

УДК 2–788:257.2

Юрій Писаренко
(Київ)

ВОЛОДАР ВІРТУАЛЬНОГО СКАРБУ (чернець у язичницькому сприйнятті)

У статті по-новому розкрито традиційне уявлення про ченця як «володаря скарбу», з урахуванням розгорнутого тлумачення категорії «невидимого» в архаїчному світогляді.

Ключові слова: чернець, скарб, рід, причастя, видимий, невидимий, чужий.

В статтє по-новому об'ясняється традиційне представлення о монахе как «обладателе клада», с учетом развернутой трактовки категории «невидимого» в архаическом мировоззрении.

Ключевые слова: монах, клад, род, причастие, видимый, невидимый, чужой.

The article explains traditional conception of the monk as *a master of treasure* in the modern way, taking into account the detailed interpretation of the *invisible* category in archaic world-view.

Keywords: monk, treasure, kin, communion, visible, invisible, strange.

У Києво-Печерському патерику не-одноразово натрапляємо на розповіді про боротьбу того чи іншого ченця зі своїм потягом до збагачення, а також про всілякі зазіхання розбійників на майно іноків¹. Особливо примітним є сюжет кінця XI ст. зі Слова 33 «Про святих Федора і Василя» [1, с. 161–171]. Обидва ченці гинуть від руки князя Мстислава Святополковича, який безуспішно допитувався в них, де Федір перезаховав «варязький скарб». Усупереч фантастичності відомостей про скарб дорогоцінних «латинських» посудів, нібито закопаний ще варягами в однойменній печері, сучасні археологи, слідом за шукачами скарбів XVI–

XVII ст., допускають можливість його реального існування [3, с. 51–53; 4, с. 27].

Очевидно, не без впливу цього сказання з Київського патерика, сформувався аналогічний сюжет кінця XI ст. «Повісті про утвердження християнства в Ростові», згідно з яким, бажаючи помститися св. Оврамію Ростовському, диявол в образі воїна звинуватив ченця перед князем у приховуванні скарбу. Відмінність останньої історії лише в тому, що викриття ворожих підступів зберегло святому життя [24].

Легенда про загибель ченця від рук розбійників через невідомий йому скарб побутує і в с. Троїцьке Калужської області.

Вона приурочена до т. з. Монахової криниці, яку й нині вшановують як святиню [18, с. 284–285]. Відлуння семантичного зв'язку ченця зі скарбом містить і загадка, наведена В. Далем: «Чернець молодець по колена в золоте?» (горщик у печі) [9, стб. 1316]².

Переконаність у володінні ченців скарбами була, очевидно, поширена і за межами східно-слов'янського ареалу – у наших західних сусідів. Так, згідно із «Чеською хронікою» Козьми Празького (перша чверть XII ст.), на початку XI ст. жертвами вимагання грошей стали п'ятеро ченців-відлюдників у Польщі [12, с. 89–90].

Асоціація ченця з багатством парадоксальна, адже однією з умов чернецтва, за визначенням, є відраза до користолюбства. Причому в образі «ченця-володаря скарбу», очевидно, помітна певна смислова єдність «чернець-скарб», або ж «чернець є скарбом» (чернець як скарб), а «скарб є ченцем». Думаючи про одне, мали на увазі інше. Тому можна припустити, що за ними стоїть певний початковий загальний смисл, варійований від «ченця» до «скарбу». Головне, що зближує образи «ченця» і «скарбу», це їх прихованість від світу, невидимість, особливо, якщо йдеться про перебування в печері. І власне смислове злиття образів «ченця» і «скарбу», очевидно, здатне глибше для нас розкрити зміст самої «невидимості», що їх «породила». Про те, що провідну роль у цьому поєднанні грає саме «невидимість», віддаленість від людей, на наш погляд, додатково свідчить посмертне зіставлення зі «скарбом» «не спійманого світом» Г. Сковороди³, яке, до того ж, підтверджує, що мову можна вести не лише про уявне володіння скарбом, але й про смислову спілку «людина-скарб».

