

УДК 261.6 + 261.2 (477)

Наталія Стратонова**ХРИСТІЯНСЬКА ПЕРЦЕПЦІЯ ДОХРИСТІЯНСЬКИХ КИЄВОРУСЬКИХ БОГІВ
У ЛІТЕРАТУРНИХ ПАМ'ЯТКАХ КИЇВСЬКОЇ РУСИ**

У статті осмислена християнська перцепція киеворуських богів крізь призму літературних пам'яток Київської Русі. Досліджено теїстичні уявлення киеворуської людності на підставі докладного аналізу змісту найбільш показових персонажів язичницького пантеону богів, а також уявлень про духів та, відповідно, демонологію. Основний акцент зроблено на світоглядному аспекті проблеми, у якому синкретизм язичництва та християнства розглядається як особливий феномен.

Ключові слова: *довір'я, релігійна ідентичність, християнство, язичництво, література Київської Русі, синкретизм*

N. Stratonova**CHRISTIAN PERCEPTION OF PRE-CHRISTIAN GODS
IN LITERARY MONUMENTS OF KIEVAN RUS'**

This article is devoted to understanding the Christian perception of Kyiv Rus gods through the prism of Kievan Rus' literary monuments. In this work the theistic idea of Kyiv Rus population is analysed on the basis of the most representative characters of gods and spirits in pagan pantheon, and, respectively, demonology. The main emphasis is focused on the ideological aspect of the problem, which addresses syncretism of paganism and Christianity as a special phenomenon.

In terms of the dominance of Christian values in Ukrainian religious life there is an urgent attempt to overcome the widespread negative trend in relation to the issue of pre-Christian past. Balanced analytical approach to the problem of pre-Christian beliefs and ideas of ancient Ukrainian demands the meaningful interpretation of the phenomenon of old Slavic paganism and understanding its rich religious values specific cultural tradition, which significantly affected the functioning of Christianity in Ukraine – Rus.

In addition, it should be noted that the characteristics of ideological orientations ancient scribes, their views on the process of Christianization and use them unconscious beliefs relic, were not studied in detail. Reconstruction of pre-Christian ideas took place mainly on the basis of Volodymyr pantheon in early tenth century. Theologians tries to move away from traditionalism in the scientific approaches to the study of this period in the history and culture of Ukrainian raised questions about specific complex of interdisciplinary research in pre-Christian Slavic world literary monument. Elaborating of the problems in religious studies of «legendary period» in Kyiv Rus, creative re-revision of Kyiv Rus literature, use of modern scientific methods to interpret the pre-Christian beliefs in literary monument opens new perspectives for further research, reconstruction of main points in the last Eastern Slavs and determine the relevance of the proposed research.

The purpose of this study is philosophical and religious analysis of the ways of awareness and understanding the pre-Christian beliefs in the literary of Kievan Rus XI-XIII centuries.

Keywords: *dual faith, religious identity, Christianity, paganism, syncretism.*

Н. Стратонова**ХРИСТИАНСКАЯ ПЕРЦЕПЦИЯ ДОХРИСТИАНСКИХ КИЄВОРУССКИХ БОГОВ
В ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКАХ КИЄВСКОЙ РУСИ**

В статье осмыслена христианская перцепция киеворусских богов сквозь призму литературных памятников Киевской Руси. Исследованы теистические представления киеворусского населения на основании подробного анализа содержания наиболее показательных персонажей языческого пантеона богов, а также представлений о духах и, соответственно, демонологии. Основной акцент сделан на мировоззренческом аспекте проблемы, в котором синкретизм язычества и христианства рассматривается как особый феномен.

Ключевые слова: *двоеверие, религиозная идентичность, христианство, язычество, литература Киевской Руси, синкретизм.*

Вивчення дохристиянського минулого давнього населення України є важливим джерелом для філософсько-релігієзнавчих студій, яке дозволяє відтворити ті сторінки стародавньої філософії слов'янських народів, довкола яких уже тривалий час точаться гострі суперечки.

В умовах домінування християнських цінностей у релігійному житті сучасних українців нагальною є спроба подолання поширеної нині негативістської тенденції в питанні ставлення до дохристиянського

минулого Русі. Врівноважений аналітичний підхід до проблеми дохристиянських вірувань та уявлень давніх українців вимагає, по-можливості, конструктивного тлумачення феномена давньослов'янського язичництва й розуміння його насамперед як змістовно насиченої специфічними релігійними цінностями культурної традиції, яка помітно вплинула і на функціонування християнства в Україні – Русі.

