

В. Г. Балухок

ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИЕ МОЛОДЕЖНЫЕ  
СОЮЗЫ И ОБРЯДЫ ИНИЦИАЦИИ

Проблема реконструкции древнеславянских юношеских инициаций и связанных с ними половозрастных объединений очень сложна. Сложность определяется большой временной отдаленностью этих явлений от наших дней. Ведь прямых сведений о ритуалах и молодежных объединениях, как и вообще о соционормативной культуре и ритуальной жизни древних славян, мы практически не имеем. Из глубины веков до нас дошли лишь их глухие отзвуки. Собственные славянские летописи, хроники, известия античных, византийских и восточных авторов отражают жизнь славян уже в поздний период их догосударственной истории. К тому же полнота этого отражения далека от желаемой.

Вместе с тем лингвисты отмечают большую развитость уходящей в глубь тысячелетий праславянской терминологии, касающейся культурных реалий и социальной жизни<sup>1</sup>. Поэтому реконструировать эти, как и другие явления древнеславянской архаической культуры, ученым приходится на основании не прямых и вдобавок весьма основательно «зашифрованных» временем данных, которые расплылись в различных сферах древнего культурного наследия.

И все же, несмотря на все трудности, исследователям удается добиться определенных успехов в дешифровке этих свидетельств глубокой древности. Теме древнеславянских юношеских инициаций и молодежных союзов посвятил две публикации и автор данной статьи<sup>2</sup>. Теперь задача состоит в том, чтобы по возможности углубить и конкретизировать наши знания о древнеславянской половозрастной организации и связанных с ней ритуалах, в том числе об инициациях и молодежных объединениях, чему и посвящена данная статья.

В статье «Инициации древних славян (попытка реконструкции)» нами схематично был нарисован начальный этап древнеславянской юношеской инициации — выделение иницилируемых из общины и уход их в особый лагерь, где должен был совершаться обряд. Как же конкретно проходило это событие?

Исследования этнографов свидетельствуют, что начало юношеской возрастной инициации у народов первобытного общества<sup>3</sup> связано с отнесением мальчиков-подростков к особой группе ровесников (возраст членов группы несколько колеблется). Часто при этом большую роль играют насмешки старших, носящие ритуальный характер. Для того чтобы противостоять насмешкам — главным образом со стороны уже прошедших инициацию юношей, а также девушек, подростки приблизительно одного возраста постепенно образуют тесно сплоченные группы. В конце концов через несколько лет, подготовленные общественным мнением, в котором большую роль играет длительное ритуальное подсмевание, они оставляют селение и уходят в особый лагерь<sup>4</sup>.

Нечто подобное, очевидно, имело место и у древних славян. Об этом можно судить по материалам, касающимся традиционных объединений молодежи у украинцев, словаков, чехов, поляков, а также, в меньшей мере, у русских и белорусов. Данные объединения являются архаическими по происхождению и содержат много черт древней половозрастной организации<sup>5</sup>. В рамках традиционной половозрастной градации украинцев, а также западных славян, выделение мальчиков в особую подростковую группу начиналось с 6—8 лет. Постепенно, взрослея, мальчики составляли тесно сплоченную группу, в которой пребывали до 14—16-летнего возраста. Дальше, пройдя обряды посвящения, они становились членами объединения взрослых юношей.

Особенно четко оформленными такие группы подростков были на украинском Полесье, где исследователи отмечают их большое сходство с подростковыми

группами архаических обществ<sup>6</sup>. Большую роль в сплочении подростковой группы играли, как уже отмечалось, насмешки со стороны девушек и взрослых парней. Последние часто не ограничивались только словами, но и переходили «к делу»: могли забросить шапку подростка на крышу, снять с него штаны, подвесить вниз головой и т. д. Стремление противостоять этим действиям и стать в итоге членами взрослой молодежной компании сплачивало подростков в единую группу.

