

ДАВНЯ ІСТОРІЯ НАДДНІПРЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ

УДК 821.161.204-142.09:398.4(=161.2)

Г. М. Виноградов

Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара

ЛАТЕНТНИЙ ІУДЕЙСЬКИЙ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ДАВНЬОРУСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ: ПАРАДОКСИ МОНОПОЛІТЕЇСТИЧНОГО ДІАЛОГУ (ХОРС І СЕМАРГЛ)

Зроблено спробу на теоретико-методологічному та прикладному рівнях обґрунтувати гіпотезу щодо існування прихованого інформаційного пласту іудейського впливу на формування давньоруської державності на прикладі семіологічно-лінгвістичного аналізу фігурантів східнослов'янського язичеського пантеону Хорса і Семаргла.

Ключові слова: середньовічна християнська цивілізація, Давня Русь, Хозарський каганат, східнослов'янське язичество, семіологічно-лінгвістичний аналіз, іудейський вплив.

Г. Н. Виноградов

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

ЛАТЕНТНОЕ ИУДЕЙСКОЕ ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ДАВНЕРУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ: ПАРАДОКСЫ МОНОПОЛИТЕИСТИЧЕСКОГО ДИАЛОГА (ХОРС И СЕМАРГЛ)

Предпринята попытка на теоретико-методологическом и прикладном уровнях обосновать гипотезу относительно существования скрытого информационного пласта иудейского влияния на формирование древнерусской государственности на примере семиологическо-лингвистического анализа фигурантов восточнославянского языческого пантеона Хорса и Семаргла.

Ключевые слова: средневековая христианская цивилизация, древняя Русь, Хазарский каганат, восточнославянское язычество, семиологическо-лингвистический анализ, иудейское влияние.

H. M. Vynohradov

Oles Honchar Dnipropetrovsk National University

**LATENT JUDAIC INFLUENCE
ON FORMATION OF DAVNERUSSKY STATEHOOD:
PARADOXES OF MONO-POLITEISM DIALOGUE
(KHORS AND SEMARGL)**

The article is devoted to basing a hypothesis for the latent Judaic information layer as an influence factor of the Ancient Rus' State forming on the base of semiologic and linguistic analysis of Khors and Semargl as a figurants of the East-Slavic Pagan Pantheon. The author shows the intellectual ways and mechanisms of the latent Judaic influences on the process of the Ancient Rus' genesis as a special creations some East-Slavic pagan gods on the base of Hebrew theological and historical tradition by old Russian intellectuals. Part of the article is dedicated to the review the problem of poly-and mono- theological dialog between the old Slavic religion and the Orthodox Byzantium tradition by Christian missionaries. The author demonstrates research possibility of using methodological and practical methods of semiology and linguistics.

Key words: the Middle Ages Christianity Civilization, Ancient Rus', Khazar Kaganat, East-Slavic Paganism, semiological and linguistic analysis, Judaic influence.

Насамперед слід відзначити, що автор наголошує на принциповості свідомо вжитого у назві статті слова «парадокси», адже, як добре відомо, безпосередній, без спеціальних обмовок та пояснень, синтез як такий між політеїстичним та монотеїстичним світоглядами є неможливим з огляду на те, що перший, представлений іудаїзмом, християнством та ісламом, розглядає сам факт багатобожжя в теологічному, моральному та інших вимірах як прояв сатанинства, а отже відкидає саму можливість зазначеного синтезу. Сміливі гіпотези представників радянської та, нерідко, і сучасної науки щодо християнсько-язичницьких паралелей, навіть такого авторитетного спеціаліста, як Б. Рибаків, що наважився пов'язати іпостасі Трійці з богами східнослов'янського пантеону 980 р. [21, с. 446] ми вважаємо принципово неприпустимим у першу чергу з богословської точки зору, з чим у цьому та у подібних питаннях, особливо щодо доби Середньовіччя, має обов'язково рахуватися і світська історична наука.