Недосяжності скарбу протистоїть жага його знайти. На нього існує суспільний запит. Невловимість, з якою шукач, як правило, не хоче миритися⁴, в уявленні про скарб створює надзвичайну напруженість. У цьому бажанні скарбу вбачаємо квінтесенцію «бажання» як такого – якесь узагальнене вітальне устремління.

Стосовно ченця, то, на перший погляд, можна говорити радше про протилежне – його уникання, страх. У літописах випадкова зустріч із ченцем, відлюдником вважається поганою прикметою⁵. Подібне уникання ченця засуджують і повчан-

ня проти язичництва⁶. Ченців уважали «живими мерцями»: «...Вони живі мерці, вони лише для Бога живі, а для світу – мертві» [25, с. 210]. Водночас, як і в інших випадках амбівалентного сприйняття «смерті», образ ченця не був чужий ідеї вітальності, хоча й такої, що перебуває у прихованому стані: на еротизм ченця налякали присвячені йому сороміцькі пісні⁷, а відомий релігієзнавець XIX ст. М. Гальковський навіть навів приклад, коли чернець виступав ритуальним джерелом плодючості молодят на весіллі⁸. Таким чином, ченця вважали, з одного боку, ідеалом християнина [31, с. 194–195], а з іншого, – він підпадав під критерії певного класу персонажів, передбачених уже язичницькою традицією.

Головне, чим язичницьке світосприйняття відрізнялося від християнського, – це принциповим колективізмом і невизнанням індивідуалізму як такого [34, с. 32]. Базуючись насамперед на тісній згуртованості родового колективу, архаїчна традиція не допускала випадіння будь-чого або будь-кого із загального зв'язку⁹. Навіть сама смерть нібито не переривала цей зв'язок остаточно, оскільки могла передбачати відродження померлого в земному житті, як правило, в особі нащадка [10, с. 29]. Окрім того, «чужий» також опинявся потенційно «своїм», оскільки до нього міг бути застосований ряд адаптивних обрядів (обрядів агрегації – включення), які вможлилювали входження в даний колектив [7, с. 29–42; 14, с. 111–112]. Як смерть, так і чужість засвідчували «тимчасову віддаленість», невидимість члена роду. Відтак і чернець, і скарб, незважаючи на їхню відчуженість щодо соціуму, також залишалися в його орбіті. Отже, підкреслимо, що традиційне, язичницьке, сприйняття чернецтва, відлюдництва, будь-якої віддаленості, замкненості від суспільства, яка також властива скарбу, відображає точку зору родового колективу. Ченця, у першу чергу, розглядали як члена роду, хоча й такого, що від нього відійшов.

Відлюдник, який, здавалося б, відмовився від усього земного [31, с. 197], водночас уявно наділений функцією володіння. Окрім того, він нібито обіймає «ціле» (скарб), на яке, як правило, претендує суспільство, «рід». Тобто сприйняття людини в архаїчному суспільстві опосеред-

коване якоюсь матеріальною, родовою субстанцією¹⁰, причому, віддаляючись від роду, людина мов би перетягує її на себе, концентрує в собі як ціле.

З'ясовуючи відношення людини, родовича до цієї субстанції, логічно згадати про таке явище, як «причастя». Його приклад знаходимо в співволодінні княжого роду Рюриковичів «Руською землею». Згідно з О. Толочком, «своє колективне панування княжий рід розглядає як “причастя”, вкладаючи в це поняття смисл тілесного акту, за значенням аналогічного церковному таїнству – причащення святих дарів. “Причастя” – це долучення князя до “землі”, отже, до спільного тіла шляхом виділення йому “частини”» [30, с. 39]. Тут братерський батьківський рід зливається із землею, яка, через образ Матері-землі, сягає архаїчного уявлення про територію материнського роду [19, с. 151]. Член роду іманентно причащує надбанню роду, яке охоплює родову територію-землю з її матеріальними ресурсами. Найбільш загальну – архетипну – картину причастя унаочнює розподіл мисливської здобичі первісною групою, який охарактеризований Ю. Семеновим як «розбірні» відносини розподілу. Усі споживали тушу тварини одночасно, спільно, один в одного на очах, ніхто не міг свою частину кудись віднести або залишити на потім [29, с. 109–110]. Отже, якщо володар «цілого», чернець, однозначно локалізується поза межами видимості соціумом, то для первісного колективу навпаки – взаємна видимість причастників обов'язкова.

