропонімії спадщині, звернувши належну увагу на той факт, згідно з яким, уже в глибокий праслов'янський період праслов'янська антропонімія, хоча генетично й сформувалася на базі загальнорозмовної апелативної лексики і її словотворчих закономірностей, то все ж становила вже той, ще глибоко праслов'янський стабільний окремий розряд лексики, у багатьох відношеннях уже із своїми власними, не характерними для загальнорозмовної апелативної лексики лексичними і словотворчими особливостями. Тобто ще в той період вона становила, можна сказати, вже цілком сформований лексично і словотворчо багатий спадковий народний антропонімікон, який уже тоді складався з особових власних імен-композитів, відапелативних утворень та особливо багатой словотворчої мозаїки відкомпозитних безафіксних, суфіксальних, префіксальних та префіксально-суфіксальних похідних скорочених, гіпокористичних утворень, часто до того ж ускладнених ще й багатую різноговірковою фонетичною та фонетико-морфологічною різноваріантністю, а також і найрізноманітнішими народноетимологічними або й т. зв. паронімно-атракційними перетвореннями, про що буде мова окремо.

До другого об'єктивного чинника того, що дані слов'янської історичної антропонімії при етимологізації слов'янських язичницьких теонімів на сьогодні майже не використовуються, значною мірою спричинився відчутний брак ґрунтовних словників слов'янських історичних антропонімів, т. зв. іменословів, які реєстрували б історичну антропонімію кожного із слов'янських народів, зокрема словників типу, для прикладу, знаменитого “Słownika staropolskich nazw osobowych”, укладеного за ред. і зі вступом проф. В. Ташицького (SSNO). А в зв'язку з цим, і відчутний брак ґрунтового зведеного словника слов'янських історичних антропонімів, типу далеко не повних, давно вже методологічно застарілих і давно вже раритетних “Іменословів” слов'янських особових назв І. Пачича та І. Коллара (ИР), М. Морошкіна (СИ), а також дуже корисних ще й досі праць проф. Ф. Міклошича “Die Bildung der slavischen Personennamen” (BSP) та “Die Bildung der Ortsnamen aus Personennamen im Slavischen” (BOPS). Отож, уважаємо, що через відсутність у розпорядженні етимологів зазначених вище синтетичних теоретико-методологічних досліджень та особливо сучасних ґрунтовних словників слов'янської історичної антропонімії, ця антропонімія на сьогодні в етимологізаційній практиці, при етимологізації історичних онімів узагалі і слов'янських язичницьких теонімів зокрема, є по суті майже не використовуваним і периферійним джерелом. Правда, цю необізнаність з джерелами писемно засвідченої слов'янської антропонімії можна якось простити авторам нелінгвістам. Але вже годі її простити фаховим лінгвістам та, особливо, ще й ономастам. Тут уже мимоволі напрошується думка або про свідоме нехтування слов'янською історичною антропонімією як етимологізаційним джерелом, або й про недостатній рівень фахового ознайомлення етимолога із слов'янською історичною антропонімією та сучасним станом її дослідження<sup>1</sup>.

Третім чинником нехтування дослідниками при етимологізації слов'янських історичних онімів, отже, і слов'янських язичницьких теонімів, як етимологізаційним джерелом слов'янською історичною антропонімією, вважаємо, крім усталеного, вже по суті традиційного стереотипу етимологізувати ці історичні оніми, з них і ці язичницькі теоніми, майже виключно на апелятивному або на іншомовному ґрунті, спричинене частково саме цим стереотипом, здається, навіть чимраз прогресуюче недовірливе, або, в різних випадках, таки справді нігілістичне ставлення дослідників до давніх писемних свідчень про відантропонімію етимологію тих чи тих етимологізованих ними слов'янських історичних онімів, у тому числі і язичницьких теонімів. За конкретними прикладами на підтвердження цього факту теж ходити довго і далеко не треба. Такі приклади сві домого нехтування історичними писемними свідченнями про відантропонімію походження деяких слов'янських язичницьких теонімів будемо ще наводити. А тут, для конкретної наочності, запропонуємо лише один такий яскравий приклад нехтування етимологами історичними писемними свідченнями про відантропонімію походження, цим разом, відомих давньоруських племінних етнонімів *радимичі* та *в'ятичі*. Адже, якщо йдеться про ці етноніми, то, згідно з відомим літописним свідченням, вони виникли від імен племінних вождів, відповідно, на ім'я *Радим* (> *Радимичі*) і *Вятко* (> *Вятичі*). Проте, як не дивно, якщо щодо походження етноніма *радимичі* від імені *Радим* у більшості етимологів немає якихось сумнівів (Ср., III, 430), то щодо походження етноніма в *в'ятичі* від імені *В'ятко*, більшість етимологів цієї назви це літописне свідчення просто нехтує і підміняє його різними надуманими власними етимологічними домислами (ЗСРЯ, I, 376), в той час, як виведення етимології згаданого етноніма від імені *В'ятко* лінгвістично цілком переконливо дається обґрунтувати за етимологізаційною схемою: *Вятко* > *Вятчичи* (і шляхом стягнення) > *Вятичи*, де етимон *Вятко* – це не що інше, як гіпокористично-суфіксальне демінутивне утворення на -ко від імені *Вять* (псл. *Veťb*), що виникло внаслідок скорочення праслов'янського імені-комполита \**Veťislavb* (Там само).

Нарешті четвертим, останнім, але дуже суттєвим і відчутним чинником нехтування етимологами при етимологізації слов'янських язичницьких теонімів даними слов'янської історичної антропонімії, є вже здавна вкорінений у практиці етимологізації цих теонімів підхід до встановлення їхнього походження за певними, вже традиційно прийнятими в науці стереотипами, особливо започаткованими або підтриманими визначними чи досить авторитетними вченими. Причому цим разом, це стосується не лише наявних на сьогодні стереотипів виведення етимології імен тих чи тих слов'янських язичницьких богів, але також і трактування сутності їхніх релігійно-міфологічних функцій. За конкретними прикладами цього явища теж далеко і довго ходити не треба. їх будемо наводити при етимологізації

<sup>1</sup> Як аргумент на користь цього свого твердження, наведемо лише один яскравий конкретний приклад. Так, зокрема, пишучи про моравського князя першої пол. IX ст. Прибину, визначний російський лінгвіст-етимолог О. Н. Трубочов етимологію його імені *Рибіна* вивів від невідомого жодній слов'янській мові, а створеного ним особисто, апелятива, якого тут, з етичних міркувань, навіть не наслідуюємо наводити (ЯЗС, 7). Цьому, високошанованому нами автору, при етимологізації цього імені, перед тим, ніж удаватися до реконструкції його етимона на вифантазуваній ним слов'янській апелятивній основі, необхідно було б спочатку звернутися до пошуків його генези, як антропоніма, на слов'янському антропонімічному ґрунті: розглянути це утворення в структурному відношенні в ширшому порівняльному антропонімічному контексті. Коли б він це здійснив, то переконався б, що, по-перше, ім'я *Рибіна* належить до праслов'янського антропонімічного спадку і в ту глибину давнини мало спільнослов'янське поширення, а, по-друге, переконався б, що це ім'я є не чим іншим, як похідним гіпокористично-суфіксальним утворенням на -іпа від слов'янських імен-комполітів з препозитивним компонентом *Рібі(i)*- типу наведених М. Морошкіним *Прибивою*, *Прибигнъвъ*, *Прибирадь*, *Прибичесть* і ін. (СИ, 158). Із польських антропонімічних джерел довідався б цей автор, що ім'я *Przybina*, *Przybuna* та ще й такі утворення з цією ж твірною основою *Przyb-*, як *Przybka*, *Przybkan*, *Przybko*, *Przybo*, *Przybosz*, *Przybyła(o)*, а також і композити, як *Przybyczesć*, *Przybygniew*, *Przybylut*, *Przybymir*, *Przybyrad* і ін., знала старопольська антропонімія (SSNO, IV, 380, 382). Отже, на цій основі напевно дійшов би висновку, що ім'я *Рибіна* – це не що інше, як гіпокористичне суфіксальне утворення на -іпа з твірною основою *Рібі-*, яка виникла внаслідок усичення якогось із імен-комполітів з препозитивним компонентом *Рібі(i)*- типу вищенаведених.



окремих досліджуваних теонімів у наступному розділі, а про деякі з них окремо буде мова принагідно в рубриці 3.3. Тут, для наочності, наведемо лише окремі найхарактерніші з цих прикладів.