Крім того, варто зауважити, що особливості світоглядних орієнтацій давньоруських книжників, їх погляди на сам процес християнізації, а також неусвідомлене використання ними реліктових вірувань, детально дослідниками не вивчалися. Реконструкція дохристиянських уявлень відбувалась переважно на основі Володимирового пантеону початку X ст. Бажання релігієзнавців відійти від наукового традиціоналізму у підходах до вивчення цього періоду в історії та культурі українців давно поставило питання про спеціальне комплексне міждисциплінарне дослідження дохристиянського світогляду слов'ян у літописних пам'ятках. Розробка проблем релігієзнавства «легендарного періоду» існування Києворуської держави, творче переосмислення доробку загального літописознавства, застосування сучасних наукових методів для інтерпретації дохристиянських вірувань у літописних пам'ятках відкриває нові перспективи для подальшого їх дослідження, реконструкції вузлових моментів минулого східних слов'ян і визначає актуальність пропонованого дослідження.

Метою нашого дослідження є філософсько-релігієзнавчий аналіз шляхів усвідомлення та осмислення дохристиянських вірувань у літературній спадщині Київської Русі XI–XIII століть на прикладі християнської перцепції язичницьких богів.

Означена мета визначила завдання статті:

– дослідити теїстичні уявлення давньоруської людності у давньоруських пам'ятках на підставі докладного аналізу змісту найбільш показових персонажів язичницького пантеону богів;

– окреслити основні особливості уявлень про духів.

Прийняття Київською Руссю християнства як державної релігії визначило напрямок усього подальшого розвитку духовної культури її народу. Проте сьогодні виникла потреба оцінити й те, що принесло язичництво в наш духовний світ і по якому шляху направляло його розвиток. Язичництво буденною свідомістю частіше всього розглядається з обрядово-ритуального боку, його внутрішня сутність і нині залишається для неї маловідомою.

Що б не було предметом дослідження релігієзнавця, шлях до його пізнання лежить через аналіз пам'яток, текстів, що створили люди. Перше, з чим стикається релігієзнавець у своїх джерелах – викарбувана в них людська свідомість. Саме тому явища культури, людської ментальності, розумові настанови людей тієї епохи, їх понятійний апарат, способи їх світосприйняття залишаються важливими при дослідженні літературних пам'яток. Адже без врахування духовної структури людей, які створили ті пам'ятки, дослідник не зможе правильно зрозуміти зміст останніх, а також адекватно їх витлумачити. Релігієзнавець виступає в ролі посередника між своєю культурою та культурою іншого часу. Його запитання до людей минулого диктує сучасність, її інтереси та проблеми. Проблема полягає в тому, щоб розчутити відповіді людей минушини, а не нав'язувати їм свої власні відповіді. Розчутити відповіді людей іншої культури означає розпочати з ними справжній діалог. Бо літературні пам'ятки, залишені людьми, є невичерпним джерелом пізнання духовного світу людей іншої епохи.

Ми не мали на меті показати протистояння культур дохристиянської та християнської. Те, що називають фольклорною, або народною, культурою, не було байдужим досвідченій частині суспільства, в тому числі й авторам літературних пам'яток. Проте ми не в змозі віднайти в цих текстах дохристиянську культуру в «чистому вигляді», і не лише тому, що її носії були позбавлені можливості закарбувати свої погляди письмово. Причина вкорінена в тому, що такої культури в Середні віки вже практично не існувало. У свідомості будь якої людини епохи містились певні елементи християнського, церковного світогляду, якими б фрагментарними вони не були. З іншого боку, у свідомості навіть найбільш освічених людей, які у своїх творах спирались на Святе Письмо, не міг не міститись, нехай у пригніченому, латентному вигляді, пласт народних вірувань та міфічних образів. Співвідношення цих компонентів у книжника та простолюдина, звичайно, було різним, але багатозаровість та суперечливість свідомості є надбанням кожної людини тієї епохи. Саме тому ми і віднаходимо це змішання, симбіоз у нерозривній єдності на всіх рівнях середньовічного духовного життя.

Одним із найвагоміших елементів християнської перцепції язичницьких вірувань є часті згадки в літературних пам'ятках про представників Володимирового пантеону. Богам Володимира, ідоли яких були поставлені біля 980 року, присвячена велика кількість літератури. Список богів Володимира вважали то видумкою літописця, то більш пізньою вставкою, то зводом своїх і чужих богів, то сумою виписок з різних полемічних творів, а іноді навіть згадували про пантеон з семи богів [6, с. 424], хоча в літописі зазначено, як бачимо з цитати, шість імен.