Ментальні передумови і структуру події колективної трапези-причастя можна репрезентувати так:

1) постійне бачення одним одного членами архаїчного колективу, які перебувають на обмеженій території, за умови нерозділеності суб'єкта і об'єкта, невидокремлення «я» [13, с. 125, 129; 34, с. 32], у першу чергу мало створювати своєрідну ілюзію «причастя спільному зору» (рівності «видимості» і «бачення»), про що ми неодноразово писали [22, с. 113];

2) сучасні метафори «ситих» і «голодних» очей засвідчують те, що образ зору може поєднуватися з «насиченням». Це ж підтверджує і російське «замовляння на царські очі» (у запису XIX ст.), у якому «очі царя» називають «годувальниками»¹¹ [22, с. 116];

3) неможливість будь-кому приховати свою частку спільної трапези до функції «зору-бажання» додає з боку колективу функцію «зору-контролю».

У кожному із цих виявів око є ніби «органом небайдужості, співпричетності, колективізму». У результаті «зір» і «акт їжі» переплітаються так, що вже складно знайти початок цього клубка і достовірно зрозуміти, що тут первинне, а що вторинне. Відтак вимальовується така картина: ти їси шматок у всіх на виду, і він ніби вміщує в собі всіх причастників. Твій шматок – це частина, яка містить у собі ціле, буквально, за принципом голограми. Загальний «зір-контроль» забезпечує рівновагу, паритет, що не дозволяє перетягнути «ціле» одному. Родовий зір (без суб'єкта й об'єкта) є перебуванням у загальному взаємному «поїданні-причасті», що не знищує, а підтримує ціле. Так утворюється певний осередок вітальності, який можна порівняти з мірно палаючим «гераклітовським» вогнем.

Але, якщо ти їси цей шматок десь окремо, ти ніби поглинаєш інших, позбавляючи їх, через небачення ними тебе, можливості певної компенсації шляхом колективного стримуючого контролю. Якщо в першому випадку всі були в однаковому становищі, оскільки кожен відразу ж «мстився» за поїдання «себе» товаришем – «його» поїданням, то в другому – кожен член колективу, окрім «крадія» шматка, такої можливості позбавлений. Тільки сам порушник «поїдав» їх. Приховування, невидимість ставали «цілим», «в'язницею» колективу, його вітальності. «Ціле» вимагало розподілу, дроблення.

Про що б не йшлося в конкретному випадку – викрадене надбання колективу або ж про людину, що стала невидимою, залишивши рід (чи померла), обидвоє асоціювалися з якоюсь частиною колективної субстанції, яка водночас уміщує в собі ціле. Власне кажучи, будь-який член архаїчного колективу сам є прихованим (латентним) «об'єктом» причастя – мовби поділений на всіх, – але водночас є і «суб'єктом», усіх у собі вміщуючим¹². Таке, викликане відсутністю поділу на суб'єкт і об'єкт, світосприйняття, згідно О. Фрейденберг, можна визначити як «суб'єктно-об'єктне» [32, с. 31]. Ухід-невидимість-неділення становить «ціле», як наприклад, у випадках відлюдника-ченця або скарбу.