Так, як такий дуже яскравий приклад стереотипного погляду на етимологію деяких слов'янських язичницьких теонімів, сміливо можна навести майже загальноприйняту вже в науці, бо міцно підтриману таким визначним дослідником слов'янського язичництва, як Б. А. Рибаків (ЯДС, 417–437; ЯДР, 438), думку про іранськомовне походження таких давньоруських язичницьких теонімів, як *Хорс* та *Симаргл-Семаргл*, з чого випливає, що в іранців разом з цими теонімами були запозичені на Русі і культу цих божеств, хоча, як з'ясуємо в наступному розділі, в статтях *Симаргл-Семаргл* та *Хорс*, за нашими даними, це не відповідає дійсності. І все ж, услід за цим визначним ученим, стереотипно в слов'янській міфологічній науці, якщо ще остаточно не прищепилася, то активно вже прищеплюється думка, що, для прикладу, бог *Симаргл-Семаргл* – це запозичене з давньоіранської міфології зооморфне божество *Сенмурв* – “крилатий собака” (ЯДР, 244), грифон (СЦЯ, 472), “бог сутінків”, “крилатий собака – охоронець посівів” і т. п. (ВБ, 15). І все це постулюється, незважаючи на те, що зооморфні боги, тим більше грифони, слов'янам взагалі не були відомі.

Таких прикладів стереотипного трактування в науковій літературі функціональної сутності тих чи тих слов'янських язичницьких божеств та походження їхніх імен можна було б навести більше. Проте, у нашому дослідницькому аспекті, у плані відзначення стереотипів, які певним чином при етимологізації слов'янських язичницьких теонімів відвертають увагу дослідників від слов'янської історичної антропонімії як джерела етимологізації цих теонімів, найбільш відчутним у негативному відношенні, за нашим переконанням, є все-таки стереотип, згідно з яким, майже чи не виключно, суголосні із слов'янськими язичницькими теонімами слов'янські історичні антропоніми чи топоніми вже традиційно розцінюються дослідниками як утворення від цих теонімів, хоч, за нашим твердим переконанням, у переважній більшості випадків повинно бути навпаки. Однак, уважаємо більш раціональним розглянути цей стереотип у рубриці 3.3.1.

### 3.2. Відомі в науці прямі давньоруські писемні свідчення про відантропонімне походження окремих давньоруських і спільнослов'янських язичницьких теонімів

Таке пряме яскраве писемне свідчення про відантропонімне походження деяких імен давньоруських язичницьких богів дає нам насамперед найдавніша на сьогодні давньоруська писемна пам'ятка, якою є ВК, де на дощечці З 8-А (у перекладі Г. Лозко) значиться: “Усяк рід (русів. – Авт.) мав Щурів і Пращурів, / які померли перед віками. / Тим Богом почитання маємо дати, / і од них радощі маємо” (ВК, 224). Отже, тут цілком виразно мовиться про те, що *щури* і *пращури*, тобто далекі прапредки різних руських родів, які “померли перед віками”, стали богами русів. Тому не дарма у ВК руси фігурують як “Дажбожі внуки”, “сини Перуна”; *Сварог* фігурує як “дід божий” і т. п., про що ще буде мова в наступному розділі, у статтях, присвячених окремим божествам. Таке ж пряме свідчення дає нам також і перекладений з грецького оригіналу в XII ст. відомий в науці апокриф “Хождение Богородиць по мукам”, у якому його перекладач на давньоруську мову, будучи, очевидно, християнином-фанатиком, додав від себе цікаву і цінну для нас вставку, яка яскраво і переконливо засвідчує наявність ще й у XII ст. на Русі не переможених ще православною церквою остаточно міцних предковічних язичницьких традицій з вірою в язичницькі божества, та з пошануванням їхніх культів. Отож у цій примітці читаємо: “...нъ забыша Бога и вѣроваша, яже ны бѣ творь Богъ на работу створиль, то то они все богы прозваша, солнце и мѣсяць, землю и воду звѣри и гады, то сетнѣе (sic) и человекъска имена та оутрия (sic) Трояна, Хърса, Велеса, Пероуна, на боги обратиша, бесомъ злымъ вѣроваша, да и доселѣ мракъмъ злымъ одържими соуть” (цит. з праці: RS, 129). Як бачимо, ця, неможлива для дослівного перекладу цитата, з незрозумілими словами *сетнѣе* та *оутрия*, виразно свідчить про те, що ще і в XII ст. на Русі були збережені і поширені анімістичні уявлення людей про природу – одушевлення і обожнювальне поклоніння сонцеві, місяцю, землі, воді, звірам, плазунам, що, зрештою, засвідчують і деякі інші писемні джерела. Та для нас цим разом, найбільш важливим є те, що в наведеній цитаті її автор, людина, на свій час, очевидно, високо освічена і християнин-фанатик, який напевне добре знав тодішній місцевий народний побут, отже, і живі ще на той час традиційні язичницькі вірування, звичаї й обряди, виразно і однозначно засвідчив, що імена язичницьких богів, конкретно, Трояна, Хорса, Велеса і Перуна, були “человѣческими”, тобто людськими, які належали “человѣкомъ”, особам чоловічої статі. Інакше кажучи, з цього явно випливає, що дані імена належали до побутового народного антропонімікону, в якому, видно, мали досить помітне поширення і були перетворені в теоніми шляхом трансонімізації, тобто шляхом переходу антропонімів у теоніми. Друге таке, цікаве ще й з іншого погляду писемне свідчення про відантропонімне походження, цим разом, навіть багатьох давньоруських язичницьких теонімів, наводить І. Огієнко відзначаючи: “Пам'ятка десь чи не з XII віку, але відома нам у списку XVI в., “Слово і откровеніє св. Апостоля” твердить, що люди звать “боги многи: Перуна і Хорса, Дія і Трояна, і інші многи... (!) то чоловіци били суть старійши” (ДВУН, 93). Але наведемо цю цитату без змін і скорочень із заміною лише деяких архаїчних кирилических букв сучасними. А вона звучить так: “мняще богы многы, пероуна и хорса дья и трояна и инии мнози, ибо яко то ч[е]л[овѣ]ци били соут старѣйшини, пероунъ вѣ елинѣх

а хорсь кіпрѣ, троянь быше ц[а]рѣ в римѣ, а друзїи другдѣ” (СЦЯ, 232). Ця цитата теж виразно свідчить про те, що в XII ст. на Русі ще існували, очевидно, збережені з давніх часів, якісь відомості, згідно з якими, тогочасні давньоруські язичницькі “боги многи”, тобто численні боги, у давні часи “то человекци суть старѣйшини”, тобто були це живі звичайні люди, навіть, конкретно, *старѣйшини*. У цьому випадку є всі підстави вважати, що це були, найімовірніше, не старѣйшини окремих родів, а правителі чи вожді окремих народів.

Слід, однак, гадати, що в той час (XII ст.), за цими, очевидно, скупими, реліктовими відомостями про те, що названі в наведеній цитаті язичницькі боги – це не що інше, як обожнені в минулому звичайні люди – старѣйшини, вже не було відомо, що це за конкретні люди були ці старѣйшини і чиї це конкретно були старѣйшини? Цілковито втрачені були на той час і відомості про походження імен цих обожнених старѣйшин, унаслідок чого вони сприймалися вже навіть як чужі звідкись за-позичені. Тож, припускаємо, що, мабуть, тому автор цієї цитати, як освічена людина, за асоціацією імен, ототожнив ім'я язичницького бога Перуна з іменем відомого античного грецького військового діяча *Перікла* і розцінив бога Перуна як первісно елліньського старѣйшину. Аналогічно, за якоюсь асоціацією, розцінив він також бога Хорса як первісно кіпрського старѣйшину, а бога Трояна пов'язав з відомим римським імператором Траяном. І все ж факт залишається фактом: у наведеній цитаті явно міститься виразне свідчення, до речі, після наведеної нами попередньої цитати з “Хождения Богородици по мукамъ”, ще одне, вже друге свідчення, про те, що в XII ст. на Русі так чи так були ще живими якісь відомості, згідно з якими, давньоруські язичницькі боги – це обожнені колишні звичайні живі люди, конкретно старѣйшини, зі своїми, ще прижиттєвими людськими іменами, які, внаслідок обожнення колишніх конкретних їхніх носіїв, стали відтоді ще й теонімами.

Ці писемні свідчення, згідно з якими, слов'янські язичницькі божества – це в глибокому минулому конкретні земні живі люди, а отже, і їхні імена (теоніми) – це людські імена в глибокому минулому конкретних, але згодом обожнених людей, підкріпимо ще цікавим спостереженням І. Огієнка над місцем і функцією язичницьких божеств і міфоперсонінів у “Слові о полку Ігоревім”. Зокрема, своє спостереження цей визначний знавець давньоруського язичництва звів до такого висновку: “В “Слові о полку Ігоревім” 1178-го р. проведений ще один погляд на наших давніх божків: це не біси, не ідоли, але наші предки, люди – їхні онуки. “Погибашеть жизнь Дажьбожа внука”, “Встала Обида в силах Дажьбожа внука”, “Бояне, Велесов внуче”. Це для нас дуже важливе: давні боги не біси, і злилися вже з нами як наші предки” (ДВУН, 21).