Останнім часом важливе значення надається тому, що літописний список Володимирових богів лише «обрамлений» власне слов'янськими божествами (Перун та Мокоша), інші ж, за спостереженнями В. М. Топорова (1989) та інших дослідників, належать до іранських (Хорс) або можуть розглядатись як слов'янські «копії» з іранського: такими є відомі Дажбог та Стрибог. Тут немає нічого дивного – іран-

ський етнокультурний компонент був надзвичайно сильним якщо не в самому Києві, то і на території хазарської культури, що безпосередньо впливала на розвиток Руської землі в Середньому Подніпров'ї, з якої хазари брали данину. Включення в древньоруський пантеон іранських (слов'янсько-іранських) божеств пов'язане з цим впливом і, не в останню чергу, з хазарським спадком: під контролем Русі залишались зайняті Святославом Саркел – Біла Вежа та Тмутаракань – в останній раз князь Володимир, що за свідченням Іларіона, мав хазарський титул, посадив свого сина Мстислава.

При цьому утверджений Володимиром пантеон у Києві навряд чи міг являти собою реальне зосередження релігійного культу, зібрання богів з різними диференційованими функціями. Функції божеств цього синкретичного пантеону дублювались та перетинались – Хорс та Дажбог втілювали сонце, Дажбог та Стрибог давали благо. Симаргл, якщо зіставити його з Сенмурвом, взагалі випадав з вищого «божественного» рівня, будучи химерним божеством, собакою з пташиними крилами, вісником богів, але ніяк не персонажем одного рангу з богами пантеону.

Показовим є те, що Симаргл замикає список чоловічих «божеств» – далі слідує єдиний жіночий персонаж пантеону, Мокоша, чиє ім'я пов'язане з уявленнями про плодючу вологу, «матір – сиру землю»; таким чином, можна пояснити і місце Симаргла – посередника між небесними богами та богинею землі. Літописний список богів, очевидно, не був конструкцією древньоруського книжника, а втілював древньоруську язичницьку космологію – літописні списки імен (етнонімів, антропонімів) взагалі відрізнялись особливою точністю передачі традиції та особливою структурою, коли список розпочинався з головного (узагальнюючого персонажа) тощо.

Є також припущення, що змальоване літописцем встановлення ідолів в Києві не було звичною справою або простим оновленням святилищ. Офіційних культів, зважаючи на договори з греками, було два: культ Перуна та культ Волоса. Тепер Перун став на чолі цілого пантеону з шести богів, а Волос, вшановування якого було повсюдним, в пантеон не потрапив: «И нача княжити Володимерь въ Киевѣ единъ. и постави кумиры на холму. внѣ двора теремнаго. Перуна древана. а главу его сребрену. а оусъ златъ. и Хърса Дажьба. и Стриба. и Симарьгла. и Мокошь [и] жраху имь наричюще æ б[ог]ы. [и] привожаху сѣбы своае и дъщери. и жраху бѣсомъ. [и] wskвернаху землю теребами своими» [4, с. 79].

Нові ідоли були поставлені не віддалено «на холмі», як стояв Перун в часи Ігоря, а безпосередньо поряд із князівським палацовим комплексом, проте не всередині, а «внѣ двора теремнаго». З вищезначеної літописної фрази виокремлюється ще одне новшество – очевидно, доволі сильно розширилось коло осіб, які брали участь у торжественних жертвоприношеннях, бо городяни не лише приходили самі, а й приводили свої сім'ї («сѣбы своае и дъщери»), які також брали участь в принесенні жертв та в бенкетах, на яких вживались треби. Все це проходило в душі демократичної політики Володимира, першого князя, який потрапив до народного епічного циклу.

П'ятибожжя київського князівського пантеону пам'яталось довго: у «Повісті минулих літ» під 1071 р. приведена розповідь про язичницького пророка, який з'явився в Києві, очевидно, у зв'язку з неврожайними роками (наприкінці 1060-х рр.), коли можна було спостерігати відхід руського народу від нової християнської віри, що, своєю чергою, гнівно було засуджене в повчанні «Слово о казнях божиих».

«В си [же] времена приде волхвъ прелщень бѣсомъ. пришедь бо Кыеву. глѣще сице. повѣдае людемъ. æко на патое лѣто. Днѣпру потещи вспаць. и землямъ преступати на ина мѣста» [4, с. 174].

Який же смисл був вкладений у вибір саме цих п'яти богів, а не інших. Для цього розглянемо джерела, що передували хрещенню, а згодом і ті повчання, які склались у XI–XII ст., літопис згадує язичницьких богів у зв'язку із заключенням державних договорів між Руссю та Візантійською імперією. У 970 р. дев'ять слов'янських племінних союзів здійснили похід на Константинопіль на чолі з князем Олегом. Вигідний для Русі договір був скріплений клятвою: «Црѣ же Левнъ со Сѣлександромъ. миръ сотвориста со Сѣлгом. имшеса поданъ. и роте заходвше межы собою. целовавше [сами] крѣтъ. а Сѣлга водивше на роту и моуж ег. по Рускомоу закону. клъшася в ружемъ своїм. и Пероуном. бѣгомъ своим. и Волосомъ скотемъ бѣгомъ. и оутвердиша миръ» [4, с. 32]. Досить показовим є, на наш погляд, те, що посольство київського князя складалось з варягів, а обряд був здійснений за ріським законом, і клялись послі руськими богами. Кінцевий текст договору був утверджений у 911 р.