Підтвердження того, що в архаїці невидимість-відхід від світу означає «неділення» (тобто нібито ув'язнює в собі колективне «ціле»), знаходимо в античному персонажі Тімоні. Згідно Лукіану (II ст. н. е.), цей шанований афінянин був відомий своєю щедрістю, яка, урешті-решт, його розорила. Згодом він знайшов скарб, асоційований зі старезним, незрячим богом багатства Плутосом. З тих пір Тімон перетворився на протилежність собі: перестав дарувати, ховався від людей, збудував над своїм скарбом вежу, аби прожити в ній до кінця своїх днів на самоті [16, с. 234–259]. У більш раннього Арістофана, у «Лісістраті» (411 р. до н. е.), міститься таке: «...Тімон в лісі пішов, / У похмурій печері жив» * [2, с. 318]¹³, що безпосередньо зближує його із ченцями. По суті, невидимий скупар Тімон, як «річ у собі», дублює сліпого «Плутоса-багатство», котрого, як скнару, особливо яскраво представляє Арістофанова комедія «Плутос» (388 р. до н. е.) [33, с. 236]. Це відповідає висновку В. Проппа, що «активна сліпота» і пасивна – «невидимість» – спочатку світоглядно між собою зливалися [26, с. 72]. Таке було можливе саме завдяки архаїчній нерозчленованості суб'єкта і об'єкта, що у свою чергу вказує на первинний збіг між «видимістю» і «зрячістю» (про що, почасти, ми вели мову). Відповідно, невидимість-сліпота асоціювалася із «цілим-недаруванням», тоді як видимість-зрячість означала «дарування-причастя».

Яскравим прикладом того, що «видимість-бачення» містила в собі сенс «причастя, дарування, розподілу» є «дарувальниця багатства» ведична богиня зорі Ушас [27, с. 61–63]. Очевидно, ідеться про абстрактне земне благо, що зі світанком стає видимим, загальнодоступним. Подібно до первісної здобичі, воно розподіляється-роздається у всіх на очах. Видимість – основа «раздаровування-причастя», тому Ушас «дарує», тобто робить видимим. Не випадково в X гімні Авести про неї мовиться, що вона «проглядає в кожному, хто очима моргає» [11, с. 55].

Натомість зв'язок багатства, прихованої вітальності з невидимістю, зокрема підземністю, може демонструвати також імовірне зображення Велеса-Волоса – «скотья бога» (божества багатства)

в образі гіганта – «держателя землі» на Збруцькому ідолі [28, с. 427]¹⁴. Тут він нагадує мешканця печери. При цьому індоєвропейський корінь **wel-* розшифровується як «бачити» [36, р. 591–593], що, у застосуванні до Волоса, може вказувати на діалектику «видимого» і «невидимого» у зв'язку з розподілом-причастям [20, с. 306]. Цікаво, що одна із семантичних ліній кореня **wel-* – «розривати, грабувати» [32, с. 693, прим. 4]. Раніше розглянутий нами сюжет про грабунки майна померлих правителів у середньовіччі [22, с. 116–117]¹⁵ або ж прагнення вкрати «чернецький скарб», очевидно, відповідають мотиву розбивання «цілого-сліпого-невидимого-смерті» на користь «причастя (розподілу)-бачення-вітальності».

Зв'язок «чужого-невидимого-незрячого» з антивітальним «цілим», противним Матері-землі (роду), знаходимо також у білинах про смерть Святогора, де причиною його кончини є надмірна сила, асоційована з «не своєю», неруською територією, на якій він мешкає [22, с. 112]. Ця, як правило, гориста місцевість, у поєднанні із самим ім'ям богатиря, указує на якісь «святі гори», що викликають асоціації з монастирем.

Про те, що «ціле-велике» суперечить «своєму» соціуму, свідчить позначення силача-велетня ім'ям «чужого» і «невидимого» (небаченого) – *обра, чудина, гуна, спала* [22, с. 112]. «Видимість-зір», об'єднуючи собою весь «свій» рід і відповідаючи життю як причастю, осерддю вітальності, знаходить завершеність «цілого» (де-факто – смерті) у «сліпоті-невидимості» чужого, різновидами якого були, зокрема, чернець і скарб. Але й останні розумілись як джерело причастя-життя.

Можемо констатувати, що не пов'язана з християнством переконаність у «володінні ченця скарбом» сягає архаїчної традиції, згідно з якою в ченці розпізнавався один із представників класу «чужого-невидимого». Будучи в попередньому житті членом роду, чернець причастував родовому благу, оскільки перебував у «баченні-видимості» з іншими родичами. Саме цей «спільний зір» був умовою обміну-причастя, який підтримував вітальність. Подальше видалення з видимості (рівнозначне осліпленню) порушувало безперервний процес зору-обміну, перетворюючи ізгоя-невидимого на «ціле», що

* Тут і далі переклад з рос. автора статті. – *Ред.*

«замикає» в собі вітальність колективу. Таким чином, асоціацію «невидимого-сліпого-чужого» із «цілим-річчю в собі» – скарбом – потрібно оцінювати з позиції родового «зору-видимості», як головного чинника причастя.