Рішуче заперечення викликає стійкий та доволі поширений і дотепер термін «двовір'я»; наприклад, у згаданій книзі Б. Рибаків цілий третій розділ має назву «Двоеверие» [21, с. 455–782], а отже здійснений автором ретельний та професійний аналіз особливостей співіснування язичництва та християнства на Русі у X–XIII ст. вимагає принципового концептуального переосмислення; двоєвір'я як «осо-

бливий характер російської культурної історії» стало темою статті вже 1993 р. відомого знавця середньовічної духовної культури В. Живова [6]. Подібного ставлення заслуговують, на нашу думку, і інші видання, в яких використовувалися аналогічні терміни; крім того, невинуватими є і приклади (частина з яких вже стали хрестоматійними) змістовних, ритуальних та інших паралелей між християнськими та язичницькими святами, оскільки часовий збіг тривалого співіснування традиційного політеїстичного язичництва та молодого монотеїстичного християнства, але за умов світоглядного протистояння двох релігійних систем, ще не гарантують, зрозуміло, внутрішньо-семантичної близькості. Утім у питанні врахування принципової несумісності політеїстичного та монотеїстичного світоглядів під час оцінки їх тривалого співіснування відбуваються і позитивні зміни, зокрема В. Петрухін у назві одного з розділів, присвяченого вибору вір та протистояння язичництва та християнства, свого дослідження 2013 р. «Русь в IX–X століттях» слово «язичництво» свідомо взяв у лапки [19, с. 355–401].

Із феноменом діалогу ситуація виглядає дещо іншою, проте не менш складною, оскільки християнство та, пізніше, іслам, в особі порівняно нечисленних місіонерів (місіонерство і прозелітизм на кшталт властивого християнству чи ісламу іудаїзму як релігії тільки одного богообраного єврейського народу було і залишається неприйнятним) протягом тривалого періоду мали справу не тільки з більш чисельним, а часто більш сильнішим та впливовішим політеїстичним язичництвом, тому ігнорувати елементи співпраці було принципово неможливо. А остання передбачала, крім іншого, детальне знайомство поширювачів монотеїзму особливостей світогляду, в тому числі релігійного, тих, кого готували до навернення, характерних рис соціального та політичного устрою, стійких стереотипів поведінки тощо.

Не викликає сумніву, що найефективніше пропаганда монотеїстичних учень відбувалася за умов, коли місіонери максимально використовували способи переконливої дискредитації місцевих, укорієних тисячолітніми практиками, язичницьких культів, для чого треба було доволі професійно орієнтуватися в особливостях політеїстичних концепцій; крім того, місіонерську діяльність необхідно було здійснювати вкрай обережно і з точки зору безпеки з боку обуреного місцевого населення, і з позиції усвідомленого представників монотеїстичних поглядів утримання від перебільшеного захоплення аналізом язичницьких вчень. Зрозуміло, що одним з шляхів попередньої підготовки до місіонерства, крім насамперед богословської, мовної, посвячення в священнослужителі, знайомства з різноманітними особливостями регіону, до якого мав відправлятися, тощо, було максимально повне застосування теоретичного іудейського та християн-

ського досвіду вирішення широкого кола надзвичайно складних питань співвідношення полі- та монотеїстичних уявлень в історичному контексті. Як добре відомо, Святе Письмо та так звана святоотечеська традиція мають великий відповідний інтелектуальний потенціал, зокрема і стосовно поступового та доволі болісного формування іудейського культу Єдиного Бога з язичницького культурового різноманіття, тривалої боротьби з проявами стійких політеїстичних схильностей давніх іудеїв та сусідніх народів, насамперед єгиптян.

Мовний аспект вважався не тільки не другорядним, а визначальним, особливо якщо згадати той факт, що вперше слово Бог (точніше, символічно – фонетично чи графічно – виражене поняття Бога, оскільки в іудаїзмі слова Бог в буквальному сенсі не може бути в принципі, а тільки в умовному) вжите в множині, або відому подію з труднощами перекладу низки вузлових понять іудаїзму на грецьку мову в межах проекту єгипетського фараона Птолемея, зокрема зі створенням неологізму Θεός – Бог, створеного на основі Ζεύς (в окремих грецьких діалектах Δεός – Зевс, звідки в новому слові з'явилася літера «тета» – церковнослов'янська «фіта» – «θ» і, у свою чергу, «d» в латинському відповіднику – Deus). Отже мовотворча діяльність місіонерів серед язичницьких народів з метою, з одного боку, адекватного та зрозумілого донесення до місцевого населення Слова Божого, а з іншого, – створення своєрідних понятійних «ендоскопів» чи «зондів», за допомогою яких можна було впроваджувати монотеїстичні ідеї всередину язичеських уявлень для кращої пропагандистської роботи.