Умовно до цих прямих давньоруських писемних свідчень про відантропонімне походження слов'янських язичницьких теонімів-імен божеств вищого ряду долучимо ще одне, теж дуже важливе наочне історичне писемне свідчення про відантропонімне походження не тільки генетично слов'янських імен божеств, але й божеств інших народів. Причому це свідчення вже не вимагає жодних коментувань чи посилань на відповідні джерела, оскільки цим писемним свідченням яскраво може служити нам Біблія, Святе Письмо, в якому, як відомо, чи не всі іудейські та християнські святі – це конкретні люди із своїми побутовими іменами із загального побутового антропонімікону. Особливо показовим у цьому відношенні може служити ім'я Ісуса Христа – відомої історичної постаті, обожненої у християнстві як Бог-Син, у св. Трійці Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий (І із Н). Ім'я Ісуса Христа (як Бога-Сина) *Исус* (гр. *Iēsous* < дєвр. *Yēshūa*) з первісним значенням “Ягве (бог) рятує” (СҮІ, 159) теж було загальноживаним єврейським іменем.

### **3.3. Виразна фонетична і фонетико-морфологічна суголосність ряду давньоруських і спільнослов'янських язичницьких теонімів з відповідними особовими іменами праслов'янського спадку – теж пряме свідчення про слов'янське автохтонне відантропонімне походження, якщо не всіх, то переважної більшості давньоруських і спільнослов'янських язичницьких теонімів**

Наведені в попередній рубриці писемні свідчення досить прозорі і переконливі, якщо, звичайно, за згадуваною вже нами стереотипною традицією, не брати їх під сумнів і не вважати невірними. Однак пропонувану в цьому дослідженні свою концепцію слов'янського автохтонного відантропонімного походження переважної більшості слов'янських язичницьких теонімів основуємо не тільки на цих писемних історичних свідченнях. У цьому відношенні базуємося також і на деяких інших, теж досить переконливих, на наш погляд, аргументах, одним з яких, уважаємо, є той яскравий факт, що більшість слов'янських язичницьких теонімів давньою писемністю (і навіть сучасною слов'янською антропонімією та в деяких випадках і топонімією) виразно засвідчується не лише як теоніми, але й як явні антропоніми. А це теж, за нашим переконанням, є яскравим свідченням того, що суголосні з такими антропонімами теоніми – це не що інше, як трансонімізовані в теоніми первісно антропоніми, тобто це відантропонімні утворення. Інша річ, що ці антропоніми, як про це ще буде мова, в науковій літературі дослідниками, за відзначенням уже стереотипом, переважно хибно розцінюються як відтеонімні утворення, тобто розцінюються, як кажуть, з точністю до навпаки. Таких фонетично чи фонетико-морфологічно суголосних (не кажемо вже фонетично подібних) слов'янських язичницьких теонімів із відповідними слов'янськими історичними антропонімами можна навести досить показову



кількість. Оскільки ж цю суголосність будемо наводити при етимологізації цих теонімів у наступному розділі, то обмежимося тут наведенням лише деяких найбільш яскравих і характерних прикладів.

Отож, такими яскравими прикладами слов'янських язичницьких теонімів, повністю суголосних із засвідченими в слов'янських антропоніміконах іменами людей (антропонімами), першою чергою, можуть служити композитні імена богів прибалтійських слов'ян, як зокрема в міфологічній літературі загальновідомі теоніми: Radegast, виразно суголосний із композитним іменем *Радогостъ* (СИ, 162), Świętowit- суголосний із іменем-композитом *Святовитъ* (СИ, 174), Jarowit – суголосний із іменем-композитом *Яровитъ*, яке, хоча нашими антропонімічними матеріалами й не засвідчене, та про його існування у глибокому минулому переконливо можуть свідчити численні слов'янські особові імена-композити з препозитивним компонентом **Яро-** типу *Яробудъ, Яроміръ, Ярополкъ* (СИ, 212) та слов'янські особові імена-композити з постпозитивним компонентом **-вит** типу Dobrovit, Hostivit, Semovit (Sv., 91).

До цих трьох явно відантропонімічних композитних теонімів, як приклади такого ж відантропонімічного походження композитних утворень, долучимо тут ще й такі язичницькі теоніми прибалтійських слов'ян, як *Поревит* та *Руевит* (СД, 140). На те, що ці два теоніми відантропонімічного походження, виразно вказує їхній, поширений у слов'янських історичних іменах-композитах постпозитивний компонент **-вит** типу наведених вище Dobrovit та ін. Однак виділили ми ці теоніми окремо від попередніх (*Радогост, Святовит, Яровит*), оскільки їхню етимологічну прозорість, і зокрема відантропонімічне походження, певною мірою затемнюють етимологічно не цілком прозорі препозитивні компоненти, відповідно, **Поре-** та **Руе-**, походження яких вимагає окремого з'ясування. Не важко здогадатися, що в цих двох випадках перед нами яскраві приклади мимовільних деформацій слов'янських імен божеств іноземцями внаслідок їхнього нерозуміння первісної семантики цих імен і хибного сприймання та писемної передачі їх по-своєму. Отож, на наш погляд, під zdeформованим утворенням *Поревит* (в ориг. – Porevitus) криється слов'янське ім'я-композит Boriwit (пор. *Боривой, Боригнѣвъ* –СИ, 22), а під zdeформованим утворенням *Руевит* (в ориг. Ruevitus) криється слов'янське ім'я-композит Roivit або й Roievit, у препозитивному компоненті якого Roi-, Roie-, (від дієслова goiti) криється первісне побажання “множити”, а в постпозитивному компоненті – первісне поняття “перемога” або й “багатство” (пор. Sv., 91).

Окремо відзначимо, що до цих, за нашим переконанням, композитних відантропонімічних теонімів сміливо можна відносити також і такі головні давньоруські теоніми з пантеону князя Володимира, як *Дажбог* та *Стрибог*, відантропонімічне походження яких спробуємо довести при етимологізації їх у наступному розділі.

Цей же компаративний метод, та навіть звичайне візуальне зіставлення тих чи тих слов'янських язичницьких теонімів із суголосними із ними слов'янськими антропонімами, переконує нас також у тому, що про відантропонімічне походження цих теонімів яскраво можуть свідчити також ті з них, які фонетично чи фонетико-морфологічно явно збігаються з відкомпозитними гіпокористичними безсуфіксними і суфіксальними антропонімами. Причому важливо відзначити, що до цієї етимологізаційної відантропонімічної категорії досліджуваних теонімів ми схильні відносити, за винятком теоніма *Купало*, також і майже всі інші слов'янські язичницькі теоніми некомпозитної будови, що теж спробуємо довести при їхній етимологізації у наступному розділі. Тут, для повноти цієї картини, обмежимося наведенням лише найяскравіших фактів такого фонетичного, чи й фонетико-морфологічного збігу конкретних слов'янських язичницьких теонімів некомпозитів з відповідними гіпокористичними відкомпозитними слов'янськими антропонімами. Так, вище ми навели яскравий повний фонетичний збіг теоніма *Яровит* з антропонімом *Яровитъ*. Тут же доречно і дуже цікаво відзначити, що, ще десь від глибоко доісторичних часів, у полабських слов'ян був відомий бог з композитним іменем *Яровит*, у той час, як у русів був відомий бог під скороченими, гіпокористичними варіантами цього імені, як безсуфіксним іменем-гіпокористиком *Яр* та похідним від нього гіпокористично-суфіксальним іменем на **-ило** – *Ярило*, а пізніше навіть і під гіпокористично-суфіксальним іменем на **-ун** – *Ярун*. Усі ці імена – композитне *Яровитъ* і похідні утворення, як наймення одного і того ж бога, наводить В. Войтович (УМ, 614), додавши до них ще й кабінетним способом вифантазовані їхні синоніми, як *Яр-Хмель* та *Яр-Тур*. До речі, у ВК цей бог фігурує лише під іменем *Яр, Яро*, в іншому місці ще й у композитному зрощенні як *Ярбог* (ВК, 345). У той же час у слов'янській історичній антропонімії відомі і антропоніми *Яр, Ярило* та *Ярунь*, які наводить М. Моршкін (СИ, 212), та які ще доповнимо при етимологізації цих теонімів у наступному розділі.

Як ми вже відзначали, таких фактів фонетичного та фонетико-морфологічного збігу слов'янських язичницьких теонімів з відповідними слов'янськими історичними антропонімами, що, на наш погляд, яскраво свідчить про відантропонімічне походження переважної більшості цих теонімів, можна було б тут навести ще більше, до речі, навіть стосовно таких головних теонімів, як *Велес, Дажбог* та *Перун*. Однак, ці факти теж будуть наводитися при етимологізації згаданих теонімів у наступному розділі. Тому, замість наведення цих фактів, вважаємо доцільнішим зупинитися на критичній оцінці саме цього, згаданого вже в рубриці 3.1., наявного на сьогодні в міфологічній літературі стереотипу, згідно з яким, так чи так суголосні із слов'янськими язичницькими теонімами слов'янські історичні антропоніми, а першою чергою топоніми, майже як правило, розцінюються дослідниками як утво-

рення, що виникли саме від цих теонімів. У цих випадках, як ми вже відзначали, такі антропоніми, і особливо топоніми, використовуються цими дослідниками навіть як, на їхню думку, яскраві свідчення про колишнє побутове функціонування і географічне поширення гаданих одноіменних з ними язичницьких божеств, а отже, тим самим і їхніх культів. Однак, як спробуємо це з'ясувати, і як про це вже частково була мова, насправді в таких випадках наявного суголосся згаданих теонімів із згаданими антропонімами та топонімами є вагоміші підстави на першій, етимологізаційній зіставній план ставити не ці теоніми, а навпаки, – ці антропоніми, чи топоніми, причому в останньому випадку, беручи до уваги той факт, що ці топоніми – це не відтеонімні, а насправді відантропонімні утворення. Розглядові цього стереотипу, з наведенням конкретних прикладів, гадаємо, варто нижче присвятити окрему рубрику.