В фольклоре частично нашло отражение выделение в древности мальчиков в группу подростков-прединициантов. Например, из так называемых инициационных сказок<sup>7</sup> можно узнать об оставлении мальчиками дома в семь лет (сказки о «семилетке» и др.). Герой одной из самых архаичных былин Волх Всеславьевич ушел из дому «десяти годов», собирал дружину (юношеский союз древней эпохи) «двенадцати годов» и обучал ее военным и охотничьим «премудростям» до «пятнадцати годов»<sup>8</sup>. Ивась Коновченко — семилетний казак-богатырь, герой украинской думы<sup>9</sup>. Она уходит своими истоками в глубокую древность и генетически родственна былинам. В ней отразились, согласно мнению американской исследовательницы О. Грабович, обряды инициаций.

Лагерь инициации, как определил на материале сказок В. Я. Пропп, находился в лесу. Это подтверждают и мифологические рассказы о волкодаках, в которых нашли отражение древние инициации<sup>10</sup>. Добавлю, что «чистое поле», в котором, как и в лесу, проживают превращенные в волков, в восточнославянском фольклоре часто выступает одним из вариантов леса<sup>11</sup>. Женские инициации древние славяне, как показала Р. Бекер, тоже проводили в лесу<sup>12</sup>. Проведение инициации в лесу подтверждается и данными родственных славянам индоарийской, германской и других традиций<sup>13</sup>. Лес же, согласно верованиям славян, традиционно приравнивался к потустороннему миру и противопоставлялся как территория «чужая» и «неосвоенная» «своему», «освоенному» дому. Материалы сказок свидетельствуют, что отправляли подростков в лагерь инициации отцы, реже — братья, дядья<sup>14</sup>. В женских «инициационных сказках» девушек из дома также отправляли отцы<sup>15</sup>.

Исходя из фольклорно-этнографического материала, можно допустить, что определенная символическая роль в ходе инициации отводилась реке как границе между «этим» и «тем» светом. В сказках река представляет собой рубеж, через который герою необходимо переправиться, чтобы попасть в иное царство. Последнее выступает эквивалентом потустороннего мира, в котором проходят инициационные испытания<sup>16</sup>. Это же подтверждают и лингвисты. Они отмечают, что в древнеславянских названиях потустороннего мира и связанных с ним явлений река также служит границей между мирами<sup>17</sup>. В качестве границы между миром живых и миром мертвых река (вода, море) выступает и в свадебной, и в календарной поэзии славян.

Переход через воду в фольклоре есть символ не только перехода из одного мира в другой, но и перемены социального статуса, в частности, перехода из добрачного состояния в брачное. Как показывают исследования, в древнюю эпоху у славян в ходе брачных ритуалов совершались обрядовые действия у реки. Она служила символическим рубежом перехода молодых людей в другой статус<sup>18</sup>. Остатком этого обряда, думается, является обрядовое «переливание пути» свадебной процессии, возвращающейся из церкви после венчания. Оно и поныне бытует среди украинцев на Волыни и в Подолии<sup>19</sup>. Как показывают исследования, брачный ритуал — стадияльно более поздний, по сравнению с инициационным ритуалом, — включал в себя ряд элементов последнего<sup>20</sup>. Поэтому можно предположить, что лагерь инициации действительно находился за рекой, которая служила символической границей между мирами.

В лесном лагере иницируемые переживали ритуальную смерть. Это главная черта лиминальной фазы инициации. Причем имела место не только ритуальная смерть, но и «проглатывание» иницируемых мифическим чудовищем. Символическое пожирание чудовищем с последующим их «отрыгиванием» — часть обрядов посвящения юношей у многих народов первобытного общества. То

же самое было характерно и для европейских народов в архаическую эпоху, в частности, в Дунайском регионе<sup>21</sup>. Именно пребывание во чреве чудовища давало иницируемым магические знания и власть над окружающим миром, приобретение которых является одним из главных моментов инициации. Материал сказок свидетельствует о «пожирании» чудовищем посвящаемых юношей и у наших предков в древности<sup>22</sup>. В большинстве случаев в сказке героя проглатывает Змей, иногда он заменен чудовищным волком (Железный Волк и т. д.).

Известия об этом ритуальном действии донесли до нас не только сказки. Мотив проглатывания героев Змеем с их последующим «отрыгиванием» содержится также в украинских легендах кузьмодемьяновского цикла<sup>23</sup>. Есть сказки, в которых рассказывается и о том, как герой, будучи проглоченным и отрыгнутым Змеем, получает необходимые знания и материальные блага<sup>24</sup>. Можно думать, что в действительности иницианта бросали в пасть чучела Змея-Велеса — покровителя инициаций и хозяина тайных знаний<sup>25</sup>, как это засвидетельствовано у народов первобытного общества в историческую эпоху.