Взагалі проблема вивчення християнського місіонерства як в цілому, так і на теренах Східної Європи зокрема, є однією з найменш вивчених, що, власне, не дивно з огляду на брак джерел та на фрагментарність інформації в тих з них, які дійшли до нашого часу [14; 15; 17; 27; 29; 30]. Попри це суто логічно можна досить упевнено стверджувати, що поширення християнського монотеїстичного вчення було неможливе без серйозної підготовчої роботи з точки зору зацікавлення місцевих можновладців у перевагах нового релігійного вчення порівняно з традиційним, створення, за умов підтримки чи, як мінімум, нейтралітету, перших місіонерських, а пізніше – більш постійних чи навіть стаціонарних церковних та монастирських осередків як підґрунтя формування ієрархічної інфраструктури.

Навіть попереднє знайомство з існуючою літературою з широкого кола питань християнізації Русі засвідчує, що дослідники оминають вищезазначені проблеми, немов їх не існувало в принципі. Для зацікавлення місцевої влади християнське місіонерство обов'язково мало діяти синхронно або у поєднанні зусиль з певними процесами, які були менш «дратівливими» для племінних вождів та особливо для

язичницьких волхвів. Для східноєвропейських теренів такими процесами, на наше переконання, стали державотворчі зусилля зі створення Хозарського каганату та утворення потужної міжнародної торговельної мережі, яка в результаті зв'язала, з одного боку, регіони Балтики з Чорним і Каспійським морями та, відповідно, східним ринком, а з іншого, – Східну та Західну Європу, включаючи, крім того, територію Північної Африки, тобто значну частину цивілізованого як на той час світу.

Східнослов'янський язичницький пантеон протягом досить тривалого періоду знаходиться, як добре відомо, у фокусі уваги науковців як у межах власне східнослов'янського дослідницького «хронотопу» (якщо скористатися концептом Михайла Бахтіна), так і слов'янського в цілому, який генетично пов'язаний з балто-германо-слов'янськими чи, якщо брати більш глобально, індоевропейськими етапами, і включає, у свою чергу, кельтські, проторомансько-етруські, дако-гето-фракійські, іллірійські, еллінські, арійські (індоіранські, себто: кімерійські, скіфські, сарматські, аланські тощо), вірменські та інші етнокультурні елементи. Оскільки стислість та фрагментарність повідомлень середньовічних джерел щодо зазначеного явища та їх упередженість (з огляду на те, що їх автори в більшості були християнами, тому, зрозуміло, негативно ставилися до язичницьких богів) суттєво звужує інформаційне поле, можна спостерігати широкий тематичний діапазон інтерпретацій, проте більшість з них не пропонує нічого концептуального, а зосереджується на описово-позитивістських роздумах переважно прикладного характеру.

Інтелектуальний прорив, здійснений в середині 60-х – першій половині 70-х рр. ХХ ст. В. Івановим та В. Топоровим (ідеться про їх класичні праці 1965 та 1974 рр.) на теоретико-методологічному підґрунті структуралізму, насамперед «Структурної антропології» та інших праць Клода Леві-Стросса, за останні півстоліття практично не знайшов, на жаль, подальшого розвитку з точки зору аналогічного концептуального потенціалу, хоча не можна не зазначити цікаві та, до певної міри, оригінальні інтерпретації культових та, так би мовити, функціональних «обов'язків» персонажів слов'янського пантеону, запропоновані останніми десятиліттями Л. Ловмянським, Б. Рібаковим, Я. Боровським, М. Васильєвим, С. Клейном, М. Зубовим [1–5; 8–16; 18] та іншими дослідниками, які орієнтувалися на тривалу традицію, яку презентували протягом ХІХ – на початку ХХ ст. І. Сахаров, М. Костомаров, О. Фамінцев, І. Сирцов, О. Афанасьєв, П. Єфименко, Є. Кагаров, В. Хвойка, Ф. Корш, К. Мошинський, Л. Нідерле, М. Гальковський, Є. Анічков, О. Потебня та ін.

На сьогодні найбільш ґрунтовною, як за історичним, культурологічним, семантичним та функціональним змістом, так і з історіографіч-

ної точки зору, можна визнати характеристику східнослов'янського пантеону, запропоновану у 80-х рр. ХХ ст. Б. Рибаківим [21, с. 414–454; безпосередньо про Хорса – с. 440–444, 447–454; 22, с. 343–352, 367–370, 432–433]; безсумнівно, за майже три десятиліття, що минули від 1981 р., коли вийшла друком синтетична монографія видатного російського науковця з історії давньослов'янського язичництва, ідеї якої продовжила узагальнююча праця 1988 р. з історії язичництва Давньої Русі, дослідницька скарбниця поповнилася цікавими спостереженнями науковців, проте, як не прикро, немає підстав говорити про кардинальні концептуальні зрушення.