Примітки

¹ Слово 5 «О Иоане и Сергии чюдо изрядно» [1, с. 12–13], «Житие Феодосия» (О приходе разбойник. 30 [1, с. 52–53], О рассмотрении святого. 33 [1, с. 55], О украденном серебре чюдо святого. 57 [1, с. 75–76]), Слово 21 «О Еразме черноризце» [1, с. 119–120], Слово 22 «О Арефе черноризце» [1, с. 120–122], Слово 28 «О святем Григории» [1, с. 134–136].

² Навряд чи такого роду поєднання ви-кликаним тим, що зберігання скарбів ченцями, буцімто, було типовим для «келліотського», відлюдницького, типу чернечого життя на противагу «кіновіальній», спільнотній, організації монастиря, як це стверджує Т. Бобровський [3, с. 51]. Вони радше дозволяють шукати витоки злиття двох образів у царині символіки.

³ «Коли Іванівка належала П. А. Ковалевському, дружині останнього одна юродива сказала: “У тебе, матінко, у маєтку скарб є”!».

Хазяї наполегливо заходилися шукати скарб, перекопали увесь садок, але скарбу не знайшли.

Віщий голос юродивої, – уважав В. Ерн, – під скарбом розумів могилу Сковороди» [35, с. 206]. Однак, на нашу думку, Сковородинське «Світ ловив мене, та не спіймав» указує ще на його прижиттєву інтенцію «скарбу», повною мірою реалізовану вже зі смертю.

⁴ «И бредит кладом. И здорвається с тобою кладом же, и прощается кладом, и куска, прости господи, ко рту не поднесет, не помяну, хоть про себя, клад» [8, с. 130].

⁵ «Се бо не погански ли живем, аще усрести верующе? Аще бо кто усрящеть черноризца, то възвращается, ли единець [відлюдника. – Ю. П.], ли свинью; то не поганьскы ли се есть?» [23, с. 114].

⁶ «Дух Святыи действует во священницех и в дьяконех и во мнишеском чину и во братии христове, рекше в нищих: такии бо чини от Бога все благословении суть. Мы же тех всех чинов на встрече гнушаемся, и отвращаемся от них, и укоряем их на первой встрече и поносим их в то время на пути многим поношением» («Слово учительно наказует о веровавших в стречу и в чех» за рукописом XVI–XVII ст.) [6, т. 2, с. 307]. Саме таких образ, а згодом вбивства, згідно зі Словом 28 Патерика, зазнав святий старець Григорій

від дружинників Ростислава Всеволодовича (1093) [1, с. 137; 21].

⁷ «Вынесли ему белой муки, а он просит у них белой руки. <...> / Вынесли ему белого хлеба, а он просит у них белого тела» («Скоморошина о чернеце» за списком початку XVIII ст.) [15, с. 245]. Або ж пісня з Воронежської губернії: «Как на встречу чернечу красны девки. / Чернечище клубучище долой сбросил. / «Не покуда мне, добру молодцу, шататься! / Не пора ли, мне, молодцу, жениться...» [5, с. 305].

⁸ «Нам передавали, что в прежние годы, неособенно давно, на свадьбах, молодым (женуху и невесте) давали выпить стакан воды с мужским семенем, преимущественно от монаха. Это делалось для плодородия брачной четы» [6, т. 2, с. 40].

⁹ Натомість щодо християнства Л. Фейербах зазначив: «Поняття роду і значення життя роду зникло з появою християнства. <...> Лише бог і потрібен християнам. Їм не потрібні ні інший індивід, ні рід, ні світ; внутрішня потреба в іншому відсутня» [31, с. 193].

¹⁰ Ніби йдеться про своєрідне «придане».