Подтверждением этого может служить и обряд посвящения в объединение косарей у поляков, которые устраивали особое сооружение из накрытых травой к<sup>о</sup>с и заставляли иницианта пролезать туда. При этом парню мазали лицо черной краской (символ смерти), бросали под ноги поленья, через которые он должен был перебираться. После «появления на свет» юношу брили и нарекали новым именем или прозвищем, как будто он действительно родился вновь<sup>26</sup>. О «пожирании» юноши чудовищем в ходе инициации свидетельствовали кровавые раны, полученные им при влезании во чрево чучела чудовища, что выявил на материалах сказок В. Я. Пропп<sup>27</sup>. Что касается чучела Велеса, то инициант, освободившись, «рождался» вновь, получая от него эзотерические знания. С этим перекликается мотив героического эпоса о рождении оборотней-колдунов Волка Всеславьевича и сербского князя Вука от Змея, который выступает их отцом<sup>28</sup>. В сербских мифических песнях говорится о том, как Змей, превратившись в доброго молодца, вступал в связь с девушками и в итоге рождались змееныши-юнаки (богатыри)<sup>29</sup>.

Можно предположить, что божество-покровитель инициации выступало в ходе инициации и в ипостаси Железного Волка, как у некоторых родственных славянам народов, например, у иранцев<sup>30</sup>. О волчьей ипостаси божества-покровителя свидетельствуют и восточнославянские сказки, в которых Волк заменяет Змея. В связи с этим следует указать, что в мифологии индоевропейских, в том числе славянских, народов образы Змея и Волка взаимозаменяемы<sup>31</sup>. Вспомним также сербского Змея Огненного Волка или эпического героя — Змея Деспота Вука (т. е. Волка).

Лиминальное состояние инициантов, когда они подвергались всяческим унижениям и испытаниям (голодание, побои, лишение сна и др.), отразилось в языке. Так, лингвисты отмечают происхождение некоторых славянских терминов (\**orbъ*, \**otrokъ*, \**xolpъ*) от слов, которыми ранее называли проходивших инициацию подростков. Слово \**xolpъ* представляет собой суффиксальное производное от глагола \**xoliti* в значении «стричь очень коротко», т. е. указывает на ритуальные постриги посвящаемых<sup>32</sup>.

Одним из важнейших моментов древнеславянской юношеской инициации было ритуальное перерождение посвящаемых в волков. Вместе с тем, у некоторых славянских племен или общин, очевидно, параллельно бытовало и ритуальное перерождение в медведей, хотя оно и было менее распространено. А образ волка, в которого «превращался» инициант, иногда смешивался с «псом». Известно, что среди славян были распространены мифологические рассказы о превращении людей не только в волков, но и в собак<sup>33</sup>. В некоторых рассказах человек превращается то в волка, то во пса. В этой связи обращает на себя внимание тот факт, что волков называют «собаками» Волчьего пастуха, а св. Юрия (Георгия) считают покровителем волков<sup>34</sup>.

Сходные представления бытовали и у соседей славян. Так, древние германцы именовали двух священных волков — спутников Вотана-Одина — его «соба-

ками». Румыны называли волков «псами» св. Петра, а эстонцы — «щенками» св. Юрия. Вообще же смешивание «собаки» и «волка» характерно для многих, в особенности для индоевропейских, мифологических традиций<sup>35</sup>. В древности у этих народов иницианты «перерождались» не только в волков, но и во псов, что связано, очевидно, со специфической инициацией у разных народов. Имело место и смешивание образов волка и пса, как это было, к примеру, у скифов, у которых иницианты считались и «псами», и «волками» одновременно<sup>36</sup>.