<...>

#### **4.1. Соціально-побутові, світоглядні та забобонно-містичні передумови релігійно-культового міфотворення і обожнення окремих визначних реальних особистостей із їхніми прижиттєвими загальнонародними праслов'янськими іменами, трансонімізованими після обожнення їхніх носіїв у теоніми**

Як вище вже згадувалося, імена міфічних, легендарних та епічних постатей – це в переважній більшості випадків імена в свій час реальних людей, які колись жили, діяли, а після смерті, або й ще за життя, за певних обставин і з певних життєвих та забобонно-містичних мотивів були міфологізовані, стали легендарними, а відтак були обожнені і стали язичницькими божествами, а їхні імена відтоді, шляхом трансонімізації, стали теонімами. Отже не може бути сумніву в тому, що народне міфотворення з міфологізованими і обожненими персонажами своїм корінням сягає в глибину тисячоліть до н. е., ще у первісне родове суспільство, за матріархату, а потім і патріархату. Так чи так воно продовжувалося і в родоплемінних та племінних середовищах у період формування племен та племінних союзів уже з державницькими структурами, у слов'ян з князями на чолі, з військом, військовими вождями, боярами та ін. Яскраве свідчення про це дає нам згадувана вже ВК, міфи і легенди якої сягають у глибину тисячоліть до н. е. За словниковим визначенням, міф – це “стародавня народна оповідь про явища природи, історичні події тощо або фантастичні оповідання про богів, обожнених героїв, уявних істот” (СУМ, IV, 756). Отже, вже з цієї дефініції терміна і поняття “міф”, виразно випливає, що міфи творилися не тільки людською фантазією, як лише оповідання про уявних істот, але також і на цілком реальній основі, як оповіді про явища природи, історичні події тощо, та, що найважливіше, на реальній основі творилися також оповіді-міфи про богів і обожнених героїв – виразно реальних людей, лише міфологізованих, обожнених, тобто наділених рисами надприродної сили. Отож є всі підстави вважати, що ці обожнені реальні особи – міфологізовані народні герої – фігурують у міфах і під своїми реальними іменами, взятими з народного побутового антропонікону. Наявна в наведеній дефініції терміна і поняття “міф” інформація стосовно обожнених героїв явно базується на санскритській, близькосхідній азійській та античній міфологіях, у яких такі міфи про обожнених героїв досить показові і в науці загальновідомі. Слов'янська міфологія не знає міфів з обожненими героями, хоча в глибоку доісторичну давнину вони могли існувати і напевно існували, але відомості про них до нас не дійшли. Та чи лише народні герої – воїни у глибоку доісторичну давнину могли у прадавніх слов'ян обожнюватися і міфологізуватися за їхні легендарні ратні подвиги? На наш погляд, є підстави вважати, що в різних випадках могли бути обожненими і міфологізованими також, для прикладу, ще за матріархату видатні, чимось прославлені засновниці роду, родоначальниці; за патріархату – такі ж засновники роду, родоначальники. У пізніших родоплемінних та племінних об'єднань ними могли бути обожнені і міфологізовані, першою чергою, чимось особливо заслужені й прославлені легендарні родоплемінні та племінні вожді, князі. Нарешті обожненими, легендарними і міфологізованими сповна могли бути і видатні, чимось так чи так (позитивно або й негативно) прославлені волхви, відуні і т. п. Отже, усі ці обожнені й міфологізовані особи, за винятком хіба що родоплемінних та племінних вождів, князів, не обов'язково, як реальні особи, зі своїми реальними іменами з народного антропонікону, особливо жінки та волхви й відуні, мусили бути народними героями – воїнами. Є підстави вважати, що міфічними, наділеними надприродними властивостями, тобто обожненими персонажами в минулому, до свого обожнення, могли бути всякі чимось видатні реальні особи зі своїми реальними народними побутовими слов'янськими іменами. Бо ж важко навіть припустити, щоб обожнені особи, народні герої чи й не герої, в міфах були наділені не своїми слов'янськими народними, а звідкись запозиченими, генетично неслов'янськими іменами.

У цьому відношенні, теж так само, як і про обожнених у міфах героїв, якихось міфів, для прикладу, типу санскритських чи античних, про слов'янських язичницьких богів не знаємо. Жоден із них до нашого часу не дійшов, хоча згадувані вже нами санскритські божества, як *Деві*, *Махеша*, *Пар'яна* та ін., що так чи так виразно суголосні із слов'янськими теонімами, відповідно, *Дива*, *Мокоша*, *Перун*, наводять на думку, що такі міфи, ще до вторгнення предків слов'ян в Індію, у них усе-таки існували, тільки до нас, навіть до часу написання ВК, не дійшли. Ці, переважно не без фантазування, реконструйовані або й на підставі асоціації тих чи тих імен деяких божеств із суголосними з ними



апелятивами, просто дослідниками вигадані відомості про слов'янських язичницьких богів, які на сьогодні маємо, – це насправді не міфи про них, а хіба що окремі, дуже скупі фрагменти цих міфів, що їх можна розцінювати хіба що як певні скупі міфологічні дані про сутність релігійно-міфологічних функцій цих богів. До того ж, як ми це раніше проілюстрували, ці дані часто невиразні, розпливчасті і, головню, суперечливі, а в різних фрагментах, можна гадати, навіть просто здогадно домислені дослідниками. Отже, на основі цих розпливчастих, невиразних, здогадних або й вифантазованих та ще й переважно суперечливих реконструкцій сутності релігійно-міфологічних функцій слов'янських язичницьких божеств, реконструювати втрачені народною пам'яттю міфи про них просто неможливо. На щастя, у цьому відношенні, правда, не стосовно реконструкції міфів про конкретні слов'янські язичницькі божества, але зате про загальні світоглядні уявлення, світосприймання і вірування доісторичних слов'ян, конкретно предків давніх русів, переконливі, бо прямі, живі, зафіксовані ще в IX ст. свідчення, які, на наш погляд, можуть служити певними критеріями для з'ясування генези не лише релігійно-міфологічних функцій слов'янських язичницьких богів, а й певною мірою також і їхніх імен, дає нам згадувана ВК. В аспекті нашої концепції відантропо-німного походження слов'янських язичницьких теонімів, на цих свідченнях згаданої писемної пам'ятки, в плані невеликого екскурсу, зупинимось трохи докладніше.

Отож, хоч за скупими, але яскравими свідченнями цієї пам'ятки, з глибини напевно цілих тисячоліть до н. е., давні, доісторичні наші предки мали впродовж багатьох віків витворену чітку систему своїх світоглядних поглядів, уявлень і вірувань, зокрема зображуваних і на різних матеріальних пам'ятках у вигляді т. зв. Дерева життя – триєдності світоглядних понять т. зв. Прави, Яви і Нави (про це докладніше – ДКВ, 19-22). *Права*, в цьому Дереві життя – це, за визначенням В. Войтовича, “духовний світ богів, крона Дерева життя – одна з іпостасей суцього [...], яка надає всьому гармонію та порядок, тобто закони (правди). Звідси праведний той, хто живе за законом божим” (УМ, 393). За Г. Лозко, “Закон Прави [...] правує Всесвітом, нашою Галактикою, землею і людьми” (ДКВ, 19). *Ява* – це, за визначенням В. Войтовича, “Символ земного життя людини; повітряний простір із Сонцем, стовбур Дерева життя. Світ видимий, явний, дійсний, предметний. Одна з трьох основ Золотого Трисуття людського буття. Ознаменовує вічну, живу й світлу триєдиність разом зі світом Нав і світом Прав” (УМ, 611-612). *Нава* – це, за визначенням цього ж автора, “підземний, невидимий, духовний чи взагалі уявний світ (“той світ”). Світ царства духу предків, коріння дерева життя” (УМ, 325).