У 944 р. новий договір з Візантією скріплювався так само, але з доповненням про русів-християн, які приносили клятву в церкві святого Іллі. Язичники ж клялись Перуном: «заутра призва Игорь слы. и приде на холмъ. где стоае Перунъ. [и] покладаша в ружье свое и шить и золото. и ходи Игорь ротѣ и люди его. елико поганыхъ Руси. а хѣаню Русь водиша ротѣ. в цркѣ стго Ильи» [4, с. 54].

Останній договір язичницької Русі, укладений у 971 році, майже повністю повторює формулу 970 року: «аще ли в тѣхъ самѣхъ преже реченыхъ [не] съхранимъ азъ же и со мною и подо мною да имѣемъ клатву ѿ Ба. въ его же вѣруемъ в Перуна и въ Волоса скотъæ Ба. и да будемъ колоти æко золото. и своимъ в ружемъ да исѣчени будемъ» [4, с. 73].

Як бачимо, головними божествами Київської Русі були Перун та Волос. Перший очолював і пантеон Володимира. Волоса в пантеоні 980 року немає, що потребує особливого роз'яснення. Звернемо увагу на те, що Перун був названий «своїм» богом русів, а Волос – «Скотьим богом», тобто богом багатства

та торгівлі. Ймовірно, цим і пояснюється наявність Волоса в торговельному договорі.

У церковних повчаннях XI–XII ст. згадки про Волоса є одиничними. Тут, як правило, пропонується наступна періодизація слов'янського язичництва: першопочатково культ духів добра та зла (берегинь та упрів), згодом культ божеств плодючості – Рода та рожаниць, а апогеєм язичництва вважається Перун.

Загалом, коли засуджуються пережитки язичництва, перераховуються божества, що входять в пантеон Володимира, так і ті, що в нього не включені:

«Слово про ідолів»: Перун, Хорс, Мокоша та віли (початок XII ст.). В іншому місці: Перун, Хорс, Мокоша, Переплут, Род та рожаниці [13].

«Слово Христоробця»: Перун, Хорс, Мокоша та віли, Смаргл, Род та дожа ниці (в одному варіанті – Волос) [11].

«Слово Іоана Златоуста»: Перен, Хурс, Мокоша. В іншому місці: Стрибог, Дажбог, Переплут [14].

Три божества з п'яти, що входили в пантеон Володимира, повторюються у всіх повчаннях. Це Перун, Хорс – сонце та Мокоша – Мати врожаю (часто в супроводі віл-русалок). Згадується від двома своїми іменами і додатковий, шостий персонаж пантеону – пес Смаргл – Переплут. Стрибог та Дажбог, необхідні для комплексу 980 р., згадуються лише в найбільш пізньому «Слові Іоана Златоуста» і, ймовірно, є результатом знайомства з літописним текстом.

Незважаючи на різноманітність імен, у цих переліках богів ми бачимо більшу схожість з пантеоном Володимира. Найбільш суттєвою відмінністю є згадування Рода та рожаниць, які відсутні в пантеоні 980 р. Так, у «Слові Іоана Златоуста», де Род не згадується, йому відповідають три божества, що складають у своїй сукупності ту цілісність всесвіту, яка позначена: 1) небом (Стрибог); 2) Сонцем (Дажбог) та 3) земною рослинністю, що найбільш цікавить землеробів (Переплут).

Зробимо спробу проаналізувати частоту згадувань кожного вищезазначеного язичницького божества в літературі Київської Русі XI–XIII століть.

Одним із небагатьох відомих нам загальнослов'янських богів є Перун (також латвійське *Pērkons*, литовське *Perkūnas*). У східнослов'янській міфології це бог, що керує небесними явищами (грим та блискавка), а також покровитель князя й дружини (бог війни). Перун був головним богом у пантеоні Володимира під час проведення ним язичницької реформи. Зброя бога – списи-блискавки, ритуальні топирці-сокири та меч. Священним деревом Перуна вважається дуб. Саме слово «перун» російські дослідники В. Іванов та Т. В. Гамкрелідзе виводять з індоєвропейського кореня, що означає «дуб». Вони вважають, що в праслов'янській мові назва дуба була **perkъ*, що відповідало індоєвропейській назві, звідси й литовська назва цього бога – *Перкун(ас)* [374; 231]. Вже під впливом християнства виникає уявлення і про день Перуна – четвер. У полабських слов'ян четвер так і називався – перундан, тобто Перунів день. У християнські часи функції Перуна перейшли на св. Іллю.