Превращение человека в собаку при инициации нашло отражение и в легендах о собакоголовых (укр. песиголовці). Исследователи часто объясняют возникновение этих сюжетов влиянием апокрифической литературы, куда они, в свою очередь, попали из произведений античных писателей<sup>37</sup>. Указанное влияние апокрифической литературы на славянские, в частности на украинские и русские, легенды о собакоголовых не вызывает сомнения и выражается в определенном сходстве этих сюжетов с античными. Вместе с заимствованными элементами в славянских легендах о собакоголовых присутствует, на наш взгляд, и древний фольклорно-мифологический субстрат, принадлежащий автохтонной этнической традиции. Тем более, что здесь в основе и заимствованных, и местных мотивов лежат типологически одинаковые явления. Ведь в основу греко-римских рассказов о кинокефалах, которые, контаминировав с сюжетами о циклопах, позже попали в христианскую апокрифическую литературу, легли древние, связанные с инициациями, представления о людях-псах.

Представления о собакоголовых, аналогичные славянским, известны у кельтов, а также у германцев. Причем о них свидетельствуют не только древние мифы и легенды, но и раннесредневековые писатели. В частности, Павел Диакон писал, что в войске союза племен лангобардов, которые в 568 г. вторглись в Италию, были и «собакоголовые» воины<sup>38</sup>. К этому следует добавить, что и у славян существовал культ пса<sup>39</sup>. Кроме того, у них получили распространение сказочные мотивы, в которых герой часто является «сыном собаки» — Сучичем, Сученком, Сукевичем и т. д.

Помимо «людей-волков» и «людей-псов» у некоторых индоевропейских народов известны и «люди-медведи», образы которых обнаруживают связь с архаическими ритуалами инициаций. Особенно характерны эти представления для древних германцев, у которых иницианты «перерождались» не только в волков, но и в медведей. Это так называемые *Värenhäuter* («носящие медвежьи шкуры») у немцев и *Bärserker* («одетые в медвежьи шкуры») у скандинавов<sup>40</sup>. Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванов отмечают, что на лингвистическом материале большая роль медведя в культовой практике и мифологии прослеживается в основном в балто-славяно-германском регионе и сравнительно слабо представлена у других индоевропейцев<sup>41</sup>.

Фольклорный материал подтверждает вывод указанных исследователей относительно славян. Так, культ медведя известен у белоруссов и у болгар<sup>42</sup>. У русских, особенно в северных районах, также бытовал культ медведя как хозяина зверей. У русских известно поверье о том, что медведь раньше был человеком. В некоторых местностях, например в Вологодской губернии, верили, что колдуны превращают людей не только в волков, но и в медведей<sup>43</sup>. У украинцев также зафиксированы легенды, хотя и относительно немногочисленные, о превращении человека Богом в медведя, которого Господь хотел испугать, надев вывернутый шерстью наружу тулуп<sup>44</sup> (аналог звериной шкуры). В. В. Иванов и В. Н. Топоров, объясняя происхождение славянских терминов, употребляющихся для обозначения «людей-волков» (старосл. влькодлак, рус. волкодлак, чеш. vilkodlak и др.), считают обычную их этимологию из праславянских \*v°lkъ (волк) и \*dolka (шерсть)

народной. Они выводят второй компонент из славянского \*dlak-, родственного балтийскому \*tlak-, что означает «медведь»<sup>45</sup>. Все это позволяет предположить, что у некоторых древнеславянских племен или общин иницианты ритуально перерождались не в волков, а в медведей.

Ритуал «превращения» человека в зверя включал надевание звериной шкуры, особые танцы экстагического типа, а также употребление галлюциногена, создававшего у иницируемых эффект такого перерождения. Использование галлюциногенов во время юношеских инициаций, возможно, подтверждается применением алкоголя в инициациях исторического времени. В частности, алкоголь применяли запорожские казаки при своих посвящениях<sup>46</sup>, а также поляки, у которых иницианта спаивали до потери сознания<sup>47</sup>.

Кроме употребления галлюциногенов происходило, вероятно, и поедание иницируемыми особой ритуальной пищи, как это вообще принято у многих народов при проведении инициации. У древних германцев иницианты, которые «превращались» в волков и медведей, ели их мясо и пили их кровь. Это, как верили в древности, придавало посвящаемым силу, ярость и другие качества данных хищников<sup>48</sup>.