Отже не треба, мабуть, ще спеціально доводити, що на цій складній світоглядній системі Дерева життя, на цих Праві, Яві та Наві, мусив базуватися і політеїзм прадавніх слов'ян, тобто, що в кожній із цих світоглядних сфер – Праві, Яві та Наві – мусили функціонувати і відповідні божества, кожне з якоюсь відповідною релігійно-міфологічною функцією. Зрештою, у присвяченій слов'янському язичництву науковій літературі поділ язичницьких богів за сферами їхнього функціонування – небесною (атмосферною й космічною), земною та підземною – давно вже відомий. Однак у ці відомості ВК вносить суттєві доповнення. Адже з неї довідуємося, що далеко не всі імена, навіть давньоруських язичницьких божеств, дійшли до нашого часу, причому вже від IX ст. н. е.- часу написання цієї пам'ятки. Довідуємося також, що всі ці імена давньоруських язичницьких богів, які дійшли до нашого часу, – це імена найбільш популярних у свій час, лише головних богів, бо в цій пам'ятці засвідчена ще значна кількість божеств, відомості про яких не тільки не дійшли до нашого часу, але які не залишили жодного сліду навіть у писемності XI-XIII ст. Очевидно, це були імена не так богів, як божків, демонів чи духів. За підрахунком Г. Лозко, “У Велесовій книзі маємо близько 250 Богознавчих понять (у тому числі понад 130 варіантів імен Богів)” (ДКВ, 19). Так, для прикладу, у доданому до свого видання “Велесовій книзі” “Покажчику імен Богів та релігійних понять Велесовій книзі” (с. 339-345), Г. Лозко наводить з цієї пам'ятки такі, досі в науковій літературі зі слов'янського язичництва невідомі імена давньоруських язичницьких божеств, як *Борей, Вергунець (Вергун), Вишень, Вишний, Віснику Сварзі, Вогник, Водничі, Гла (Гъла), Горинь, Гроловиці (Перуниця), Дієа (Дяіє), Доля, Домовині, Дуб, Жереб, Жертва, Земунь-Корова, Заребог, Земебог, Зориня, Зоря, Красна, Индра (Интра), Ірій, Карна, Кінь Сварожий, Кришень, Купалиць, Лісичі, Літич, Маф, Маф-Мафа, Мати, Мати-Птиця, Матирсва Слава, Мати-Слава, Місяць (як Бог), Морок, Новояр, Обідоносиця, Овсень, Овсяна (Велика й Мала), Огень, Смаф Огнебог, Ондере, Питафе, Полудень (вісник), Потяттич на вороги (Перун), Птиця Боженька, Птиця Вишня, Птиця Мати, Ранок (вісник), Сва, Свареж, Сварець, Слава, Сонце (як Бог), Суриня, Сурій-Світлодід, Сурія (Сур'я, Сур'янта), Твастир (Твастер), Треба, Учта, Числобог, Яма, Ясна.*

Як бачимо, серед цих, трактованих Г. Лозко як імена богів найменш, фігурує велика кількість найменувань не богів і навіть не божків, а радше духів, анімістичних обоженних уявних міфоперсонажів чи навіть явищ природи тощо. Однак Г. Лозко, з певних міркувань, не ввела в цей покажчик імен тих із цих міфоперсонажів, які на дощечці 11-А буквально перелічені підряд після імен *Радогощ, Календо, Кришень* та *Сивий Яр* і *Дажбог* з супровідною перед цим переліком указівкою: “І се інші є”, тобто “А це інші боги”. Ось цей текст у перекладі Г. Лозко: “... Радогощ, Календо, Кришень. / І се тих удержують / Сивий Яр і Дажбог. / І се інші є- / Білояр, Ладо, Купало, / сінич, житниць, вінич, / зернич, овсянич, просич / студич, ледич і лютнич. / А по тих – / пташич, звіринич, милич, / дощич, плодець, ягодець, / бджолич, ірестич, кленчиць, / озерець, вітриць, соломич, / грибиць, ловиць, бесідиць, / сніжиць, страниць, святиць, / радич, світиць, корович, / красиць, травиць, стеблич. / А за



цим суть – / родиць, маслиць, живиць, / відиць, листвиць, квітиць, / водич, звiздич, громич, / сімич, липець, рибець, / березич, зелинець, гориць, / страдиць, спасич, листовержець, / мислиць, гостиць, ратиць, / страниць, чурць, родич”. (ВК, 130).

Аж важко повірити, що стільки могло бути божків, демонів чи духів, причому опікунів навіть окремих хліборобських зернових культур, як *овсянич*, *просич*; плодів, як *плодиць*, *ягодиць*; окремих видів дерев як *липець*, *березич*; тварин і комах, як *корович*, *рибець*, *пташич*, *бджоліч*; природних явищ, як *люттич*, *дощиць*, *вітриць*, *світиць* і т. п. Ніде більше, крім цієї дощечки ІІ-А, ці імена дрібних божків-духів у тексті ВК не зустрічаються. Зате зустрічаються імена відомих головних слов'янських язичницьких богів. У згаданому покажчику Г. Лозко, зокрема, наводять імена таких із цих богів, як *Білобог*, *Бог*, *Бог-Вогник*, *Симарг*, *Велес (Волос)*, *Дажбог (Дажб, Дажбо)*, *Желя (Жаля)*, *Календо*, *Купало (Купайло)*, *Лад*, *Ладо (Ладобог)*, *Леле*, *Ма*, *Мара (Мора)*, *Мокоша*, *Перун (Паруна, Паркуна)* і похідні *Перунець*, *Перуниця*, *Перунько*; *Радогощ*, *Сварог*, *Сварець*, *Сваржець*, *Сварожець*, *Світovid (Святовид)*, *Симург* (*Симарг*, *Огнебог*, *Семургль*), *Стрибог*, *Триглав*, *Троянен внук*, *Хорс*, *Чорнобог*, *Яр*, *Ярбог* (ВК, 339-345). Ми спеціально навели всі ці, наявні у ВК теоніми, як ті, що про них з цієї пам'ятки довідуємося вперше, так і вже здавна відомі, зокрема як імена переважно головних чи верхніх слов'янських язичницьких божеств, щоб наочно проілюструвати цікаву картину номінації нашими прадавними язичницькими предками своїх божеств. А з цієї картини виразно випливає, що ці божества ділилися на дві категорії – на основних чи головних або верхніх богів і другорядних, тобто, можна сказати, на богів і божків, демонів чи духів. Відповідно до цього поділу, верхні, головні боги (і богині), були наділені відповідними широкими і життєво дуже важливими релігійно-міфологічними функціями чи то зі сфери *Прави* (небесні боги), чи то зі сфери *Яви* (земні боги), чи то зі сфери *Нави* (підземні, потойбічні, хтонічні) боги, чи то, як гадають деякі вчені, боги поліфункціональні, функції яких ці дослідники поширюють навіть на усі ці сфери (як, для прикладу, функції Велеса, про що вже була мова). Що ж до другорядних божеств (божків, демонів чи духів), то, як видно вже із наведених вище імен, їхні релігійно-міфологічні функції були чітко окреслені вузькою і конкретною сферою свого функціонування, відображеною в самих їхніх іменах.

Однак цей поділ слов'янських язичницьких божеств на основних і другорядних, на богів і божків, демонів чи духів, у слов'янській міфологічній літературі давно вже відомий. Тому подаємо цей поділ з докладним наведенням конкретних прикладів, засвідчених найдавнішою давньоруською писемною пам'яткою, якою є ВК, не з метою зайвий раз звернути на нього увагу, а з метою, на основі наведених у ньому конкретних теонімів, конкретно наочно проілюструвати і довести, що між іменами цих двох різновидів давньоруських язичницьких божеств – богів і божків-духів – існують суттєві різниці, які виразно вказують на генетично різні лінгвальні основи їхнього походження і навіть переважно різні особливості їхнього словотворення.

Так, уже навіть просте візуальне зіставлення наведених вище з ВК імен божків, демонів чи духів з іменами відомих слов'янських язичницьких божеств, як, зокрема, *Велес*, *Дажбог*, *Дана*, *Желя*, *Купало*, *Лад*, *Лада*, *Лель*, *Леля*, *Мокоша*, *Морена*, *Перун*, *Полель*, *Сварог*, *Святовит*, *Смарг*, *Стрибог*, *Троян*, *Хорс*, *Ярило*, наочно переконує в тому, що другий із названих розрядів теонімів – імена божків, демонів чи духів – це, по суті, всі, без винятку, виразно генетично слов'янськомовні, точніше, давньоруські відапелятивні утворення, що виникли від, відповідно, суфіксованих суфіксами *-ич*, *-ець*, *-иць* твірних основ різних загальноживаних слів, хоч у ряді випадків семантика та функціональна номінаційна сутність яких тепер уже неясні і незрозумілі<sup>1</sup>, в той час, як етимологія імен