¹¹ «Вы же, кормилицы, царские очи, как служили царям-царевичам, королям-королевичам, так послужите рабу Божию (имя рек)...» (с. Соломбала Архангельської губ.) [17, с. 562 (№ 337)].

¹² Очевидно, аналогічно розумілося співвідношення між первісним колективом і твариною-тотемом, що ним поїдалася: «поїдаючи тотем, ми тотемом поїдаємося».

¹³ Чи не натякає «Лісістрата» на прихований еротизм Тімона, коли зазначає, що той «усе життя ненавидів / Підлий рід чоловіків негідних, / А для жінок був завжди / Ніжний друг» [2, с. 319]. Прихований еротизм був притаманний і ченцям.

¹⁴ Положення Волоса під землею дозволяє поставити питання про те, чи вважалася така прихованість-невидимість у тілі своєї Матері (землі-роду) такою ж асоціальною, як і віддаленість, невидимість «чужого»? Це не виключено, з огляду на те, що саме «невидимість-чужість-цілісність» слугує джерелом необхідного «своім» розділу-причастя. Кожен ухід, у тому числі і смерть, передбачав повернення. «Очищення» в лімінальній стадії перехідного обряду – своєрідний карантин [7; 10] – передбачало «повернення-відновлення соціальності». З огляду на чергування видимості й невидимості, очевидно, можна говорити про «відносність чужого». «Чужий» – тимчасово невидимий «свій», якщо тільки не йдеться про покарання осліплення або про насильницьке вигнання-«викоренення».

¹⁵ У такій ситуації особливо показове звільнення з в'язниць злочинців [20, с. 315, 316].