Мифологические рассказы о волкодлаках также повествуют о том, что в ряде случаев «превращенные в волков» поедают печень и сердце животных. Эти органы, в соответствии с народными верованиями, — место средоточия жизненных сил. Возможно, об употреблении инициантами крови и мяса волка в древности свидетельствует и тот факт, что в описанном П. В. Шейном обряде превращения человека в волка на превращаемого капали волчью кровь<sup>49</sup>. Среди польских охотников зафиксированы особые посвящения, в ходе которых иницианты поедали волчью печень и им мазали лицо кровью первого убитого ими зверя<sup>50</sup>.

Пройдя обряды превращения в волков, псов или медведей, юноши становились членами «звериных» союзов, о которых подробно говорилось в нашей статье «Инициации древних славян». Эти объединения, будучи типичными мужскими молодежными союзами первобытной эпохи, свидетельствуют о существовании у древних славян развитой половозрастной организации и дают представление об одной из ее важных структурных частей. Автор трактовал пребывание юношей в составе таких союзов как один из этапов инициации. Может возникнуть вопрос: правомерно ли это? Учитывая многочисленные испытания, которые проходили юноши, их поведение, характеризующее ярко выраженной лиминальностью, а также наличие заключительных обрядов, знаменовавших завершение пребывания молодых людей в статусе «зверей» за пределами социального мира и возвращение их в мир людей, думаю, что такая трактовка допустима.

Главными занятиями членов «волчьих» и «медвежьих» союзов были разбой и война с врагами своего племени, а также охота. Водил молодых воинов-«зверей» в бой вождь-колдун. Реминисценцией его образа в какой-то мере являются «родимые» волкодлаки из мифологических рассказов об оборотнях. Такие волкодлаки делятся на колдунов, основным занятием которых является лишь превращение людей в волков (отражение жрецов-иницирующих, о чем смотри в указанной выше статье), и на колдунов, главное занятие которых — разбой. С целью разбоя они сами превращаются в волков и иногда превращают в них других.

В древних мифах индоевропейских народов вожди также выступают в образах волков, имея способность к такому превращению<sup>51</sup>. Японский фольклорист И. Ито, проанализировав фольклорный и языковой материал, пришел к выводу о существовании у славян в прошлом подобных вождей-«кудесников»<sup>52</sup>. Указанными способностями владеет в одной из древнерусских летописей и в «Слове о полку Игореве» князь Всеслав Полоцкий. Колдунами являются былинные богатыри-оборотни Волх Всеславьевич и Вольга. В новгородском книжном предании о Волке-чародее, которое содержит переключки между мифологическими образами Волха и Волка, старший сын легендарного Словена Волх был «бесоугодный чародей»<sup>53</sup>. Подобно Всеславу, Волху и Вольге в сербской эпической традиции колдуном выступает Вук Гругрович, а в юнацких песнях — Змей Деспот Вук<sup>54</sup>. Такие же вожди-волки, псы, медведи, владеющие колдовскими способностями, известны и у других индоевропейских народов — кельтов, германцев, иранцев<sup>55</sup>.

Колдуном, умевшим превращаться в пса и, возможно, в волка, выступает в

украинском фольклоре известный кошевой атаман запорожцев Иван Сирко<sup>56</sup>. Само прозвище «атаман», полученное согласно запорожским обычаям, в Сечи, имеет явную волче-собачью этимологию, поскольку является одним из наиболее распространенных в Украине собачьих имен. Вообще «звериные» имена, которые представляют собой отголосок древней традиции, были весьма распространены в Европе, в том числе в среде феодально-служилой знати, в период раннего средневековья и даже позднее<sup>57</sup>. А имена Волк, Волчко, Зверь еще в XIV—XV вв. принадлежали к так называемым некалендарным именам, употреблявшимся параллельно с христианскими среди украинского и белорусского боярства<sup>58</sup>.

#### Примечания

<sup>1</sup> Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991. С. 54 и др.

<sup>2</sup> Балушок В. Г. Инициации древних славян (попытка реконструкции)//Этнографическое обозрение. 1993. № 4, там же см. библиографию. Из работ, появившихся позже, следует назвать: Ито И. «Волкодлак» и «волчий пастух» — два общеславянских фольклорных мотива, связанных с культом волка//Comparative and contrastive studies in Slavic languages and literatures. Japanese Contributions the XI-th International Congress of Slavists. Bratislava. Aug. 31 — Sept. 7, 1993. Tokyo, 1993; Залізник Л. Нариси стародавньої історії України. Київ, 1994; Балушок В. Роль жінки в юнацьких ініціациях давніх слов'ян//Родовід. 1994. № 9.