<sup>1</sup> Необхідно відзначити, що засвідчений ВК після наведення імен головних богів процитований нами вище перелік цієї великої кількості божеств нижчого рівня вимагає ще глибокого дослідження. Зокрема необхідно встановити, чи справді тут перед нами нижчі божества або духи, а не якісь, за своєю релігійно-міфологічною сутністю назви певних релігійно-обрядових понять, першою чергою, для прикладу, календарно-обрядових, чи, як уважає Г. Лозко, це назви "пов'язані з місяцями чи календарними святами, які ще потребують уважного і всебічного дослідження" (ВК, 129)? А треба сказати, що ця думка названої авторки не позбавлена раціональності. Адже справді багато, якщо не більшість, із цих назв формально, в номінаційному аспекті, цілком дається зіставляти із генетично слов'янськими назвами місяців, що в тих чи тих слов'янських мовах збереглися і є загальноживаними й до сьогодні (пор., для пр.: *люттич* і укр. *люттий*, польське *luty*; *квітиць* і укр. *квімень*, польське *kwiecień*, чеське *květen*; *травиць* і укр. *травень*; *липець* і польське *lipiec*, укр. *липень*; *березин* і укр. *березень*, чеське *březen*; *листовержець* і укр. *листопад*, чеське *listopad*). Є серед цих назв і утворення, які сповна можна зіставляти із збереженими і досі обрядовими назвами (пор.: *дидич* і збережений на Поліссі й досі звичай ушанування померлих предків під назвою "діді"; *маслиць* і укр. *масниця* – назву давньослов'янського свята проводів зими; *плодиць*, *ягодиць* і охристиянізований звичай освячувати на свято Спаса плоди фруктових дерев; назвами дат здійснення якогось традиційних обрядів, гадаємо, є і такі утворення, як *бесідиць*, *радич*, *родич* та деякі ін.). Отож, навіть на підставі цих візуальних зіставних фактів, Г. Лозко мала вагомий підстави розцінити всі ці назви у ВК як назви місяців і календарних свят та подавати їх писемно не як теоніми (з великої букви), а як загальні назви, апелятиви (з малої букви). Однак, з деяких міркувань, з приводу сутності цих назв маємо децю інше, ніж згадана авторка, погляди. Зокрема вважаємо, що до визначення сутності цих утворень слід підходити не із сучасним мірилом – перенесенням сучасної дійсності на дійсність IX-го ст., коли була написана ВК, лише на підставі візуального лінгвального зіставлення. Адже у наш час (від якогось ранішого часу) хіба що образно (в художніх літературних творах чи у фольклорі) можна зустріти випадки метафоричної персоналізації місяців, пір року чи календарних свят. У той час, як у ВК усі наведені нами вище назви вжиті виразно у патронімічній формі на *-ич*, *-ець*, *-иць*, тобто виступають цим разом, як назви одухотворених персонажів з втіленими в їхніх твірних основах конкретними релігійно-містичними, чи, може, й міфологічними функціональними сутностями. Отже, на наш погляд, у той час кожен з цих персонажів, разом зі своїм іменем, сприймався не як звичайна назва місяця чи періоду, або, відповідно, свята, а як обожнене поняття – божок або дух, якому поклонялися і якого відповідним чином ушановували. Зрештою, думку про те, що всі ці назви у ВК трактуються як імена другорядних божеств, підказує уже сам той факт, згідно з яким, усі ці назви у ВК наводяться відразу ж після імен головних богів з позначенням: "І се інші е", тобто "І се інші [боги] е". Перелік цих богів починається з наведення відомих божеств *Білояр*, *Ладо* та *Купало* (ВК, 130). В остаточному рахунку відзначимо, що майже всі ці назви божків чи духів етимологічно прозорі. Тому етимологізувати їх у нашому дослідженні не бачимо потреби. Це можна буде здійснити при встановленні релігійно-міфологічної сутності цих другорядних божеств. Що, однак, у наше завдання у цьому дослідженні не входить.

наве дених вище головних слов'янських язичницьких божеств і досі переконливо не з'ясована, дискусійна й гіпотетична. Отож, навіть на підставі цього візуального зіставлення наведених вище імен другорядних божеств із іменами головних слов'янських божеств, виразно можна помітити, що, як у лексико-семантичному, так і в структурному відношеннях імена останніх, як етимологічно темні, та ще й явно в абсолютній більшості випадків непрозорі щодо вияву сутності релігійно-міфологічних функцій своїх носіїв, із загальнорозмовної, апелювальної слов'янської лексики не походять, як не походять вони також із неслов'янських мов, про що ми вже згадували. Тому уже сам собою напрашується висновок, згідно з яким, за лексико-семантичними джерелами та структурою, ці дві категорії утворень в етимологічному відношенні між собою чітко різняться. Якщо назви другорядних божеств є відапелювальними утвореннями, у переважній більшості випадків прозорої етимології, і, можна сказати, прозорої номінаційної мотивації, то імена головних божеств, чи не в усіх випадках, є етимологічно темними, причому з так само темною мотивацією іменування ними їхніх носіїв. Етимологічно зіставляти їх за суголосністю з відповідними слов'янськими апелюваннями, чи й шукати їхніх етимонів на неслов'янському мовному ґрунті – дуже ненадійно. Отож, як про це вже мовилося, для можливості етимологізації цих теонімів залишається лише такий, досі майже не використовуваний дослідниками з цією метою могутній лінгвальний резерв, як пропріальна лексика, а, першою чергою, антропонімія праслов'янського спадку. Адже на користь раціональності і перспективності саме цієї етимологічної бази для етимологізації цих теонімів яскраво промовляє хоча б той, уже згаданий раніше факт, що всі вони в лексико-семантичному відношенні досить виразно вписуються у слов'янську антропонімію систему праслов'янського спадку, не говорячи вже про те, що деякі з них, як теж було нами проілюстровано, відомі в слов'янській антропонімії прямо як антропоніми або як особові назви, корені чи твірні основи яких збігаються із коренями чи твірними основами відповідних праслов'янських антропонімів. Однак на користь думки про раціональність і перспективність етимологізації імен головних давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств на слов'янській антропонімічній основі вважаємо доцільним і важливим навести ще деякі, на наш погляд, досить яскраві і показові аргументи, вже не лінгвального, а екстралінгвального порядку.

#### 4.1.1. Анімістичні начала генези слов'янських язичницьких божеств з їхніми іменами на ґрунті культу духів природи і культу духів предків

Релігійні уявлення і вірування давніх предків слов'ян в еволюційному аспекті у науковій релігієзнавчій літературі прийнято ділити на три типи. За Б. Лобовиком, “перший з цих типів репрезентує найдавніші вірування, що склалися ще в епоху ранньородового суспільства й відомі у формах фетишизму, тотемізму, анімізму, первісної магії”; “другий тип вірувань у надприродне – демоністичний” і “третій тип уявлень про надприродне – віра в богів” (ДВП, 54-55). За твердженнями цього автора, вірування першого з цих типів, тобто фетишизм, тотемізм, анімізм, первісну магію праслов'яни успадкували від доіндоєвропейських часів, видозмінили їх і почасти передали літописним слов'янам (ДВП, 54), а продуктом власного (підкреслення наше. – Авт.) релігієтворення праслов'ян став другий тип вірувань – демоністичний, який полягав у вірі в духів (від грецьк. *daimon* – “дух”) (ДВП, 54-55). Не ставимо перед собою тут завдання торкатися питання, чи справді праслов'яни, навіть на ранній стадії свого розвитку, сповідували фетишизм і тотемізм, бо якихось переконливо виразних слідів їхнього колишнього поширення у праслов'ян не знаходимо, але анімізм ще з цього раннього родового суспільства ранні праслов'яни (протослов'яни) успадкували ще від доіндоєвропейських часів таки напевно, причому, на наш погляд, анімізм вони успадкували вже із так чи так сформованим не тільки культом духів природи, а й (з розвитком родового ладу – матріархату, а потім і патріархату) з уже так чи так сформованим культом духів предків. У цьому відношенні не поділяємо наведеної вище думки Б. Лобовика, згідно з якою, “продуктом власного релігієтворення праслов'ян став другий тип, який полягав у вірі в духів”. Адже демоністичні вірування, як такі, були властиві язичництву всіх індоєвропейських народів, тож, очевидно, демонізм цих народів, у тому числі й первісних слов'ян, мав спільну генезу. Інша справа, що з розгалуженням цих народів на окремі самостійні етнічні утворення, цей демонізм, як і інші типи вірувань, у них формувався і розвивався уже самостійно, отже, і у праслов'ян, починаючи від протослов'ян, – також розвивався самостійно. Можливо, цей факт і мав на увазі Б. Лобовик у наведеній вище цитаті. Однак, віднісши анімізм до першого з наведених ним типів язичницьких вірувань, цей автор повинен би був до цього типу вірувань віднести і протослов'янські демоністичні вірування, хоча б у їхньому зародку. Адже демонізм генетично був пов'язаний з анімізмом. І все ж, як з'ясуємо нижче, наведене твердження Б. Лобовика про те, що вірування у нижчі божества – духи чи демони у праслов'ян передували віруванням у вищі божества, цілком справедливе. Вищі божества у первісних слов'ян появились пізніше від нижчих. У цьому відношенні, є підстави вважати, що, якщо началом творення нижчих божеств – божків, демонів чи духів – був культ духів природи, то началом творення вищих божеств був культ духів предків. Однак зупинимось на цьому докладніше.