Літописний текст про пантеон 980 р. чітко говорить про первинне значення Перуна: «... постави кумири на холму. внѣ двора теремнаго. Перуна древана. а главу его сребрену. а оусъ златъ ...» [4, с. 79]. Автор повідомлення вважає за необхідне звернути увагу на матеріал, з якого виготовлений Перун. Дерев'яність ідола Перуна двічі підтверджена і розповідями про бога, який впливав то в Києві, то в Новгороді.

Щодо Перуна, ми простежуємо в автора деяку двоякість: іноді він висувається на перше місце, іноді втрачається в загальному списку великих та малих божеств. Таку ж двоякість ми спостерігаємо і в інших джерелах. Князівський літопис Володимира Святого описує дружинну присягу під час заключення договорів: 907 р.: «а Сѡлга водивше на ротѹ и моуж еѣ. по Роусѡкому закону. клѡшаса вроужемъ своїм. и Пероуном. бѣомъ своимъ» [4, с. 32]; 945 р.: «приде на холмъ. кде стоѡше Перунъ. [и] поклагоша вружье свое и шить и золото. и ходи Игорь ротѣ и люди его. елико поганыхъ Руси» [4, с. 54].

Під час опису язичницької реформи Володимира на першому місці серед найбільш важливих богів поставлений Перун, дерев'яний ідол якого був прикрашений срібною головою з золотими вусами. Під час введення християнства в Києві всі інші кумири були скинуті та порубані або спалені, а ідол Перуна під наглядом ескорта з 12 дружинників був кинутий до Дніпра аж до дніпровських порогів. У Новгороді Добриня силою влади вводить київський культ лише одного Перуна. Увага київських князівських кіл до культу Перуна є безсумнівною.

З іншого боку, у повчаннях проти язичництва XI–XII ст. простежуємо доволі спокійне ставлення до Перуна: авторам-церковникам культ Перуна не уявлявся головним серед решти язичницьких хибних дій; Перун (навіть будучи написаним першим у списку) розцінювався нарівні з іншими богами. Вирішити цю суперечність вперше спробував С. В. Анічков, який показав, що «культ Перуна – дружинно-князівський культ київських Ігоревичів», прямо пов'язаний з народженням державності та є культом молодим та недавнім [1, с. 319]. До аргументів С. В. Анічкова можна додати ще одне суттєве спостереження: у всьому фонді церковних повчань за кілька століть ми не маємо жодного, який би був присвячений критиці Перуна. Навіть автор «Слова о полку Ігоревім», який часто запозичував свої образи з язичницької старовини, Перуна не згадував.

Час виникнення дружинного культу Перуна ми зможемо визначити в результаті подальшого аналізу різноманітних матеріалів, проте судячи зі Збручського ідола IX ст., де бог-воїн зображений не на головній фронтальній грані, а на боковій, культ бога князів та князівський мужів справді є лише ровесником Київської Русі. Іншими словами, культ Перуна, на думку руського книжника XI – початку XII ст., лише щойно висунувся на перше місце в системі багатоманітних язичницьких уявлень та не витіснив, а лише посунув культу, що передували йому і які, своєю чергою, виявились більш живучими та спричиняли більше клопотів церковникам, ніж культ Перуна, який зник дуже швидко. Ті самі князівсько-боярські кола, які нещодавно вводили культ Перуна, швидко змінили його на християнство. Цікаво, що сам акт винищення язичницьких кумирів, в тому числі і Перуна, проходив у повній відповідності з язичницьким ритуалом. Прив'язаного до кінського хвоста Перуна, якого били 12 приставлених до нього мужів, за наказом Володимира привезли на берег Дніпра [4, с. 117].