Не додають оптимізму і матеріали кількох узагальнюючих видань 90-х рр. ХХ ст., зокрема енциклопедичні «Міфологічний словник» 1991 р., підготовлений під загальною редакцією Є. Мелетинського [Руевит – 8, с. 471; Семаргл – 9, с. 493; Хорс – 10, с. 594] та словник «Слов'янська міфологія» 1995 р., хоча статті яких про язичницьких персонажів, що нас цікавлять, написані такими авторитетними дослідниками, як В. Іванов і В. Топоров [Руевит – 11, с. 335–336; Семаргл – 12, с. 357; Хорс – 13, с. 388], а також укладені О. і С. Кононенками словник «Персонажі слов'янської міфології» 1993 р. та Л. Вагуріним словник-довідник «Слов'янська міфологія» 1998 р. [Руевит (Руевит) – 22, с. 55–56; Семаргл – 23, с. 58–59; Хорс – 26, с. 66].

Іудейська семантична та функціональна складова постатей Хорса і Семаргла (на цьому етапі дослідження, зрозуміло, суто гіпотетична), наскільки можна судити з існуючої літератури, спеціально ще не розглядалася, за винятком традиційних згадок в окремих пам'ятках Хорса як «жидовина» (зокрема в «Бесіді трьох святителів») у зв'язку з пов'язуванням походження його культу з Хозарським каганатом. Найпоширенішою в історичній та філологічній літературі думкою стосовно походження імені Хорса є та, що найімовірніше воно є сарматським (індоіранським) і споріднене з іменем перського бога сонця Хуртšēt, похідного, у свою чергу, від авестійського hvarə xšaētəm [10, с. 594; див. тут інші смислові зв'язки зі східними, переважно індоіранськими, культурами].

Проте безпосередньою «підказкою» до іудейської, і власне лінгвістичної, і більш інформаційно насиченої концептуальної, складової імені (і, відповідно, культу) Хорса можуть стати кілька форм його написання, які збереглися в пізньосередньовічних пам'ятках східнослов'янської писемності. Йдеться про твори так званого Куликовського циклу, присвячені епохальній битві на Куликовському полі у вересні 1380 р., а саме в основній редакції «Сказання про Мамаєве побоїще», де Хорс згадується, що особливо принципово для нашої розмови, як Рус (в інших редакціях – як Гурк і Гурсе) [24, с. 123,

суч. пер. – с. 148, у коментарях О. Лихачової форма «Рус», на жаль, не проаналізована взагалі].

Універсальне слово «рус», яке відіграло роль топоніма, етноніма та епоніма, за однією з гіпотез, саме іудейського походження і, відповідно, апелює до престижного порівняння з персонажем – носієм відповідного імені (в єврейській фонетичній формі «Рош»; у грецькій мові, у якій відсутній звук «ш», – Рос, а, врахувавши, що в єврейському варіанті середній голосний звук передавався літерою «алеф», яка могла мати будь-яке голосне оформлення, тому могло грецькою – і не тільки – вимовлятися і як Рус) та, одночасно, символічним поняттям (у сенсі «володар», «початок», «голова» – одночасно як частина тіла і як начальник, лідер; порівняйте практично повну аналогію в сучасній українській мові) Старого Завіту з Книги пророка Єзекеїля.

Щодо Семаргла, який церковнослов'янською мовою передавався, по-перше, через «h», що безпосередньо та абсолютно прозоро апелює до загальнослов'янського чисельника «сім» з відповідними асоціаціями, а по-друге, інколи двокореневим Сим-Ригл або взагалі двома словами: Сим і Ригл (церковнослов'янською – Рѣгль). На присутність семантики сімки неодноразово звертали увагу дослідники, зокрема В. Іванов і В. Топоров, які зв'язали ім'я язичницького бога з давнім *Sedmor(o)-golъ, тобто – «Семиглав», у свою чергу пов'язавши його з так званими полікефальними, тобто багатоголовими, слов'янськими богами, зокрема з семиголовим Руевітом [8, с. 493; етимологія імені, на жаль, не наведена навіть на гіпотетичному рівні].