Отож найсуттєвішою передумовою виникнення культів язичницьких богів і божків був анімізм – віра прадавніх людей, ще від первіснообщинної формації починаючи, в існування духів і душ, а конкретніше кажучи, уособлювання і обожнювання ними об'єктів, явищ чи сил природи і творення таким чином культу духів природи, а з розвитком і становленням родового ладу – матріархату, а потім патріархату, – обожнювання духів предків, пошанування їх і поклоніння їм, отже і творення таким чином культу духів предків. У науковій релігієзнавчій та міфологічній літературі про сутність, особливості та прояви анімізму, культу духів природи та культу духів предків, написано вже багато, тож зупинятися тут на вже відомих фактах вважаємо зайвим. Ведемо тут мову про ці культу лише остільки, оскільки, за нашим переконанням, саме з ними органічно пов'язане походження праслов'янських язичницьких божеств, отже, і їхніх імен, причому як головних божеств, так і другорядних.

Так, на наш погляд, пов'язані з явищами та об'єктами довкілля культу божків, добрих і злих духів чи демонів, своїм походженням, без сумніву, мають пряме відношення до анімістичного культу духів природи. Їхня забобонно-містична культова функція переважно була вузько окресленою, стосувалася якоїсь конкретної природної сили чи якогось конкретного природного явища або об'єкта, тому й імена чи назви цих божків, демонів чи духів у переважній більшості випадків безпосередньо пов'язані з апелятивними назвами цих сил, явищ чи об'єктів. Вони творилися за допомогою відповідних афіксів від коренів чи твірних основ цих апелятивних назв. Яскравим прикладом цього можуть служити наведені нами вище іменування пов'язаних із явищами та об'єктами природи божків чи духів, засвідчених ВК. До них тут долучимо ще назви деяких відомих і досі духів чи демонів, там не засвідчених, як, для прикладу: *польовик*, *мавка* та навіть *чорт* і *дідько* і т. п. Отож хоча деякі з назв цих релігійно-міфічних персонажів, як, для прикладу, *ВЪНИЩ*, *ІРЪСТИЦ*, *МИЛИЦ*, *ЧУРЦЬ* і ін. (ВК, 255) семантично вже неясні, але всі вони, без винятку, виразно в своїх твірних основах асоціюються з відповідними апелятивами, внаслідок чого їхню генезу неважко встановити, а про семантику семантично неясних так чи так можна якось здогадуватися. Однак цього аж ніяк не можна сказати про виведення генези імен головних слов'янських язичницьких богів, включно навіть з тими, що так чи так також асоціюються з відповідними слов'янськими апелятивами, як, для прикладу, *Волос*, *Жива*, *Купало*, *Лада*, *Морена*, *Переплут*, *Перун*, *Святovit(д)*, *Стрибог*, *Троян*, *Ярило* або *Яр*, не говорячи вже про імена зовсім темної етимології, які зі слов'янськими апелятивами генетично важко й пов'язувати, як, для прикладу: *Лель*, *Мокош(а)*, *Поревіт*, *Прове*, *Руевіт*, *Сварог*, *Симаргл*, *Хорс*. Адже всі ці теоніми, як за семантикою твірних основ, так і за своїми структурними особливостями в цілому, в розряд культу духів природи аж ніяк не вписуються. Не вписується навіть названий вище *Ярило*, *Яр* – ім'я, як дехто з дослідників вважає, бога весняного сонця, оскільки, за наведеною вище закономірністю назв духів культу природи, цей теонім повинен би був звучати не *Ярило*, *Яр*, а *Ярець* або *Ярич*. Саме на основі цих, виразно неоднакових діапазонів функціональної сутності головних і другорядних язичницьких божеств, у науці деякі вчені язичницьку міфологію ділять на вищу, присвячену головним, тобто вищим божествам, і нижчу, присвячену другорядним, тобто нижчим божествам (Миф., 15), а, своєю чергою, головні, чи вищі божества, залежно від сфери їхніх релігійно-міфологічних функцій, ділять на земних, атмосферних (чи проміжних) і небесних (ВМ, 221). До цього лише слід би додати: і підземних, хтонічних божеств. Як уже була мова раніше, в науці відомі факти, коли релігійно-міфологічні функції деяких слов'янських язичницьких божеств різні дослідники розширюють на всі сфери. Адже, як ми вже згадували, для прикладу, бога Велеса-Волоса трактують і як небесного (астрального) бога Тельця (Тауруса), і як атмосферного бога – конкурента Перуна, і як земного бога худоби та покровителя купців і мистців, та навіть і як підземного (хтонічного) бога – Змія, чи й покровителя померлих.

Ведемо цю мову до того, що, з огляду на всі особливості релігійно-міфологічних функцій головних, вищих слов'янських язичницьких божеств, імена переважної більшості з яких, у лексико-семантичному та структурному відношенні, досить виразно вписуються у праслов'янську антропонімійну систему, тож є вагомі підстави припускати, що вони (ці божества) генетично, своїм виникненням, чи не в усіх випадках, так чи так пов'язані саме із цією, значно складнішою, ніж культ духів природи, формою первісних релігійних вірувань, а саме з культом духів предків, з основою на вірі в безсмертність душі людини, в її потойбічне життя, пошануванням померлих предків і поклонінням їм.

Якщо ж ідеться про походження цього культу духів предків, то цілком очевидно, що зародитися і сформуватися він міг не на первісному стадному ступені розвитку людства, а лише на пізнішому ступені його розвитку, а саме з зародженням і розвитком родового ладу з його еволюцією від стадії матріархату до стадії патріархату, тобто коли, на першій із цих стадій, рід складався із кровних родичів за спорідненістю по жіночій лінії, а на другій із них, за патріархату, – із кровних родичів, споріднених по чоловічій лінії. Базувався культ духів предків на вже згадуваній вірі первісних людей в існування душі людини і її безсмертності, на вірі в те, що померлі члени роду, зокрема його засновник і старійшини, після смерті, продовжують опікуватися своїм родом у цілому і кожним його членом зокрема, усіляко їм сприяючи і допомагаючи. Тож, з огляду на це, померлим родичам, особливо засновникам роду та його старійшинам, віддавалася велика честь і шана, з приводу чого сформувалися і з часом узвичаїлися відповідні обряди і ритуали, залишки яких у різних народів, як відомо, зберегли-



ся й досі. Отож, на наш погляд, є вагомими підстави вважати, що саме до періоду первісного родового ладу, як матріархату, так і патріархату, із розвинутим у ньому культом духів предків і слід відносити виникнення якщо не всіх, то абсолютної більшості імен головних, вищих слов'янських язичницьких божеств (жіночих, можливо, ще за матріархату, а чоловічих – за патріархату), як також відносити до цього ж періоду і початки формування їхніх релігійно-міфологічних функцій та культів.

Виклад цієї концепції виникнення, чи, власне, творення слов'янських язичницьких вищих божеств, ще в первісному родовому суспільстві на ґрунті вірувань, пов'язаних з культом духів предків, почнемо з висловлення припущення, згідно з яким, якщо не всі, то абсолютна більшість цих божеств – це спонтанно обожнені, можливо, що деколи ще й при житті, але по смерті – вже напевно, на ґрунті культу духів предків у різні часи первісного родового ладу конкретні реальні особи, відповідно, жінки й чоловіки, звичайно, зі своїми прижиттєвими особовими власними іменами, які відтоді, шляхом трансонімізації, стали теонімами. Не може бути сумніву, що цими, обожненими на ґрунті культу духів предків особами, могли бути лише при житті чимось визначні особистості. Так, відомо, що в ті часи у родів були свої родові божества, якими, звичайно, ставали обожнені духи їхніх засновників або й чимось прославлених окремих членів, насамперед старійшини. Згодом, коли роди стали об'єднуватися в родоплемінні об'єднання, а потім у племена, в різних конкретних випадках, родові божества, передовсім найвизначнішого з об'єднаних родів, згодом могло стати божество цілого родоплемінного об'єднання, а ще згодом і племені та навіть і союзу племен з перспективою бути поширеним (як, для прикладу, бог Перун), чи не на все слов'янство. Отож, як ми це вже відзначили у “Вступі”, з огляду саме на цей факт, уважаємо, що відома в релігієзнавстві думка деяких учених про можливість існування у давніх слов'янських племен племінних богів не позбавлена реального ґрунту<sup>1</sup>.