Власне саме скидання кумирів у літописі містить сюжет, що викликає фольклорні асоціації. Повалення кумирів за допомогою «wвы wсѣчи. а другиа wгневи предати» описане біблейською мовою (див. «И изрубил Аса истукан ее, и сжег у потока Кедрона»), щоправда, наступна акція представлена відображення певної реальної події: «Перуна же повелѣ привазати. коневи къ хвосту. и влещи с горы по Боричеву на Ручаи. вѣ. Мужа прѣстави тети жезльемь. се же не ажо древу чююще. но на поруганье бѣсу... влекому же ѣму по Ручаю къ днѣпру. плакахуся ѣго невѣрнии людье. ѣще бо не бяху приаели сѣго кричнѣ». Володимир наказує спустити Перуна вниз Дніпром та не давати ідолу пристати до берега, поки він не дістанеться порогів – покине територію Руської землі. Подібним чином змальовує скидання Перуна, встановленого в Новгороді, Новгородський літопис. Там також розповідається про жителя новгородського передмістя, який відштовхнув Перуна, що приплив до берега, зі словами: «Ты... Перушице, досыти еси пил и ял, а ныне попллови прочь» [8, с. 160]. Дослідники звернули увагу на те, що це дійство нагадує знищення календарних чучел типу Масляної та Костроми: згідно з етнографічними записами, про чучело масляної говорили, що вона «блинов обѣлалась, обожралась», що відповідало приведеній інвективі новгородця. У такому випадку останні «поховальні» почесті надавались Перуну не як обрубку дерева, а як справжньому фетишу та навіть божеству. І справді, «пускати водою» у фольклорній традиції означало відправити «на той світ» [15, с. 396–397].

У зв'язці з Перуном часто виступає «скотій бог» Велес/Волос. Під час укладання договорів з греками (907 та 971 роки) руси клялися якраз Перуном та Волосом. Російські філологи В. Іванов (р. н. 1929) та В. Топоров спробували навіть реконструювати «основний міф» давніх слов'ян, що пов'язаний саме з Перуном та Велесом/Волосом. На їхню думку: «До вищого рівня слов'янської міфології відносили два праслов'янські божества, чії імена достовірно реконструюються як *Perunъ (Перун) та *Velesъ (Велес), а також пов'язаний з ними жіночий персонаж, праслов'янське ім'я якого залишається неясним. Ці боги втілюють військову та господарчо-природну функції. Вони пов'язані між собою як учасники міфу грому: бог грому Перун, що живе на небі, на вершині гір, переслідує свого змієподібного ворога, що живе внизу, на землі. Причина чвар – викрадення Велесом скота, людей, а в деяких варіантах – дружини громовержця. Велес, якого переслідують, ховається послідовно під деревом, каменем, обертається на людину, коня, корову. Під час поєдинку з Велесом Перун розщеплює дерево, розколює камінь, мотає стріли. Перемога закінчується дощем, що приносить родючість» [2].

Хорс (Хръсъ) – у східнослов'янській міфології сонячне божество. Ймовірно іранського походження (для порівняння, перською мовою *khoreš* – сонце). Ім'я Хорса згадується і в інших апокрифічних та повчальних творах Київської Русі. Так, у «Бесіді трьох святих» (XIII ст.) написано: «Два ангела громная ест: еллинський старець Перун і Хорс-жидовин, два еста ангела молніна» [7, с. 224]. Зрозуміло, що і в цьому випадку християнським книжникам запам'ятались лише імена Хорса та Перуна, що обидва є ангелами грому й блискавки, і які згадуються в апокрифі цілком голослівно, без будь-яких вказівок на реалії давньоруського язичництва.

Дажьбог (Дажьбог, Дажбог, Dazbog) – «бог даруючий» (пор. укр. «дай, Боже!»), один із головних богів у східнослов'янській міфології, бог сонячного світла та живильної сили. У пантеоні Володимира, зазначеному в «Повісті минулих літ» було два сонячних божества – Хорс та Дажьбог.

Стрибог. Ім'я Стрибога потрібно розглядати як одне з імен-епітетів верховного небесного божества. Верховний, небесний характер Стрибога підкреслений тим, що в «Слові о полку Ігоревім» вітри були названі «онуками Стрибога». Відповідно, Стрибог на два міфологічних покоління старший за прості стихії, він – дід вітрів, тобто повелитель повелителя вітрів.

Симаргл – бог із пантеону Володимира, можливо також іранського походження. Етнограф М. Гальковський першим порівняв Симаргла з іранським крилатим собакою, священним псом Агурамазди Сенмурвом, який був покровителем насіння та паростків [5]. Розвиваючи цю ідею, В. Топоров пише, що «йдеться про перського *simurg*, який означає казкового птаха, подібного до грифа, який вшановувався як божество..., або ж про гібридний теріоморфний образ напівсобаки-напівптаха (з тим же ім'ям), який засвідчується не лише в іранській словесній творчості, але і в образотворчому мистецтві, наприклад у символіці (при династії Сеферидів він став державною емблемою Ірану). Цей дуже ціка-

вий міфопоетичний образ, досить популярний і водночас такий, що претендує на особливу інтимність, тобто не мав ніякої опори ні в київському пантеоні, що не знав теріоморфних та гібридних за своєю природою божеств, ні у фольклорних та демонологічних образах, які були відомі східним слов'янам». [3, с. 514]. Наявність у Володимировому пантеоні аж двох богів іранського походження, Хорса й Симаргла, той самий В. Топоров пояснює «заграванням» Володимира з воїнами-хорезмійцями, що були в київському гарнізоні. Саме Хорс і Симаргл (Симург) користувалися популярністю в середньоазіатських іранських народів. Зрозуміло, що будучи введеними до київського пантеону, ці боги так і не були засвоєні слов'янською релігійною традицією [3, с. 518].