<sup>3</sup> В авторском тексте был употреблен термин «народы природы». Поскольку этот термин никогда не имел широкого хождения и к настоящему времени безнадежно устарел, редакция журнала сочла уместным заменить его на общепринятый термин «народы первобытного общества». — Примеч. ред.

<sup>4</sup> Подробнее см.: Raum J. W. Die Junglingsweien der Sud-Sotho-Stamme. Der Versuch eines Vergleichs//Wiener volkerkundliche Mitteilungen. 1969/1970. Bd. XI—XII. S. 14.

<sup>5</sup> О связи традиционных объединений молодежи славянских народов XIX — начала XX в. с древней половозрастной организацией см.: Зибер Н. И. Еще о братствах//Слово. 1881. № 1; Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. Київ, 1995. С. 228—229; Семенов Ю. И. Происхождение брака и семьи. М., 1974. С. 185.

<sup>6</sup> Заглада Н. Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля. Київ, 1929. С. 30; см. также: Балушок В. Парубочі ініціатії в українському традиційному селі//Родовід. 1994. № 7; о западных славянах см.: Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян//Славянский и балканский фольклор. М., 1989.

<sup>7</sup> Термин немецкой исследовательницы Р. Бекер, см.: Becker R. Die weibliche Initiation im ostslawischen Zaubermärchen. Ein Beitrag zur Funktion und Symbolik des weiblichen Aspekts im Märchen unter besonderer Berücksichtigung der Figur der Baba-Jaga. В., 1990. S. 12f.

<sup>8</sup> Былины/Сост., автор предисл. и ввод. текст. В. И. Калугин. М., 1986. С. 57—58.

<sup>9</sup> Грабович О. Думи як символічний код перказу культурних цінностей//Родовід. 1993. № 5; см. также: Кирдан Б. П. Украинские народные думы (XV — начало XVII в.). М., 1962. С. 244—252.

<sup>10</sup> Об отражении в мифологических рассказах об оборотнях древнеславянских инициаций и молодежных союзов см. также: Ито И. Указ. раб.; Ridley R. A. Wolf artd Werewolf in Baltic and Slavic Tradition//The Journal of Indo-European Studies. 1976. V. 4.

<sup>11</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 173, 175.

<sup>12</sup> Becker R. Op. cit. S. 71—72.

<sup>13</sup> Васильков Я. В. Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи//Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 141; Саеченко Ф. Парубочки та дівочки громади на Україні//Первісне громадянство та його пережитки на Україні. 1926. Вип. 3. С. 89.

<sup>14</sup> Пропл В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 82—85; Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3-х т./Изд. подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М., 1984—1985. № 162, 171, 176, 204, 206; Кулиш П. Записки о Южной Руси. СПб., 1857. Т. 2. С. 49.

<sup>15</sup> Becker R. Op. cit. S. 101.

<sup>16</sup> Пропл В. Я. Указ. раб. С. 219; Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. № 134, 138, 159, 212.

<sup>17</sup> Трубачев О. Н. Указ. раб. С. 173—174.

<sup>18</sup> Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности//Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 23.

<sup>19</sup> Стрижевский И. Свадьба в деревне//Киевская старина. 1896. № 3. С. 305; Также запись автора 1994 г. в Барском р-не Винницкой обл.

<sup>20</sup> См.: История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 380—381; Еремича В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 7.

<sup>21</sup> Becker R. Op. cit. S. 132—133.

<sup>22</sup> Пропл В. Я. Указ. раб. С. 219—242.