Джерела та література

1. *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський па-терик / Д. І. Абрамович. – Репринтне видан-ня. – Київ : Час, 1991. – 280 с.
2. *Аристофан.* Избранные комедии / пер. с древнегреч. А. Пиотровского ; предисл. В. Ярхо ; коммент. А. Пиотровского и В. Ярхо. – Москва : Худ. лит-ра, 1974. – 496 с.
3. *Бобровский Т. А.* К вопросу о происхождении Варяжской пещеры / Т. А. Бобровский // Могилянські читання. 2000. Києво-Печерська лавра в контексті світової історії : зб. наукових праць. – Київ : Поліграфіка, 2001. – С. 46–53.
4. *Брайчевський М. Ю.* Скарби знайдені і не знайдені / М. Ю. Браїчевський. – Київ : Наукова думка, 1992. – 85 с.
5. Великорусские народные песни : в 7 т. / изд. А. И. Соболевским. – Санкт-Петербург, 1902. – Т. 7. – 708 с.
6. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси / Н. М. Гальковский. – Репринтное издание. – Москва : Индрик, 2000. – Т. 1. – 376 с. ; Т. 2. – 308 с.
7. *Геннеп А., ван.* Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп ; пер. с франц. – Москва : Вост. лит-ра, 2002. – 198 с.
8. *Даль В. И.* Сказка о кладе / В. И. Даль // Литературные сказки народов СССР. – Москва : Правда, 1989. – С. 129–139.
9. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. – Москва : Цитадель, 1998. – Т. 4. – 832 с.
10. *Еремина В. И.* Ритуал и фольклор / В. И. Еремина. – Ленинград : Наука, 1991. – 207 с.
11. *Кейпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии / Ф. Б. Я. Кейпер. – Москва : Наука, 1986. – С. 47–100.
12. *Козьма Пражский.* Чешская хроника / вступ. статья, перевод и коммент. Г. Э. Санчука. – Москва : Изд-во АН СССР, 1962. – 296 с.
13. *Кон И. С.* Открытие «Я» / И. С. Кон. – Москва : Политиздат, 1978. – 367 с.
14. *Кулишер М. И.* Очерки сравнительной этнографии и культуры / М. И. Кулишер. – Санкт-Петербург, 1887. – 827 с.
15. *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси / Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Н. В. Поньрко. – Ленинград : Наука, 1984. – 295 с.
16. *Лукиан.* Собрание сочинений : в 2 т. / Лукиан. – Москва ; Ленинград : Academia, 1935. – Т. 1. – 738 с.
17. *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания / Л. Н. Майков // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. – Санкт-Петербург, 1869. – Т. 2. – С. 419–580.
18. *Миненок Е. В.* Обряд Духова дня в селе Троицком Калужской области / Е. В. Миненок // Русский эротический фольклор / под ред. А. Л. Топоркова. – Москва : Ладомир, 1995. – С. 273–285.
19. *Петров В.* Опыт стадийного анализа «охотничьих игрищ» / В. Петров // Советская этнография. – 1934. – № 6. – С. 140–177.
20. *Писаренко Ю.* «Зрение» и «слепота» как социальные символы / Ю. Писаренко // Соціум. Альманах соціальної історії. – Київ : Інститут історії України НАНУ, 2010. – Вип. 9. – С. 293–317.
21. *Писаренко Ю. Г.* К архаическому восприятию «чужого» (по «Слову о Григории» Печерского Патерика) / Ю. Г. Писаренко // Вестник Удмуртского университета. Серия : Философия. Социология. Психология. Педагогика. – Ижевск, 2013. – Вып. 2. – С. 10–16.
22. *Писаренко Ю. Г.* Мера как категория социальная (по данным архаики) / Ю. Г. Писаренко // Ученые записки Казанского университета. – Казань, 2011. – Т. 153. Серия : Гуманитарные науки. – Кн. 1. – С. 111–118.
23. Повесть временных лет. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1950. – Ч. 1. – 405 с.
24. Повесть о водворении христианства в Ростове // Древнерусские предания (XI–XVI вв.) / сост., вступ. ст. и ком. В. В. Кускова. – Москва : Советская Россия, 1982. – С. 133–134.
25. *Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве / И. Т. Посошков / ред., вступ. ст. и примеч. Б. Б. Кофенгауза. – Москва : Гос. соц.-экон. изд-во, 1937. – 351 с.
26. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. – 365 с.
27. Ригведа. Мандалы I–IV. – Москва : Наука, 1989. – 767 с.
28. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – Москва : Наука, 1981. – 607 с.
29. *Семенов Ю. И.* Происхождение брака и семьи / Ю. И. Семенов. – Москва : Мысль, 1974. – 309 с.
30. *Толочко О.* Образ держави і культ володаря в Давній Русі / О. Толочко // Mediaevalia Ucrainica : ментальність та історія ідей. – Київ : Ін-т української археології НАН України, 1994. – Т. 3. – С. 17–46.
31. *Фейербах Л.* Сущность христианства / Л. Фейербах // Фейербах Л. Избранные философские произведения. – Москва : Госиздат. полит. лит-ры, 1955. – Т. 2. – С. 7–405.
32. *Фрейденоберг О. М.* Миф и литература древности / О. М. Фрейденоберг. – Москва : Вост. лит-ра, 1998. – 800 с.

33. Фрейденберг О. М. Слепец над обрывом / О. М. Фрейденберг // Язык и литература. – Ленинград, 1932. – Т. 8. – С. 229–244.

34. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия (предыстория философии) / М. И. Шахнович. – Ленинград : Наука, 1971. – 240 с.

35. Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение / В. Эрн. – Москва, 1912. – 343 с.

36. Jakobson R. The Slavic God Veles' and His Indo-european Cognates / R. Jakobson // Studi Linguistici in Onore di Vittore Pisani. – Brescia, 1969. – Vol. 2. – P. 579–599.

SAMMARY

The conception about the monk possession of the treasure is one of the examples of the valuing with pagan tradition of Christian institutes introduced into Old Russian society. Just the understanding of interconnection in archaic, *ancestral* collective didn't permit individualism itself. *Communion* as the main principle of kin existence first of all provided mutual visibility of the kinsmen, their appliance to *common sight*. That is to say the ancestral communion, as the distribution-exchange, corresponded to *visibility-sight* of the kin members. However strange – monk in this concrete case – was understood as temporary invisible master of the *entire* (treasure), thing in itself. At the same time, he was a covert source of vitality, potentially appointed for ancestral distribution-communion.

Keywords: monk, treasure, kin, communion, visible, invisible, strange.