Останній в міфології балтійських слов'ян був богом війни, якого західноєвропейські хроністи порівнювали з римським Марсом; дубовий ідол Руевіта стояв у присвяченому йому храмі (були також храми, присвячені також богам Поревіту та Поренуту, проте Руевіт вважався старшим) у культовому центрі Корениці на острові Рюген у Балтійському морі, маючи сім облич, сім мечів на поясі та восьмий у правій руці. Крім того, В. Іванов і В. Топоров підтримують гіпотезу щодо зв'язку Семаргла з персонажем іранської міфології – міфічним птахом Сенмувр.

Важливо також підкреслити ще одне спостереження авторів, а саме: в так званому Куликовському циклі ім'я Семаргла видозмінилося у Раклія, якого закликав Мамай (якого названо царем, хоча він не належав до ординської ханської, тобто – царської, династії) поряд з Перуном, Салманом, Русом та «великим своїм помічником Махометом» [24, с. 123]; остання фраза може стати предметом спеціального дослідження, проте зауважимо парадоксальність, неприпустиму для середньовічного автора-інтелектуала, поєднання язичницьких Перуна, Раклія (тобто, якщо прийняти наведену гіпотезу, власне Семаргла) та Салмана (Сулеймана, тобто старозавітного Соломона, єврейською

Шломо – «миролюбний», «спокійний», «мирний», «мудрий»; слово споріднене з єврейським привітанням «шалом» чи арабським «салам») і Махомета (відомі і інші фонетичні варіанти: Мухамед, Мехмед, Махмуд, Магомет тощо), які, зрозуміло, не тільки не мають до язичництва жодного відношення, але і його принципові противники на рівні іудаїзму та ісламу.

Також принциповим для подальшої розмови є та обставина, що в кількох двокореневих словах – назвах язичницьких богів та іменах правителів, які потрапили до уваги місіонерської діяльності католицької церкви та середньовічних хроністів (наприклад, Свентовіт – один з вищих західнослов'янських богів, мазовецький князь Земовіт) – друга чистина імені мала форму «-віт», яка найвірогідніше походить від латинського «vita» – «життя», що, враховуючи роль богів у духовному житті, не дивно. Проте наведені приклади покликані вивести на більш глобальну проблему штучного утворення слів з метою не просто сконструювати назву для певного нового предмету вжитку чи нового абстрактного поняття, а для ефективного впровадження в культурне середовище, яке стало для держави чи релігійної структури, які проводять з певними цілями активну зовнішню діяльність, об'єктом політичної, культурної, релігійної тощо експансії, базових понять для утвердження власних ідей. Прискіпливий погляд на імена, етноніми, епоніми тощо, поширені не тільки в слов'янському, але в германському світі, переконливо свідчить про наявність великої кількості неологізмів, спеціально створених у процесі спочатку поширення геополітичних інтересів Риму та Константинополя, а пізніше – власне християнізації, включаючи змагання між католицизмом та православ'ям.

Розуміючи, що ця проблема досить складна та вимагає спеціальної уваги з урахуванням обов'язкових теоретико-методологічних, історіографічних, джерелознавчих та суто прикладних аспектів, зупинимося тільки на кількох прикладах, які продемонструють, по-перше, поширеність такої практики, а по-друге, колосальний семантичний потенціал новоутворених слів, у тому числі в процесі не тільки поширення християнських ідей, але і переваг римської цивілізації в цілому для переконання варварів немовби зсередини. Слово «вікінг» походить від латинського кореня vicus – порт, населений пункт, укріплення та властивого германським мовам закінчення –ing, яке надає поняттю смислового завершення. Оригінальна назва Німеччини, як відомо, Deutschland, а власне слово deutsch – німецький, походить від поєднання грецького за походженням Θεός (теж, як говорилося вище, неологізму, від якого походить, у свою чергу, латинське Deus) – Бог та латинського дієслова disco – охоплюю, окреслюю тощо, тобто стверджує Божий захист германських земель та народів; до речі, на

нашу думку, не є випадковою та обставина, що остання складова новоутвореного слова апелювала до значення імені авторитетного біблійного персонажа Мешеха (грецькою – Мосха), яке дослівно означає «охоплювати». Мешех за Книгою Буття – сина Яфета (інші варіанти – Йафет чи Афет), якому та його нащадкам Бог довірив покровительство над землями та народами на Північ від Святої Землі, в тому числі над мешканцями Європи; вже в Середньовіччі богослови висловлювали версію, що назва Москва, з огляду на фонетичні співзвучність, походить від цього імені, чим додатково обґрунтовувалися геополітичні прагнення Великого князівства Московського. Аналогічно можна припустити, що від епоніма Мешех (Мосх) походить і ім'я одного з перших польських правителів, який хрестився – Мешка, адже інші етимологічні версії, в тому числі і з латинської мови, і до сьогодні залишаються виключно гіпотетичними та доволі хиткими.