- <sup>23</sup> Петров В. Кузьма-Демьян в українському фольклорі//Етнографічний вісник. 1930. Кн. 9. С. 215.
- <sup>24</sup> Три золоті слова. Закарпатські казки В. Короловича/Запис текстів та впорядкув. П. В. Лінтура. Ужгород, 1968. С. 142—143.
- <sup>25</sup> О Велесе, как покровителе инициаций и хозяине тайных знаний см.: *Ridley R. A. Op. cit.; Балушок В. Г.* Инициации древних славян.
- <sup>26</sup> Савченко Ф. Указ. раб. С. 83.
- <sup>27</sup> Пропп В. Я. Указ. раб. С. 61—81.
- <sup>28</sup> См.: Былины. С. 57; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Змей Огненный Волк//Мифологический словарь. М., 1991. С. 223; *Jakobson R., Szeftel V.* The Vseslav Epos//Russian Epic Studies. Philadelphia, 1949.
- <sup>29</sup> Српске народне пјесме, скупио их и на свијети издао Вук Стеф. Караџић. Београд, 1977. Кн. I.
- № 239.
- <sup>30</sup> *Иванчик А. И.* Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию//Сов. этнография. 1988. № 5. С. 42—43.
- <sup>31</sup> *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1965. С. 278.
- <sup>32</sup> *Трубачев О. Н.* Указ. раб. С. 202—203.
- <sup>33</sup> *Гнатюк В.* Вибрані статті про народну творчість. Нью-Йорк, 1981. С. 195; Народні оповідання й казки (етнографічні матеріали), зібрані В. Кравченком. Житомир, б. г. Т. II. С. 52—53; *Яцуржинский Х. П.* О превращениях в малорусских сказках//Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 556; *Овшан-Зілля.* Легенди та перекази Поділля/Зібрав та впорядкував П. Медведик. Львів, 1992. С. 74.
- <sup>34</sup> *Драгоманов М. П.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876. № 9. *Ито И.* Указ. раб. С. 127.
- <sup>35</sup> *Гамкрелдзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Кн. II. С. 590; *Ито И.* Указ. раб. С. 127.
- <sup>36</sup> *Иванчик А. И.* Указ. раб. С. 43—48.
- <sup>37</sup> *Булашев Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ, 1992. С. 172—179.
- <sup>38</sup> *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 119—120.
- <sup>39</sup> *Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmkystowska M.* Śmierć jako organizator kultury//Etnografia polska. 1982. T. XXVI. Z. 1. S. 100.
- <sup>40</sup> Wörterbuch der deutschen Volkskunde/Begründet von O. A. Erich und R. Beitzl. Stuttgart, 1974. S. 60—61, 79.
- <sup>41</sup> *Гамкрелдзе Т. В., Иванов В. В.* Указ. раб. С. 498.
- <sup>42</sup> *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. II. Kultura duchowa. Cz. 1. W-wa, 1967. S. 573.
- <sup>43</sup> *Забьлин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. С. 272; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 106.
- <sup>44</sup> *Гнатюк В.* Указ. раб. С. 195; *Драгоманов М. П.* Указ. раб. № 10; *Бессараба И. В.* Матеріали для етнографії Херсонської губернії. Пг., 1916. С. 48.
- <sup>45</sup> *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Волкодлак//Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 242—243.
- <sup>46</sup> *Балушок В.* Ініціації запорозьких козаків//Слово і час. 1994. № 6; *Грабовиц О.* Указ. раб.
- <sup>47</sup> *Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmystowska M.* Op. cit. S. 96.
- <sup>48</sup> *Кардини Ф.* Указ. раб. С. 112.
- <sup>49</sup> *Шейн П. В.* Матеріали для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб. 1902. Т. III. С. 253.
- <sup>50</sup> *Gloger Z.* Encyklopedia staropolska ilustrowana. W-wa, 1972. Т. II. S. 171.
- <sup>51</sup> См.: *Иванов В. В.* Волк//Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 242.
- <sup>52</sup> *Ито И.* Указ. раб.
- <sup>53</sup> *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Волх//Мифологический словарь. С. 129.
- <sup>54</sup> *Jakobson R., Szeftel M.* Op. cit.
- <sup>55</sup> *Иванчик А. И.* Указ. раб. С. 41.
- <sup>56</sup> Савур-могила. Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянини/Упорядник і автор приміток В. А. Чабаненко. Київ, 1990. С. 113—117. *Залізняк Л.* Указ. раб. С. 161—162.
- <sup>57</sup> *Schindler M.* Die Kuenringer in Sage und Legende. Wien, 1981. S. 32.
- <sup>58</sup> *Якобенко Н. М.* Українська шляхта з кінця XVI до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). Київ, 1993. С. 156, 158.

## Unions of youth and initiation rites among ancient Slavs

The author has reconstructed ancient Slav initiations and age-gender unions through which initiations were being organized.

V. G. Balushok