Мокош (Макошь, Мокош, Мокуша) – жіноче божество, що може мати фінські корені. Її ім'я пов'язують із корнем слів «мокрий», «мокнути» або із праслов'янським *mokos, тобто прядіння, і тоді вона виступає як опікунка ткацтва та прядіння. Як зазначають В. Іванов та В. Топоров, Мокош типологічно близька до грецьких мойр, що тчуть нитку долі. На їхню ж думку, Мокош поряд з Перуном та Велесом належить до найбільш архаїчного шару балто-слов'янської та індоєвропейської міфології. У християнські часи була ототожнена з Параскевою-П'ятницею.

Згадуються дохристиянські божества і в апокрифічних джерелах. Так, наприклад, у «Ходінні Богородиці по муках» читаємо: «...И рече архистратигъ: «Сии суть, иже не вѣроваша во отца и сына и святого духа, но забыша бога и вѣроваша юже ны бѣ твар богъ на работу сотворилъ, того они все боги прозваша: сонце и мѣсяць, землю и воду, и звѣри и гади, то святѣи человекѣи, камени ту устроая, Трояна, Хърса, Велеса, Перуна, но быша обратиша бѣсомъ злымъ и вѣроваша, и доселѣ мракомъ злымъ содержащими суть, того ради здѣ тако мучаться...» [16, с. 168]. Як бачимо, тут божества згадуються у негативному змісті, а вірування в них прирівнюються до одного зі страшних гріхів. Зазвичай, апокрифічні джерела використовують імена божеств для критики язичницької релігії. Цитований уривок пропонує нам імена Трояна, Хорса, Велеса та Перуна та кам'яні ідоли, які ставили на їх честь. Тут, як і в більшості апокрифічних джерел, дохристиянські боги порівнюються з мороком, у якому перебувала людина, будучи язичником. Згадуються в літописних пам'ятках і міфічні істоти. Так, наприклад, з руської вставки у переклад «Беседы Григория Богослова об испытании града» за списком XI ст. відомий архаїчний сюжет про річкове божество-ящура. Це повчання проти язичництва за своїм змістом схоже зі «Словом о ведре и казнях Божиих», включеному в літопис 1068 р.

Вставка в текст грецької «Бесіди» починається так, де йдеться про рибальство та магичні обряди, пов'язані з ним: «...Ов пожре неводу своему, имъшу мьного.» ; «Ов требу створи на студеньци дъжда иски от него, забыв, яко бог с небесе дъждь даеть. Ов не сущим богом жьрет и бога створьшаго небо и землю раздражаеть. Ов реку богыню нарипаеть и зверь, живушь в ней, яко бога нарицаая, бтребу творить» [13, с. 93–94]. У цьому доповненні до «Бесіди Григорія Богослова» книжник XI ст. стисло змалював обряди, пов'язані з шануванням підводних язичницьких сил, а саме річкового божества-ящура (коркодѣла), на території Новгороду. Культ ящура ще у VI–VII ст. був засвідчений археологічними пам'ятками київського Подніпров'я [10, с. 252]. Що стосується новгородської землі, то там даний культ отримав популярність значно пізніше – у X–XIII ст. Так, у реальному житті язичництво було відчутне ще у XIII ст. «В лето 6735 (1227). Того же лета ижгоша вълхвы четыре – творяхуть е потворы деюще. А бог вестъ! И съжгоша их на Ярославли дворе» [8, с. 60]. Через рік новгородці поставили князю Ярославу Всеволодовичу умову, необхідну для його перебування в Новгороді: «Поеди к вам. Забожнище отложи, судье по волости не слати...» [12, с. 177–178]. Б. А. Рибаків припускає, що «Забожнище» – це податок на села, де здійснюються старовинні язичницькі обряди та святкування [12, с. 253]. Відповідно, умова відкласти податки на здійснення старовинних обрядів є підтвердженням їх реального існування на території Новгороду.

Охоронного значення в Київській Русі набув і образ грифона, або дива. Він часто згадується в «Слові о полку Ігоревім». Перший раз при наближенні Ігоря до степу, а другий – у момент розвалу руських військ.