Про вірогідно давньоєврейське походження назви «Русь» ми вже згадували; проте варто ще додати, що слова з так званих Трьох святих Мов (давньоєврейської, давньогрецької та латини) активно використовувалися не тільки для поповнення конкретних мов новими поняттями з метою формування християнського світогляду, але і для утворення неологізмів як точних «кальок» за допомогою точних аналогій з коренів, префіксів та суфіксів, властивих слов'янським, германським чи іншим мовам. Зокрема від грецьких Теофіл (Феофіл) утворена не тільки точна германська калька Готліб, але вже від германського імені руське Гліб, від Теодор (Федір) – Богдан тощо. Можна припустити також, що і загальновідоме ім'я засновника правлячої на Русі аж до початку XVII ст. династії Рюрик теж змодельоване, якщо припустити, що воно споріднене з поняттям германської міфології Рагнарьок (традиційно перекладають як «загибель богів» – явище, яке стимулювало германський етап Великого переселення народів, проте ми не можемо погодитися з утвердженою формою перекладу, адже наведене слово не містить германських понять «загибель» та «бог»), від латинського *regnum* – «керівництво», «правління», «влада», «панування» тощо (з ним споріднені *gex* – «правитель», «володар», а також «король» – титул за християнських часів) та загальногерманського *gich* – «багатство», «добробут», «влада» тощо (в германських мовах існує кілька фонетичних графічних варіантів цього слова), з яким споріднені *recht* – «право», *richt* – «судити», *reich* – «багатство», «добробут», а також назва країни найвищого імператорського статусу, та інші.

Тож, переходячи до обґрунтування гіпотези походження імен Хорса та Семаргла та смислу творчого задуму їх творців, зауважимо, що у процесі словотворення переслідувалося одночасно кілька цілей: по-перше, як зазначалося, у такий спосіб створювалися своєрідні ін-

телектуальні зонди, які поступово, без насильства (хоча останнє стосовно язичництва християни застосовували, вважаючи його сатанинським гріхом), впроваджували в ще язичницький світогляд нові ідеї, а по-друге, неологізми з явним чи прихованим біблійно-християнським змістом демонстрували дію одного з фундаментальних положень християнського віровчення, а саме Боготвілення, яке базується, як відомо, на тому, що Слово Бога стало Плоттю, Сином Божим, а отже слово як таке має пріоритетний статус над матеріальним світом, воно є ідеальною моделлю Божого Творіння. З огляду на це творення неологізмів мало демонструвати креативність нової віри, її переваги над старою, переваги чого проявлялися і в тому, що з елементів старої віри могли формуватися сегменти нової, в чому спостерігалось, попри принципові розбіжності, прагнення порозумітися на перехідний період, створити атмосферу, так би мовити, чесного змагання.

З огляду на висловлені вище думки ми вважаємо, що ім'я Хорс є сформульованим анонімними місіонерами неологізмом, в основі якого лежить надзвичайно символічно насичене іудейське поняття Рос (Рош), про зміст якого і значення не тільки для іудейської, але і для християнської культури вже йшлося. Достатньо довго таке розуміння не афішувалося і було проявлено, про що теж була мова, тільки в так званому «Куликовському циклі», тобто вже наприкінці Середньовіччя, коли християни готувалися до Страшного Суду і прагнули якщо не виправити накопичені протягом попередньої тисячолітньої доби помилки, то, у всякому разі, їх максимально сконцентровано сформулювати у символічній формі – єдино можливий з точки зору компактності, глибоко та всебічно осмислити, зробивши у такий спосіб попередження наступним поколінням.