Маємо також вагомими підстави припускати, що в часи ще первісного родового ладу в різних випадках бути обожненими і стати родовими, а згодом, за відповідних обставин, окремі з них також і родоплемінними, а відтак і племінними божествами, могли також духи не тільки видатних засновників родів, а й духи чимось прославлених інших видатних особистостей, як, для прикладу, народних героїв, волхвів, чарівників, ворожбитів, знахарів, відунів тощо, а в середовищі вже родоплемінних об'єднань – то й їхніх засновників чи й найвидатніших родоплемінних вождів (уже князів). Що ж до самого процесу обожнення духів померлих видатних чи заслужених осіб і творення з них згодом божеств, то основним мотивом для цього напевно служили якісь надзвичайні і пам'ятні вчинки чи дії конкретної обожненої особи, якісь характерні риси її поведінки, особистого характеру тощо. З часом ця особа у середовищі, з якого походила, з покоління у покоління продовжувала міфологізуватися, її функції стали гіперболізуватися, метафоризуватися і, що головне, обростати різними новими фантастичними повір'ями з утіленням у них тих чи тих химерних, надприродних елементів, а сумарно, в кінцевому рахунку, ця особа набувала рис божества, з тим, що ці риси в, можливо, вже різних середовищах, дещо по-різному, формувалися у стабільні релігійно-міфологічні функції цього божества, до речі, що особливо важливо відзначити, божества з готовим своїм конкретним, ще прижиттєвим побутовим іменем (у пізніші часи, може, й дещо зміненим), яке сприймалося як ім'я божества, як теонім, хоча, як ми про це вже згадували, в побуті це ім'я вживалося і як звичайне ім'я пересічної людини. Для прикладу, в різних випадках у південних слов'ян деякі з цих імен побутують і до сьогодні, що буде проілюстровано при етимологізації відповідних теонімів у наступному розділі.

Важливо при цьому відзначити і той, частково вже нами згаданий факт, що в наведеному вище процесі неодночасного, еволюційного творення слов'янських головних чи вищих, генетично пов'язаних з первісним культом духів предків божеств, у культовому формуванні деяких (часом навіть основних) їхніх релігійно-міфологічних функцій, важливу, чи навіть основну роль, відіграло якраз їхнє власне ім'я, яке, за свого життя, мала в свій час реальна, згодом обожнена конкретна особа. Як уже відзначено, це зокрема стосується тих божеств, імена яких, за суголосністю чи звуковою подібністю, певним чином асоціювалися із відповідними апелюваннями загальнорозмовної лексики, яскравим прикладом чого може служити згадуваний уже нами теонім *Велес*, утворений, як була, і ще буде, мова докладніше, від гіпокористичного відкомполітичного особового імені *Велес*, яке, за

<sup>1</sup> Відома в релігієзнавстві думка про виникнення і побутування ще в первісному суспільстві з родовим ладом родових божеств, окремі з яких із творенням родоплемінних об'єднань могли ставати племінними божествами (ЯН, 20-31), прямо підказує і зустрічну думку, а саме: про раціональність відомого в науці погляду тих дослідників, які допускають можливість існування у давніх слов'янських племен своїх племінних божеств, відомості про найавторитетніших із яких так чи так збереглися й до сьогодні. Отож на цій основі можна навіть базувати здогад, що боги відомого в науці, датованого 980 р. пантеону Володимира Святославовича – Перун, Хорс, Дажбог, Стрибог, Семаргл і Мокош – насправді могли бути в той час ще богами шести найвизначніших окремих давньоруських племен, чи вже, може, й князівств, з яких Перун – напевно був богом полян, і що цей пантеон був зведений цим князем з відомою його політичною метою – об'єднати ці племена в єдину могутню державу, що йому й удалося здійснити. Говорячи про цей політичний захід князя Володимира Святославовича, Р. Іванченко (не відомо тільки на підставі яких джерел) вказує навіть, яке конкретно божество з цього Володимирового пантеону якому конкретно давньоруському князівству належало. “На Перуновому пагорбі в Києві, – пише авторка, – поряд із київським полянським кумиром Перуном, постали кумири ще п'яти східнослов'янських князівств, які допомогли Володимирові під час походу на Київ. Це новгородський бог вогню – Хорс (давньоруське “Кърс”, від цього похідне: крем'я, кресало та ін. – вмістилище вогню); це смоленська покровителька родючості й багатства Мокоша; це полоцький кумир Стрибог; це кумир лісових дреговичів, людина-вовк Семаргл; і нарешті, це покровитель рідної землі його матері Малуші і його дядька Добрини – Дажбог, Ярило-сонце. Всі вони стали поряд із Перуном як рівні кумири-божества. Через возвеличення на священному пагорбі усіх шести кумирів найбільших князівств Володимир стверджував єдність східнослов'янського регіону. Цей пантеон-шестибожжя перше прагнув закріпити єдність земель східнослов'янського світу під егідою Києва, який їх захищав від ворогів і урівнював у політичному становищі” (ІБМ, 45).

народноетимологічною асоціацією з апелятивом *волос*, було перетворене у паралельно вживаний варіант *Волос*. А це, на наш погляд, і спричинилося до того, що цей бог у побуті русів став “скоть-им богом”, а відтак, зусиллями дослідників-реконструкторів, ще й покровителем пастухів і купців, отже, й богом багатства, а у прихильників астральної теорії походження давньоруського язичництва асоціювався із сузір’ям Тельця як Тур (Таурус), про що теж уже мовилося (2.1).

Викладену вище концепцію, згідно з якою, якщо не всі, то абсолютна більшість слов’янських вищих божеств з їхніми іменами своєю генезою сягає ще глибоких часів первісного родового ладу – матріархату (жіночі божества) та патріархату (чоловічі божества), що ці божества з їхніми іменами – це не що інше, як обожнені на основі культу духів предків у свій час реальні особи – засновники визначних родів або й (пізніше) родоплемінних об’єднань, а також, можливо, й волхви, відуні, чарівники та інші народні знаменитості, доповнимо ще деякими іншими своїми даними й міркуваннями.

Особливо доцільно відзначити, що, як ми вже згадували, головні чи вищі слов’янські язичницькі божества з їхніми релігійно-міфологічними функціями та іменами виникли і набули культового вкорінення в народних віруваннях не тільки неодноразово, але й не в одному і тому ж якомусь конкретному людському середовищі, бо, одні з них, зокрема жіночі божества, могли виникнути переважно ще за матріархату, а чоловічі – переважно за патріархату. Була мова й про те, що поява цих божеств базується на сформованому ще за первісного родового ладу культі духів предків, згідно з чим, навіть кожен рід міг мати свого божка – обожненого засновника або якогось видатного, давно померлого свого предка-старійшину. Згадували ми також і про те, що, з часом об’єднання родів у родоплемінні об’єднання, такий родовий божок найвидатнішого роду чи роду-об’єднувача, згодом міг стати божком цього родоплемінного об’єднання, а при об’єднанні родоплемінних об’єднань у племена, такий родоплемінний божок найвизначнішого родоплемінного об’єднання міг стати вже не божком, а верхнім богом племені, та згодом, при об’єднанні окремих племен у племінний союз, – богом цього племінного союзу. Однак при цьому слід мати на увазі й те, що, як ми вже згадували, ще від праслов’янських чи навіть протослов’янських часів, шляхом обожнення на ґрунті культу духів предків верхнім божеством, після своєї смерті, з часом, міг стати і обожнений та наділений у народі певними надприродними властивостями і якийсь народний герой, як, для прикладу, князь, воїн, або, особливо, визначний волхв, відун, чарівник і т. п. Адже саме ці, останні особи, могли володіти первісною магією, не виключено, що й гіпнозом та певними діями екстрасенсорного порядку, внаслідок чого сповна могли бути ще навіть за свого життя наділені надприродними властивостями, в результаті чого й могли бути обожненими й міфологізованими з наділенням їх відповідними релігійно-міфологічними функціями. Яскравим прикладом такого перетворення у верхнє божество давнього слов’янського героя (князя), із збереженням його прижиттєвого власного імені, переконливо може служити відгомін про цей факт у полабських слов’ян, засвідчений Гельмольдом у його описі від 1068 р. культу ободритського божества Радегаста (RS, 171). Адже цей бог фігурує в цьому описі виразно в образі людини, конкретно князя, – у княжій одежі, з озброєнням і навіть з конем, а, що найбільш характерно, фігурує він під поширеним у давніх слов’ян княжим композитним іменем *Радогост*, бо саме так треба трактувати передане Гельмольдом написання Radegast. Отож з цього можна впевнено доходити висновку, що цей ободритський бог Радогост – це обожнений у давнину чимось прославлений ободритський народний герой, найімовірніше, такий князь. З цього можна доходити також другого висновку, а саме, що походження цього божества сягає не до первісного родового ладу, до періоду творення родових божків, а вже до періоду, коли на базі родоплемінних об’єднань творилися окремі племена. Тобто з цього випливає, що процес творення божеств, зокрема навіть головних чи верхніх, на основі культу духів предків так чи так тривав ще і в період формування слов’янських племен, а відтак, можливо, і племінних союзів, коли, у таких випадках, слід гадати, верх брав культ бога якогось одного з об’єднаних у племінний союз племені, звичайно, найбільш могутнього, або племені-об’єднувача. Однак в цьому, присвяченому генезі слов’янських язичницьких теонімів нашому дослідженні, важливо відзначити найголовніше, а саме: ім’я названого вище ободритського божества, наведеного Гельмольдом як Radegast, але у справжньому звучанні напевно Radogost, яскраво і переконливо засвідчує факт іменування слов’янського язичницького бога не якимсь спеціально утвореним або звідкись запозиченим, а загальнонародним праслов’янським іменем із загальнонародного побутового антропонімікону.