Отже, пантеон богів, запропонований князем Володимиром у 980 році, згадується практично у всіх пам'ятках літописної літератури Київської Русі XI–XIII ст. Дохристиянські світоглядні уявлення про історичні особистості або події – «неписана історія» – часом використовуються в літописах без будь-яких пояснень або додаткових зауважень, або слугують приводом для моральних повчань, що показують суттєву різницю між світоглядом дохристиянським та книжника, обов'язком якого є за допомогою історичного оповідання впроваджувати ідеологію християнства у його характерній для того періоду формі. У творах ми простежуємо, як релігійна мотивація спочатку з'являється поряд із реальною (сказання про загибель обрив, розповіді про «божу волю», що спонукала полян передбачити підкорення хазар, а чудесників – передбачити смерть Олега від коня), причому далі ясніше звучить мотив повної залежності долі людини від «божественної волі».

Щоправда, не варто перебільшувати цілісності ідеалістичного світогляду літописця. Реальний хід подій, сама історична дійсність спонукає оповідача відходити від релігійної історіософії, і тоді він знову стає ближче до «неписаної історії». До XIII ст. включно літописці не могли відірватись від віри в чаклунство, у багатьох богів, якими була пронизана дохристиянська релігія слов'ян. Потрібно заува-

жити, що подібні згадки, ідеалістичні основи дохристиянської міфології не суперечили християнській філософії літописців, а, навпаки, доповнювали її новим змістом.

Література:

1. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь / Е. В. Аничков – СПб. : Стасюлевич, 1914. – 386 с.
2. Иванов В. В. Славянская мифология / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира : Энциклопедия (в 2-х т.). – М., 1980. – Т. 2. – С. 450–456.
3. Иванов Й. Культ Перуна у южных славян / Й. Иванов. – М., 2005. – 48 с.
4. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей ; [предисл. Б. М. Клосса]. – М. : Языки русской культуры. – Т. 2 : Ипатьевская летопись [Репринт. изд.]. – 1998. – 648 с.
5. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси : Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе : у 2 т. / Н. М. Гальковский. – М. : Печ. А.И. Снегиревой, 1913. – Т. 2. – 316 с.
6. Карпов А. Ю. Владимир Святой / А. Ю. Карпов. – М. : Молодая гвардия, 2004. – 2-е изд., испр. и доп. – 454 с.
7. Митрофан, монах. Загробная жизнь / Митрофан. – М. : Радуга, 1991. – 332 с.
8. Новгородський перший літопис // Полное собрание русских летописей [предисл. Б. М. Клосса]. – М. : Языки русской культуры. – Т. 3 : Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов : Репринт. изд. – 2000. – XI, 692 с.
9. Псковские летописи / [под ред. А. Насонова]. – М., 1945. – 314 с.
10. Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья / Б. А. Рыбаков // Вопросы истории. – М., 1974. – № 1. – С. 3–30.
11. Се же ізложено от многословесних книг ніким Христороубцем, ревнителем по Правій Вірі, на раздрушение лъсти неприязнині, на укор творящим таковая, на поучение правовірним і на причастье будущаго віка, послушающим Книг сих Святых і творящих ділом повеленія в оставленіє грѣхов / Н. Гальковскій // Борьба христианства съ остатками язычества въ древней Руси : (Древне-русскія слова и поученія, направленные противъ остатковъ язычества въ народѣ). – М., 1913. – Т. II. – С. 36–48.
12. Скуратівський В. Т. Дідух : Свята укр. народу / В. Т. Скуратівський ; іл. та худож. оформл. Ковалю О., Коваль Н. – К. : Освіта, 1995. – 271 с.
13. Слово св. Григорія, изобретено в толцех о том, как первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали / Н. Гальковскій // Борьба христианства съ остатками язычества въ древней Руси : (Древне-русскія слова и поученія, направленные противъ остатковъ язычества въ народѣ). – М., 1913. – Т. II. – С. 17–35.
14. Слово св. отца нашего И. Златоуста о том, како первое погани веровали в идолы, и требы им клали. Имена им нарекали / Н. Гальковскій // Борьба христианства съ остатками язычества въ древней Руси : (Древне-русскія слова и поученія, направленные противъ остатковъ язычества въ народѣ). – М., 1913. – Т. II. – С. 55–63.
15. Срезневский И. И. Исследование о языческом богослужении древних славян / И. И. Срезневский. – СПб. : Типография К. Жернакова, 1848. – 103 с.
16. Хожение Богородицы по мукамъ // Памятники литературы Древней Руси: XII век / [вступ. стат. Д. С. Лихачева ; оформ. худож. В. Вагина]. – М. : Худож. лит., 1980. – 704 с. – С. 167–185.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України **Д. М. Шевчук**