Не менш цікавим може бути і творчий задум щодо гіпотетичного моделювання імені Семаргл. Двокоренева основа слова не викликає заперечень, отже якщо гіпотетично це перенести для початку на іудейську лінгвістичну основу, можна припустити, що ім'я Семаргл складається з імен старозавітних персонажів Сима і Рагуїла. Більш відомим є, безперечно, Сим (єврейською Шем – «слава», «ім'я») як один з синів Ноя, за яким та його нащадками (так званими семітами – євреями, арабами та іншими народами семітської мовної сім'ї, походження назви якої абсолютно прозора) Богом були закріплені території на схід від Святої Землі. Ім'я Рагуїл (єврейською Реуель чи Реуїл – «Божий друг» або «Божа дружба»; як варіант – «Божий пастор» чи «пастор Бога») носять чотири персонажі Старого Завіту, але найповажнішим є Рагуїл – тесть Мойсея, першосвященик місцевості біля гори Хорив на Сінаї, де Мойсей перебував після виходу з Єгипту. Втім є цікаве теологічне припущення, що власне Рагуїл разом з Ховавом («улюблений») – відповідно, родове та особове імена одні-

єї людини, носія, поряд зі згаданим каган, також титулу «стер» (варіанти: «їтро», «софор» – «світлість», «ясновельможність», «перевага» тощо); Ховав має дар провидіння, він, за словами Мойсея, – «очі для Ізраїлю» [28, с. 781, див. також с. 304 – 307, 390 – 392 та ін.]. У будь-якому випадку очевидно, що співвідношення чи, краще, поєднання авторитетних біблійних подій, пов'язаних з Симом і Регуїлом, актуалізують важливі події духовного поступу, відповідальності влади в цілому та окремих правителів за землі та народи, довірені Богом, спокути гріхів, осмислення причин перебування у полоні (зокрема єгипетському), повернення до батьківщини, на шляху до якої, крім випробовувань, Богом даровані основні закони та заповіді тощо; не варто говорити наскільки ці духовно-релігійні проблеми були важливи ми в процесі поширення християнства.

Стосовно ім'я Сим (Шем) необхідно додати, що в єврейській мові наведене слово, але з артиклем п (літера «хет», яка фонетично може давати «га», «го», «ха», «хо» тощо), вимовлене як «гашем» чи «хашем», означає «ім'я Бога», зрозуміло з відповідною умовністю, оскільки, як вище зазначалося, в системі єврейської релігійної культури не може бути слова «Бог»; проте для нашої розмови принципово, що використання артикля надає певному слову особливого символічного значення, визначеності, ексклюзивної ролі серед інших предметів та понять, які сприймаються в якості Божого творіння. Якщо гіпотетично провести паралель зі словом Рош (Рос), то цілком реально отримуємо «Хорос» чи «Хорс», тож не дивно, що аж до часів створення Куликовського циклу, в якому Хорса названо Русом, збереглася пам'ять про створення в якості штучно сконструйованого неологізму імені одного зі слов'янських богів. У такий спосіб разом з артиклем давньоєврейське слово «Рос» (чи, за грецького посередництва, «Рос») набувало статусу не просто імені, а важливого, символічно насиченого поняття. Підкреслимо, що наведена версія має суто гіпотетичний характер і покликана стимулювати подальші творчі пошуки у відповідному напрямі.

Висновки. Таким чином, викладена гіпотеза не має на меті заперечення існуючих авторитетних і до сьогодні версій стосовно функціонального призначення богів східнослов'янського пантеону, етимологічного та семантичного навантаження їх імен, зв'язку їх походження з іранськими чи іншими міфологічними традиціями. Утім відсутність чи непереконливість запропонованих і до сьогодні популярних характеристик глибинних семантичних пластів представників слов'янського язичництва дали підставу сформулювати низку припущень, у першу чергу щодо Хорса та Семаргла, стосовно активного використання місіонерами та, по мірі поширення християнства, представниками давньоруської інтелектуальної еліти різноманітних

способів упровадження монотеїстичних ідей в ще якщо не пануючий, проте доволі довго поширений язичницький світогляд. У цьому складному процесі застосовувалися не тільки ґрунтовні богословські та лінгвістичні знання щодо інтерпретації та активного залучення важливих біблійних положень, але і розуміння місцевої специфіки, зокрема і мовних особливостей окремих регіонів для моделювання неологізмів, в яких би поєднувалися елементи і Святих Мов, і мов народів-неофітів.

Бібліографічні посилання

1. *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь / Е. В. Аничков. – М., 2009.
2. *Боровский Я. Е.* Мифологический мир древних киевлян / Я. Е. Боровский. – К., 1982.
3. *Васильев М. А.* Боги Хорс и Семаогл восточнославянского язычества / М. А. Васильев // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1987. – М., 1989. – С. 3–15.
4. *Васильев М. А.* Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси / М. А. Васильев // Славяноведение. – 1994. – № 2. – С. 38–55.
5. *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа Владимира / М. А. Васильев. – М., 1999.
6. *Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурно истории / В. М. Живов // *Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого.* – М., 1993. – С. 50–59; див. аналогічну статтю: Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. – М., 2002. – С. 306–316.
7. *Зубов Н. И.* Научные фантомы славянского Олимпа / Н. И. Зубов // Живая старина. – 1995. – № 3. – С. 46–48.
8. *Иванов В. В.* Руевит / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифологический словарь / глав. ред. Е. М. Мелетинский; редкол.: Аверинцев С. С. и др. – М., 1991. – С. 471.
9. *Иванов В. В.* Семаргл / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифологический словарь / глав. ред. Е. М. Мелетинский; редкол.: Аверинцев С. С. и др. – М., 1991. – С. 493.
10. *Иванов В. В.* Хорс / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифологический словарь / глав. ред. Е. М. Мелетинский; редкол.: Аверинцев С. С. и др. – М., 1991. – С. 594.
11. *Иванов В. В.* Руевит / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Славянская мифология: энциклопедический словарь / науч. ред.: В. Я. Петрухин и др. – М., 1995. – С. 335–336.
12. *Иванов В. В.* Семаргл / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Славянская мифология: энциклопедический словарь / науч. ред.: В. Я. Петрухин и др. – М., 1995. – С. 357.
13. *Иванов В. В.* Хорс / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Славянская мифология: энциклопед. сл. / науч. ред.: В. Я. Петрухин и др. – М., 1995. – С. 388.
14. *Иванов С. А.* Византийская религиозная миссия VIII – XI вв. с точки зрения византийцев / С. А. Иванов // Вестник РГНФ. – 2000. – № 3. – С. 61–70; див. аналогічну статтю: Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Цен-

тральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М., 2003. – С. 9–34. (Studia historica).

15. *Иванов С. А.* Миссия восточнохристианской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов / С. А. Иванов // Славяне и их соседи. – М., 2001. – Вып. 10: Славяне и кочевой мир. К 75-летию академика Г. Г. Литаврина. – С. 16–39 (С. 35–39 – грунтозна бібліографія).

16. *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества / Л. С. Клейн. – СПб., 2004.

17. *Кузнецова А. М.* Миссии латинской церкви: Опыт христианского Запада и Центральная и Юго-Восточная Европа на рубеже второго тысячелетия / А. М. Кузнецова // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М., 2003. – С. 35–59. (Studia historica).

18. *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок / Г. Ловмянский ; пер. с пол. М. В. Ковальковой. – СПб., 2003.

19. *Петрухин В. Я.* Русь в IX – X веках: От призвания варягов до выбора веры / В. Я. Петрухин. – М., 2013.

20. *Петрухин В. Я.* Христианство на Руси во второй половине X – первой половине XI в. / В. Я. Петрухин // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М., 2003. – С. 60 – 132. (Studia historica).

21. *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М., 1988.

22. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М., 1981.

23. *Семаргл // Славянская мифология : слов.-справ. / сост. Л. М. Вагурина.* – М., 1998. – С. 58–59.

24. *Сказания и повести о Куликовской битве / изд. подг. Л. А. Дмитриев и О. П. Лихачева.* – Л., 1982.

25. *Уваров П. Ю.* Феодализм в XXI веке / П. Ю. Уваров // Одиссей: Человек в истории. – М. : Наука, 2006. – Вып. 2006 г. : Феодализм перед судом историков. – С. 171–183.

26. *Хорс // Славянская мифология : сл.-справ. / сост. Л. М. Вагурина.* – М., 1998. – С. 66.

27. *Шевченко І.* Релігійні місії очима Візантії / І. Шевченко // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – 1991. – Т. ССXXII : Праці історико-філологічної сесії. – С. 11 – 27.

28. *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет : в 8 т. / Д. В. Щедровицкий. – Изд. 3-е, стереотипное. – М., 2003. – Т. I: Книга Бытия; Т. II: Книга Исход; Т. III: Книги Левит, Чисел и Второзакония.

29. *Fletcher R.* The Conversion of Europe from Paganism to Christianity. 371 – 1386 AD / R. Fletcher. – L., 1997.

30. *Wood I.* The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe. 400 – 1050 / I. Wood. – L., 2001.

Надійшла до редколегії 5.05.2014